الكتاب الثاني

الوعي غير الوضعي بالعالم
أساسا للفلسفة
كـ "علم صحيح بامتياز"

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد الكتاب الثاني:

خلال العرض المطول للفلسفة في الكتاب الأول بحسب نماذج كبرى للفلسفات المختلفة كما بحسب نماذج لمسائل فلسفية تفصيلية، فإن المهمة الأساسية كانت تبيان ما يلي:

- أن الفلسفة هي في كل مرة تفكير حول الإشكال ومعالجة الإشكال.
- أن الإشكال ليس شيئا آخر غير الترافض الذي يكون بين حدين متقابلين.
- أن الترافض بين حدود الإشكال سببه الأساس الواقعية التي تتسم بها هذه الحدود بما يعني في الوقت نفسه التجزيئية التي يسقط فيها وعي الكائن ومحدوديته أي بكلمة التعريف الوضعي للكائن.
- أن المعالجات التي ما انفكت الفلسفة تقوم بها إنما هي في كل مرة تطليق الأفق الوضعي لفائدة أفق غير وضعي.
- الوضعية في عناوينها المركزية هي أولا الوعي الأونطولوجي بالعالم، أي وعي العالم كما لو أنه عالم مباشر، وثانيا الوعي المحدود التجزيئي والواقعي.

نحن إذن قبالة عالم غير قائم فعليا أمامنا بل هو قائم في وضع انسحاب أصلي. لنقل إن ما نحن بحضرته ليس العالم بل انسحابه أو "الأونطولوجيا المنسحبة". نحن بالأحرى قبالة علامات على العالم تتقدم إلينا كرموز أي على هيئة عالم منطقي. بعد ذلك فإن كل ما نقوم به تجاه العالم إنما هو تأويل له بحسب المعطيات الرمزية لنا عنه وبحسب القواعد المنطقية للتأويل ومبادئ المنطق.

لهذا فإن السؤال يتحول الآن مباشرة إلى سؤال عن المنطق (صنو العلاقة غير المباشرة بالعالم) وعن التأويل (ما كل علاقة غير مباشرة علاقة تأويلية).

obeikandl.com

القسم الأول

- **المنطق الحكم الوحيد**
- **مبدأ التناقض مبدأ أونطولوجي أم مفهومي أم منطقي؟**
- **الأونطولوجيا المشكلة**
- **العالم كأونطولوجيا منسحبة لا عينية ولا مفتقدة**

obeikandl.com

تمهيد القسم الأول:

نذكر مرة أخرى أن هدفنا كان في الكتاب الأول، سواء من خلال المتابعة الخطية لتاريخ الفلسفة في القسم الأول أو متابعته بحسب موضوعات محددة في القسم الثاني – كان الهدف تقصي موضع الإشكال الفلسفي من حيث بنيته المنطقية وتقصي أفق المعالجة. أدى ذلك إلى القرار التالي: إن موضع الإشكال هو في كل مرة الوعي الوضعي بالشيء دون تفصيل هنا لأشكاله، أما أفق المعالجة فيكمن في الخروج عن الوعي الوضعي إلى وعي غير وضعي بالعالم بالمعنى الواسع هنا أيضا للعبارة.

حينما نفصل القول فإن الوعي الوضعي الذي ظل يلاحق تاريخ الفلسفة يتمثل أولا في تصور العالم كعالم مباشر أي في الوعي الأونطولوجي بالعالم ويتمثل ثانيا في تأول المباشر تأولا واقعيا تجزيئيا غير توحيدي. بالمقابل فإن الوعي غير الوضعي الذي ما فتئ تاريخ الفلسفة يلاحقه دون جدوى يتمثل أولا في البنية المنطقية للقول الفلسفي وفي محاولة الخروج إلى تصور غير مباشر للعالم أي إلى وعي منطقي بالعالم ويتمثل ثانيا في القول التأويلي الممكني المطلقي والتوحيدي وفي تأول الأونطولوجيا غير المباشرة والمنسحبة تأولا غير واقعي مطلقا وتوحيديا.

نحن في الجملة أمام اتجاهين في التفكير وأمام قرارين أساسيين لكل منهما بشأن وعي العالم وتأويل العالم:

- إتجاه أول في وعي العالم بحسبه العالم الذي بين أيدينا هو الأونطولوجيا عينها التي نصادف منها مرة ما هو جوهري وأخرى مجرد خيالات عنها بحسب قراءة ما، وبحسب قراءة أخرى هي تظهر على هيئات مختلفة لكون جوهرها العدم. الحق هاهنا قائم في المباشر، في الهذا. أما بحسب الإتجاه الثاني في وعي العالم فإن ما نحن بمواجهته عالم منطقي لا أونطولوجي. إن الأونطولوجيا منسحبة في الماوراء، لكن ماوراء المنطق وإن كل علاقتنا إنما هي بالفراغ، بالنقص الذي تركته على هيئة علامات هي موضوع لتركيبها المنطقي.
- إتجاه أول في تأويل العالم بحسبه الحق هو المتعين على شكل واقعة ما (فيزيائية أو ذهنية أو نفسية أو لسانية..) تستأثر بالوجود وتلقي بمقابلها في العدم وتكون ضرورة جزئية أي منقوصة وتكون غير توحيدية. الحق بحسب هذا الإتجاه يجب رصده في الشخصي (إما الموضوع أو الذات، إما الجزئي أو الكلي، إما الموجب أو السالب، إما القوة أو الفعل..). أما بحسب الإتجاه الثاني في التأويل فالحق غير متعين في واقعة من الواقعات حيث تكون الواقعات محمولات له قائمة بالغياب والحضور بعضها لبعض. الحق في هذا الإتجاه يجب

رصده في اللاشخصي أو في التوحيدي والمطلق وغير الوضعي.

إن الإتجاه الأول في وعي العالم وتأويله هو ما يميز تاريخ الفلسفة بحسب التشخيص الذي قدمناه هنا أعني وعي العالم بما هو أونطولوجيا ماثلة أمامنا، ولكن من حيث أن بنيته الحق منطقية، ثم تأويله بعد ذلك على نحو وضعي. أما الإتجاه الثاني فهو الأفق الذي نود التفكير فيه أعني وعي العالم بما هو عالم منطقي، ومن حيث هو كذلك تأويله على نحو غير وضعي.

إن كل العالم الذي تحت ناظرينا إذن عالم منطقي لا أونطولوجي. إنه جملة من العلامات والمعطيات المتناثرة والمادة الخام لتفعيلها بواسطة العقل أي بواسطة آلياته وأساسا مبدأ التناقض تفعيلا منطقيا لا جملة من الأشياء التي نقف عندها كما لو أنها المقصود الحق. هكذا فإن الحكم الوحيد الذي لدينا على الحق ليس الأشياء بما أننا لسنا بحضرة أشياء. إن الحكم الوحيد هو المنطق / العقل الذي أداته المثلى مبدأ التناقض. أما المنهج الذي يتعلق بذلك فهو التالي: تقليب المعطيات على وجوهها المختلفة حتى تنسجم، وفي الأثناء إزاحة المقاربات المتناقضة.

غير أن وضع مبدإ التناقض ومن ورائه المنطق كما نصوره هنا وضع مشكل. لقد لاحظنا من قبل أن تاريخ المنطق هو تاريخ مجاوزة الصورية التي تنسب إليه وإذابته شيئا فشيئا في الشيء أعني في الأونطولوجي. لا يعد هذا في الحقيقة مجاوزة لمقصد أرسطو الذي منح المنطق ومبدأ التناقض دورا أونطولوجيا بل فقط تعميقا له وإنجاحا لما فشل فيه أرسطو حتى انقلب المنطق عنده إلى صوري. مقابل هذا الدور الأونطولوجي الذي سلب فيه مبدأ التناقض علويته لفائدة الشيء وعلويته فإن ما يمكث متحررا من الأونطولوجيا من هذا المبدإ أي من المنطق إنما هو الإستعمال المفهومي الذي لا قيمة أونطولوجية له كما بين ذلك كانط وأصبح هذا وذاك تقليدا يضع مبدأ التناقض في الزاوية الإشكالية التالية: إما أنه مبدأ أونطولوجي، وهاهنا فإن الأونطولوجيا هي الحكم وليس هذا المبدأ نفسه، وإما أنه مبدأ مفهومي، وفي هذه الحالة هو لا يمتلك أي فاعلية أونطولوجية.

هكذا فإن القرارات التي اتخذت في القسم الأول وأولها حاكمية المنطقي ومبدأ التناقض على مدى تاريخ الفلسفة وحاكميته في الموقف الممكن راهنا من العالم، كل ذلك يبلغ أوج غموضه إذا كان وضع مبدإ التناقض مشكلا كما وصفنا. لذلك فإننا في هذا القسم نعتني بالتفكير جيدا حول الإشكال المتمثل في علاقة المنطقي بالأونطولوجي وأساسا بالوضع الحرج الذي وضع فيه مبدأ التناقض بين كونه أونطولوجي يتخلى عن حاكميته للشيء نفسه وبين كونه مفهومي لا قيمة أونطولوجية له من الأصل. كيف نفهم إذن موقع مبدإ التناقض بين القيمة المركزية التي تمنحها إياه الممارسة الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة وبين الإدانة القصوى

التي توجهها إليه القرارات النظرية الآنفة؟

للإجابة عن هذا السؤال سنتابع إحدى أهم قرارين اتخذا في شأن مبدإ التناقض: القرار الأرسطي بأونطولوجية المبدإ والقرار الكانطي بمفهومية المبدإ. أما ما نستهدفه من وراء ذلك فالكشف عن المساحة الثالثة، مساحة الممكن الأونطولوجي التي نزعمها المساحة الأدق للمنطق والتي تنسجم وحدها وما نحن بصدده من وعي منطقي بالعالم يمنح مبدأ التناقض حاكمية عليا.

obeikandl.com

الفصل الأول

مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي لدى أرسطو[1]

يـرد مبـدأ عـدم التناقـض فـي صياغـة ثلاثيـة لـه: الهويـة identité، عـدم التناقـض non-contradiction، الثالـث المرفـوع tiers-exclu. الهويـة تعنـي أن الشـيء هوهـو، أ هـي أ؛ عـدم التناقض يعني أن الشـيء لا يكون غيره وبالذات سـلبه؛ الثالث المرفوع يعني أن الشـيء إذ لا يكون إلا هوهو ولا يكون غيره، فإنه لا إمكان ثالث، إمكان وسط يكونه الشيء.

ما نود التنبيه إليه هنا هو أن أرسطو يجتهد في قصر استخدام مبدإ التناقض على الشيء في أقصى درجات حضوره الأونطولوجي وآية ذلك أن مسـاحة تطبيق المبدإ هي فقط مسـاحة الفعل والفردي والموجب (مقابل مساحة الممكن والمتعدد والسالب).

لنـر أولا المقصـود الحصـري بالتناقـض، ثـم ثانيا التطبيقات الحصريـة لمبدإ التناقض في المساحة الأولى المذكورة أعني مساحة الأونطولوجي بامتياز.

(1) مقال نشر بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 48/ 49، سنة 29، عام 2010.

obeikandl.com

I – المتقابلات opposés[1] (المتضادات contraires أهمّها)[2] ليست المتناقضات contradictoires/التناقض مستحيل لكن التقابل (التضاد أهمه) ممكن:

1 – أنواع التقابل:

يتعلق الباب الثالث من الفصل العاشر من كتاب **المقولات** لأرسطو بالمتقابلات، وهي أربعة أصناف:

- المتقابلات بالإضافة relatifs
- الأضداد contraires
- المتقابلات بالإمتلاك والحرمان opposés par possession et privation
- المتقابلات بالإيجاب والسلب opposés par affirmation et négation

نجد هذه القسمة في الفقرة الثانية من الباب المذكور. بعد ذلك تتولى الفقرات الموالية تفصيل الأمر.

2 – تعريف المتقابلات:

أ – المتقابلات بالإضافة: يقول الفيلسوف في الفقرة الرابعة:

"كل ما هو مقابل كمقابل بالإضافة يسمى ما هو إيّاه بالنسبة للشيء المقابل له"[3].

---

(1) يبدو أن لفظ opposition كما يريد له المترجم الفرنسي للنص الأرسطي يشير إلى معنى عام لعلاقة الثنائيات وفاء لمقصد الفيلسوف نفسه. ذلك أن opposition تشمل علاقات عدة كما يتبين بعد حين، التضاد واحد منها فحسب. لذلك لا نرى دقة في ترجمة اللفظ الآنف بـ "تضاد" وحتى بـ "تعارض" فضلا عن استخدامهما معا بشكل غامض واستخدام التضاد مرة لتسمية مجموع المتقابلات ومرة لتسمية عنصر منها كما في الترجمة العربية التالية لروبار بلانشي وهو يتحدث عن أرسطو: "تخصص رسالة قاطيغورياس فصلين (العاشر والحادي عشر) للمتضادات التي توزعها على أربع مجموعات: تعارض "المنسوبات، كالضعف إلى النصف، تعارض الأضداد...". (روبار بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002، ص 55) .نستخدم لفظ "تقابل" لترجمة opposition والذي له المعنى العام لقيام الواحد قبالة الآخر سواء على هيئة تناسب أو تضاد أو امتلاك وحرمان أو إثبات ونفي.

(2) نعني بالأهمية هنا فحسب الأهمية الإشكالية في علاقة بمبدإ التناقض. ذلك أنه إذا كانت "الأشد تقابلية من المتقابلات [هي] "المتضادات"، "التضاد"" Barbara Cassin et Michel Narcy, La décision du sens: le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote, J. Vrin, 1989, p. 168. – فإن التضاد هو المهدد بتشابه أكبر والتناقض. لذلك أفردنا عنصرا يخص التمييز بينهما دون غيرهما من المتقابلات.

(3) Aristote, Logique, Tome 1 – Catégories - Herméneia, op. cit., Sec. III, Chap. X, §4, p. 110.

وهـو يضـرب المثاليـن التالييـن: الضعف double والنصف moitié ثـم العلم. فنحن إنما نسمّي ضعفا ونصفا لافتراض ما ذلك ضعفه ونصفه، أي شيء آخر غير نفسه. إننا نقول "إثنان ضعف" لكن المعنى لا يكتمل إلا إذا أضفنا "ضعف الواحد" ونقول "أربعة نصف" لكن المعنى غير مفهوم إذا لم نضف "نصف الثمانية". فالضعف هو دائما "ضعف لـ" double de، والنصف كذلك "نصف لـ" moitié de. هكذا الشأن مع العلم (المثال الثاني) بما هو ضرورة "علم بشيء / بمعلوم" والعكس صحيح، فالمعلوم لا يسمى معلوما إلا لأن علما علمه.

من البيّن إذن أن الضعف "ضعف شيء ما" والنصف "نصف شيء ما". وإن طرفي علاقة التقابل هنا هما (ضعف وشيء / نصف وشيء، 2 و1 / 4 و8). ولكن لما كان الضعف ضعف الشـيء الـذي هـو نصفـه، لـزم القول إن الضعف هـو ضعف النصف، وبالأحـرى ضعف نصفه والنصف نصف ضعفه. وهكذا بالنسبة للعلم الذي هو علم المعلوم أو بالأحرى علم معلومه، كمـا أن المعلـوم هـو معلـوم علم أو معلوم علمه، كل ذلك بشـكل متبـادل réciproque. توجد إذن خاصيتان للمتقابلات بالنسبة:

كونها أوّلا غير قائمة بذاتها بل في علاقة لا مضافة تشكل جوهر تسميتها.

كونها ثانيا تقال بالتبادل بشكل آخر.

ب – المتقابـلات بالضديـة / الأضـداد: لا يقـدم أرسـطو فـي الفقـرات 5 و6 و7 و8 و9 و10 مـن الفصـل العاشـر مـن الباب الثالث الذي يتحـدث فيه عن الأضداد، كما في الفصل 11 المخصص لهذا الشأن – لا يقدم تعريفا محددا للأضداد، وإنما يعرّفها مباشرة في كل مرة من خلال الأمثلة:

"الشـرّ هـو ضـرورة ضدّ الخير [...] المرض ضـدّ للصحّة والعدل للظلم والشجاعة للجبن"[1].

وهكذا الأبيض والأسود فهما ضدّان والزوج pair والفرد impair ثمّ الجيّد bon والرديء mauvais.

إن حديث أرسـطو عن الأضداد يرد مباشـرة عقب حديثه عن المتقابلات بالإضافة التي يعرف فيها الواحد بما هو واحد الآخر أو بما هو علاقة مع الآخر، في حين يعرّف الواحد في تقابل الضدية بما هو رفض للآخر أو رفض العلاقة مع الآخر. يقول أرسطو:

"هكذا فإن الخير لا يسمّى خير الشرّ، ولكن ضدّ الشرّ، الأبيض لا يسمّى

نعتمد هنا هذه الترجمة الفرنسية مع ترجمة للعربية للإستشهادات تخصنا ثم مع الحفاظ على إحالاتها داخل النص الفرنسي.

(1) Ibid., chap. XI, §1, p. 121.

أبيض الأسود، ولكن ضدّ الأسود"[1].

لا يعني ذلك عدم وحدة المتضادات، ففي الفقرتين 5 و6 يؤكد أرسطو على ما يذكر به دائما بصدد المتقابلات من أن التضاد لا يقال إلا عن موضوع واحد "سواء في الجنس أو النوع"[2]. فإذا لم يتعلق بفرد واحد تعلق بنوع واحد وإذا لم يتعلق بنوع واحد تعلق بجنس واحد.

ج - المتقابلات بالإمتلاك والحرمان: بعد أن يذكّر أرسطو بما يشدّد عليه دائما بشأن وحدة الموضوع المتعلقة به المتقابلات، هنا الإمتلاك والحرمان، يقول:

> "إنه بالنسبة للشيء نفسه حيث يكون الإمتلاك خاصية طبيعية، يمكننا أن نستعمل دورا بدور الواحد والآخر"[3].

يقصد أرسطو أنه لا حرمان إلاّ لما يقصد الإمتلاك. وهو يضرب لذلك مثال الأعمى ومثال الأدرد (محروم الأسنان)، إذ يقول:

> "إننا نقول عن كائن أنه أدرد، لا لكونه فقط لا يمتلك أسنانا أو أنه أعمى، لا لكونه فقط لا يمتلك البصر، وإنما لكونه لا يمتلك أسنانا ولا بصرا، من حيث أنه يجب أن يكون له بطبيعته الواحد والآخر - فإن بعض الكائنات تكون، لحظة ولادتها، فاقدة الأسنان والبصر، ولا نسميها لذلك درداء أو عمياء"[4].

يصدق هذا على الطفل لحظة ولادته، فرغم كونه لا يرى، إلا أننا لا نسميه أعمى[5]. إن الأعمى إذن ليس من لا يرى إطلاقا كما أن الأدرد ليس من لا يمتلك أسنانا على الإطلاق وإنما الأعمى من لا يرى من حيث أنه طبيعيا يرى والأدرد هو من يمتلك أسنانا من حيث أنه طبيعيا يمتلكها. وتلك هي دلالة الحرمان. فالحرمان ليس عدم الوجود بل غياب وجود مفترض قيامه أصليا.

ثمة بالتأكيد تشابه بين هذا النوع من التقابل وبين التقابل بالضدية من جهة أن المتقابلين هنا وهناك يقالان بالتنافي لا بالتضايف كما في المتقابلات بالإضافة. ولكن في الوقت نفسه ثمة تأكيد واضح على أن الواحد يقال نسبة إلى الآخر مثلما كنا نرى آنفا. لذلك يقوم أرسطو في الفقرات 17← 20 بالتمييز بين التقابل بالإمتلاك والحرمان من جهة وبين التقابل بالإضافة والضدية من جهة ثانية.

---

(1) Ibid., chap. X, §5, p. 111.

(2) Ibid., chap. XI, p. 122.

(3) Ibid., chap. X, §11, p. 113.

(4) Ibid., §12.

(5) أنظر المصدر نفسه، تعليق على فقرة 12، ص 113.

obeikandi.com

في الفقرات 17 و18 يؤكد الفيلسوف أوّلا على أن التقابل بالإمتلاك والحرمان لا يقال فيه مثل التقابل بالإضافة أن الشيء هو شيء مقابله (الأب أب الأبن / الضعف ضعف النصف). فنحن لا نقول إن العمى عمى الإبصار (نقول البصر وذلك أمر مختلف). ذلك لأن هذا يفترض أن الواحد من المتقابلات في تقابل الإضافة يأخذ معناه من الحضور الموجب للآخر مثلما يأخذ الأب أبوّته من إبنيّة الإبن ويأخذ الضعف ضعفيته من نصفية النصف، بأن يكون كل منهما حاضرا حضورا موجبا قبالة الآخر. أما في تقابل الإمتلاك والحرمان فإن العمى يكون في غياب الإبصار والعكس صحيح، وأن يكون الواحد أدرد لا يكونه إلا بغياب الأسنان. ومن هذا الوجه فإن المتقابلين بالإمتلاك والحرمان يشبهان المتقابلين بالضدية من حيث أن الواحد لا يوجد إلا على حساب الآخر، والأمر مختلف مع تقابل الإضافة.

أما ثانيا فإن أرسطو يؤكد – نتيجة لتأكيده الأول – أن المتقابلات بالإمتلاك والحرمان لا تقال بالتبادل بين المتقابلين. فنحن لا نقول عمى الإبصار وإبصار العمى (كما نقول أب الإبن وابن الأب)، كما أن الإقرارين الأول والثاني متساويان بشكل معكوس.

أما في الفقرات 19 و20، فإن الفيلسوف يميز بين التقابل بالإمتلاك والحرمان والتقابل بالضدية بوجهيها: الضدية المباشرة والضدية المتوسطة[1]. أما تقابل الأضداد المباشرة المتميز بأن أحد الضدين يجب أن يوجد ضرورة في الموضوع حيث يغيب الآخر، فلا نجد له نظيرا في التقابل بالإمتلاك والحرمان حيث:

> "ليس دائما ضروريا أن يوجد الواحد أو الآخر في الموضوع الذي يمكن أن يقبلهما: فما لم يكن عليه بعد أن يكون له بالطبيعة بصر لا يسمّى أعمى أو بصيرا"[2].

فالكلب الصغير، رغم أنه لا يرى، لا يسمى أعمى بما هو بالطبيعة كذلك. وهكذا الشأن بالنسبة للأضداد غير المباشرة.

ثم إن أرسطو يقوم في الفقرة 20 بتمييز أخير بين المتقابلات بالضدية والمتقابلات بالإمتلاك والحرمان مفاده أنه في الأولى:

> "يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى ما لم يكن الواحد منهما ضرورة فيزيائية، مثل الحرارة في النار. فإن الإنسان وهو في صحّة جيّدة يمكن أن يصبح مريضا والأبيض يمكن أن يصير أسود والبارد يمكن أن يصير حارا، والحار يمكن أن يصير باردا، والجيد يمكن أن يصير رديئا، والرديء يمكن أن يصير جيدا. هكذا فالإنسان الفاسد مأخوذا بعبارات أفضل ونصائح أفضل

(1) سنعود إلى الفرق بين الأضداد المباشرة والمتوسطة في العنصر القادم.

(2) Ibid., §19, p. 117.

[...] سينتهي، إذا لم يعقه الزمن، للوصول إلى طريقة وجود مختلفة تماما عن الأولى"[1].

أما في تقابل الإمتلاك والحرمان "فمن المستحيل أن تتغير أبدا الواحدة إلى الأخرى"[2]. وإذا كان ممكنا حسب أرسطو أن يصير تحول من الإمتلاك إلى الحرمان، فإن العكس غير ممكن، إذ أننا "حينما نصير مرة عميا، فإننا لا نحصل ثانية على البصر..."[3].

د – المتقابلات بالإيجاب والسلب: وهي المتقابلات التي "يجب دائما على نحو ضروري أن يكون إحداها صحيحا والآخر خاطئا"[4]. هي ذي الخاصية التي يجدها أرسطو مميزة لهذا النوع من المتقابلات دون غيرها. والسبب حسب الفيلسوف هو أنّ كلّ المتقابلات الأخرى تقابلات مفاهيم أو مقولات أعني ألفاظ معزولة لا تقابلات أحكام أو قضايا. وهذه لا تحمل نفيا أو إثباتا، صحة أو خطأ[5]، فالصحة والمرض (الأضداد) والضعف والنصف (تقابل الإضافة) والإبصار والعمى (تقابل الإمتلاك والحرمان) كلّها مقولات لا تحمل نفيا أو إثباتا، صحة أو خطأ.

3 – في الفرق بين التقابل (التضاد أساسا) والتناقض / التضاد علاقة مطلقة – التناقض علاقة مخصوصة:

هدفنا من العرض الآنف للمتقابلات هو تمييزها عن التناقض. إن أرسطو يعي جيدا المسافة الفاصلة بين التناقض والتضاد. ويشير دوز إلى ثراء واسع في علاقة المتقابلات ليس التناقض إلا أحدها وهكذا التضاد، ثراء يسمح بعد ذلك بكشف الحدود الضيقة لعلاقة الإمية "أ أو لا أ" لدى أرسطو:

"إن أرسطو يميز أنواعا عديدة من المتقابلات التي منها التناقض والتضاد مثلا حاد وفاخم هي أضداد؛ حاد وغير حاد متقابلات بالتناقض"[6].

(1) Ibid., §20, p. 118.

(2) Ibid.

(3) Ibid. لا نلتفت هنا كثيرا إلى دقة ما يقول الفيلسوف من استحالة التحول من الإمتلاك إلى الحرمان مقابل الإمكان المضاد. وواضح أن ذلك لا يقوم على غير الحجج الواقعية أعني الإمكانات المتاحة في عصر ما. فإن الإمكان المنطقي يظل مفتوحا على نقض هذه الإستحالة ويظل تقدم الوسائل التقنية مفتوحا على إمكان تنفيذه. إننا نلتفت فقط إلى الفروق بين أنواع المتقابلات والتدقيقات التي يقوم بها أرسطو في هذا الشأن.

(4) Ibid., §21, p. 119.

(5) Ibid., §22, p. 119.

(6) A. Doz, op. cit., p. 96.

إن أرسطو لا يدخل المتقابلات تحت إسم التناقض فهي **ممكنة وهي أمر واقع أكثر من ذلك**. ففي المتقابلات بالنسبة ليس الضعف متناقضا مع النصف بل على العكس هما، بحسب أرسطو، **قائمان الواحد بقيام الآخر**. وفي الأضداد، فإنّ الشر ليس نقيضا للخير والنور للظلمة إلاّ إذا توفرت شروط التناقض التي سنذكرها بعد حين. أما من حيث تسمية الضدية نفسها، فإن أرسطو يؤكد أصالتها كمقوم من مقومات الوجود. بل إن الفيلسوف يؤكد **وحدة الاضداد** – أي وحدة الموضوع الذي تقومان فيه. وهكذا الشأن بخصوص التقابل بالإمتلاك والحرمان، فإن العمى ليس نقيضا للإبصار إلا بتوفر شروط التناقض. أما من حيث المبدإ، فإن **العمى ليس متنافيا بالمطلق والإبصار** إذ لا نسمي أعمى إلاّ من له الإبصار بالطبيعة ويحرمه. وليس بالتناقض أن يقال إن إمكان الإبصار شرط أساسي للعمى. كما ليس من التناقض أن **الأضداد يستحيل بعضها إلى بعض**، الفاسد إلى جيد والبارد إلى حار والليل إلى نهار والعكس، وهكذا.

إذا كان التقابل ممكنا، فإنه في كلّ مرّة قابل لأن يكون تناقضا إذا توفرت شروطه. إن الضعف والنصف كمتقابلات بالنسبة، يكون الواحد فيها واحد الآخر كما رأينا، تنقلب إلى متناقضة إذا أخذنا الضعف نفسه **بما هو النصف من الجهة نفسها**. إن 4 ضعف لـ 2 لكنها نصف لـ 8 وهذه تقابلات بالنسبة قائمة بلا إشكال. أما إذا أخذنا الـ 4 **بما هي معا** ضعف الـ 2 ونصفها أو **بما هي معا** نصف الثمانية وضعفها فذلك تناقض مستحيل. لكن أهم تفكير الفيلسوف بشأن التناقض وعدم التناقض هو ما يتعلق بالأضداد وبالمتقابلات بالنفي والإثبات.

قلنا إن الضدّ contraire هو المقابل القائم على رفض مقابله على خلاف تقابل الإضافة وإن علاقة الضدية هي أكثر علاقات التقابل المهددة بالتشابه مع التناقض. والحقيقة أن أرسطو يدرك هذا التشابه المريب مع التناقض إذ يحاول التمييز كما يلي:

> "إني أقول أن الإثبات متقابل بالتناقض مع النفي حينما يشير الأوّل إلى أن الشيء كلي ويعتبر الثاني أن هذا الشيء نفسه ليس كذلك. مثلا: كل إنسان أبيض، بعض الناس ليس بأبيض – لا أحد من الناس أبيض، هذا الإنسان أبيض. إن القضايا متضادة، حينما يكون الإثبات كليا، ويكون النفي هو الآخر كذلك. هكذا الشأن مع: كل إنسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض – كل إنسان عادل، لا أحد من الناس عادل"[1].

بأي معنى يسمي أرسطو تناقضا: كل إنسان أبيض، بعض الناس ليس بأبيض – لا أحد من الناس أبيض، هذا الإنسان أبيض، ويسمّي تضادا: كل إنسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض؟ يعرف الفيلسوف التناقض بما هو تقابل يشير فيه الإثبات إلى أن الشيء كلي ويعبّر فيه

(1) Aristote, Herméneia, op. cit., Chap. VII, §5, p. 161.

النفي على أن **هذا الشيء نفسه** ليس كليا. أما في التضاد فيكون الإثبات كليا والنفي كليا.[1] من الواضح أن ثمة تأكيدا على كون التناقض يستوجب أبدا أن يكون **الشيء نفسه** مقصودا بالإثبات والنفي في حين لا يؤكد أرسطو على هذا الشرط بشأن التضاد. إنه يؤكد بالمقابل على حدة الإستقطاب أن تتوفر في التضاد (كل ≠ واحد) ولا يشدد على ذلك في التناقض، إذ يكفي أن تكون "كل" و"بعض"، "لا أحد" و"هذا" مقولة حول الشيء نفسه. فقولنا "كل إنسان أبيض" ينقضه قولنا "بعض الناس ليس بأبيض" إذا قصدنا موضوعا واحدا هو "كل انسان". فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد (المحدد هنا بـ "كلّ") حاملا لهذا التحديد ب "كلّ" ولنفيه ب "بعض"، "لا أحد" أو ما سوى ذلك. ومعنى أن هذا الحكم ينقض الآخر أن افتراضهما معا مستحيل. أما قولنا "كل إنسان أبيض"، فإذا قابلناه بـ "بعض الناس ليس بأبيض" لم يكن هذا ليضاد ذاك حسب أرسطو مع أن هذا ينقض ذاك إذا حملا على شيء واحد. لكن ألا تتعلق المضادة أيضا بحمل الضدين على شيء واحد؟ ألم يقل أرسطو أن "الأضداد تنطبق طبيعيا على موضوع موحّد سواء في النوع أو في الجنس؟"[2].

بلى، فإن قولنا "كل إنسان أبيض" لا يضاده قولنا "لا أحد من الناس أبيض" إلا لأن

---

(1) في الفصل السابع من كتاب العبارة يتحدث أرسطو عن أنواع القضايا من جهة الكم (كلية Universelle، جزئية particulière، لا محددة indéterminée، فردية singulière) ومن جهة الكيف (سالبة، موجبة، صحيحة، خاطئة) وعن علاقات التضاد أو عدم التضاد الممكنة بينها. في الفقرات 2 و3 و4 يتحدث عن الحالة التي تكون فيها القضايا متضادة أو لا تكون. يميز بذلك بين الشيء الكلي chose universelle داخل القضية والطريقة الكلية manière universelle في التعبير عنه. فإذا كان الشيء كليا والتعبير عنه بطريقة كلية، فإن السلب والإيجاب تكون أحكاما متضادة، كقولنا: كل إنسان أبيض، لا إنسان أبيض. ويأتي التضاد هنا من كون القضية الكلية إذا كانت طريقة التعبير عنها بـ كل / لا أحد aucun / tout أي بطريقة كلية، حصل تحديد détermination القضية. وحيث ثمة تحديد إنتهى إمكان القول المقابل إلا على نحو ضدية. فإذا كان وضع الإنسان أنه في حالة الفعل، التحقق متحدد كأبيض، صار من المستحيل أن يحمل لونا غير هذا، أي أن لا يكون أبيض (الفقرة 2). في المقابل، يبين أرسطو في الفقرة 3 أنه إذا كان الشيء داخل القضية كليا وكانت طريقة التعبير عنه غير كلية، لم يكن السلب والإيجاب أحكاما متضادة. فقولنا: الإنسان أبيض، الإنسان ليس بأبيض، ليس قولا متضادا حسب أرسطو لأن الحديث هاهنا يجري عن اللامحدد الذي يتجلى من خلال غياب المحدد "كل" / "لا أحد" عن الموضوع "إنسان". وإذا كان اللاتحديد يشير فقط إلى الإمكان، إلى الشيء في قابليته لهذا التحديد أو ذاك، فإن حمل البياض يتساوى مع حمل عدمه لما كان الواحد والآخر ممكنا بحق الإنسان، وكنا هاهنا بصدد الحديث عن الممكن، عما لم يتحدد من خلال طريقة كلية. إن الضدين يتصالحان في الممكن حسب أرسطو لكنهما لا يتصالحان في الفعل – ألا وإن الكلي المعبر عنه بطريقة كلية فعل / تحقق للقضية. كل ذلك بشأن التضاد، أما التناقض فكل التشديد بشأنه على الشيء نفسه.

(2) Ibid., Catégories, Sec. 3, Chap. XI, §5, p. 122.

كليهما يشيران إلى الموضوع نفسه (الإنسان) والمحمول نفسه (أبيض) وأن الثاني منهما ينفي مقدار ما يثبته الأول بالتمام. فالصحة والمرض ضدان لأنهما يقومان جميعا في جسم الإنسان والأبيض والأسود ضدان لأنهما ينتميان إلى نوع واحد هو اللون وهكذا العدل والظلم ينتميان إلى نوعين ضدين هما الفضيلة والرذيلة المنتميتان بدورهما إلى جنس واحد هو القيمة والخير والشر المنتميان كنوعين إلى جنس موحد هو القيم، إلخ[1]. فلا ضدية حيث لا موضوع موحّد في النوع أو الجنس، لا ضدية مثلا بين البياض (المنتمي إلى نوع هو اللون) والثقل (المنتمي إلى نوع آخر هو الوزن). لا ضدية أن يكون الشيء أبيض وثقيلا أو غير ثقيل، بل الضدية حيث يكون أبيض ولا أبيض، ثقيلا وغير ثقيل. غير أن هذا بين من قبل، أما وإن الأخطر والأهم هو التدقيق الذي يقدمه الفيلسوف بعد ذلك بشأن التضاد والذي يبلغ به درجة قصوى في التشابه مع التناقض ولكن بالمثل درجة قصوى في التمييز بينهما[2]. ما الفرق هاهنا إذن بين الضدية

(1) Ibid., §6, pp. 122–123.

(2) في الفصل XII من العبارة يطرح أرسطو السؤال عما هو التضاد: "هل الإثبات مضاد للنفي، أم الإثبات مضاد للإثبات؟ ومثلا هل أن هذه القضية: كل إنسان عادل، مضادة لهذه: لا أحد من الناس عادل، أم أنها مضادة لـ: كل الناس ليسوا عادلين" (المصدر نفسه، فقرة1، ص 198). في الفقرة الرابعة يقدم مثالا آخر: "شيء جيد" هل هو ضد "شيء غير جيد" أم ضد "شيء رديء"؟

لقد عرض الفيلسوف الرأيين في الفقرة 2 ليختبرهما من خلال عرض الأساس الممكن لكل منهما للاختبار إذ قال: "إذا كانت الألفاظ تستجيب للفكر، وكانت القضية المضادة في الفكر قضية الضد، وكان هكذا: كل إنسان عادل، القضية المضادة لـ: كل الناس غير عادلين، كان يجب أن يكون ذلك كذلك بالنسبة للإثباتات المعبر عنها بالكلام. أما إذا لم يكن الفكر المضاد فكر الضدّ، فلن يكون الإثبات أيضا ضدا للإثبات، وإنما سيكون النفي الذي تحدثنا عنه" (ص. 199). يقول أرسطو أنه إذا كانت القضايا المتضادة هي القضايا المتعلقة بالأضداد (فكر الضد – قضية الضد) ولو كانت واحدة / غير متضادة طريقة التعبير عنها كقولنا في الحالتين: كل إنسان، أو كل الناس – إذا كان الأمر كذلك، كان الإثبات ضده إثبات (مضاد): كل إنسان عادل / كل الناس ليسوا عادلين. أما إذا لم تكن القضايا المتضادة هي المتعلقة بالأضداد (بل قد يكون موضوعها نفسه "عادل" مثلا)، وإنما المعبر عنها بشكل متضاد كقولنا: كل الناس / لا أحد من الناس، ولو كان الموضوع واحدا – إذا كان الأمر كذلك، كان الإثبات ضده النفي لا إثبات مضاد. هل أن الفكر المضاد هو إذن فكر الضد pensée du contraire أو الفكر السالب للإثباتpensée négative؟ (أنظر تعليق المترجم على الفقرة 8، ص 201).

أما موقف أرسطو فهو المتمثل في كون الضدية ليست فكر الضد، إثباتا مضادا للإثبات الأول، انطباقا للقضايا على الأضداد، بل التعبير المتضاد عن القضايا: "إن القضايا متضادة لا لكونها تنطبق على الأضداد، بل بالأحرى لكونها معبر عنها بشكل مضاد" (فقرة 5، ص 200). الضدان بهذا المعنى ليسا شيئين متقابلين بل "وجهتا نظر للشيء نفسه" (المترجم ص 200، تعليق على الفقرة 5). هكذا يشرع الفيلسوف منذ الفقرة 5 في استعراض حالات التقابل التي لا يسميها تضادا بدءا بالتقابل الضدي بما هو انطباق على الأضداد حتى الضدية بما هي التعبير عن القضايا بشكل مضاد، وبين هذا وذاك

والتناقض إذا كانا مشروطين جميعا بالإثبات والنفي للمحمول نفسه على الموضوع الواحد أو

درجات مختلفة وأشكال من الضدية ينقدها أرسطو. وفي الجملة فإن الفيلسوف يستعرض على الأقل خمسة أشكال من الضدية ينقدها ليستقر عند الشكل السادس مجيبا به عن السؤال المركزي هاهنا حول أيهما الضد: الإثبات المضاد أم النفي ليؤكد الثاني طبعا.

• المقترح الأول لما هو تضاد يتعلق بانطباق التقابل على الأضداد كقولنا عن هذا الشيء الجيد أنه جيد وعن شيء آخر رديء أنه رديء. فإن القضيتين هاهنا ليستا متضادتين. بل إن أرسطو يؤكد حتى أن الأمر يتعلق "بالقضية نفسها" (فقرة 5). فالقضيتان صحيحتان معا بما أن كلا منهما تتعلق بشيء، أو ربما نقول كما يبدو من أرسطو نفسه إنها القضية الواحدة صحيحة بوجهين. ثمة هاهنا إذن:

– موضوع مختلف (موضوعا ومحمولا): أ وب

– إثبات حكم لـ أ وإثبات ضده لـ ب

– قضية 1: صحيحة / قضية 2: صحيحة

– النتيجة: لا ضدية لأن هذه تقتضي وحدة الموضوع، إثبات الحكم نفسه ونفيه عنه، صحة قضية وخطأ أخرى.

• المقترح الثاني للضدية: في الفقرة 6 يقدم أرسطو الأضداد كتقابل بين ما يوجد للشيء وما لا يوجد إطلاقا. فقولنا: "الكتاب جيد" حمل على الشيء لما يوجد له أي الجودة، أما قولنا: "الكتاب ليس خجولا" فحمل على الشيء لما لا يوجد له إطلاقا إذ لا يوجد للكتاب أن يكون خجولا ويكون ذلك للإنسان مثلا. وما لا يوجد للشيء لا يكون موضوع صحة وخطإ إذ أن ذلك نتاج إثبات ونفي لما يوجد للشيء. وهكذا فحتى إذا كان الإثبات الأول "الكتاب جيد" صحيحا أو خاطئا، لم يكن للنفي الثاني "الكتاب ليس خجولا" أي علاقة بالخطإ وقطعا بالصحة ولم يكن لهذا ليوضع بالقياس إلى الحكم الأول فضلا عن أن يكون ضدا له مثلا. لذلك يقول أرسطو في الفقرة 7 مشددا على ضرورة إمكان الخطإ في الحكم ليكون قابلا لعلاقة ضدية: "إلا أن الأضداد الوحيدة هي تلك التي تحتوي خطأ" (ص. 200). وطبعا لا يحتوي خطأ إلا الحكم على شيء فعلي محدد يمكن أن يصيبه الحكم في الجهة التي تحدد عليها كما يمكن أن يصيبه على جهة لم يتحدد عليها أي يخطئه (على الجهة التي تحدّد عليها). أما ما لم يتحدّد كموجود للشيء فإنه، كما يؤكد أرسطو في الفقرة 6، يكون لامتناهيا، ومعنى كونه لامتناه أنه موضوع بغير ضرورة تقتضيه وغير تقييد. ولأن التضاد تحكمه ضرورة الموضوع الواحد المتحقق لم تكن المحمولات غير المتعلقة بالموجود الواحد من حيث هي إمكانات لامتناهية لتحمل تضادا. هكذا فإن القضية "الكتاب جيد" تكون صحيحة أو خاطئة، لكن القضية الثانية "الكتاب ليس خجولا" لا صحة لها ولا خطأ. ثمة هاهنا إذن:

– موضوع واحد أ بمحمول متعلق به وآخر لا متعلق به

– إثبات (أو نفي) حكم لـ أ وإثبات (أو نفي) محمول غير ممكن

– قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: لا صحيحة ولا خاطئة

– النتيجة: لا ضدية لأن الضدية تقتضي تعلق المحمولين المتضادين بالموضوع، إثباتهما معا للموضوع، صحة الواحد وخطأ الآخر.

• المقترح الثالث: هو ما يقدمه أرسطو في الفقرة 8 على النحو التالي: التضاد تقابل حكم مثبت وسلبه

بإثباتيـن لمحموليـن متضاديـن علـى الموضوع الواحد، إذا كانا ينتميان جميعا إلى نوع موحّد أو

في الموضوع الواحد. ذلك أن تقابل حكم ثابت "هذا جيد" وآخر ثابت بالضدية "هذا رديء" إنما هو، كما يبين الفيلسوف، تقابل بين ما ينتمي إلى جوهر الشيء وما هو عرض فيه. فإن رديء بالنسبة للشيء الجيد عرض. والسبب في ذلك، كما بين أرسطو في سياق آخر هو أنه إذا حمل شيء على الموضوع، فإنه يكون موجودا بينما يكون ضده معدوما. فإذا كان الشيء جيدا، كانت الجودة موجودة والرداءة معدومة عنه. وهكذا فإذا تعلق الأمر بحملها أعني الرداءة على الشيء سلبا أو إيجابا لم يكن ذلك من قبيل الحمل الجوهري، بما أن جوهر الشيء / الشيء ذاته قد غطاه محمول الجودة، فلم يبق لمحمول الرداءة إلا أن يحمل على نحو عرضي. لذلك يرى أرسطو أن الضد إذا كان إثباتا آخر مضادا مقابل الإثبات الموجب، لم يكن ليصنع ضدية متكافئة بين ما ينتمي إلى الشيء ذاته وما هو عرض فيه. لا مناص إذن، لتكون ضدية كاملة متكافئة من أن يكون الضدان متعلقان بالشيء ذاته. ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا كانا على نحو إثبات ونفيه: "هذا جيد" / "هذا ليس جيدا". لذلك يقول أرسطو: "إن الفكر السالب للجيد أكثر خطأ من فكر الضد" (فقرة 8، ص 201).

لكن المشكل هاهنا هو أن الضدية لا تدرك بيسر بما أنها تؤول إلى التناقض، "لأنه يجب ضرورة أن نفترض في الفكر نفسه أن الشيء ليس جيدا" (ص. 201). ثمة هاهنا إذن:

– وحدة للموضوع

– إثبات ونفي للمحمول نفسه في الوقت نفسه

– قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: خاطئة أو صحيحة

– النتيجة: لا ضدية بل تناقض لأنه "ليس ممكنا أبدا أن تنتمي الأضداد في وقت واحد إلى الموضوع نفسه" (الفقرة 13، ص 204).

• المقترح الرابع: هو ما يصفه الفيلسوف في الفقرة 10 والمتمثل في إثبات شيء ونفي ضده عن الشيء كقولنا: كذا ليس جيدا / كذا رديء. فهاهنا الحكم الأول بالنفي هو عينه الثاني بالإثبات. إن "ما ليس جيدا هو رديء" (فقرة 10، ص 202) كما يقول أرسطو، و"هذه الفكرة تكون صحيحة والأولى في وقت واحد" (الموضع نفسه). إلا أن الفيلسوف يرى أنه لا يكون حكمان ضدان صحيحين معا (الموضع نفسه). ثمة إذن:

– وحدة الموضوع

– إثبات محمول له ونفي ضده

– قضية1: صحيحة / قضية 2: صحيحة

– النتيجة: لا ضدية لأنه لا يكون ضدان صحيحين معا.

• المقترح الخامس: هو ما يصفه الفيلسوف أيضا في وسط الفقرة 10 والمتمثل في نفي المحمولين المتضادين عن الموضوع ومقابلتهما كضدين، مثلا "هذا ليس جيدا" / "هذا ليس رديئا". يتعلق الأمر خاصة هنا بما يسميه أرسطو بالأضداد المتوسطة كما هو الشأن مع "جيد" و"رديء". لا مانع هاهنا من أن يكون الشيء لا جيدا ولا رديئا كما قد يكون لا أبيض ولا أسود، وذلك ما بينه الفيلسوف من قبل في حديثه عن المتقابلات بالضدية أي كون الشيء قد يكون "جيدا" و"رديئا" و"لا جيدا ولا رديئا" أو "أبيض" و"أسود" و"لا أبيض ولا أسود"، فالحكمان السالبان يكونان هاهنا صحيحين جميعا. إلا أن

جنس موحّد؟ بأي معنى تكون القضايا نفسها – كل انسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض مثلا – مصنفة كقضايا متضادة وأحيانا كقضايا متناقضة؟ ماذا يجب أن نفهم من وحدة الشيء الذي شدد عليه أرسطو من قبل في تعريف التناقض؟

لم يعد ممكنا أن نميز بين التضاد والتناقض على أساس تعلق القضايا بالموضوع نفسه في الثاني. لا بد من البحث عن أساس آخر للتمييز من حيث أن كليهما يقومان على وحدة الموضوع. يقول أرسطو متحدثا عن الحالة التي تكون فيها القضايا المتضادة متناقضة:

> "إذا كان سقراط في صحة جيدة مضادا لسقراط مريض، كما أنه ليس ممكنا أن يوجد هذان الشيئان في وقت واحد في الفرد الواحد، فإنه مستحيل أيضا إذا وجد أحد الضدين، أن يوجد الآخر أيضا"[1].

الأضداد كما تبين سابقا لا تكون صحيحة معا. ثمة هاهنا أخيرا:

– وحدة الموضوع

– نفي المحمولين المتضادين عنه

– قضية 1: صحيحة / قضية 2: صحيحة

– النتيجة: لا ضدية لأنه لا يكون ضدان صحيحين معا.

هكذا ينتهي أرسطو إلى تحديد خصائص الضدية بقوله في نهاية الفقرة 10: "بقي إذن لهذه الفكرة: ما ليس جيّدا ليس جيّدا، هذه الفكرة كضدّ: ما ليس جيّدا جيّد، لأن هذه القضية خاطئة" (المصدر نفسه، ص 202). هاهنا شيء موحّد (موضوعا: ما ليس جيدا ومحمولا: جيد) وإثبات المحمول نفسه للموضوع ونفيه: جيد / ليس جيدا أي صحة إحدى القضايا وخطأ الثانية. إلا أن أرسطو يدقق في الفقرة11 أن الضدية تستوجب التعبير الكلي في إثباتها ونفيها. وذلك لأن هذه الشروط فحسب قد سبق للفيلسوف أن أكد إمكان اجتماع الضدين فيها دون تناف إذا تعلق الأمر بها من جهة كونها لامحددة كقضايا كلية (ما هو جيد / ما ليس جيدا). لذلك يؤكد في الفقرة11 على ضرورة إضافة التعبير الكلي (كل / لا أحد أو لا شيء) بتحديد القضايا الكلية وذلك شرط نهائي وأخير لاكتمال معنى الضدية. هكذا تصير القضايا المتضادة فعليا، كل ما هو جيد جيد / لا شيء مما هو جيد جيد، وتكون القضية المضادة على وجه الدقة لـ"كل إنسان عادل"، لا "كل الناس غير عادلين"، بل "لا أحد من الناس عادل"، ويكتمل هكذا قول الفيلسوف بالإجابة عن السؤال الذي طرحه بين الفقرات 1 و4 من الفصل XIV.

خصائص الضدية إذن هي:

– وحدة الموضوع (موضوعا ومحمولا) (خلافا للمقترح الأول والثاني).

– إثبات الشيء نفسه للموضوع ونفيه عنه دون وحدة وجودية للموضوع والوقت / دون اجتماع فعلي في الشيء (خلافا للمقترح الثالث والرابع والخامس).

– قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: خاطئة أو صحيحة (كما في المقترح الثالث لا كما في البقية).

(1) Ibid., Catégories, Sec. III, chap. XI, §4, p. 122.

من الواضح أن أرسطو يسمّي تضادا القضايا (سقراط في صحة جيدة / سقراط مريض) بغض النظر عن وجودها وعن وحدة موضوعها ويسمّي تناقضا القضايا موجودة وموحدا موضوعها. فـ "سقراط في صحة جيدة" قضية مضادة لـ "سقراط مريض". لكن إذا تعلق الأمر بوجود القضيتين في موضوع واحد صارتا متناقضتين. أما في وضع التضاد فإن القضايا هاهنا لا ينقض بعضها وجود بعض لسبب بسيط هو أن الوجود معا لا يتعلق بها. ولو تعلق بها الوجود معا لتناقضت.

إنه لا مناص بعد كل هذه الإعتبارات من تصور التضاد صفة للأشياء في علاقتها المفهومية فحسب أو وجودها غير العلائقي (معا). فلا يستوجب الأمر عدم وجود الأشياء ذاتها المعنية بالتضاد والتناقض أي وجودها المفهومي، بل عدم الوجود الفعلي لعلاقتها أو عدم اجتماعها فعليا في موضوع واحد. كما لا يستوجب هذا أن يكون الوجود المقصود هنا وجودا ماديا فحسب، بل قد يعني الوجود المنطقي. في كل الحالات، إنما التناقض حالة وجود معا للمتضادات مستحيلة، أما التضاد فحالة تعريف أو وجود فحسب يقوم فيها الواحد على حساب الآخر وهي ممكنة. لذلك لا تتنافى الأشياء كمتضادات إذ لا يتعلق الأمر بإثبات وجودها معا بينما تتنافى كمتناقضات.

هكذا فإن التناقض حالة من التضاد الذي يكون أيضا غير متناقض إذ يتعلق الأمر بقيامه المفهومي. كما أن التضاد ليس وحده ما يكون متناقضا. فالمتقابلات بالإمتلاك والحرمان والمتقابلات بالنفي والإثبات وحتى بالإضافة كلها تكون متناقضة إذا وضعنا المتقابلين في موضوع واحد ووقت واحد. فالخير والشر متضادان وهكذا النور والظلمة والعدل والظلم. ولكن هذه جميعا ليس ضروريا أن تكون متناقضات إلا إذا خرجنا عن تحديدها المفهومي وتحدثنا عن وجودها في موضوع واحد محدد (فعلي)، آنذاك فإن العدل منسوبا إلى الحكم يقصي الجور والنور يقصي الظلمة والخطأ يقصي الصواب. بالمقابل، فإننا حتى إذا قصدنا الأحكام التالية: هذا الرأي خطأ / هذا الرأي صواب (لا فقط المفاهيم)، سقراط مريض / سقراط في صحة جيدة قاصدين الشيء نفسه دون أن نقصد وجوده (فعليا) – حتى إذا كان ذلك لم يكن ليكون هذا تناقضا بل مجرد تضاد.

فالتناقض هو وجود الشيء نفسه وعدم وجوده في وقت واحد في الموضوع نفسه.

أما التضاد فهو الصفات المتعارضة ذات الوحدة الضرورية (وحدة الفرد أو الجنس أو النوع).

على هذا النحو فإن الهوية ومن ثمة الثالث المرفوع لا يشدد عليهما الفيلسوف إلا بشأن التناقض وفق التوصيف الآنف له. أما التضاد فمن الممكن بشأنه أن تنحل الهويات إلى غيرها وأن يكون الثالث إذن موضوعا والوسط ممكنا. وإذا كان هذا شأن التضاد فإنه كذلك وبالأحرى شأن كل المتقابلات التي ذكرناها.

"إن كل تغير إنما ينتج إما بين متقابلات (لا جيد / جيد، أبيض / أسود، أو العكس)، أو بين مقابل ووسط (أسود / رمادي، رمادي / أبيض أو العكس) ولكن ليس بالتأكيد بين ما ليس الواحد ولا الآخر (الكلب مثلا) والواحد أو الآخر"[1].

إن التغير من مقابل إلى غيره دون مشكل هوية وثالث مرفوع إنما يجد مبرره في الوحدة التي ذكرناها آنفا كعنصر لا ينفك عن تعريف الضدية. وإنه لمن المهم أن ننبه إذن إلى "خطإ التفكير الذي يخلط بين الوسط بين الأضداد والوسط [المتعلق] بالتناقض" [2]بغض النظر عما إذا كنا هنا بصدد "مشكلات تشهد عليها عومان الترجمات" [3]أم إذا كان الأمر متعلقا بمشكلات حميمة للتفكير الفلسفي نفسه.

II – حدود تطبيقات مبدإ التناقض/المساحات الخاضعة للتناقض والمساحات غير الخاضعة للتناقض

إذا كان أرسطو يميز التناقض عن التضاد معترضا فقط على التناقض أن يكون ممكنا، فإن الفيلسوف يذهب أكثر من ذلك إلى ضبط المساحة التي يتحرك داخلها مبدأ التناقض أي المساحة التي لا يمكن بصددها الحديث عن التناقض. ثمة بمعنى ما إعتبار واضح للفروق بين الميادين المتعلق بها تطبيق مبدإ التناقض أو بتعبير آخر مرونة ما. ذلك أن أرسطو بمقدار حرصه على إثر أفلاطون على اتخاذ مسافة واضحة من السوفسطائية[4] بمقدار حرصه أيضا على اتخاذ مسافة مماثلة من بارمنيد بشأن حفظ الوحدة المطلقة للماهيات مثلما يشير أندريه دوز:

"إن الأمر يتعلق، بالنسبة للفيلسوف الإغريقي، بتأكيد صلابة تحديدات "المفهوم" مقابل حركية مفرطة [...] للمفهوم نفسه، ولكن بتلافي الهوية المجردة التي تنحجز داخلها المدرسة الإيلية. وإنه لمن الصحيح أن أرسطو،

(1) Barbara Cassin, op. cit., p. 262. نذكر بالموقف الواضح للفيلسوف: إن الأضداد "يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى ما لم يكن الواحد منهما ضرورة فيزيائية، مثل الحرارة في النار. فإن الإنسان وهو في صحّة جيّدة يمكن أن يصبح مريضا والأبيض يمكن أن يصير أسود والبارد يمكن أن يصير حارا، والحار يمكن أن يصير باردا، والجيد يمكن أن يصير رديئا، والرديء يمكن أن يصير جيدا. هكذا فالإنسان الفاسد مأخوذا بعبارات أفضل ونصائح أفضل [...] سينتهي، إذا لم يعقه الزمن، للوصول إلى طريقة وجود مختلفة تماما عن الأولى" (راجع العنصر المعنون: "تعريف المتقابلات").

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Cf. Richard Bodéüs, Aristote, Vrin, 2002, p. 225.

بعد أفلاطون، يجهد نفسه في أن يحتل وسطا عادلا..."[1].

نزعم هنا، مثلما عرضنا في البداية التفكير الأرسطي من خلال التحدي السوفسطائي، أن وعي أرسطو بإشكالات الهوية المرتبطة بالواحد البارمنيدي ثم بالمعالجة الأفلاطونية المشكلة بدورها، كل ذلك ألقى بظلاله المباشرة على تفكير الفيلسوف بشأن ضبط حدود الهوية ضبطا نصف بعضا منه على النحو التالي:

1 – الحصر الأرسطي للقضية السالبة / ليس ثمة إلاّ سلب واحد لتأكيد واحد

يكشف أرسطو عن عدة سلوب ممكنة تبدو متعلقة جميعا بالإثبات الواحد. ولما كان العدد الأكبر منها يبدو مناقضا للإثبات ومقبولا في وقت واحد، يتراءى هاهنا إمكان القول بالتناقض. غير أن الفيلسوف يبين أن السلوبات الممكنة ليست متعلقة بالإثبات الواحد، ومن ثمة ليست مناقضة للإثبات المفترض أنها متعلقة به. إنه يحصر السلب بالنسبة للإثبات الواحد على نحو لا يفترض معه إلا التناقض في الحدود المرسومة حصرا.

بعد أن فصّل أرسطو الفروق بين القضايا في تعريفها وخصائصها، يذكر في الفقرة 11 خاصية مشتركة بينها سواء كانت كلية أو جزئية، محدّدة أو لا محدّدة، وهي أنه بالنسبة لها جميعا:

> "ليس ثمة إلاّ سلب واحد لتأكيد واحد، لأنه يجب دائما أن يسلب السلب الشيء نفسه الذي أكده التأكيد وأن يسلبه عن الموضوع نفسه، سواء كان شيئا جزئيا أو كليا، وسواء أخذ (الشيء الكلّي) بطريقة كلية أو لم يؤخذ"[2].

إن أرسطو يضع هنا شرطين، إضافة إلى الشرط الأساسي الأوّل – أن تكون القضايا سالبة وموجبة – شرطان يمثلان العلة التي يعلل بها الفيلسوف لماذا "ليس ثمة إلا سلب واحد بالنسبة للتأكيد الواحد"[3]:

الأوّل أن يسلب السلب الشيء نفسه والثاني أن يسلبه عن الموضوع نفسه. وإنه ليعطي مثالا على ذلك من قضية جزئية كـ "سقرط أبيض"، "سقراط ليس أبيض". فهاهنا تسلب القضية الثانية "البياض" عينه الذي تؤكده القضية الأولى وهي تسلبه عن الموضوع عينه "سقراط" الذي للقضية الأولى. بلغة أخرى، فإنه يجب أن يكون المحمول نفسه منفيا ومثبتا هنا وهناك حول الموضوع نفسه الذي يحمله هنا ولا يحمله هناك. بهذين الشرطين يكون سلب البياض عن سقراط هو السلب الوحيد الممكن لتأكيده له. فقولنا "سقراط ليس جميلا" مثلا لا يتناقض،

(1) A. Doz, op. cit., p. 99.

(2) Aristote, Herméneia, op. cit., Chap. VII, §II, p. 163.

(3) Ibid.

أي لا يسلب البياض عنه وهو ليس سلبا له وقولنا "سقراط ليس أحمر" ليس سلبا للبياض عنه، بالعكس قد يكون تأكيدا لكونه أبيض، وهكذا نفي أي لون آخر عن سقراط. كما أنه حتى قولنا "سقراط ليس أبيض"، إذا قصدنا به بياضا آخر غير الأول (إذا قصدنا بأحدهما مثلا بياض الوجه والآخر بياض القلب)، ما كان ليكون سلبا لما حملناه عليه من بياض، إذ قد يكون سقراط أبيض القلب لكنه غير أبيض الوجه. فلا سلب الألوان عن سقراط يعد سلبا للبياض عنه، بل على العكس مؤكد له ولا سلب معان أخرى للبياض سلب للبياض عنه ولا سلب صفات أخرى عن سقراط يعد سلبا للبياض عنه. إن الوحيد الذي يسمى سلبا لكون "سقراط أبيض" إنما هو قولنا "سقراط ليس بأبيض". هذا بشأن الشرط الأول (فردية المحمول).

أما بشأن الشرط الثاني (فردية الموضوع)، فإن قولنا "سقراط أبيض" لا يعد سلبا له إلا "سقراط ليس بأبيض" وليس "أفلاطون ليس بأبيض". فإنه قد تكون هذه القضية السالبة صحيحة دون أن يسلب ذلك عن سقراط كونه أبيض، بل أنه حتى قضية مماثلة من نوع "سقراط ليس بأبيض" يمكن أن لا تكون سلبا لـ "سقراط أبيض" إذا كان سقراط يشير إلى شخصين متباينين سقراط 1 وسقراط 2 أو كانت القضية السالبة تشير إلى سقراط في لحظة أخرى من لحظات وجوده أو إذا كانت تشير إليه بمعنى آخر من معانيه كأن يشير اسم سقراط أوّلا إلى جسمه وثانيا إلى قلبه أو ما شابه ذلك. في كل هذه الحالات، وهي متعدّدة، لا وجود لقضية سالبة لـ "سقراط أبيض".

إننا إذا حافظنا على فردية الموضوع "سقراط" بكل المعاني الممكنة وعلى فردية المحمول "أبيض" بكل المعاني الممكنة أيضا بشكل لم يكن معه للقضية "سقراط أبيض" إلا معنى فردي بالتمام، ما كان لنا أن نجد لها إلا قضية واحدة سالبة هي "سقراط ليس أبيض". أما إذا بدا لنا أن قضايا سالبة متعددة ممكنة فلا يبدو، حسب أرسطو، إلا أن ثمة دقة منقوصة في تحديد فردية القضية الموجبة، وهاهنا يختل تماما الشرطان اللذان وضعهما الفيلسوف لتقريره حول فردية القضية السالبة لقضية واحدة موجبة إذ أن الأمر لن يتعلق آنذاك بقضية واحدة موضوعا ومحمولا بل بقضيتين اثنتين. يقول أرسطو:

> "ولكن إذا أطلقنا شيئا مختلفا على الشيء نفسه أو الشيء نفسه على شيء مختلف، فلن يكون ذلك قولا متعارضا، بل قولا مغايرا للأول"[1].

إننا لا يمكن أن نسمي كل ذلك ومثله تناقضا. إن عامل الزمن نفسه "في وقت واحد" ليس محددا حاسما إذا كان اختلاف ما غيره في الشيء متاحا أعني أنه قد توجد المتعارضات في الوقت نفسه في الشيء الواحد إذا اختلفت تحديدات الشيء. إن دوز يشير بعد وصفه لمساحة واسعة تتحرك فيها المتقابلات دون تناقض إلى أخرى أوسع:

---

(1) Ibid.

"ليس هذا فقط. إن هذه الوسيلة التي تمكن أرسطو من احتلال الوسط العادل[1] هي تمييز أسس التحديد [...] والذي يمنح المبدأ مقابلا موجبا: إن المحمول نفسه يمكن أن ينتمي إلى الموضوع نفسه وأن لا ينتمي في الوقت نفسه وفق أسس مختلفة للتحديد"[2].

إن التحديد المختلف لمفهوم الوجود être مثلا يسمح بقول يشبه التناقض لكنه ليس من التناقض في شيء لدى الفيلسوف:

"إن أرسطو يعتمد على تنوع الوجود، كتنوع في الوقت نفسه لمعاني لفظ "وجود" وتعدد للموجودات الآتية من معنى واحد؛ إنه لا شيء يمنع من القول دون تناقض أن عدما ما موجودا"[3].

وهاهنا فإنه يمكن أن يتراءى لنا أن للقضية الموجبة الواحدة أكثر من سلب واحد، وذلك غير دقيق بالمرة.

هكذا يجد أرسطو نفسه مجبرا على أن يقدم لكل قضية موجبة قضية واحدة سالبة إذ يعرض أمثلته قائلا: "هكذا، فإن القضية المعارضة لهذه القضية: كل إنسان أبيض، هي: بعض الناس ليس بأبيض، والقضية المعارضة لـ: بعض الناس أبيض، هي: لا أحد من الناس أبيض، والقضية المعارضة أخيرا لـ: الإنسان أبيض، هي: الإنسان ليس بأبيض"[4]. ولا يبدو أن هناك اعتراضا في العموم على الأقل، على أن القضايا الواردة هي بالفعل قضايا متعارضة، فـ "كل" يقابلها "بعض" كما أن "بعض" يقابلها "لا أحد" و"إن" تقابلها "ليس" أو السلب يقابله إيجاب عموما. كل ذلك يضاف إليه فردية الموضوع والمحمول في كلّ مرّة: (إنسان وأبيض) بما يجعل القضايا المعروضة هنا متعارضة للأسباب الثلاثة المذكورة آنفا:

- كونها تحمل السلب والإيجاب معا.
- كونها تطلق المحمول نفسه.
- كونها تطلقه على الموضوع نفسه.[5]

(1) يعني الوسط بين السوفسطائية والإيلية الذي سبق وصفه.

(2) A. Doz, op. cit.

(3) Ibid., p. 50.

(4) Aristote, op. cit

(5) يبدو أنه من الصعب أن نسلم مع أرسطو أن القضية "كل إنسان أبيض" لها كقضية سالبة وحيدة: "بعض الناس ليس بأبيض"، فإن "لا أحد من الناس بأبيض" تمثل أيضا قضية نقيضة. والشيء نفسه مع "بعض الناس أبيض" فهذه لا تناقضها فقط "لا أحد من الناس أبيض"، بل أيضا "كل الناس بيض". ولكن مع أن "كل" تناقضها "بعض" و"لا واحد" وكذلك "بعض" تناقضها "لا أحد" و"كل" وغير ذلك، فإن الفيلسوف ينتقي واحدا من المناقضات فقط لـ "كل" ثم لـ "بعض". وبرأينا فإن ما يستحثه على ذلك

إن أرسطو إذ يطمئن إلى هذه الشروط يرى أن القضايا التي ذكرها آنفا تبرهن على ادعائه الأسبق أن لكل تأكيد واحد سلبا واحدا. إنه السلب الذي إقرار وجوده معا والقضية المؤكدة – أعني وفق الشروط التي بيناها للتناقض في تمييزه عن التضاد – يعد تناقضا.

2 – مجالات التطبيق:

*** الأضداد المباشرة والأضداد المتوسطة:**

إن أرسطو يميز بين نوعين من المتضادات لا ينطبق عليهما مبدأ التناقض بالكيفية نفسها، ذلك أن النوع الثاني لا ضرورة فيه للقول بثالث مرفوع:

– **الأضداد المباشرة:** وهي الأضداد التي إذا وجد أحدها انعدم الآخر وحده (دون غيره) بما هو الضد الوحيد وإذا انعدم الواحد كان الآخر ضرورة موجودا مثل الصحة والمرض: "فإن الصحة والمرض هما بالطبيعة في جسم الحيوان. وبكل ضرورة، لا بد أن يكون الواحد منهما، الصحة أو المرض، موجودا فيه، والزوجي والفردي كذلك الشأن، فإن الزوجي والفردي محمولات للعدد، ويجب ضرورة أن يكون الواحد أو الآخر، الزوجي أو الفردي، قائما في

تخوفه من تكثر السلوب حول الإثبات الواحد مما يؤدي كما أوضحنا من قبل إلى دخول الإمكان وخلخلة القول بالتناقض. لكننا نفترض عدم تمييز الفيلسوف بين القضية السالبة وتحققها الموجب، فإن القضية السالبة لقضية موجبة تكون واحدة بالفعل لكن تحققها الموجب ليس واحدا بالمرة.

إن القضية "القلم أزرق" مثلا، إذا سلمنا بأن لها قضية واحدة سالبة، أي قضية واحدة سالبة تتنافى معها وتشكل معها تناقضا إذا قصدنا الموضوع نفسه بالمطلق والمحمول نفسه، أعني القضية السالبة: "القلم ليس أزرق"، فإن لها ما لا يتناهى من القضايا الموجبة التي تمثل تحقق هذه القضية السالبة مما يشكل سلبا لها (أعني للقضية الأولى الموجبة: القلم أزرق) مثلما هو شأن جميع القضايا التالية: القلم أحمر، القلم أسود، القلم أخضر، إلخ. فكل هذه قضايا تشكل سلبا لـ"القلم أزرق" بشكل يسمح بالتأكيد أن للقضية الأخيرة المفردة أكثر من سلب واحد.

إن أرسطو لم يميز آنفا بين الأمرين أو هو لم يدقق في تمييزه مع أنه دقق في موضع آخر. فقد عدّ القضايا السالبة بالنفي هنا هي ذاتها القضايا السالبة بالإثبات. ولما كان الأمر مختلفا كما تبين، فإن الأمثلة التي قدمها الفيلسوف تبدو غير دقيقة. إن القضية السالبة الوحيدة لقضية موجبة إنما هي القضية السالبة بالنفي المباشر كقولنا "القلم ليس أزرق" كقضية سالبة لـ"القلم أزرق". أما ما سوى ذلك من القضايا السالبة بالإثبات فهي لامتناهية. وهكذا فإذا استعرنا الأمثلة الأرسطية نفسها، فإن القضية: "كل إنسان أبيض" لا يكون سلبها الوحيد إلا في القضية: "ليس كل إنسان أبيض" وقد يعني هذا النفي أن "بعض الناس أبيض" أو "لا أحد منهم أبيض" أو غير ذلك. فكل ذلك سلب بالإثبات لا يمكن حصره. لكنه مهما امتد، فإنه محتوى داخل السلب الوحيد بالنفي الذي للقضية، أعني: "ليس كل إنسان أبيض". كذلك الأمر بالنسبة لـ "بعض الناس أبيض"، فإن سلبها الوحيد ليس سوى سلبها بالنفي المباشر "ليس بعض الناس أبيض"، أما سلبها بالإثبات فإنه ليس واحدا، إذ نجد "كل الناس أبيض" و"لا واحد من الناس أبيض". وغير هذه القضايا كثير مما يمكن التمادي في وصفه.

العدد"[1]. فنحن لا نستطيع أن نفترض ما يلي حسب أرسطو:

- حالة يكون فيها الجسم صحيحا مريضا معا والعدد زوجيا وفرديا معا.
- حالة يكون فيها الجسم لا هذا ولا ذاك والعدد لا هذا ولا ذاك.

فالجسم إذا لم يكن مريضا فهو صحيح والعكس صحيح، والعدد إذا لم يكن زوجيا فهو فردي والعكس صحيح. يصدق هنا أن نقول أنه من التناقض أن عددا ما ليس فرديا ولا زوجيا أو، والمعنى نفسه، أنه إذا تعلق الأمر بعدد ما، فإنه إما فردي أو زوجي (إمّا...وإمّا) ولا ثالث بينهما. إنه لا يبدو لهذا المبدإ الأرسطي من معنى بشأن الأضداد خارج حدود الأضداد المباشرة حيث يقول الفيلسوف:

> "هاهنا، لا مكان لمتوسط، لا بين الصحة والمرض ولا بين الزوجي والفردي"[2].

- **الأضداد المتوسطة**: وهي الأضداد التي إذا وجد أحدها انعدم الآخر دون أن يكون وحده بما هو ليس الضدّ الوحيد، وإذا انعدم الواحد لم يكن من الضروري أن يوجد الآخر بما أن متوسطات أخرى من الأضداد ممكنة. فمثلا الأبيض والأسود أضداد متوسطة بمعنى أنه ليس ضروريا أنه إذ انعدم البياض عن جسم كان أسود إذ أن ألوانا عديدة متوسطة هي الأخرى ممكنة كالأزرق والأصفر والأحمر، إلخ. كما أنه إذا وجد البياض لجسم لم تكن ضرورة اللاوجود خاصة بالأسود فقط بل أيضا متعلقة بكل الألوان المذكورة. هكذا الشأن مع الجيد والرديء.

> "فليس ضروريا أن تكون إحدى هاتين الصفتين في الموضوعات التي نستطيع أن نحملها عليها، بما أنه ليست كل الأشياء ضرورة جيدة أو رديئة [... إذ يوجد] بين الجيد والرديء، ما ليس جيدا ولا رديئا"[3].

وبين هنا أن الأضداد ليست أفرادا تكون علاقاتها ضرورية بل مجموعات تتعارض في حقل من الممكن حيث لا معنى للثالث المرفوع.

إن الأضداد غير المباشرة أو المتوسطة، يقر أرسطو بشأنها وبشكل واضح تماما، بالخيار الوسط دون أي تناقض. فبين الأبيض والأسود ألوان أخرى قد لا يتناهى عدّها وبين الجيد والرديء صفات أخرى عديدة ممكنة.

*** الوجود والتحقق والجزئية والتفرد / العدم والامكان والكلية والتعدد:**

إن القضايا المحددة سلبا وممكنة التحديد وكلية التحديد والمتعددة جميعا لا ينطبق عليها

(1) .Ibid., Catégories, op. cit., Sec. III, Chap. X, §8, pp. 111–112

(2) .Ibid., p. 112

(3) .Ibid., §9

مبـدأ عـدم التناقض إلا بشـروط تماثلها بالقضايـا المحددة إيجابا والمتحققة والجزئية والمتفردة التي ينطبق عليها المبدأ. إن الفيلسوف يميز هذه المجالات جيدا ليكشف حدودا لا تغيب قط عن نصه في تطبيق عدم التناقض:

> "فلكي يرفض الأطروحة التي بحسبها كل شـيء هو في آن معا صحيح وخاطئ، فإن أرسطو يقترح التمييز بين الفعلية actualité والقوية potentialité، "إذا كان شـيء واحـد يمكـن أن يكـون في آن معـا ولا يكون، فذلك ليس على الأقـل فـي المعنى نفسـه. ففي القوة يمكن لشـيء واحـد أن يكون الضدين، أما فـي الواقـع المطلـق فـلا يكون له ذلك". (Métaph. Γ 5, 1008b) وحسـب لوكازييفيتش، فإن مبدأ التناقض لا يتعلق إذن إلا بالكائنات الواقعية لا الكائنات بما هي قوية"[1].

هكـذا فـإن أرسـطو يميـز بوضـوح بيـن القضايا المتحققـة والمسـتقبلية مثـلا[2] كما يميز

(1) Jan Lukasiewicz, Du principe de contradiction chez Aristote, trad. du polonais par Dotora Sikora, éd. de l'éclat, Paris, 2000, Préface de Roger Pouivet, p. 19.

(2) في الفصل التاسع من كتاب العبارة يذكر أرسطو في الفقرة الأولى بأنواع القضايا وقيمة الصدق فيها:
- القضايا المتعلقة بالماضي والحاضر (أي المشيرة إلى موضوع حاضر محدد): ضرورة واحدة صحيحة / والأخرى خاطئة.
- القضايا الكلية المعبر عنها بشكل كلي (كل - لا أحد): ضرورة واحدة صحيحة والأخرى خاطئة.
- القضايا الجزئية (هذا...): ضرورة واحدة صحيحة والأخرى خاطئة.
- القضايا الكلية غير المعبر عنها بشكل كلي أي اللامحدّدة (الإنسان) وتكون صحيحة معا = لا ضرورة صحيحة أو خاطئة.

بعد ذلك يطرح للبحث نوعا آخر من القضايا: القضايا الجزئية المستقبلية. وإنه ليستعرض أولا ثلاثة آراء بهذا الشأن حول نفيها وإثباتها محددا من خلالها إشكالا يحاول حلّه باستعراض رأيه في الأخير. ففي الفقرة الثانية يستعرض الرأي القائل أن القضيتين الموجبة والسّالبة بشأن المستقبل صحيحتان. لكن ذلك غير صحيح بالنظر إلى تحققها، فليس ثمة "واقعيا" في نهاية الأمر من احتمال سوى كون إحداهما صحيحة إذا وجد ما تحكم عليه بالمطابقة والأخرى خاطئة أو العكس (راجع أرسطو، المصدر السابق، المترجم، هامش ص 171، تعليق على الفقرة 14، عمود 2).

بعد ذلك يستعرض أرسطو في الفقرات 3 و4 الرأي القائل أن القضيتين المتعارضتين بالنفي والإثبات إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة على نحو محدد. ذلك أن كل ما يأتي لا يأتي صدفة بل لكونه "كان دائما صحيحا أن نقول أنه كان أو سيكون" (المرجع نفسه، فقرة 4، ص 167). حسب هذا الرأي فإن حصول الشيء إنما هو نتيجة لتمش ضروري أي لجملة من الأسباب التي تتظافر في كل لحظة من لحظات خروجه من الإمكان إلى الفعل لتجعل النتيجة نهاية محتّمة. ثمة هنا افتراض أن الممكن وفق شروط ما يتحدد على نحو يجعل المستقبل نهاية مقضية سلفا. إلا أن أرسطو لا يقبل أن يكون الممكن

متحددا على نحو قبلي، إذا كان من معنى لكونه ممكن. وإنه لا يمكننا من البداية أن نجد تحديدا لهذا الإمكان أو ذاك، بالنفي أو بالإثبات.

في الفقرات 5 و6 يتعرض إلى الرأي القائل أنه لا الواحدة ولا الأخرى من القضايا صحيحة، أي أنها جميعا خاطئة (ربما لأن القضية إقرارا أو نفيا لا تجد ما يصدقها، موضوعا يمثل معيار صحتها، ويفهم هذا كتكذيب لها. فإذا قلنا مثلا "إن المعركة ستحصل غدا" دون انتظار الغد ليصدقها أو يكذبها فعليا واعتبرنا الصحة فقط حضور موضوع هذا شأنه، فإن القضية خاطئة لعدم وجود ما يصدقها واعتبار عدم وجود هذا تحديدا سالبا). لكن أرسطو يعترض، مفترضا علاقة القضايا بتحقق ممكن، بأنه حيث تكون قضية توكيدية خاطئة، لا يمكن إلاّ أن تكون القضية السالبة صحيحة وحيث تكون السالبة على العكس خاطئة، تكون الأخرى صحيحة. فلا يمكن من زاوية النظر هذه، أن تكون القضيتان السالبة والموجبة، خاطئتين معا. كما أنه إذا كانت قضية صحيحة في الحاضر لعلة ما مثلما بين أرسطو في الفقرة 6، فإنه لا داعي لتخطئتها في المستقبل إذا استعادت العلة نفسها. وهاهنا أيضا تكون قضية مستقبلية صحيحة. كما أن القضيتين المتعارضتين لا تكونان صحيحتين معا لأنه بالنظر إلى وضعهما الممكن قبل التحقّق هما محتملتان فقط ولا تكونان كما ذكرنا خاطئتين معا بالنظر إلى تحقّقهما الممكن الذي لا يكون إلا صحيحا أو خاطئا.

هكذا يجد أرسطو نفسه بداية من الفقرة 7 مدفوعا إلى صياغة إشكال بشأن القضية المستقبلية: أما من جهة، فمن الضروري أن تكون إحدى القضيتين المتقابلتين صحيحة والأخرى خاطئة حينما يتعلق الأمر بالتحقّق. ذلك أن الموجود لا يتناقض وهو الذي يفرض على القضية الصحة والخطأ. فالنفي والإثبات حكمان تابعان للوجود واللاوجود وليسا بداية حرة للمداولة الإنسانية تكون غير ضرورية. إن الوجود واللاوجود برأي أرسطو مستقلان عن النفي والإثبات. يقول: "من الواضح أن الأشياء تمكث ما هي إيّاه، حتى وإن لم يثبتها الواحد أو ينفيها الآخر. فهما (الوجود واللاوجود) لن يكونا أو لا يكونان لأننا نؤكدهما أو ننفيهما" (المصدر نفسه، فقرة 9، ص 169). وهذا يعني أنه إذا تعلق الأمر بموضوع تحقق ممكن في الزمن لم يكن للقضية حرية الإثبات والنفي بل صارت ضرورية (أنظر المصدر نفسه، فقرات 7، 8، 9).

لكن من جهة أخرى، فإن أرسطو لا يسلم بضرورة محدّدة سلفا تكون وفقها القضايا إما صحيحة أو خاطئة على نحو محدد. فإنقاذا للحرية الإنسانية (أنظر المترجم، تعليق على فقرة 7، ص ص 168 – 172)، وبالحق استجابة لحقيقة كون "التجربة تثبت لنا أن سبب الأشياء المستقبلية يكمن غالبا في إرادتنا وأفعالنا]... فإنه[في هذه الأشياء الوجود واللاوجود ممكنان على حد السواء" (المصدر نفسه، فقرة 10، ص 170).

يقرر أرسطو أن القضايا المستقبلية من جهة ما هي ممكنة التعريف في هذا الإتجاه أو ذاك دون ضرورة، ليست بعد صحيحة أو خاطئة. لكنها بالنظر إلى ممكن التحقق صحيحة أو خاطئة. يقول: "في هذه الأشياء، يجب أن يكون أحد أطراف التناقض أو الآخر صحيحا أو خاطئا، ليس مع ذلك هذا أو ذاك على وجه الدقة، ولكن بشكل غير متميز. ويكون الواحد أكثر حقا من الآخر أن يكون صحيحا، ولكنه ليس بعد صحيحا أو خاطئا. من البين إذن كونه ليس ضروريا أن يكون في كل إثبات وكل نفي مقابل، أحد الأطراف صحيحا والآخر خاطئا، لأنه ليس الأمر كذلك بالنسبة لما ليس موجودا، بل يمكن أن

المحـددة وغيـر المحـددة فـي أسـمائها وأفعالها[1] والجزئيـة والكلية[2] والمتفـردة والمتعددة...

يوجد أو لا يوجد كما هو الشأن بالنسبة للأشياء الموجودة فعليا" (المصدر نفسه، فقرة 14، ص 172).

إن القضايا المستقبلية إذن تقرأ وفق ثلاثة تصريفات هي في النهاية تؤكد المعنى نفسه. فالقضية المستقبلية من جهة تحققها الممكن هي صحيحة أو خاطئة ككل القضايا المتحققة عينيا. أما من جهة وضعها الممكن، فإذا أبصرناها على نحو غير محدّد (لا بما هي هذه القضية بالذات أو تلك)، كانت أيضا صحيحة أو خاطئة لكن على نحو غير محدد أي منطقيا فحسب لا واقعيا، وإذا أبصرناها سلفا على نحو محدد (بما هي هذه القضية بالذات أو تلك)، كانت لا صحيحة ولا خاطئة.

إن أرسطو يؤكد في خاتمة حديثه السابق أنه ليس ضروريا هكذا أن يكون النفي والإثبات متقابلين بالصحة والخطإ (أحدهما صحيح والآخر خاطئ).

(1) يشير أرسطو في الفصل X من كتاب العبارة إلى هذا النوع من القضايا بما هي لا صحيحة ولا خاطئة، وهي لا تستحق إسم المثبتة أو المنفية. يقول في الفقرة 15: "إن القضايا المتقابلة بأسماء وأفعال لامحدّدة، مثل لاإنسان، لاعادل تبدو كسلوب s négation معبر عنها دون أسماء ولا أفعال. ومع ذلك ليس ثمة من ذلك شيء، لأنه يجب أن يكون السلب دائما إما صحيحا أو خاطئا. إلا أنه، حينما نقول لاإنسان، فإننا لا نعبّر عن حقيقة أو خطإ كما حينما نقول إنسان" (المصدر نفسه، ص178).

يبرهن أرسطو على أن القضايا بأسماء وأفعال لامحدّدة لا تعدّ سلبا لأن السلب يجب أن يكون صحيحا أو خاطئا، وهذه لا صحيحة ولا خاطئة (أنظر المرجع نفسه، الهامش). إن قضية من نوع "اللاإنسان لا عادل" تنفي العدل عن الإنسان. إلا أن "لاإنسان" إسم لامحدد، أي، مثلما فصّل أرسطو من قبل، إسم لا يشير إلى شيء محدد بل يشير إلى كل شيء وإلى اللاشيء. ولما كان اللاعدل لا يحمل إلا على شيء محدد مثل "سقراط" فإنه لا يحمل على "لاإنسان" ولا ينفى عن اللاإنسان. ويكون السلب هاهنا لا صحيحا ولا خاطئا.

هذا يعني أن أرسطو يميز بين السلب الحقيقي المشروع الذي يكون صحيحا أو خاطئا كقولنا "سقراط لا عادل" والسلب غير الحقيقي / غير المشروع كـ "لا سقراط لا عادل" الذي إذ ينفي أرسطو إمكانية وصفه بالصحيح والخاطئ، فإنه يفترض أنه لا موضوع له تقوم عليه إمكانية قياس السلب بالنظر إليه أي إمكانية التثبت من صحته وخطئه. إلا أن هذا يعني أن السلب إذ يتعلق باسم محدد "سقراط لا عادل" يشير إلى موضوع يمكن بالنظر إليه قياس صحته وخطئه. فالفعل اللامحدد حسب أرسطو هنا إذا تعلق باسم محدد يكون محددا على نحو ما، ربما بالسلب.

بقي أن هاهنا إشكالا وغموضا لدى أرسطو. فالفيلسوف لا ينكر من جهة أن الفعل اللامحدّد / السالب المحمول على اسم محدّد يكون صحيحا أو خاطئا تماما مثل الإثبات. فقولنا "سقراط لا عادل" هو بهذا الشأن كقولنا "سقراط عادل" من حيث إمكان التثبت من صحته وخطئه بما يعني قيام موضوع محدد له يقاس بالنظر إليه ذلك. لكن هذا لا يتفق من جهة ثانية مع ما أكده أرسطو بشأن الفعل اللامحدد من حيث أنه يشير إلى كل شيء ولا يشير إلى شيء يمكن قياس الصحة والخطإ بالنظر إليه.

نفترض أنه من الضروري أن يفهم اللاتحدّد كـ تحدّد سالب وأن يتسع تعريف المحدّد من جهة أخرى إلى التحدّد السالب.

(2) في الفقرات 8 و9 و10 حيث الحديث عن أنواع التناقض، يتحدث الفيلسوف عن القضية الجزئية، وقد

ليحصر التناقض في الشـق الأول من كل ذلك وينأى بالشـق الثاني عن التطبيق السـلس لعدم

كان من قبل قسّم القضايا إلى كلية وجزئية. لكنه لا يتوسع قيد أنملة في شرح الأمر المتعلق بالقضية الجزئية، بل يشير إلى تشابه مع ما ذكره بخصوص الكلية تاركا لنا الفرصة للقياس والمماثلة إذا أردنا معرفة التناقض في القضايا الجزئية. يقول: "وهكذا الشأن بالنسبة للمتناقضات الفردية: سقراط أبيض، سقراط ليس بأبيض" (المرجع نفسه).

إن الحق الذي يتركه لنا للتفكير هاهنا هو ما يلي: إن القضية الجزئية "سقراط أبيض" تتناقض مع "سقراط ليس بأبيض" في حالة خاصة تتميز بما يلي:

– أن يكون سقراط شيئا واحدا، الشيء نفسه شخصا وزمانا. يجب أن لا يكون سقراط إسما لأكثر من شخص، ففي هذه الحالة يمكن أن يكون "سقراط 1 (مثلا) أبيض" و"سقراط 2 لاأبيض" دون تناقض، كما يجب أن لا يكون سقراط، إذا كان واحدا، مشارا إليه في لحظات زمنية متباينة، فإنه لا تناقض أن يكون "سقراط في اللحظة 1 أبيض" و"في اللحظة 2 لاأبيض"، إذ التغير شيء لا ينفيه أرسطو، كما يجب أن لا يكون "أبيض" يشير إلى معنيين مختلفين كبياض الخلق وبياض الخلق (صفة معنوية)، فإنه بالإمكان أن يكون "سقراط أبيض الخلق" لكنه "ليس أبيض الخلق". تماما كما أن قول أرسطو يحتمل أن يكون "سقراط أبيض" برصد من موضع أول و"لاأبيض" برصده من موضع ثان. إن هذا أيضا أمر ممكن حسب احتمالات القول الأرسطي التي يدعمها ثراء مفهوم الوجود لديه. فحسب الفيلسوف لا تناقض إلا إذا كان الموضوع أو الشيء المعني بالحكم واحدا من جميع الوجوه زمانا ومكانا ومعنى وماهية، إلخ.، وأن يكون القول حوله متقابلا opposé بصورة متناقضة contradictoire: أ – لاأ.

– أن تكون القضية محدّدة. والقضية الجزئية بطبعها محدّدة حسب أرسطو، إذ اللامحدّد هنا هو فقط "سقراط" كتصور أو كمفهوم. فقولي "سقراط" لا صحيح ولا خاطئ، وهو يحتمل أن يكون "سقراط في البيت كما في الشارع". إن حمل حكم عليه كمفهوم لا يتناقض مع سلبه عنه: "سقراط في البيت" قضية لا تتناقض مع "سقراط ليس في البيت" لأن الأمر لا يتعلق هنا بتحديد موضع يوجد فيه سقراط بل بتحديد إمكان ينتمي إليه من حيث هو مفهوم. وهاهنا ينتمي إليه أن يكون في البيت أو لا يكون دون أدنى تعارض بين الممكنات. إن التناقض يبدأ فقط حين نحدد وضعا ما، مكانا ما، زمانا ما، فعلا ما، إنفعالا ما، كما ما، كيفا ما، جوهرا ما، حالة ما، علاقة ما لسقراط. هنالك يصير تحديد المقابل على نحو تناقض للشيء ذاته مستحيلا، وذلك شأن القضية الجزئية: "سقراط أبيض"، "سقراط ليس أبيض" بمجرد تشكلها كقضية (لا كما الشأن مع القضية الكلية التي تكون لامحددة إذا غاب المحدد "كل" أو "لاأحد" (لاشيء) ومحددة فقط إذا أدخلت عليها أداة التحديد. وبلغة أخرى، فإن القضية الجزئية لا تحتمل إلا التحديد وهو ما هو ممكن فحسب في القضية الكلية. وذلك ما يريد أرسطو بيانه توضيحا لمن لا يتصور هذا الفرق داخل القضية الكلية ويماثلها بالجزئية. لذلك ينبري الفيلسوف في الفقرة 10 لتمييز كان ذكره من قبل بين نوعي القضايا وهو هنا يفصّله. الغاية من ذلك أن يؤكد أن القضية الجزئية وحدها تكون ضرورة إما صحيحة فقط أو خاطئة فقط في حين تكون القضية الكلية، إذا لم تكن محددة / معبر عنها بطريقة كلية – تكون قابلة للنقيضين.

يشدد أرسطو في الفقرة 10 على أنه في النوع الأخير من القضايا "ليست الواحدة دائما صحيحة والأخرى خاطئة، وهكذا فنحن نستطيع أن نقول معا وبشكل صحيح "الإنسان أبيض" و"الإنسان ليس بأبيض"; "الإنسان جميل" و"الإنسان ليس جميلا"" (أنظر المصدر نفسه، فقرة 10، صص

التناقض. ذلك ما نجده في أمثلة أخرى كثر نذكر منها:

* النفي والإثبات المتعلقان بالضدية: المثال هنا هو القضية (سقراط في صحة جيدة، سقراط مريض). يقول الفيلسوف بهذا الشأن أنه "ليس دائما ضروريا أن يكون أحد الضدين صحيحا والآخر خاطئا"[1]. إنه يقسم هذا التقابل إلى قسمين:

• التقابل بالضدية حول الوجود: وفي هذه الحالة فإنه حيث تكون إحدى القضيتين الآنفتين صحيحة تكون الأخرى خاطئة والعكس صحيح. يقول أرسطو: "إذا كان سقراط موجودا، فإن أحد الضدين يكون صحيحا والآخر خاطئا"[2]. في هذه الحالة يشبه تقابل الضدية تقابل الإثبات والنفي.

• التقابل بالضدية حول عدم الوجود: في هذه الحالة "إذا كان سقراط غير موجود، فإن (الضدين) يكونان خاطئين، بما أنه إذا لم يكن سقراط موجودا بالمرة، فلا يمكن أن يكون صحيحا، لا كونه مريض ولا كونه في صحة جيدة"[3]. إن الخطأ يطلقه أرسطو هنا على ما ليس موجودا بالمرّة. وهو يعده خطأ لأن قولنا "سقراط مريض / غير مريض" يشير إلى عكس ما هو متضمن في القضية، وذلك يشبه حسب أرسطو، كما هو الشأن سابقا، حالة الخطإ حينما يكون سقراط مريضا ونقول "إن سقراط في صحة جيدة". إن أرسطو يماثل بين السلب حينما يكون الشيء موجودا ومنفية عنه صفة ما وبين السلب حينما لا يكون الشيء موجودا بالمطلق، أي بين السلب المطلق والسلب النسبي أو الغياب.

* النفي والإثبات المتعلقان بالتقابل بالإمتلاك والحرمان: يؤكد الفيلسوف هنا أنه إذا كان الموضوع غير موجود، فهاهنا "لا واحد من المتضادات صحيح"[4]. أمّا إذا كان الموضوع موجودا فإنّه "لا يتبع دائما أن يكون الواحد صحيحا والآخر خاطئا"[5]. ويقصد أرسطو بـ "دائما" أن هذا يصدق فقط حينما يكون الموضوع متعينا كفعل acte. فهاهنا ليس أمام القضية "سقراط أعمى" إلاّ أن تكون خاطئة ونقيضها "سقراط يبصر" صحيحا إذا كان سقراط بصيرا

---

161 – 162). وإذ يعرض إلى رأي المشككين في دقة هذا الكلام بشأن القضية الكلية، فإنه يذكره ليشكك هو بدوره في الأساس الذي بنوا عليه موقفهم، وهو عدم تمييزهم بين القضية الكلية المحددة (لاواحد من الناس أبيض) والقضية الكلية غير المحددة (الإنسان ليس بأبيض). فإن هاتين القضيتين لا تتعايشان (حسب الترجمة الفرنسية التي وجدناها ne coexistent pas) والأفضل أنهما ليستا شيئا واحدا، ففي الأولى تحديد يمنع النقيض وفي الثانية لاتحديد يسمح بإمكان النقيض.

(1) Ibid., Catégories, op. cit., Sec. III, Chap. X, §21, p. 119.

(2) Ibid., §23.

(3) Ibid., pp. 119–120.

(4) Ibid., §24, p. 120.

(5) Ibid.

والعكس بالعكس. أمّا "إذا لم تأت بعد اللحظة الطبيعية للإمتلاك، فإنّ كلا القضيتين خاطئتان"[1] والمقصود هنا، مثلما بين أرسطو من قبل، لحظة الولادة مثلا إذ يكون الطفل الصغير بلا أسنان ولا يقال عنه إنه أدرد لأن اللحظة الطبيعية لإمتلاك الأسنان لم تأت بعد أو أن يكون غير بصير ولا يقال عنه أنه أعمى لأنّ اللحظة الطبيعية لإمتلاك البصر لم تأت بعد. هاهنا لا نقول "سقراط بصير" وهي قضية خاطئة لأنّه لا يرى بعد، كما أننا لا نقول "سقراط أعمى" وهي أيضا قضية خاطئة لأنّ اللحظة الطبيعية لامتلاكه البصر لم تأت بعد. إننا في هذه الحالة نصدر قرارا حول موضوع هو بعد غير قائم أو غير موجود، أعني اكتمال نموّ الصبيّ الذي لا يزال بعد (هذا الإكتمال) عدما. هكذا فإن الشأن هنا هو شأن أيّ حكم موجب على عدم وجود الشيء الذي يعتبره أرسطو تحدّدا سالبا فيكون الحكم الموجب بشأنه خطأ. إن القضيتين إذن "سقراط أعمى" و"سقراط بصير" خاطئتان لكون الثانية إقرار موجب بالإبصار حول سقراط وهو لا يرى والثانية إقرار موجب بالعمى حول سقراط وهو بعد غير موجود (مكتملا) أي غير متحدّد فعليا كـ "أعمى".

يتعلق الأمر إذن في المتقابلات بالإمتلاك والحرمان، إذ يكون الموضوع غير موجود، بالممكن أي ما لم يأت بعد، والذي يفهمه أرسطو أيضا بما هو تحدّد سالب، الحكم عليه بالإيجاب خطأ. الممكن تحدّد سالب حسب أرسطو بمعنى أن لحظة ولادة الطفل مغمض العينين هو فقط جملة من التعينات السالبة، فهو: "لا يرى"، "لا أعمى"، إلخ. أما التعينات الموجبة فليست برأي أرسطو قائمة في الممكن وإلاّ لما كان حكمنا بـ "سقراط بصير" خطأ بل في أقلّ الحالات "ممكن خطإ" لا يطلق بالجزم مثلما نجد عند أرسطو[2].

---

(1) Ibid.

(2) لا نعتني طبعا كثيرا بالصعوبات العالقة في النص الأرسطي إلا بقدر الحاجة لتبين مساحات نشاط مبدإ التناقض. وهاهنا يبتعد الفيلسوف نسبيا عما وسع هو نفسه إليه عدم إمكان تطبيق المبدإ أعني الإمكان وتمييزه الذي رأيناه بين القوة والفعل (أن يكون سقراط بالفعل أعمى أو بصيرا لحظة اكتمال نموّه وسقراط بالقوّة أعمى أو بصير لحظة ولادته). فإنه كون سقراط بالقوّة أعمى أو بصير، وإن لم يكن في ذلك تحدّد مطلق بالفعل، إلاّ أنّه هاهنا تحدّد نسبي، تحدّد ما يتميز عن العدم المطلق كمطلق تحدّد سالب. في هذا التحدّد النسبي يكون سقراط ممكن أعمى، ممكن بصير أو هو معا أعمى وبصير ولا أعمى ولا بصير، وتلك صفة الإمكان، القابلية، الإستعداد، الوجود بالقوّة، وهو ما لا نجده في التحدّد مطلق السلب.

وهكذا فإن قولنا "سقراط أعمى" أو "سقراط بصير" حول ممكن لم يأته سقراط بعد بالتعين، ليس خطأ بل ممكن خطإ بما أن الإمكان المضاد لما هو في الحكم وارد لا محالة ويعوق لذلك الحكم بالخطإ. إن القضيتين ليستا إذن خاطئتين بل ممكنتا الخطإ أي ممكنتا الصّواب فحسب. وذلك ممكن تفكيره من خلال أرسطو نفسه الذي بين في حديثه عن الإمتلاك والحرمان أن الغياب في معنى الحرمان لا يطلق عليه حكم سالب كما هو شأن العدم.

*** المقابلة للمتناقضة لا ينطبق عليها التناقض ضرورة:**

إذا كان من المفترض جدا أن قضايا متقابلة تتقابل أيضا مقابلاتها (مثل كون إذا أ صحيحة وتقابلها ب خاطئة فإن مقابل ب أي صحيح يقابل مقابل أ أي خاطئ)، فإن أرسطو لا يتوانى في التدقيق حصرا لزاوية التناقض أكثر.

في الفقرات 5 و6 و7 و8 مثلا من الفصل VII من **العبارة**، يفصّل الفيلسوف ما أعلنه عن كون التناقض يكون في القضايا المحددة بـ "كل" / "لا أحد" حينما يحمل التأكيد والنفي على الشيء الكلي نفسه، مثلا "كل إنسان أبيض" ≠ "بعض الناس ليس بأبيض" - "لا أحد من الناس أبيض" ≠ "هذا الإنسان أبيض"، كذلك: "كل إنسان أبيض" ≠ "لا أحد من الناس أبيض"، "كل إنسان عادل" ≠ "لا أحد من الناس عادل"[1]. هذه القضايا لا تكون صحيحة معا[2] مع أن القضايا المعارضة لها مثل: "بعض الناس ليس أبيض" (المقابلة بالتناقض لـ "كل إنسان أبيض") و"هذا الإنسان أبيض" (المقابلة لـ "لا أحد من الناس أبيض") قد تكون صحيحة في وقت واحد.

إن هذه الصورة حسب أرسطو ممكنة: كل إنسان أبيض ≠ لا أحد من الناس أبيض

≠ ≠

بعض الناس ليس بأبيض (لاتناقض) هذا الإنسان أبيض

إن لسان حال أرسطو يتساءل: كيف تكون قضيتان متعارضتان معارضتين لقضيتين أخريين، تكونان غير متعارضتين والأصل أن يكون نقيض النقيض معارضا لنقيض النقيض؟ فإن نقيض النقيض هنا مساو للشيء مثل: "هذا الإنسان أبيض" مساو لـ "كل إنسان أبيض" من حيث أنهما جميعا معارضان لـ "لا أحد من الناس أبيض". كذلك فإن: "بعض الناس ليس بأبيض" مساو لـ "لا أحد من الناس أبيض" من حيث أنهما جميعا معارضان لـ "كل إنسان أبيض". وإذا كان "بعض الناس ليس بأبيض" مساو لـ "لا أحد من الناس أبيض" وكان "لا أحد من الناس أبيض" مناقضا لـ "هذا الإنسان أبيض"، فالمفروض أن يكون "بعض الناس ليس بأبيض" مناقضا لـ "هذا الإنسان أبيض". وهكذا الشأن بالنسبة لـ "هذا الإنسان أبيض"، فإذا كان مساويا لـ "كل إنسان أبيض" وكان "كل إنسان أبيض" مناقضا لـ "بعض الناس ليس أبيض"، فالمفروض أن يكون "هذا الإنسان أبيض" مناقضا لـ "بعض الناس ليس بأبيض"، لكن هذا ليس صحيحا في هذه الحالة. وإن أرسطو يشير إلى هذا الإستثناء إذ يقول في الفقرة 7 مظهرا أن الأصل في الأشياء أن تكون القضيتان المعارضتين لقضيتين متعارضتين، متعارضتين بدورهما، مبينا إمكان

(1) أنظر فقرة 5، ص 161.

(2) .Cf. Ibid., §6, p. 162

الإستثناء أحيانا: "ولكن القضايا المعارضة لهذه تستطيع أن تكون صحيحة في وقت واحد حول الشيء نفسه"[1] قاصدا بالطبع "بعض الناس ليس بأبيض" و"هذا الإنسان أبيض". فكون البعض ليس بأبيض يعني كون البعض الآخر لا يمنع أن يكون أبيض، فذلك ممكن. وهاهنا يكون قولنا "هـذا الإنسـان أبيـض" متفقـا تمامـا مع الإمكان المفتوح للإنسـان أن يكون أبيض، وذلك متفق أيضا مع قرار أرسـطو آنفا أن التناقض، بالإضافة إلى كونه لا يكون إلا حول الشـيء الواحد، لا يكون إلا حول المحدد لا الممكن. وحينما ينتهي أرسطو إلى القول في الفقرة 8 أنه "إذن، بالنسبة لكل التناقضات الكلية للأشياء الكلية، يجب ضرورة أن يكون أحد (الحدّين) صحيحا أو خاطئا"[2]، فإنه يقصد على وجه الدقة القضية الكلية ذات الموضوع الواحد (فالقضايا المتعارضة ممكنة حيث التعدّد) والمحدّد (فالقضايا المتعارضة ممكنة حول اللامحدّد).

*** تفاوت مستويات الخطاب:**

ليـس مـن الضـرورة حسـب أرسـطو أن يكون خطـاب يحتوي تناقضا مـا، خطابا متناقضا بدوره. إن الفيلسوف يشدد على أن يكون التناقض كامنا في المستوى نفسه من الخطاب. مثلا:

"إن القياس التالي يصلح تماما:

ب هي أ (وليست في الوقت نفسه لا أ)

ج هي ب وليست ب معا

ج هي أ (وليست في الوقت نفسه لا أ)

يشـير لوكازييفيتـش إلـى أن أرسـطو يعـرف ذلـك (Seconds analytiques, I, 11, 77a 10-22)"[3].

يتعلـق المثـال بقيـاس مفـاده أنه إذا حمل شـيء متناقض على آخر لـه معه هوية واحدة، فإن المحمول يأخذ حكم المحمول علية دون تناقض. إن القياس يكون برمته هنا قياسا سليما ولا تمس الطبيعة الخاصة للعنصر المتناقض من طبيعة القياس نفسه. بلغة أخرى إن شكل القياس يظل سليما حتى إذا تعلق بقياس المتناقضات. وليس هاهنا مشكل بشأن مبدإ التناقض. لكن ليس هذا فقط.

إن ما يشـير إليه دي برايتر من مماهاة يقوم بها ما يسـميه بالمنطق الكلاسـيكي بين النفي négation والخطـإ fausseté تلافيـا للتناقـض المفتـرض إذ يكـون مـا ننفيـه صحيحـا في وقت واحد،[4] ينبه بصدده آخرون إلى أنه انطلاقا من كتاب الجيم من الميتافيزيقا "فإننا نسـتطيع إن

(1) Ibid., §7.

(2) Ibid.

(3) J. Lukasiewicz, op. cit., p. 20.

(4) Cf. De praetere (Thomas): Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet, Ed. Peeters Louvain, Paris, 1999, p. 2.

نقول صحيح وخاطئ سواء حينما نقول "أيس" سواء حينما نقول "ليس""[1].

إلا أن الأهم من كل هذا، الإستتباعات التطبيقية لما أشار إليه أحد الشراح في البداية من أفق إنساني (مقابل فيزيائي هنا) يتحكم على نحو ما بكتاب الجيم. وإني لأترك له الكلام في النهاية ودون تعقيب وهو يصف ما يشرحه بعد ذلك من وعي أرسطو بوقوع مبدإ التناقض تحت سطوة النفسي وحتى ما نسميه اليوم بالبراغماتي، أو "البرغماتي – المتعالي"[2] على حد عبارة لأحدهم في نهاية التحليل والمتمثل في الإستعمال الهادف لقضايا متناقضة:

> "ولكن أرسطو يدخل أيضا في تفسير مبدإ عدم التناقض بعدا ثالثا نسميه أحيانا نفسيا [...] إنه توجد قضايا كثيرة متناقضة في حرفيتها، ولكنها تصف في الحقيقة، في التأويل الذي يقترحه الذي يتلفظ بها نفسه، موضوعات غير متناقضة [...] إنها نية الذي يصوغ القضية"[3].

III – محدودية مبدإ التناقض كدليل على طبيعته الأونطولوجية:

– إن الشيء إذ يعرف تعريفه المثالي أي إذ يحصر في حضوره المطلق بأن يكون فعلا لا قوة وفردا لا تعددا وإيجابا لا سلبا، فإنه لا يكون إلا هوهو، لا غيره ولا وسطا بينهما أي هو وغيره. هذا الحاسوب مثلا هو هذا الحاسوب؛ إنه ليس الباب ولا أي شيء آخر؛ وهو لذلك لا يكون شيئا ثالثا بينهما. إن المبدأ الثالث، مبدأ الثالث المرفوع يبدو من زاوية ما لاغيا. إذ يمكن الإقتصار على المبدأين الأولين وواضح من خلالهما أنه إذا كان أ هو أ وليس ب فإنه لم يبق من مكان لحد ثالث ممكن. لماذا إذن يصر الفيلسوف على القرار الثالث ويعده مبدأ هو ثالث ثلاثة قائم الذات وقد رأينا إمكانية أن يكون مفترضا في المبدأين الأولين؟

لا نجد حلا للصعوبة عدا كون الفيلسوف لا يجده متضمنا ضرورة في المبدأين الأولين. وهذا يعني أن هذين المبدأين لوحدهما يفترضان أيضا غيره، أن يكون الشيء وغيره معا. لكن متى يكون ذلك ممكنا؟ متى يكون ممكنا أن يكون الشيء هو وغيره معا، أن يكون لغيره مكان فيه ويكون له مكان في غيره؟ أليس ذلك ممكنا فحسب حينما يكون الشيء في وضعه النسبي أي حيث لم يمتلئ وجوده بالكامل؟ أليس حصول الشيء على هويته مطلقا وسلب غيره عنه مطلقا هو الوضع الوحيد الذي يستغني فيه عن المبدإ الثالث، مبدإ الثالث المرفوع بما أنه هناك يكون متضمنا في المبدأين الأولين؟ أليس المبدأ الثالث يستهدف إذن صياغة مطلقة للمبادئ أعني أن تكون الهوية مطلقة والسلب مطلقا؟

---

(1) Barbara Cassin, op. cit., p. 261.

(2) Thomas de praetere, op. cit., p. 5.

(3) Ibid., pp. 11–12.

تكشف بنية المبادئ الأرسطية عن الطابع المطلق الذي تتحلى به على الأقل من جهة مقصد الفيلسوف[4]. الطابع المطلق يعني هنا أن لا تقبل الهوية أي تصالح مع عدمها أي الليس كما لا يقبل عدم التناقض أي تصالح مع الهوية. إن أ هي أ، أ ليست ب مبادئ تشير لدى أرسطو إلى تناف مطلق أو بتعبير أدق إلى قطيعة. فالهوية هوية فحسب وهكذا ليسها. وذلك يعني أن يقوم الواحد ويعرف بمنأى عن الآخر. إن كل الإشارات التي نجدها هنا وهناك لدى الفيلسوف تشير إلى هذا المعنى.

هكذا وحسب المثال الآنف فإن قولنا هذا الحاسوب مثلا هو هذا الحاسوب؛ إنه ليس الباب ولا أي شيء آخر؛ وهو لذلك لا يكون شيئا ثالثا بينهما – ذلك يعني أن كل شيء من هذه الأشياء – الحاسوب، الباب، القلم، الكتاب يعرف بذاته ولا يدخل غيره في تكوين تعريفه أي أنه لا يتحدد بغيره على الإطلاق. غير أن الصعوبات تنهال هنا على الفور: إننا نسمي هذا حاسوبا لكننا نمر على درس في الفيزياء فإذا الأستاذ يصنف الأشياء على طريقته. إنه يضرب أمثلة عن الفرق بين السوائل والغازات والأجسام الصلبة. إنه يشير إلى الماء بقوله هذا سائل وإلى الغاز كذلك ثم هو يشير إلى الحاسوب الذي أمامه بقوله وهذا جسم صلب. إن لفظ حاسوب لا يفيد هنا في التمييز الفيزيائي لأنواع الأجسام. نفهم إذن أنه لا يمتلك هويته كـ "حاسوب" من ذاته وإلا لظلت هي هي، وإنما هو يمتلكها في علاقته بالباب والكرسي... لذلك فقد صارت هويته "جسم صلب" في علاقة بأشياء مختلفة وفي إطار تصنيف مختلف للكائن.

إنه لا مناص إذن من رفض أن يكون الشيء معرفا بذاته وبمنأى عن غيره. إن الغير يدخل على نحو ما في تكوين الشيء. إن الشيء ليس خاضعا لمبدإ الهوية أو ليس "هوهو" كما وصف أرسطو وإنما "هو غيره" أو على الأقل "هو بغيره" على نحو ما. وإذا لم يكن للثالث المرفوع أن يستقر هكذا فإن ذلك هو شأن المبدأين الأولين بالضرورة. لكن كيف أصبح من الممكن أن تخترق مبادئ كهذه على غاية من البداهة؟ هل يعقل أن يكون الشيء غيره، هذا الحاسوب تلك الطاولة وهذا القلم تلك الشجرة؟

إن هاهنا تكمن إحدى العقد الكبرى لوضعية أرسطو. إن الفيلسوف لا يتصور إلا أحد أمرين: إما أن يكون القلم الورقة ويخترق مبدأ التناقض أو أن لا يكون إطلاقا وتستقر الهوية المطلقة التي رأينا سهولة اختراقها أيضا. إن أرسطو لا يفكر أن يكون السلب نفسه شيئا ما أعني أن لا يكون الشيء غيره على نحو تناقض كما لا يكون نفيه عنه علاقة معدومة. وذلك تفكير يتيحه ما لاحظناه أعلاه من دخول ما للغير في تكوين الشيء دون أن يثير ذلك لدينا

(4) ذلك أن أرسطو لم يفلح حسب نقد متأخر لكانط من جهة التطبيق في الصياغة المطلقة لمبدإ التناقض مثلما سنرى بصدد النقد الكانطي لمبدإ التناقض الأرسطي.

أي إحساس بالتناقض.

إن الفكـرة التـي ننبـه إليهـا هنـا إذن هـي كون سـلب الشـيء لغيره شـيء ما. مـن ثمة لم تكـن الهويـة معـرف الشـيء ولـم يكـن أيضا التناقـض. غير أن هذا المفترض لا يتأسـس داخل الأونطولوجيا نفسـها إذا أخذناها في معنى الحضور المطلق وإنما هو يقع في وعي ما بها أي في وضع عقلي منطقي ما.

– بعد ذلك فإن التناقض نفسـه بالمعنى الذي يرفضه أرسـطو يطرح نفسـه أيضا مثلما نرى بعد ذلك مع هيغل حينما يتعلق الأمر بتعليل الحركة. إن الحركة ذات البعد الزماني تطرح سؤالا مختلفا عما تطرحه الأشياء المكانية. إذ لا يبدو أن ثمة داع للحركة غير تناقض المتحرك. ولنفترض المثال التالي: حركة الفرد من الجهل الى العلم؟

من البين أن العالم لا يتحول إلى عالم لأنه كذلك، كما أن الجاهل لا يتحول إلى عالم لأنه جاهل (المينون) وهذا يلزمه أن تكون حالته الأولى مجتمع فيها العلم والجهل معا. لكن هذين يجب أن يجتمعا تماما. كيف يجتمعان؟

حينما نتسـاءل: لمن هذا الكتاب؟ فإن هذا السـؤال يكشـف علما وجهلا معا. ذلك أنه سؤال لا يطرحه من يعلم أن هذا الكتاب لفلان، ولا أيضا من يجهل ذلك لكنه لا يعلم أن هذا الكتاب لشـخص محدد. إن الذي طرح السـؤال هو الذي يعرف أن هذا الكتاب يملكه شـخص ما لكنه يجهل هذا الشـخص. إنه اذن يسـأل لأنه يعرف أن شـخصا ما يملك الكتاب ويجهل هوية هذا الشخص. لكن ما المشكل في أنه يعرف أن شخصا ما بعامة غير محدد يملك الكتاب ويجهل هذا الشخص محددا؟

إن هذا ليس تناقضا يثير إشكالا ويدفع إلى السؤال. فمعرفة شخص غير محدد والجهل بشـخص محـدد لا تناقـض فيـه. إن التناقـض هو من جنس أنه يعرف شـخصا محددا يجهله أو شـخصا غيـر محـدد ويجهلـه. وذلـك ما هو تناقض حقيقي يدفع إلـى حله. وهو ما يجب فهمه هنا أي تناقض شخص ما مع شخص ما وشخص محدد مع شخص محدد.

إن فكرة الشيء المكرر تسمح لنا بالقول أن الفرق ليس هنا بين شخص ما وشخص محدد بل بين شخص ما وشخص محدد من جهة وشخص ما وشخص محدد عينه من جهة أخرى. وهكذا فإننا حينما كنا نعلم أن شخصا ما يملك هذا الكتاب فإننا لم نكن نعدم علمنا أن شـخصا محددا يملكه بل نغيبه فقط. إذن فقد كنا نعلم أن شـخصا محددا يملك الكتاب غيابـا ثـم أننـا نجهـل هذا الشـخص المحدد حضـورا، وهاهنا تناقض. وبالتـوازي فلما نحن نجهـل الشـخص المحـدد الـذي يملـك الكتـاب فإننا لم نكن نعدم أننا نعلم معه أن شـخصا مـا يملكـه بـل نغيبـه فقـط. وهكذا فقد كنا نجهل حضورا أن شـخصا محـددا يملك الكتاب ونعلم غيابا أن شخصا محددا يملكه. ولما لم يكن الفرق بين الحضور والغياب سوى الفرق

المخـول انفصـال الشـيء عـن ذاته للدخول في علاقـة تطابق أو تناقض معها وليس فرقا بين شـيئين، لذلك كان علمي أن شـخصا ما يملك هذا الكتاب وجهلي بماهيته المحددة تناقضا حقيقيا دافعا لحله في شـكل علم تام أو جهل تام، دون أن يكون موقعا في حرج التناقض الهيغلي المفترض دون تفسير. وكل هذا آت من الفهم المثنوي للأشياء: الشيء نفسه قائما في الغياب وفي الحضور.

وبالصـورة نفسـها فـإن التطابـق الـذي يحصل لما نجيب عن السـؤال: لمن هذا الكتاب؟ بقولنـا: هـو لسـقراط (محـددا) – ليـس تطابقـا بيـن عام وخـاص مثلا أي بين شـيئين. ذلك أن تطابق مختلفين ليس تطابقا على الإطلاق، بل هو من جنس من يسأل فيرد عليه بجواب آخر، كمن يسأل: "لمن هذا الشيء؟" فيجاب "هذا الشيء كتاب". وواضح أن لا نسبة تربط السؤال بالجواب، تماما كما أن في سـؤالنا "لمن هذا الكتاب؟" وإجابته "هو لسـقراط"، لم نكن نعلم فقط أن هذا الكتاب لشخص ما غير محدد، إذ لايطابق هذا إلا شخص ما غير محدد، كما أن سقراط لا يطابقه إلا سقراط. وهكذا فقد كنا نعلم أثناء السؤال أن هذا الكتاب لسقراط (عينه) ولذلك كانت إجابتنا "هذا الكتاب لسقراط" تطابقا، فـ أ لاتطابق ب كما أنها لا تطابق حتما أ تلك نفسها بل تطابق أ الغائبة. لذلك يجب أن تفهم أ الأولى أيضا ك أ حاضرة لا كموجودة. غير أن هذا يشير مرة أخرى إلى الأونطولوجيا بالعجز عن الإضطلاع بتعليل التناقض ويستدعي تدخلا للمنطق. أوليس التناقض بحسـب هيغل شـغلا للعقل ذي الخاصية الزمانية لا للموجود ذي التعريف المكاني؟

– إن إصـرار أرسـطو فـي الوقـت نفسـه علـى مركزيـة مبـدإ التناقـض وعلـى الوعـي الأونطولوجي الوضعي الحاد بالشيء يشير إلى الرهان الأونطولوجي لمبدإ التناقض. لقد لاحظنا أن عدم التناقض ليس الوجه الوحيد للعلاقة التي يرسمها أرسطو للمتقابلات. على العكس فإن المساحة الأكبر لعلاقتها يغطيها إمكان قول مختلف أو أنه لا يشتغل بشأنها مبدأ عدم التناقض. ومع ذلك فإن الحديث عن أرسطو في تاريخ الفلسفة هو الحديث عن عدم التناقض بقرار من الفيلسوف نفسه يعلي فيه شأن هذا المبدإ ويعرف منطقه على هذا النحو. لماذا؟

"عدم التناقض" بحسـب ما تبين هاهنا هو الإسـم المنطقي للمسـميات الفلسـفية الأهم: "الفعل" acte (puissance #) و"الفردي" و"الإيجاب" كمعرف أمثل للشيء والحقيقة والمعنى. وإذا لم تكن "القوة" و"السـلب" ومن ورائهما "الممكن" بعامة – أعني كل الأسـماء الفلسـفية لمنطقـي مختلـف، صنـو لغيـر عـدم التناقض – إذا لم يكن كل ذلك غائبا عن النص الأرسـطي كمـا لاحظنـا، فـإن المحـدد الأخير في تفكير الفيلسـوف ظـل "الفعل" و"الجزئـي" و"الفردي" و"الموجود" و"الموجب"... وإن ما أسميناه بالمساحات غير الخاضعة لمبدإ التناقض لا يصفها أرسطو كمقام مختلف للتفلسف، وإنما على العكس لاستبعادها عن المقام الحق للتفلسف، مقام

غير الممكن وغير الكلي وغير السالب. إنها "وضعية أرسطو" التي سجلناها من قبل في حديثنا عن الفيلسوف تترجم هنا بشكل واضح في مبادئ التفكير لديه.

المهم بالنسبة لنا أن نسجل بوضوح تعلق مبدإ التناقض لدى أرسطو بإحالته الأونطولوجية وكونه إذن مبدأ أونطولوجي لا منطقي خالص.

obeikandl.com

الفصل الثاني

مبدأ التناقض كمبدإ مفهومي لدى كانط / النقد الكانطي للصياغة الأرسطية لمبدإ التناقض

يقدم كانط في **نقد العقل المحض**[1] إعتراضا على مبدإ التناقض الأرسطي بما هو مبدأ أونطولوجي كما صاغه أرسطو[2] والأصل أن يكون مبدأ مفهوميا فحسب برأي كانط. إن ما يصبو إليه هذا الأخير هو حصر مبدإ التناقض في حدوده المفهومية واقتراح مبدإ جديد ذي

(1) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, op. cit.

نعتمد هذه الترجمة خلال المقال كله. أنظر: I، الجزء الثاني، القسم الأول، الكتاب الثاني، الفصل II، المقطع الأول: "حول المبدإ الأعلى لكل الأحكام التحليلية". ونقوم بترجمة عربية تخصنا مع الإحالة إلى موضعها في النص الفرنسي.

(2) ثمة معنيان على الأقل للبعد الأونطولوجي لمبدإ التناقض لدى أرسطو. أما أحدهما فظاهر وجهه الأونطولوجي ولا يبدو مشكلا إعتراض كانط عليه، وأما الآخر فيبدو أن ثمة صعوبة "إصطلاحية" في نسبته إلى الأونطولوجي أو إلى المنطقي، فصعوبة بعد ذلك بشأن قول كانط نفسه به في أحد تصريفاته لمبدإ التناقض وهو المعترض عليه أصلا. البعدان المقصودان هنا هما: البعد المتعلق بمادة المعرفة وذلك ظاهر وجهه الأونطولوجي والبعد المتعلق بصورة المعرفة المثقلة بمادة ممكنة، أو بشرط إمكان المضمون المادي وذلك موضع صعوبة في نسبته إلى الأوذطولوجي أو إلى المنطقي. "إن أفضل مختصي أرسطو [...] قد بينوا أن مبدأ عدم التناقض يمثل بالنسبة لأرسطو التأليف الماهوي للتجربة والمعقولية [...] إن حقيقة الأشياء (عالم الموجودات)، في مبدإ عدم التناقض مصاغة في ضرورتها المنطقية"Michel Fabre, Philosophie et pédagogie du problème, Vrin, 2009, p.127.

غير أنه "في حالة برهان ما، فإن مبدأ عدم التناقض يتدخل في مادة المقدمات بالإضافة إلى دوره المنطقي المتعلق بصلاحية الإستدلال"Cécille Wartelle, "Le rôle des principes universels dans les démonstrations selon Aristote", in Philosophie antique, 2004, N°4, Dire, démontrer, convaincre, PUS, 2004, p. 50.

إن ما يدعم كون "مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع هي مبادئ الواقع، وحيث أن لها كوظيفة أن تكشف بنية الواقع"، "أنه في الميتافيزيقا، وليس في التحليلات، يشدد أرسطو على دور المبادئ في البراهين"Ibid., p.27. المقصود أن المبادئ المعنية هنا تشتغل في بناء البراهين حيث سؤال الوجود لا حيث سؤال المعرفة.

نجاعة أونطولوجية لا يطالها مبدأ التناقض.

يستطيع المتابع لتاريخ الفلسفة أن يشهد انحطاطا لا مراء فيه لمكانة مبدإ التناقض منذ كانط وفي الحقيقة حتى قبل ذلك مع فرانسيس بايكون مثلا ونقد الطابع الصوري لهذا المبدإ أي انعدام النجاعة الأونطولوجية له (وذلك اختلاف غريب مع النقد الكانطي له). ولعل ثقل كانط كان الأشد في التوقيع على ذلك الإنحطاط في مكانة مبدإ التناقض لثقل كانط نفسه. إننا لا نحتاج جهدا كبيرا لندرك بعد ذلك تراجع هذا المبدإ ومحاولة الإستعاضة عنه بغيره: المبدأ الأعلى للأحكام التأليفية مع كانط نفسه؛ التناقض كأسلوب في التفكير مع هيغل ومنذ هيغل، إلخ.

لكن هذا الإنحطاط في مكانة مبدإ التناقض لا يبدو على غاية من البداهة والمقبولية بمثل ما هو على غاية من الهيمنة. إننا لا نفهم بيسر أي مبادئ هذه التي نشتغل وفقها اليوم حتى في أقصى درجات الرفض لمبدإ التناقض. والذي يدعم هذا الغموض أن المقترحات الجديدة لأساليب التفكير لا تبدو قابلة للصياغة في نسق يحسم الموقف، وهي طبيعة فكرنا المعاصر نفسه. إنها لا تكاد تمضي أحيانا أبعد من حد الدعاية. لا نفهم بيسر أي أساليب تفكير غير الصورية هذه التي نبني بواسطتها المعرفة الأوسع غير المباشرة في وجودنا اليومي كما تشتغل وفقها المعرفة العلمية الأوسع ذات الطابع الأكسيومي والفرضي – الإستنتاجي. ذلك أننا لا نستطيع أن نغفل أن "مبدأ عدم التناقض يواصل تمتعه بمكانة متميزة"[1]. إننا لا نملك أن نقرر ببساطة أن ليس مبدأ التناقض سوى مبدإ عقيم وأنه ليس هذا الذي يتحكم بعد بالقسط الأكبر والأهم من معرفتنا أو حتى بمعرفتنا كلها في النهاية. وفي أسوإ الحالات فإننا لا نملك إلا أن نلتزم الحذر بشأن قرار حاسم بانحطاط مبدإ التناقض عن التحكم بالخيوط الأكثر حساسية للمعرفة.

ضمن هذه الحدود للصعوبة يندرج تفكيرنا حول مبدإ التناقض أولا: أي معنى لنقد هذا المبدإ والحال أن التعليل الأوسع للمعرفة لا يبدو ممكنا بدونه؟ إننا لا نعتني هنا مباشرة بهذا السؤال بقدر عنايتنا بنقد كانط له والمشغل هو التالي: هل يؤدي نقد كانط فعلا لمبدإ التناقض إلى الحط منه والإستعاضة عنه؟ إننا نستهدف إجابة سالبة عن هذا السؤال تقوم على توضيح التالي: إن وجاهة نقد الفيلسوف هاهنا لا مراء فيها إذا حددنا الزاوية المخصوصة لهذا النقد، أعني زاوية المفهومي التي يتموقع داخلها كانط. غير أن محاولتنا هذه تنبه إلى تداخل شديد بين زوايا نظر أساسية وخطيرة بشأن المعرفة وغياب شديد لمساحات حاسمة من التفكير لدى كانط تنبيها يؤدي إلى وعي مختلف بمبدإ التناقض يكون راهنيا: إن الفيلسوف لم يميز بشكل ظاهر المستوى **المفهومي** للمبدإ حيث عدم الفاعلية الأونطولوجية عن مستوى

(1) Thomas de praetere, op. cit., p. 6.

الإمكان المنطقي حيث الفاعلية الأونطولوجية للمبدإ بدرجة دنيا، فحمل قراراته الفلسفية بشأن المستوى الأول على المستوى الثاني. ذلك أن مساحة كاملة من التفكير يغيبها كانط هي التي تمثل حقل اشتغال لا فكاك منه لمبدإ التناقض أعني مساحة الإمكان المنطقي. لكن الفيلسوف لم يميز أيضا الأونطولوجي عن الحدسي أي الإدراك المباشر لموضوع – سند X. إنه لم يعرف الشيء بكل مساحة امتداده الممكن، غير المباشر أو الرمزي التي انكفأت إلى الإحساسات المباشرة، فكان بذلك وأد الرمزي ومن ثمة إزالة حقل الممكن لاشتغال مبدإ التناقض.

سنقوم في مرحلة أولى بتوضيح الإعتراض الكانطي على مبدإ التناقض لنبين في مرحلة ثانية حجم المسافات التي طواها كانط بشكل لا يجد تبريره بسهولة والمساحات التي غيبها بين المفهومي والإمكان المنطقي ليغيب هذا الأخير عن تفكيره وبين الأونطولوجي والحدسي ليغيب الرمزي عن تفكيره مما جعله يحصر مبدأ التناقض دون الفاعلية الأونطولوجية.

I – وجه الإعتراض الكانطي على الصياغة الأرسطية لمبدإ التناقض / "تطهير" المبدإ من المحمول الأونطولوجي "في الوقت نفسه" وصياغته كمبدإ منطقي:

1 – صيغة الإعتراض:

نصفها على النحو التالي: إن هذا المبدإ يحمل "سهوا وعلى نحو غير مفيد تماما"[1] عبارة "في وقت واحد" Zugleich. إنه يقول (أعني هذا المبدأ):

> "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون **في الوقت نفسه**"[2].

يتمثل اعتراض كانط إذن في كون:

> "هذا المبدإ متأثر بشرط الزمن: إنه يقول بشكل ما: إن شيئا = أ الذي هو شيء ما = ب لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لاب ولكنه يمكن أن يكون الواحد والآخر بالتمام (ب تماما كما لاب) على التوالي"[3].

ما المشكل حسب كانط أن يكون هذا المبدأ يحتوي في صياغته عامل الزمن؟ أليس من الأصح أن ينسّب هذا المبدأ إقراره بعبارة "في الوقت نفسه" بما أنه إذا اختلف الزمن أصبح ممكنا تماما أن يوجد الشيء ونقيضه معا؟

---

(1) Kant, op. cit., p. 158: "par mégarde et tout à fait inutilement".

(2) Ibid., pp. 158–159.

(3) Ibid., p. 159.

2 – تفصيل الإعتراض:

يقول كانط مفصلا وجه اعتراضه على أرسطو:

"إن مبدأ التناقض، باعتباره مبدأ منطقيا فحسب، يجب أن لا يحد مزاعمه بعلاقات زمن، وهكذا فإن صياغة كهذه متعارضة بالكامل مع هدف هذا المبدإ"[1].

الصياغة التي يقصدها الفيلسوف هي بالتأكيد الصياغة المذكورة أعلاه والتي تجعل منه مبدأ صالحا فحسب للظواهر التي يجتمع فيها الحكمان النقيضان **في الوقت نفسه**. أما إذا اختلف الزمن فإن مبدأ التناقض يصبح ممكنا (لا مستحيلا) حسب صيغته المذكورة. إلا أن هذه الصيغة المحدودة والمخصوصة باجتماع المتضادات **في الوقت نفسه** لا تتفق ومطلب الكلية أو الشمولية التي يصبو إليها هذا المبدأ كما هو شأن كل المبادئ المنطقية ذات المطلب الكلي. إنها تحمل بعدا أونطولوجيا في حين أن المبدأ مبدأ منطقي. ومعنى منطقي أنه مؤهل "للوصول فقط إلى ذلك الوضوح للمفاهيم المكتسب من أجل تأليف يقيني وممتد كتحصيل جديد واقعيا"[2].

إن مهمّة مبدإ التناقض تقف عند حدود "التوضيح"، أمّا "التأليف" فذلك شأن مبادئ أخرى. هكذا فإن "كانط [...] منشغلا بفصل صارم للمنطق الصوري، يمحو الأثر الأخير للأصل الميتافيزيقي الذي نستطيع بعد ملاحظته لمبدإ الهوية مذكرا أن التحديد الزمني "في الوقت نفسه"، في عبارة "أ لا يمكن أن تكون في وقت واحد لاأ"، لا يتعلق بالمنطق"[3].

إن "ما يميز المنطق العام، وخاصة المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية، إنما هو بالنسبة لكانط الزعم المشروع [لهذا المنطق] (حالما يزاح شرط الزمن) بالإمتداد سلبيا إلى كلية الوجود. وبلغة أخرى إذا قررنا أن أ = أ، فإنه ليس ضروريا أن نجعل أدنى حد لذلك"[4].

ثمة إذن تفاوت بين **المطلب الكلي المنطقي** لمبدإ التناقض **وصيغته غير الكلية والأونطولوجية**، المطلب الكلي من حيث هو مبدأ منطقي مؤسس لكل معرفة ممكنة والصيغة غير الكلية بما هي مخصوصة فحسب باجتماع المتضادات في الوقت نفسه، إذ يصبح المبدأ هاهنا غير مفيد حينما يتعلق الأمر باختلاف الزمن.

يعترض كانط إذن على **عدم انسجام مبدإ التناقض الأرسطي أو عدم استجابة صيغته المخصوصة ذات المحمول الأونطولوجي لمطلبه الكلي ذي الإستهداف المنطقي الصوري**

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 39–40.

(3) Denis Thouard, "une métacritique des catégories: l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg", in Aristote au XIX siècle, PUS, 2004, p. 51.

(4) Alexis Philonenko, Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, Vrin, 1997, p. 393.

الخالص. أما هدف كانط بالمقابل فإنما يتمثل في منح هذا المبدإ الصيغة الكلية المنطقية التي تتفق ومطلبه الكلي المنطقي وذلك بتعديله كما يشير إلى ذلك الفيلسوف نفسه:

"لقد عدّلت أعلاه صيغة هذا المبدإ"[1].

يتمثل تعديل كانط ببساطة شديدة في التخلي عن عبارة "في الوقت نفسه" حيث تصبح صياغة المبدإ لديه:

"من المستحيل أن شيئا يكون ولا يكون"[2].

لكن ماذا يقول كانط، وهو الذي يدرك جيدا هذا الإعتراض، عن شيء يكون الآن ولا يكون بعد ذلك أو العكس؟ أليس من اللازم دوما الإحتفاظ بعبارة "في الوقت نفسه" ليلتئم المستحيل كما يردّد كانط نفسه:

"إذا قلت عن إنسان جاهل أنه متعلم، فإنه يجب أن أضيف هذا الشرط: في **الوقت نفسه**، لأن الذي يكون في عصر ما جاهلا يمكن تماما أن يكون في عصر آخر متعلما"[3]؟

أي معنى إذن للإستحالة هاهنا إذا غابت عبارة: "في الوقت نفسه"؟

إن كانط يشير إلى مقصده من خلال تفريق دقيق يقيمه بهدوء بين "التناقض الذي [...] **لا يطلق على الموضوع** Sujet، ولكن فقط على محموله المرتبط به **تأليفيا**"[4] وبين "الخاصية (خاصية الجهل) [التي] تساهم في هذه الحالة في **تكوين مفهوم الموضوع**"[5] وتحمل عليه في قضية "**تحليلية**"[6].

يعتقد كانط أن التناقض، كما يصفه أرسطو، يطلق على المحمول لا على الموضوع وأنه مرتبط تأليفيا بالموضوع وهو لذلك يحتاج إضافة عبارة "في الوقت نفسه" ليلتئم مبدأ عدم

(1) Kant, op. cit., p. 159.

(2) يمكن تلخيص الأمر كله على النحو التالي: إن كانط "يشير كيف يكون عدم التناقض "الشرط الكلي، مع أنه سالب فقط" لأحكامنا. وإنه ليضيف أننا حينما نقول: "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون في الوقت نفسه"، فإننا نجعل مبدأ عدم التناقض بشكل ما "متأثرا بشرط الزمان". "في حين أنه"، كما يضيف كانط (مصلحا هنا خطأ كان قد وقع فيه من قبل)، "إن مبدأ التناقض، باعتباره مبدأ منطقيا فحسب، يجب أن لا يحد مزاعمه بعلاقات زمن؛ وهكذا فإن صياغة كهذه متعارضة بالكامل مع هدف هذا المبدإ"" Jean – Louis Vieillard – Baron, commentaire, in Johann Gottlieb Fichte, La destination du savant, Vrin, 1969, p.107.

(3) Kant, op. cit.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

التناقض. أما التناقض كما يصبو كانط إلى تعديله فإنه يطلق على الموضوع ذاته الذي يحتوي تحليليا محموله ولا يحتاج في النهاية إضافة عبارة "في الوقت نفسه". ما معنى ذلك؟

يرى كانط أن القضية التالية "إن إنسانا جاهلا ليس متعلما" – قضية لا يشير فيها الحدّان، جاهل ومتعلم، إلى علاقة تحليلية بالموضوع – إنسان، بل إلى علاقة تركيبية يضاف فيها هذان المحمولان على نحو خارجي، بمعنى أن الموضوع "إنسان" في هذه الحالة لا يحتوي ضرورة "الجهل" أو "العلم". فبإمكان الإنسان أن يكون جاهلا كما بإمكانه أن يكون متعلما على النحو الذي يتعلق فيه كلّ مرّة بمحموله. إن الموضوع – إنسان، متميز هنا عن المحمولات التي يتم التناقض في حدودها دون أن يلامس ذلك الموضوع ذاته. وبعبارة أخرى، فإن التناقض لا يتم هنا بين الإنسان الجاهل والإنسان كمتعلم بقدر ما يتم بين الجهل والعلم كمحمولات تضاف من خارج – تأليفيا – إلى الإنسان. إن الإنسان ليس معرفا هنا إلا كإمكان مفتوح على نحو تأليفي، على الجهل والعلم وليس كجاهل أو كمتعلم بالمعنى الدقيق للكلمة. ولما كان الإنسان إذ يكون جاهلا / يحمل الجهل كإمكان، يقصي إمكانا آخر للإنسان أن يكون متعلما، باختلاف الزمن قطعا، فإنه، لكي ننفي العلم عن الإنسان – "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" – يجب أن نضيف عبارة "في الوقت نفسه". ذلك أنه إذا لم نضف هذه العبارة، لم تكن القضية صحيحة بحكم إمكان وجود إنسان جاهل ومتعلم معا باختلاف الزمن – لا في وقت واحد. ولكي نجمل ما ذكرناه في نقاط نقول:

– إن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" لا يحتوي فيها الموضوع – إنسان – على نحو ضروري تحليلي الجهل كمحمول (جاهل). لذلك فإن المحمول (متعلم) يهدد هو الآخر بإمكان حمله على "إنسان" أو تأليفه معه.

– هكذا فإن عبارة "إن إنسانا جاهلا" لا تنفي بالمطلق كونه متعلم بحكم أن إنسانا جاهلا الآن يمكن أن يكون متعلما بعد حين. ومن ثمة فإن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" ليست صحيحة بإطلاق لما كانت القضية المقابلة ممكنة "إن إنسانا جاهلا متعلم (باختلاف الزمن طبعا)".

– إذا كانت القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" تقال ضرورة مقابل قضية أخرى يكون فيها "الإنسان الجاهل متعلما"، فإنه من الملحّ لتكون القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" صحيحة، أن نضيف إليها عبارة "في الوقت نفسه" تمييزا لها عن إمكان آخر، "أن يكون الإنسان جاهلا متعلما" (باختلاف الزمن).

إن مبدأ عدم التناقض، إذا كان يجب إذن أن يضيف حسب قراءة كانط لأرسطو إلى جزئه الأوّل – "من المستحيل أن يوجد الشيء ولا يوجد"، عبارة "في الوقت نفسه" كجزء ثان، فذلك بحكم وجود قضية مقابلة ممكنة – أن يوجد الشيء ولا يوجد باختلاف الزمن – تهدد بإمكان

الصحة يجب دحضها أو على الأقلّ تنسيبها بتمييز الواحدة عن الأخرى، كلّ ذلك بحكم العلاقة التأليفية بين الموضوع والمحمولات وعدم تعلق التناقض بالموضوع ذاته بل بالمحمولات.

إلا أن الصياغة المذكورة أعلاه لمبدإ التناقض – إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم – ليست حسب كانط الصياغة الأكثر دقة بحكم احتوائها على حالة شيئية أكثر من احتوائها على حالة منطقية خالصة، في حين أن مبدأ عدم التناقض مبدأ منطقي. لذلك يدقق الفيلسوف:

> "ولكن حينما أقول: لا إنسان جاهل هو متعلم، فإن القضية تحليلية]...[إذ القضية السالبة تخرج [...] مباشرة من مبدإ التناقض، دون أن نكون بحاجة لإضافة الشرط: **في الوقت نفسه** "[1].

نفهم هاهنا أن عبارة "في الوقت نفسه" تتدخل في صياغة مبدإ التناقض لجعل ما ليس ملتئما تركيبيا ملتئما أو لسدّ النقص الناجم عن غياب العلاقة الضرورية بين القضية السالبة والقضية الموجبة. لذلك يتم الإستغناء عن هذه العبارة في القضية التحليلية. فمثلا نحن نقول حسب كانط: "لا إنسان جاهل هو متعلم" دون إضافة "في الوقت نفسه" (لا إنسان جاهل هو متعلم في الوقت نفسه) لأن الجهل لا يمثل هنا مجرد محمول على "إنسان" بقدر ما يمثل حدّا جوهريا للموضوع – إنسان، مثلما ذكر كانط في مناسبة سابقة[2]. ولقد سعى كانط لنفي العلاقة التركيبية بين الإنسان الجاهل والإنسان المتعلم بأن اعتمد السلب الكلّي (لا إنسان جاهل) مظهرا أنه في الوضع الذي يكون فيه الحديث عن "بعض الناس" أو عن "إنسان ما" مثلما هو الشأن في المثال الأوّل، فإن البعض المستثنى، أي بعض الجاهلين أو جاهل ما قد يكون متعلما باختلاف الزمن مثلا في هذا السياق. أمّا حينما يكون السلب كليا، فإنّه يتم حصر العلاقة بين الإنسان الجاهل والإنسان غير المتعلم إلى حد التماهي أي إلى الحدّ الذي يصبح فيه الإنسان الجاهل مساويا للإنسان غير المتعلم وتصبح فيه العلاقة بينهما علاقة تحليلية لا تحتاج إضافة عبارة "في الوقت نفسه" لوثقها.

حينما يكون، على العكس من ذلك، الإنسان الجاهل في علاقة ممكنة / غير محصورة بالإنسان غير المتعلم، وحيث يمكن أن يكون الجاهل (في لحظة ما) متعلما في لحظة أخرى أي حيث لا تكون علاقة الإنسان الجاهل بغير المتعلم علاقة تماهي وبالتالي علاقة تحليلية، فإن إضافة عبارة "في الوقت نفسه" تصبح أكيدة. على هذا النحو يعتبر كانط أن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" قضية لم تحصر العلاقة بين الإنسان الجاهل والإنسان غير المتعلم إلى حدّ التماهي والعلاقة التحليلية، وهي بذلك تستدعي إضافة "في الوقت نفسه" بما أن العلاقة

---

(1) Ibid.

(2) يقول: "بما أن الخاصية (خاصية الجهل) تساهم في هذه الحالة في تكوين مفهوم الموضوع sujet" (المصدر نفسه).

التركيبية مفتوحة هنا على ممكن آخر يكون فيه الإنسان الجاهل متعلما "في وقت مختلف". أما القضية "لا إنسان جاهل هو متعلم"، فهي قضية تحصر علاقة الإنسان الجاهل بالإنسان غير المتعلم إلى حدّ التماهي والعلاقة التحليلية بما لا يستدعي إضافة "في الوقت نفسه" من جهة أن هذه العلاقة لا تحتمل سوى خيار واحد، كون الجاهل غير متعلم.

وبغضّ النظر عن دقة الأمثلة التي يقدمها كانط، فإن ما يقصده الفيلسوف قد بات بيّنا: إن عبارة "في الوقت نفسه" ترد فحسب حيث تكون العلاقة المقررة ممكنة (= غير ضرورية)، تأليفية (= غير تحليلية)، أي تفترض إمكانا مختلفا "في وقت مختلف". وحيث تكون العلاقة ضرورية، تحليلية لا تفترض إمكانا مختلفا "في وقت مختلف"، فإن عبارة "في الوقت نفسه" تصبح لاغية.

القرارات الأساسية لكانط:

– إن التعديل الكانطي لمبدإ عدم التناقض لا يتعلق بجوهره أي بتصور مختلف لموقع السلب من الإيجاب فيه بل فحسب بمجال نشاطه.

– إن مبدأ عدم التناقض بصيغته الأرسطية ذو مضمون أونطولوجي يتعارض والحقيقة المنطقية والكلية للمبدإ.

– من الضروري إعادة صياغة مبدإ عدم التناقض على قياس طبيعته التحليلية المنطقية أي لتوضيح المفهوم فحسب.

– المهمة تقتضي "تطهير" المبدإ من البعد الزمني للحفاظ على المفهومي: التخلّي عن عبارة "في الوقت نفسه".

II – مناقشة – تداخل "المفهومي" و"المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض:

لا نناقش هنا النقطة الأولى المتعلقة بالمصادرة على جوهر المبدإ. فإن تلك مناقشة قارة منذ أرسطو ونعتني بها فقط حينما يكون حدث ما على هذا الصعيد. نناقش فقط التعديل الكانطي للمبدإ بحسب فكرة أساسية: تداخل "المفهومي" و"المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض.

1 – تعميق الوعي بمجال اشتغال مبدإ التناقض / وجاهة النقد الكانطي وعدم الحاجة مفهوميا إلى عبارة "في الوقت نفسه":

إننا نقول حقا: "دخل أ وب في الوقت نفسه"، لأن دخول أ وب لا يحتوي أحدهما الآخر على نحو تحليلي أي لا تشدهما الواحد إلى الآخر علاقة تماهي وإن إمكانا آخر لذلك قائم وهو دخول أ وب "في وقت مختلف". فإن العلاقة بين دخول أ ودخول ب علاقة تأليفية. كما أننا

obeikandl.com

نقول: "لا يكون الباب مفتوحا ومغلقا في الوقت نفسه" لأن "الباب مفتوح" لا يحتوي ضرورة وعلى نحو تحليلي كونه "ليس مغلقا" بما أنه باختلاف الزمن قد يكون الباب مفتوحا (و / ثم) مغلقا. لذلك نضيف عبارة "في الوقت نفسه" استجابة لمطلب العلاقة التأليفية الممكنة – أي ممكن انفتاح الباب وانغلاقه معا "في وقت مختلف". وقد رأينا أن كانط نفسه يؤكد ضرورة إيراد العبارة المشكلة إذا لم يتعلق الأمر بالتحليل المفهومي[1].

بالمقابل فإننا لا نقول: "إن الباب ليس كتابا في الوقت نفسه"[2]، لأن الباب ليس كتابا حتى باختلاف الوقت. ليس الأمر هنا مشابها للباب يكون مفتوحا ومغلقا باختلاف الوقت. ولأن "الباب" لا يحمل كإمكان أن يكون "كتابا" مثلما يحمل "الباب المفتوح" إمكان أن يكون "مغلقا"، فإن عبارة "في الوقت نفسه" تصبح هاهنا أيضا لاغية؛ كذلك حينما نتحدث في مستوى الأسماء لا في مستوى الصفات ونقول مثلا: "إن الإنفتاح ليس الإنغلاق في الوقت نفسه". هاهنا أيضا فإن عبارة "في الوقت نفسه" عبارة لاغية بما أن الإنفتاح كاسم، معرّف ماهويّا بسلب الإنغلاق أي أن الواحد لا يكون الآخر حتى باختلاف الوقت. لذلك فلا معنى لإضافة عبارة "في الوقت نفسه" في القضية الأخيرة.

إنّ العلاقة التحليلية تستغني عن عبارة "في وقت واحد"، بحكم الضرورة القائمة بين طرفيها. إننا لا نقول: "الشمس مشرقة وليست غائبة في وقت واحد"، لكننا نقول "الشمس مشرقة والجو بارد / ليس الجوّ حارا في وقت واحد". السبب هو أنّ حرارة الطقس ليست نتيجة ضرورية لإشراق الشمس، لذلك كان ممكنا مع إشراق الشمس أن يكون الجوّ حارا كما يمكن أن يكون باردا (المثال الثاني). أما عدم غياب الشمس فهو عينه إشراقها (المثال الأوّل). إنّ مفهوم "إشراق الشمس" يحتوي على نحو ضروري (بما أنه هو نفسه) "عدم غيابها" لكنه يحتوي على نحو إحتمالي "الجوّ حار / الجوّ بارد" بما هو ظاهرة مختلفة عن الأولى. إلى هذا الحدّ الأمر جدّ واضح. إلاّ أنّ المشكل يبدأ حينما ندرك أنّ العلاقة الضرورية لا يضيف طرفاها الواحد إلى الآخر شيئا (إشراق الشمس هنا هو نفسه طلوع النهار وهو نفسه عدم غيابها). ليس ثمة إذن طرفان فعليان للعلاقة كما هو الشأن في العلاقة الحملية (موضوع / محمول) أو العلاقة السببية (سبب / نتيجة) أو العلاقة الإستنتاجية (مقدّمات / نتائج) أو غير ذلك. كلّ ما ثمة المفهوم الواحد التي يتمّ قوله بشكل آخر أو توسيع دلالته. ومن هنا فقط كانت الضرورة جلية. لكن ماذا يعني ألاّ نخرج عن المفهوم الواحد وأن نوسع القول فيه فحسب على

(1) يقول كانط: "إذا قلت عن إنسان جاهل أنه متعلم، فإنه يجب أن أضيف هذا الشرط: في الوقت نفسه، لأن الذي يكون في عصر ما جاهلا يمكن تماما أن يكون في عصر آخر متعلما" (المصدر نفسه ص 159 ذكر آنفا).

(2) إلا بمعنى ما لا يخل بما نقصده هنا يطول شرحه.

وجوهه الموجبة والسّالبة؟ ألا يعني ذلك غيابا مطلقا لإقرار ما إثباتا كان أو نفيا؟ أو ليس ذلك ما يسمّى منذ أرسطو في كتاب **العبارة** التحرّك في حدود التصوّر دون تصديق حسب عبارات ابن سينا؟ ثمة فرق بالتأكيد لأنّ الحكم التحليلي نفسه تصديق. التصوّر هو فحسب الألفاظ: "إنسان"، "قلم"، "سماء"، إلخ.

إنّ ما نودّ التنبيه إليه حقّا هنا هو أن رفض كانط لعبارة "في وقت واحد" إذ كشفت عن اهتمام بالعلاقة الضرورية بين أطراف مبدإ التناقض أبانت في الوقت نفسه عن استحالة أيّ قرار وجودي أي حمل يحتوي إضافة ما. فقولنا "الشمس مشرقة وليست غائبة" لا يقوم فيه الجزء الثاني "ليست غائبة" بدور إحالة وجودية وإضافة لا تكون إلاّ تأليفية لـ "الشمس مشرقة" مثلما هو الشأن في قولنا: "الشمس مشرقة والطقس بارد". في المثال الأوّل تلعب عبارة "ليست غائبة" دورا تفسيريا فقط لمفهوم "الشمس مشرقة" وإغناء للتعريف ذاته، أمّا في المثال الثاني، فعبارة "الطقس بارد / حار" لا تفسّر مفهوم "الشمس مشرقة" بل تشير إلى حالة وجودية تضاف إلى الأولى على هيئة إمكان لا يخرج ضرورة من "الشمس مشرقة" بل يأتي من معطى وجودي مختلف.

إن العلاقة التي تحتوي إضافة وجودية تخرج عن مجرّد تفسير المفهوم / التصور أو عن التصديق التحليلي إلى تصديق تأليفي وهي لا يمكن أن تكون علاقة ضرورية بل هي بالقطع علاقة ممكنة أي علاقة تحتمل النقيض الوجودي وتحتمل هكذا الصحّة والخطأ الوجوديين وهي إقرار ونفي وجوديان. أمّا العلاقة الضرورية فهي لا تقرّر شيئا ولا تنفي بالمعنى الدّقيق للكلمة حتى وإن ظهرت على هيئة إثبات أو نفي، وإن كان ذلك، فهو فحسب في حدود التصوّر ذاته ولا يحمل لذلك صحة أو خطأ إلاّ حول تمييز المفاهيم بما أنّه لا نقيض للمحمول الضروري. مثلا: "إن الشمس مشرقة وليست غائبة" لا تحمل نقيضا أن تكون "الشمس غائبة" أي خطأ ما وجوديا وليس ذلك حتى إقرارا يفترض نفيا أو إثباتا مضادا وجوديا بما أننا لا نحمل جديدا على المفهوم الأوّل: "الشمس مشرقة" الذي هو ذاته "الشمس ليست غائبة".

ليس ثمة هاهنا إذن في العلاقة الضرورية إقرار ونفي، صحة وخطأ وجوديان وفي النهاية تناقض أو عدم تناقض يخرج عن تمييز المفاهيم بما أنّ كلّ شيء يجري في حدود التصوّر / المفهوم، وإذا افترضنا تصديقا ففي حدوده دون إحالة فعلية على الوجود. لقد أشرنا من قبل إلى أنّ التصّور كقولنا "الإنسان"، "القلم الأزرق" مهما اتّسعت دائرة الصفات التي نلصقها بالمفهوم سالبها وموجبها – ذلك لا يمكن أن يكون إقرارا أو نفيا بوجود ما، صحة أو خطأ في هذا المستوى، أي موضوعا للتناقض أو عدم التناقض. إنّ كلّ ذلك يبدأ حينما نحمل على "الإنسان" شيئا ما.

إنطلاقا من كانط فإنّ هذا المحمول قد يكون مفهوميّا فحسب وقد يكون وجوديا. يسمّى

الأوّل تحليليا ويسمّى الثاني الثاني تأليفيا. لكلّ من هذه الأحكام شكل إثباته ونفيه، صحّته وخطئه، تناقضه وعدم تناقضه: الأوّل لتمييز مفهوم عن آخر والثاني لإقرار وجود أو نفيه.

– الدّور المفهومي لمبدإ التناقض: يتمثل هذا الدّور في تمييز المفاهيم أي في تأكيد ما يعنيه مفهوم ما وأنّه ليس ما يعنيه الآخر أي كونه من التناقض أن يكون هذا المفهوم ذاك المفهوم أو أن لا يكون هذا المفهوم هو نفسه. فالحكم "الجسم ممتدّ" ليس إقرارا بوجود جسم ممتدّ ولكنّه فحسب توضيح لمفهوم الجسم كونه ذو امتداد. إنّ الأمر لا يتجاوز هنا حدّ التعريف أي أنّ ذلك كقولنا: "الجسم شيء ممتدّ" تماما كقولنا "السيارة وسيلة نقل". ففي الحالتين هنا لم تقر القضايا وجودا للجسم ولا للسيارة وإنّما هي عرفت مفهوم الجسم بغضّ النظر عن أيّ وجود أو عدمه. لنأخذ أيّ حكم تحليلي ولنتأكّد من طابعه المفهومي من جهة كون عناصره هي عناصر تعريفه: الماء بالنسبة للبحر – البحر ذو مياه. هذا الحكم التحليلي هو عينه تعريف البحر أو على الأقلّ بعض منه. "فالبحر – تعريفا – هو امتداد واسع للماء على سطح الأرض"؛ الجدران بالنسبة للبيت – البيت ذو جدران. تعريف البيت يجب أن يمضي في الإتّجاه نفسه: "البيت مجموعة من الجدران..."، إشراق الشمس بالنسبة للنهار – الوقت نهار والشمس مشرقة. إنّ تعريف النهار هو عينه كذلك: "النهار هو أن تكون الشمس مشرقة..."، إلخ.

إنّ مبدأ التناقض يشتغل هنا في حدود تمييز النهار عن الليل والبحر والجبل والسيارة والإنسان والبيت وغير ذلك بعضها عن بعض. فلو لم يكن هذا المبدأ لأختلطت الأشياء بالكامل من جهة معانيها إذ لا مانع آنذاك أن يكون النهار معرّفا بشروق الشمس وبعدمه أي بغروبها، وهكذا دواليك. الأمر نفسه حينما نتحدّث عن مختلف الأفكار الأخرى إذا تكلّمنا مثل ديكارت. فما يسمّيه هذا الأخير أفكارا فطرية idées innées وأخرى ثانوية adventices وثالثة إصطناعية factices، كلّها من حيث هي موضوع تمييز بينها، هي تقوم على مبدإ التناقض، وهكذا الشأن مع القضايا التحليلية منها والتركيبية من جهة تمييز معانيها فحسب. "فالجسم ممتدّ" و"الجسم ثقيل" قضايا ذات معنى متميّز عن "الجسم غير ممتدّ" أو "النقطة غير ممتدّة" أو عن "الجسم ليس ثقيلا"، كلّ ذلك شأن يحسمه مبدأ التناقض بوضع الحدود بين ما نقصده بهذا اللفظ أو هذه القضية كما بذاك اللفظ وتلك القضية دون أن يصل الأمر حدّ الإشارة إلى أيّ وجود أو عدمه.

إنّ إعادة الصياغة الكانطية لمبدإ التناقض ("لا شيء ينسب إليه محمول يناقضه" أو "لا شيء يكون ولا يكون") دون عبارة "في وقت واحد"، إنما تعني التمييز المفهومي أي دلالة الأشياء على نحو مطلق. فإنّه يجب حسب كانط القول فحسب: "لا يمكن أن يكون الباب مفتوحا ومغلقا" دون إضافة "في وقت واحد"، بمعنى أنّه لا يمكن على الإطلاق، أن يكون انفتاح الباب هو انغلاقه أي أن يكون مفهوم انفتاح الباب هو عينه مفهوم انغلاقه. ذلك أن المفاهيم تتحدّد على نحو يتميّز فيه الواحد عن الأخرى. فقولنا "الباب مفتوح" في القضية

الآنفة لا يشير إلى وجود ما للباب مفتوحا بل يشير إلى معنى "الباب مفتوح" الذي لا يكون إطلاقا "الباب مغلق" دون أيّ علاقة بالزمن ومهما كانت حالة الباب في هذه اللحظة أو تلك، وهي بالتأكيد متغيّرة بين لحظة وأخرى. بلغة أخرى، إنّه حتى إذا تغيّر وضع الباب من الإنفتاح إلى الإنغلاق، حتّى في حالة الإنغلاق نحن نسمّي انفتاحا الحالة المقابلة أي التي هجرها الباب إلى ضدّها. يظلّ انفتاح الباب شيئا مخالفا لانغلاقه (أي تظلّ المفاهيم متميّزة) حتى وإن اتّخذ الوجود شكلا مغايرا. بل إنّنا لا نستطيع معاينة حركة الوجود (من الإنفتاح إلى الإنغلاق مثلا) إلاّ على ضوء ثبات المفاهيم (الإنفتاح يعني كذا أمّا الإنغلاق فيعني كذا). لهذا يكون لاغيا حقّا إضافة عبارة "في وقت واحد" ما دام الحديث عن الدّور المفهومي لمبدإ التناقض.

– الدّور الوجودي لمبدإ التناقض: لقد كان أرسطو واعيا تماما أنه لا يتحدث عن مجرّد مبدإ لتمييز المفاهيم حينما كان يضمن عبارة "في وقت واحد" لمبدإ التناقض. كان الفيلسوف يعرف تماما أن هذا المبدأ هو أيضا مبدأ وجودي، أي أنه يمكن اتخاذ قرارات حول الوجود انطلاقا منه دونما حاجة لا مفرّ منها لموضوع – سند مثلما يرى كانط، وذلك في الحقيقة ما يعيبه عليه هذا الأخير ويراه شأنا خاصا بالمبادئ التأليفية.

إن كانط يتخذ هذا الموقف في ظلّ سطوة الميتافيزيقا التي ظلّت لوحدها خارج حدود العلم. فقد صارت الفيزياء علما والرياضيات لكون أحكامهما تأليفية قبلية لا تشتغل وفق مبدإ التناقض بل وفق مبادئ الأحكام التأليفية ومبدئها الأعلى الذي ذكرناه آنفا أي لقيامها على موضوع سند X. إن الميتافيزيقا لا تمتلك موضوعا – سندا لأحكامها إلاّ على نحو مزاعم. وهكذا فهي ليست قادرة على إنجاز أحكام تأليفية قبلية حقيقية، أي ليست في النهاية قادرة على الإشتغال بمبادئ الأحكام التأليفية. لم يكن بإمكان الميتافيزيقا إذن إلاّ الإشتغال بمبدإ الأحكام التحليلية، مبدأ التناقض والزعم بأنّه مبدأ تأليفي لا يفسّر المفهوم فحسب بل يقرّر بشأن الوجود.

بلغت هذه الميتافيزيقا أوجها حسب كانط والحدّ الذي لم يعد يحتمل مع ديكارت ولايبنيتز. إن الدّليل الأونطولوجي على وجود الله كما وصفه ديكارت يعدّ إحدى أكبر مغالطات الميتافيزيقا حسب كانط، تلك التي تدلّل على الوجود أي تقرّر حكما تأليفيا انطلاقا من مجرّد تحليل المفهوم، مفهوم الله، بواسطة مبدإ التناقض فحسب. وهكذا الشأن مع القرار الخطير للايبنيتز بأن التحليل المنطقي للمفهوم قرار يمسّ الأونطولوجيا بحكم أنّ الفرق بين العقلي والحسّي، حسب لايبنيتز ليس سوى فرق درجة.

إنّ كانط وهو يلاحظ النهاية الكارثية لاعتبار العالم العقلي تواصلا للعالم الحسّي والعكس والأحكام التأليفية تواصلا للأحكام التحليلية – وعلى رأس النهاية الكارثية إنكشاف الميتافيزيقا كوهم في الوقت الذي عانقت فيه بقية الإختصاصات العلمية – وهو يلاحظ ذلك أدرك الخطورة التي تصبح فيها المبادئ التحليلية وعلى رأسها مبدأ التناقض مبادئ تأليفية. كان لزاما من ثمة،

وكما ميّز العالم العقلي عن العالم الحسّي وميّز الأحكام التحليلية عن الأحكام التأليفية، أن يميّز المبادئ الخاصة بكلّ عالم وكل نوع من الأحكام. إن مبدأ التناقض الذي يجب أن يكف عن أن يكون مبدأ تأليفيا - ليترك هذا الشأن للمبادئ الخاصة به - يجب أن يتطهر حسب الفيلسوف من جميع محمولاته الوجودية ليصبح المبدأ الخالص لمجرّد تمييز المفاهيم.

إن عبارة "في الوقت نفسه" تشير إلى ممكن علاقة تأليفية تخفي إمكانا آخر يرد "في وقت مختلف". وإذا كان مبدأ عدم التناقض بصياغته الأرسطية يعد هذه العبارة مكونا جوهريا له، فإنّ ذلك يعني كما ذكر في مناسبة آنفة أن هذا المبدأ متأثر بشرط الزمن أي بإحالته الأونطولوجية. غير أنّ الزمان كما المكان بالنسبة لكانط صور قبلية للحساسية بما يشير إلى صعوبة في النأي بمبدإ عدم التناقض عن الزمنية وقد تحولت هذه إلى معطى قبلي. لكنه من الصحيح أيضا أن الزمان ظل شأنا للحساسية وظل المفهوم concept الذهني أعلى من الزمنية لدى كانط[1]. إن عبارة "في الوقت نفسه" تعني حسبما نفهم من اعتراضات كانط عليها، الأهمية التي يوليها أرسطو للزمني بما يتضمنه من اعتبار الموضوعات واختلافها أي الجانب التجريبي من مبدإ عدم التناقض. وبالنسبة لكانط ذلك يعني أن أرسطو لم يشتق مبدأ عدم التناقض من الطبيعة الخالصة للعقل بقدر ما اشتقه من التجلي الجزئي له. وإذا كان أرسطو نفسه يعترف بذلك، فإن ذلك بالضبط ما يعيبه عليه كانط لأنه بهذا الإجراء يضع مبدأ عدم التناقض في مواجهة مع ذاته، **فهو المبدأ العقلي الكلي والضروري لكنه التابع لحالة خبرية جزئية واحتمالية.**

إن هدف كانط من اعتراضه على مبدإ عدم التناقض الأرسطي هو تحرير هذا الأخير من شروطه الخبرية وصياغته كمبدإ عقلي خالص كما هو الشأن في كل فلسفة كانط حيث يتعلق الأمر ب "نقد العقل الخالص" أو تمييز العقل الخالص عن العقل الخبري وعن المعطيات الخبرية التي لا تصلح كمبدإ لمعرفة كلية وضرورية أي علمية يرنو إليها كانط. كذلك الشأن في العقل العملي والتمييز الكانطي الشهير بين الأمر الشرطي الخاضع لهدفية والأمر القطعي الذي يقصد فيه العقل ذاته دون شرط نفعي أو خبري.

بقي أنه من المفيد أن ننبه أخيرا إلى أنه لا يمكننا أن نفهم بيسر هذا المسعى الكانطي إذا لم نبن عن المفترض الفلسفي الأهم لدى فيلسوف عقلاني مثل كانط. ذلك أن الأشياء التي ترفع إلى مستوى المفهوم (العقلي) تنأى عن الزمنية لتتخلى في الوقت نفسه عن الإمكان وتعانق الضروري، الخاصية الأساسية للعقل. إن الضروري يظل بالنسبة لكانط خاصة التحديد الماهوي للأشياء. إن أ = الورقة مثلا أو اللّيل أو القلم، كل ذلك ليس هو نفسه في مستوى العقل أو في مستوى الأشياء - مستوى الوجود. إن القلم في مستوى الوجود، حسبما يبدو من خلال كانط هو قلم أزرق ممكن أو أحمر أو أخضر كما أن الليل في هذا المستوى نهار

(1) ليس هنا وضع تفصيل ذلك وهو غير مخلّ بسير التحليل.

ممكن والورقة قد تتحوّل من هيئة ممكنة إلى أخرى. إن أ إجمالا هي ب ممكنة في مستوى الوجود / مستوى الأشياء. أمّا في مستوى العقل، فإنّ اللّيل ليل حتّى وإن تحول في المستوى الزمني – مستوى الأشياء إلى نهار، أعني أن تعريف الليل لن يمس منه شيئا انتقاله إلى نهار. فهذا الأخير شيء آخر مختلف وليس، بالنسبة للعقل، فناء لمفهوم الليل. إن أ بالنسبة للمفهوم العقلي ليست ب. وهكذا إذا لم يكن هذا الأخير عرضة للممكن، ممكن اختلاف أ بين لحظة وأخرى، أي إذا لم يكن لـ "في وقت مختلف" أي أثر في الأشياء من جهة كونها مفاهيم عقلية، لم يكن لـ "في الوقت نفسه" أي معنى ليضاف إلى القضايا. إن أ هي لاب أو أن أ لا تكون لاأ من جهة المفهوم دون أي حاجة لتصحيح ذلك بتحديد يتعلق بالزمن.

لا مناص إذن من تأكيد أن الفيلسوف إنما يتحدث عن ميدان محدد جدا، ميدان المفهوم بالمعنى الحصري للتعريف. ذلك أن هذه المساحة وحدها هي التي يصدق بشأنها التحليل وفق مبدإ عدم التناقض في صيغته المعدلة أي دون عبارة "في الوقت نفسه": "من المستحيل أن الشيء نفسه يكون ولا يكون". إن كانط يشير بوضوح في كتاب **المنطق** إلى أن مبدأ عدم التناقض يتعلق على الوجه الأدق بالتعريف، تعريف المستحيل الذي يرد في صياغته لا الحكم بأن الشيء (وجوديا) مستحيل أو غير مستحيل:

> "إن مبدأ الهوية هو أكثر مبدإ بسيط ممكن؛ بينما مبدأ التناقض، الذي يعلن عن نفسه على هذا النحو: من المستحيل أن الشيء نفسه يكون ولا يكون في الوقت نفسه، مبدأ أكثر تعقيدا، وليس علاوة على ذلك شيئا آخر غير تعريف المستحيل"[1].

إلا أن الصيغة المعدلة للمبدإ لا تبدو مريحة حتى لكانط نفسه الذي أعلن أنه عدل المبدأ دون أن يظهر ذلك في قضية مستقلة عن صياغة أرسطو له ثم علق على الأمر بما ذكرناه[2]. إننا نفترض أن الفيلسوف يجد حرجا بالغا في إظهار تعديله كما أظهرناه للتو. ذلك أن الصعوبة تلاحقنا دوما: لكن الشيء يكون ولا يكون (باختلاف الزمن). وإذا أغفلنا اعتبار الزمان لم نكن لنفهم ذلك.

2 – غموض في النص الكانطي: غياب مساحة "الإمكان المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض وحضورها في تفكير الفيلسوف:

إن النتيجة التي أمكننا تقريرها إلى هذا الحد هي أن الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض كما أرادها كانط ليعيد هذا المبدأ إلى منطقيته الخالصة ويزيل عنه المحمولات الأونطولوجية التي

(1) Kant, Logique, Appendices, IX, §1, trad., J. Tissot, Libraire-éditeur, Paris, 1840, p. 376.

(2) راجع أعلاه "صيغة الإعتراض".

علقت به منذ أرسطو – هذه الصيغة إنما تتعلق بالمفهومي في المعني الدقيق للتعريف. وإنه هاهنا فعلا يمكن الإستغناء عن عبارة "في الوقت نفسه". إن ما نستهدفه الآن هو التثبت مما إذا كان الفيلسوف يلتزم هذا القرار بحصر مبدإ التناقض في حدوده المفهومية. أما ما نريد إثباته في الأثناء فهو كون كانط لم يلتزم الحدود المفهومية لمبدإ التناقض كما عدله هو وأنه أحرج بميدان غير الميدان المفهومي لكنه أيضا ليس ميدان الأونطولوجي فاختلط عليه الأمر وأصبح نشاط مبدإ التناقض غامضا بحكم وقوعه في ميدان مشكل.

سنعتمد هنا المثال الذي قدمه الفيلسوف نفسه آنفا وعدله هو نفسه على نحو ما عدل مبدأ التناقض: "إن إنسانا جاهلا لا يكون متعلما في الوقت نفسه" ثم "لا إنسان جاهل هو متعلم"[1]. أما في الحالة الأولى فقد كان كانط نفسه قبل عبارة "في الوقت نفسه" وأما في الحالة الثانية فلم يجد داعيا لها. ذلك أن الأمر يتعلق في الحالة الأولى بمحمولين تأليفيين – جاهل ومتعلم – يكونان لموضوع – الإنسان – قابل لهما سواء بسواء. أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بمحمولين تحليلين، هما المحمولان نفساهما، وقد افترض الفيلسوف اتحاد أحدهما بالموضوع على نحو ماهوي فانفصال الثاني بالتالي على النحو نفسه. لكن أي معنى للحصر الذي يقوم به كانط في الحالة الثانية "لا إنسان..."؟ أي معنى لاتحاد المحمول بالموضوع على نحو تحليلي وماهوي؟ أصبحنا الآن قادرين على الإقرار من خلال العنصر السابق أن ما نعنيه بالتحليلي أو الماهوي على الوجه الأدق إنما هو بالضبط التعريف. فالإمتداد ينتمي تحليليا لمفهوم الجسم لأنه مكون لتعريفه، والأضلاع الثلاثة تنتمي تحليليا لمفهوم المثلث لأنها مكونة لتعريفه أصلا والماء ينتمي تحليليا لمفهوم البحر لأنه مكون لتعريفه والجدران تنتمي تحليليا لمفهوم البيت لأنها مكونة لتعريفه، وهكذا. لا مناص إذن من فهم المثال الذي قدمه كانط "لا إنسان جاهل هو متعلم" ونزع عبارة "في الوقت نفسه" عنه إلا بما هو حديث في التعريف. بأي معنى؟

إن ما هو ظاهر للوهلة الأولى هو أن الجهل لا ينتمي إلى تعريف الإنسان الذي يكون أيضا عالما. لكن لندقق هذه الصيغة الكانطية من جديد: "لا إنسان جاهل هو متعلم" أو الصيغة الموجبة: "كل إنسان جاهل غير متعلم". يعول كانط هنا على أن النفي المطلق ويقابله الإثبات المطلق لضده، ينهي ما كان في الصياغة الأولى – "إن إنسانا جاهلا لا يكون متعلما في الوقت نفسه" – ممكنا (في وقت مختلف) أي ينهي إمكان أن يكون "إنسان جاهل" حاملا على نحو ما "التعلم". إنه يعول إذن على افتراض الحصول المطلق للأشياء ونهاية الإمكان، مطلق حصول الجهل للإنسان ونهاية إمكان العلم. السؤال: كيف يحصل الجهل مطلقا للإنسان وينتهي بالمطلق إمكان العلم؟ عم يتحدث كانط بالضبط في المثال الآنف؟ من البين أن الفيلسوف نفسه لا يعتبر الصياغة الآنفة ذات إشارة أونطولوجية بل هي صياغة منطقية للقضية. إنه يسلم إذن بأن

(1) راجع أعلاه العنصر المعنون "تفصيل الإعتراض".

أي إشارة إلى الأونطولوجي لا يمكن أن تكون مطلقة لأن انتقال الموضوع "إنسان" بين محمول وآخر (العلم والجهل) يظل ممكنا ما دامت المحمولات تأليفية أي خارجة عن الموضوع. إنه يشدد كما لاحظنا آنفا على أنه يتحدث عن علاقة تحليلية بين "الإنسان" والمحمولات المذكورة. إنه يتحدث إذن عن انتماء تحليلي للعلم والجهل إلى الإنسان في المثال السابق بمثل ما ينتمي الإمتداد إلى الجسم. وإذا كان الإنتماء التحليلي كما أوضحنا أعلاه يعني مباشرة التعريف، فإن عبارة "لا إنسان جاهل" يجب أن تفهم في معنى التعريف مهما ظهرت من صعوبات في هذا الفهم بما أن الجهل لا ينتمي إلى الإنسان على سبيل التعريف.

"لا إنسان جاهل هو متعلم" يجب أن تعني "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" أي التعريف أو الحد في معنى التمييز لماهية "أن يكون جاهلا" عن ماهية "أن يكون متعلما". إن الأمر لا يتعلق بحكم أونطولوجي ما بما أنه هناك لا حكم يبلغ المطلقية لإمكان الانتقال الدائم بين محمول وآخر. وهكذا فإننا يجب حقا أن نستغني عن عبارة "في الوقت نفسه" إذ نقول "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" مثلما بينا ذلك في العنصر السابق بشأن الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض نفسها وأن نشدد على الطبيعة المفهومية له:

> "إن مبدأ التناقض يصلح لكل ما هو مفكر [...] إنه لا يشير، يقول كانط، إلى الإمكانية الواقعية لموضوع ما، وإنما إلى الإمكانية المنطقية لفكرة أو لمفهوم، باستقلال عن موضوعه. إن ذلك يفضي إلى أن مبدأ عدم التناقض لا يتعلق مباشرة، وبالمعنى الدقيق، بالحكم، الذي هو "فعل" ممكن في الحس الداخلي و، بما هو كذلك، حاصل في الزمان. إنه يتعلق فقط بالمفهوم، أعني بإمكانية تفكير موضوع بعامة"[1].

لا يتعلق مبدأ التناقض بالحكم بل بالمفهوم. وفي هذا المعنى فإن المثال الذي يقدمه الفيلسوف أعلاه يجب فهمه إذن في معنى التعريف وليس أبعد من ذلك. لكن هل يتجاوز كانط حدود هذا الميدان؟ بلى، إنه يتجاوزه إلى ميدان ليس بـ "المفهومي" وإنما هو ميدان "الإمكان المنطقي" المتميز عنه تماما والذي يقلب المعادلة بالكامل بشأن التعديل الكانطي الذي فصلناه. إننا لم نجد في حدود اطلاعنا على شراح كانط من نبه إلى هذه الحدود الدقيقة بين المفهومي والمنطقي والصعوبات المترتبة عنها سيما وأن الغموض قائم لدى الفيلسوف أولا. لذلك نجد الصعوبة نفسها سواء التمسناها لدى كانط سواء لدى شراحه، أعني تطبيق مبدإ التناقض في مستوى الإمكان المنطقي وهو بتعديل الفيلسوف مبدأ مفهومي. لنقرأ بعضا مما جمعناه بخصوص التطبيق غير المفهومي لمبدإ التناقض حتى نتبين شيئا فشيئا ما نحن بصدده:

(1) Denis Seron, Objet et signification: matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement, J. Vrin, p. 57.

لنذكر أولا بالترتيب الذي يقدمه كانط نفسه للعناوين الأربعة لهذه التحليلية[1]:

"مسلمات الحدس

إستباقات الإدراك تمثيلات التجربة

مصادرات التفكير الإمبيري بعامة"

لنقارن الآن ما تقوله المصادرات مع عناوين الأقسام الثلاثة الأولى للمبادئ:

"1. إن ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (في ما يخص الحدس والمفاهيم) ممكن.

2. ماهو في انسجام مع الشروط المادية للتجربة (الإحساس) واقعي.

3. ما كان انسجامه مع الواقع محددا وفق الشروط العامة للتجربة ضروري (يوجد ضرورة)".

[...] المصادرة الأولى (الإمكان) تتعلق بالحدوس بما هي أحجام ممتدة؛ إن التوافق مع الشروط الصورية للتجربة محمولة إلى المفاهيم يحيل صراحة إلى مبدإ عدم التناقض، كمعيار صوري للحقيقة"[2].

يتعلق مبدأ التناقض إذن بـ "الشروط الصورية للتجربة" لا بالتجربة نفسها، بـ "الإمكان" لا بالواقع ومن ثمة فإنه "معيار صوري للحقيقة". المعيار يصوغه كانط كما يلي:

"إن الشرط الكلي لكل أحكامنا بعامة، رغم أنه سالب فحسب، ليس أقلّ من ألاّ تتناقض هي نفسها"[3].

لا يبدو أن ثمة غموضا هنا بشأن معنى الدور الصوري لمبدإ التناقض. إنه المعنى نفسه المعلوم لدى لايبنيتز، لكن الذي يرفضه كانط طبعا كمنتج للحقائق الصورية دون حدس ما، والذي يتمثل في مكافحة الإمكانات مقارنة بالشروط الصورية للتجربة على نحو ما يفسر ف. شون بوضوح بالغ للممكن عند كانط ولاشتغال مبدإ التناقض بشأنه:

> "إن الحكم، **الأسد حيوان**، منظورا إليه كنتيجة، لا يستدعي غير هذه [المقدمة] الكبرى مقسمة: كل الكائنات هي إما معادن، أو نباتات، أو حيوانات [...] إن كل فكرة لا تمتلك مضمونا، أعني موضوعا واقعيا تتعلق به، هي غير محددة، ومن ثمة فهي خاضعة لمبدإ التحديد: إن أي فكرة لا يمكن أن يكون لها إلا واحد فحسب من محمولين متقابلين. هذا المبدأ، الذي يقوم على أولية عدم التناقض، يجعل الفكرة ممكنة منطقيا، أي أنها مفكرة؛ لكن هذه الأولية لا

(1) نستعين هنا بترجمة موسى وهبة لنقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ نشر، ص 127.

(2) Frank Pierobon, Kant et la formation architectonique de la métaphysique, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 377.

(3) Kant, Critique de la raison pure, op. cit., p. 157.

تبني الوجود الواقعي للموضوع؛ إن الموضوع قابل للتحديد، لكنه غير محدد؛
إننا لا نعرف أي من المحمولين يتلاءم واقعيا والموضوع"[1].

يشتغل مبدأ التناقض بحسب شرح شون لكانط حول الممكنات. ففي المثال الآنف هو يشتغل على النحو التالي إذا حاولنا صياغة المضمون على هيئة منطقية:

كل الكائنات هي إما معادن، أو نباتات، أو حيوانات
الأسد بما هو كائن هو إما معدن أو نبات أو حيوان

إن المقدمة الثانية أو الصغرى ليست مقررة بحدس حسي وإنما هي نتاج أولية عدم التناقض كما في العبارة أعلاه التي تترجم بالنظر إلى المقدمة الكبرى في مبدإ هو مثلا: إن أي فكرة لا يمكن أن يكون لها إلا واحد فحسب من محمولين متقابلين. وبالقياس فإن الأسد كفكرة لا يمكن أن يكون له إلا واحد من المحمولات التالية: كونه إما معدن أو نبات أو حيوان. والمعنى هو أنه من التناقض أن يحمل الأسد اثنين من المحمولات المتقابلة، أن يكون حيوانا ومعدنا معا مثلا. يبقى أن الحكم بأن "الأسد حيوان" هو شأن للحدسي الحسي لا لمبدإ التناقض.

هكذا فإن مبدأ التناقض يشتغل لتقرير الإمية دون ترجيح، تقرير الإمكان المنطقي دون الوجود الواقعي، ويشتغل كمعيار للحقيقة دون الحقيقة نفسها، إلخ[2]. إلا أن الأعقد على الفهم اشتغال مبدإ التناقض على تخوم الموضوع نفسه. نقرأ مثلا: "حتى وإن لم يكن ثمة إذن من تناقض في حكمنا، فإن هذا الحكم يمكن مع ذلك أن يصل بين مفاهيم بشكل متعارض مع شكل الربط الذي يحمله الموضوع أو حتى دون أن يعطى لنا أي مبدإ لا على نحو قبلي ولا على نحو بعدي يشرّع لحكم كهذا"[3].

يشير الفيلسوف هنا إلى **الحكم الخاطئ** قبليا أو بعديا والحكم **غير ذي الأساس** إطلاقا. نفهم التناقض البعدي كما في قولنا عن قلم أزرق، "القلم أحمر" ونفهم التناقض القبلي كما في قولنا عن بيت أنه لن يسقط مع كوننا أزلنا أساساته أو عن جسم أنه لن يسقط مع كوننا

(1) L. F. Schön, Philosophie transcendantale ou système d'EMMANUEL KANT, Paris, 1831, p. 233.

(2) هي ذي الأفكار التي تتكرر لدى الشراح: مبدأ التناقض بما هو يتعلق بـ "كلية الممكن"، بـ "المتعالي" حتى، بـ "القابلية للتحدد" (François Marty, La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie, Beauchesne, 1980, p. 160.)؛ مبدأ التناقض بما هو يتعلق بـ "قضايا "صحيحة" دون أن تكون "حقيقية"" وبما هو إذن "معيار للحقيقة" أو هو يقدم "حقيقة "سالبة"" (Miklós Vető, De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand, T 2, Jérôme Millon, 2000, p. 45).

(3) Kant, op. cit., p. 158.

قطعنا الحبل الذي كان يشده إلى أعلى أو عن حادث ما أنه أتى دون سبب. فهاهنا تناقض مع قرار تأليفي قبلي "بسقوط الأجسام" ضرورة وعلى نحو كلي وبأن "لكل حادث سببا"، وهو يحمل هنا صفة الخطإ. أما الحكم غير ذي الأساس فمن جنس الحكم الذي يطلق حيث لا موضوع حاضر يكون سندا له. وبين هنا أن مبدأ التناقض نقرر بفضله خطأ إذ يتعارض الحكم والموضوع بالإضافة إلى الدور الأول: افتراض إمكان.

إن كانط يشير إلى استعمال يبلغ حد الموجب للمبدإ. ذلك أنه إذا كان مبدأ التناقض مبدأ سالبا في صيغته لما يوجد على هيئة متناقضة (لا شيء ينتمي إليه محمول يناقضه)[1]، أي أنه مبدأ يقر بعدمية ما هو متناقض، فالأشياء "يعدمها [التناقض] ويجعلها تتلاشى بالكامل"[2] – إذا كان الأمر كذلك، فإن في هذا إقرارا بالمقابل بلاعدمية ما ليس متناقضا ويكون المبدأ بذلك طامحا "لا لمجرد اصطياد الخطإ ولكن أيضا للإعتراف بالحقيقة"[3]. إن هذا الوجه الموجب لمبدإ التناقض وذاك الوجه السالب يؤدي الواحد إلى الآخر كما يقول كانط. كيف؟

> "لأننا ننفي دائما على حق ضد ما كان قد وضع وتم التفكير فيه كمفهوم في معرفة الموضوع، في حين أن المفهوم ذاته يجب أن يؤكد ضرورة حول هذا الموضوع، لهذا السبب وهو كون ضده سيكون متناقضا مع هذا الموضوع"[4].

كل هذه استعمالات لمبدإ التناقض الذي لا يضيف شيئا بالمعنى التأليفي حسب كانط وإنما يؤكد الهوية القائمة بين موضوع ومحمول وبين قضية وأخرى أو بين قضية ومعطى تأليفي قبلي (موضوع أو قاعدة) كما بين قضية ومعطى تأليفي بعدي. فهذا المبدأ يضع الحد الفاصل في المعرفة بين ما ينتمي إلى العدم – المعرفة المتناقضة داخليا والمتناقضة مع موضوع أو مبدإ ما – (الوجه السالب له) وما ينتمي إلى الوجود بعامة – المعرفة غير المتناقضة داخليا وغير المتناقضة مع موضوع أو قاعدة ما – (الوجه الموجب له). لذلك يقول كانط إن مبدإ التناقض "مبدأ كاف للحقيقة [...] لا المبدأ المحدد لحقيقة معرفتنا"[5]. ذلك لأنه مبدأ متعلق بـ "المعارف بعامة وباستقلال عن مضمونها"[6]. إنه يتعلق بـ "القيمة الكلية والكافية بالكامل"[7].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Ibid.
(7) Ibid.

لا نهتم هنا بالإستعمال العملي لمبدإ التناقض بل فقط الإبستيمولوجي. نشير مع ذلك إلى احتفاظ المبدإ بمكانة عالية في المستوى العملي. ذلك أن "ما يدعو إليه كانط كقاعدة مطلقة، إنما هو واجب

إن السـؤال هاهنـا هـو التالـي: هل أن هذا الإشـتغال لمبدإ التناقض في مسـتوى الإمكان المنطقي هو عينه الإشتغال المتاح له في مستوى المفهومي بصيغته التي عدلها الفيلسوف؟

لنحـاول أن نضـع الآن جنبـا إلـى جنب التطبيق الذي رأيناه فـي الأول لمبدإ التناقض في المستوى المفهومي – "لا إنسان جاهل هو متعلم" والذي رأينا أنه متعلق بالتعريف "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" – والتطبيق الأخير – "الأسد بما هو كائن هو إما معدن أو نبات أو حيوان". هل نحن بصدد المثال نفسه؟ كلا.

لكي تسهل المقارنة نفترض المثال الأول لوحده في الشكلين الآنفين: "لا إنسان جاهل هو متعلم" ▯ "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما"؛ "لا يكون إنسان جاهلا ومتعلما" ▯ "الإنسـان هو إما جاهل أو متعلم". إنه يمكننا التمييز بين هذين الشـكلين من القضايا باعتبار أن الشـكل الأول لا يمكن تحوله على الإطلاق إلى قرار أونطولوجي في حين أن الثاني قابل للتحويل وفق شـروط ما إلى قرار أونطولوجي. ذلك أننا إذا افترضنا بشـأن الشـكل الثاني أننا نفينا أن يكون الإنسان الذي نتحدث عنه أنه متعلم، فإننا نؤكد على الفور أنه **إذن** إنسان جاهل. لكن الأمر مختلف بشأن الشكل الأول. ولنفترض أننا قمنا هنا بنفي أحد الإحتمالين فإن ذلك لا يؤدي إلى أي استنتاج على الصعيد الأونطولوجي.

والحقيقة أن كانط قد بين بوضوح في حديثه عن "اسـتحالة دليل أنطولوجي على وجود الله"[1] أن التحليل المفهومي لفكرة الله لا يقرر شيئا بشأن وجوده كما حاول ديكارت في التأمل الثالث من **تأملات ميتافيزيقية**. لكن كانط يسحب هذا الحكم على شكلي القضية الآنفين دون تمييز والحال أن الحد بينهما قائم كما لاحظنا.

إن الصعوبات الأساسية لا تقل هاهنا عما يلي:

إن كانـط يضـع فـي خانـة واحـدة المفهومي غيـر ذي الصلة إطلاقـا بالأونطولوجي أعني

الصدق. إنه انطلاقا من ذلك قد أعلنت إدانة نهائية للكذب [...] إن مبدأ عدم التناقض يواصل مع ذلك لعب دور محدد: إذا وضعت موضع استفهام، حول حالة واحدة خاصة، واجب الصدق، فإنني أعترض عليه بذلك تماما في كل أشكاله، لأن الكلية الصورية للقانون تحتوي عدم التناقض".

Anne-Marie Guillaume, Mal, mensonge et mauvaise foi: une lecture de Kant, PUN, 1995, p. 480.

إن احتفاظ مبدإ عدم التناقض بدور ليس تماما المفهومي الذي قصده كانط، بالإضافة إلى الإمكان المنطقي الذي وصفناه والحضور العملي له، فإنه يبدو أنه يجد مبرره الأول في وفاء مضمر لأرسطو أو في صعوبة لا يقرها كانط بشأن الخروج من قبضة أرسطو. ذلك أنه "بشكل تقليدي تماما، يميز كانط تحليلية عن ديالكتيكا، مستلفا هذه الألفاظ مباشرة من أرسطو (الذي يجهل هو بدوره لفظ "منطق")".

Alain Mayer, Hors du temps: un essai sur Kant, Vrin, 2001, p. 50.

(1) أنظر نقد العقل المحض (الطبعة نفسها، ص ص 431 – 437).

غيـر القابـل للخـروج إليـه وبين الإمكان المنطقـي المثقل بالأونطولوجي والقابـل للتحول إليه. المفهومي والمنطقي يشيران على السواء إلى ما يقابل الأونطولوجي.

إن كانط يسـحب مبدأ التناقض في نسـخته المعدلة على مسـاحة الإمكان المنطقي وهو المتعلق كما لاحظنا بمسـاحة المفهومي فحسـب، فتبدو صيغته المفهومية مشـكلة في وضعها المنطقي.

III – المفترض الأساسي المشكل لدى الفيلسوف / القسمة الثنائية للمعرفة وغياب مساحة الممكن:

1 – القسمة الثنائية للمعرفة:

يقول كانط أن الصياغة المنطقية الخالصة لمبدإ التناقض – وهي ما يصبو إليه هذا المبدأ – لا تحتاج إضافة "في الوقت نفسـه" لأن هذه العبارة تشـير إلى علاقة تركيبية في حين أن مبدأ التناقـض هـو المبـدأ الأعلـى للأحكام التحليلية أو هو مبدأ العلاقة التحليلية. لنحاول أن نراجع كانـط حـول مفاهيـم الحكـم التحليلـي والحكم التأليفي لنرى أيّ معنى لتعديل الفيلسـوف مبدأ التناقض الأرسطي.

أ – الحكم التحليلي والحكم التأليفي:

فـي الفقـرة الرابعـة مـن مقدمة **نقد العقل المحض** يحدد كانط الفرق بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي على النحو التالي:

> "حينما أقول مثلا أن كل الأجسام ممتدة، فإني أعلن حكما تحليليا، لأني لسـت محتاجـا لأخـرج مـن المفهوم الذي أربطه بالكلمة جسـم، لأجد الإمتداد المرتبط به، ولكن ليس لي إلا أن أفكّك المفهوم]...[على العكس من ذلك، حينما أقول أن كل الأجسـام ثقيلة، فإنّ المحمول هنا مختلف تماما عما أفكر فيه في مجرد مفهوم جسم بعامّة"[1].

إن كانـط يميـز هنـا "الإمتـداد" كمحمول عـن "الثقالة "[2]. فالإمتـداد كمحمول أجده في مفهـوم الجسـم نفسـه أي فـي الموضوع[3] دونما حاجة لسـند خارجي هـو العالم أو المعطيات

(1) Ibid., pp. 37–38.

(2) يجب أن لا نخلط هنا بين "الثقالة" و"الثقل" الذي ضده الخفة. فحتى الجسم الخفيف ذو ثقالة.

(3) المفهوم والموضوع يشيران في هذا السياق مع كانط إلى الشيء نفسه. فـ "الجسم" مفهوم بما هو تعريف ما، ماهية ما وهو موضوع بما له من محمولات. لا حرج بعد ذلك أن نجد استعمالا لدى شراح كانط للعبارتين كمترادفتين: "الموضوع (المفهوم)..." Kant, Critique de la faculté de juger, trad. et Intro. de Philonenko, Vrin, 1993, p. 13.

الحسية. أما الثقالة فإني لا أجدها في مفهوم الجسم وإنما أحملها عليه كشيء "مختلف تماما عما أفكر فيه في مجرد مفهوم جسم بعامة"[1]. إن كانط يشدد على الفرق رغم أن الصيغة التي يقدم بها الحكم التأليفي "كل الأجسام ثقيلة" لا تحتمل استثناء للجسم أن يكون على غير حالة الثقالة أي بلا ثقالة. فكما أنه لا جسم إلا وهو ذو امتداد، كذلك لا جسم إلا وهو ذو ثقالة حسب الطبيعة الكلية للحكم "كل". ومع ذلك فإن كانط يميز المحمولين بما الأوّل (الإمتداد) يوجد في مفهوم الجسم والثاني (الثقالة) لا يوجد في المفهوم. إن الصعوبة هنا هي كونه إذا لم تكن الثقالة قائمة في المفهوم وكانت لذلك تتألف معه على نحو خارجي، فإنه بالإمكان أن نفترض وضعا، ولو كان منطقيا، لا تتألف فيه الثقالة مع الجسم ونفترض جسما غير ذي ثقالة. وفي هذه الحالة فإن عبارة "كل" تصبح غير دقيقة إذا لم نضف مثلا عبارة "في حدود علاقات جاذبية" لتكون الصياغة الدقيقة للحكم أعلاه: "كل الأجسام (في حدود علاقات الجاذبية) ثقيلة". ربما يكون كانط قد أهمل هذا التدقيق لكونه لم يضع في مستوى واحد الوضع الفيزيائي للجسم (بما هو ضرورة قائم في علاقات جاذبية) والوضع المنطقي للجسم (بما هو ممكن الوجود خارج هذه العلاقات). المهم أن "الثقالة" محمول تأليفي بسبب إمكان الإستثناء ووجود سلبها في علاقة بالجسم، أي أن القضية: "كل الأجسام ثقيلة" تسمّى قضية تأليفية لأن القضية المضادة قائمة على نحو ما: "كل الأجسام غير ثقيلة (خارج علاقات الجاذبية). على العكس من ذلك، فإن القضية: "كل الأجسام ممتدة" تسمى تحليلية لأن القضية المضادة غير قائمة بالمرّة، أعني: "الأجسام غير ممتدة".

يجب إذن أن يتبدى الوهم الذي تراءى لنا في البداية وهو كون "**كل** الأجسام ثقيلة" قضية تأليفية دون التنبيه إلى نسبية الـ "كلّ" نفسها أي إلى السلب القائم والمسامت لهذه القضية، أعني "الأجسام غير ثقيلة". ذلك أننا إذا لم ننبه إلى هذا الإستثناء أو هذا السلب المسامت، كان الثقل ملازما لمفهوم الجسم ملازمة الإمتداد وكانت القضية "كل الأجسام ثقيلة" هي الأخرى قضية تحليلية.

من البيّن أن كانط يسمّي حكما تحليليا فحسب الحكم الذي يحتوي موضوعه محموله على نحو ضروري: "الجسم ممتدّ"، "الجسم ذو شكل"... أما حين يحتوي الموضوع المحمول على نحو ممكن أي حيث الإستثناء قائم، فإن الحكم يكون تأليفيا مهما كانت درجة الضرورة القائمة بين المحمول والموضوع، فهي درجة قصوى في الحكم التأليفي القبلي: "7 + 5 = 12"

(1) لا يمكن أن نفهم اعتبار كانط الثقالة مفهوما مختلفا عن الجسم إلا إذا تذكرنا تفكير كانط من خلال الفيزياء النيوتونية حيث الثقالة مفعول للجاذبية، ويمكن أن تنتفي أصلا إذا انتفت هذه الأخيرة، على خلاف الإمتداد.

(رياضيات)[1]؛ "في كل تغيرات العالم الجسماني، فإن كمية المادة تظل هي نفسها" (فيزياء)؛ "العالم يجب أن يكون له بداية أولى" (ميتافيزيقا)، وهي درجة دنيا في الحكم التأليفي البعدي "الأجسام ثقيلة".

غير أنه من الضروري أن ننبه إلى أن هذه التحديدات الأساسية لا يمس من شأنها كون المفهومي لا يشير فحسب إلى اللفظ المفرد وإنما هو قابل للتمدد إلى القضية التأليفية نفسها ومفهمتها وذلك بالتخلي عن شكلها القضوي "أ هي ب". إن المحمول التأليفي – "الثقالة" مثلا هنا – يمكن أن يدخل في التكوين المفهومي للموضوع، الجسم، إذ نقول "الجسم الثقيل" لا "الجسم ثقيل".

> "هكذا، فإنه في حالة مفهوم "طاولة صفراء"، فإن مفهوم "صفراء" محدد بواسطة المفهوم "طاولة": ما هو أصفر، هو ما هو طاولة. غير أن الحكم "هذه الطاولة صفراء" هو من طبيعة مغايرة، إنه يتمثل في تحديد مفهوم "طاولة" نفسه، أعني في تعيين موضوع له"[2].

غير أن القضية "الجسم ممتد" هي الأخرى محدد فيها المفهوم "ممتد" بواسطة المفهوم "طاولة" لا بواسطة موضوع ما. أليس من الممكن إذن أن تكون القضية "الجسم ممتد" مجرد مفهوم موسع وأنها بذلك ليست حكما في المعنى الدقيق للفظ"؟

لقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن التحليل يتعلق على وجه الدقة بالمفهوم لا بالحكم[3]. إن "الجسم ممتد" بما ذلك موضوع للتحليل يجب أن يفهم حقا، حسب المعنى الذي يعطيه كانط للحكم، بما هو حركة بين طبقات المفهوم ذاته على خلاف "الجسم ثقيل".

> "إن الحكم التحليلي، في الواقع، لا يضع إلا مفاهيم تحت مفاهيم أخرى بفضل مبدإ التناقض، في حين أن الحكم التجريبي يضع موضوعا تحت مفهوم

(1) يزيح كانط شبهة يثيرها اعتقاد التحليليين مضافا إليه قرار يخص كانط: أما اعتقاد التحليليين فهو كون الرياضيات تشتغل وفق مبدإ التناقض وأما قرار كانط فهو كون أحكام الرياضيات أحكام تأليفية قبلية. السؤال إذن: هل تشتغل الأحكام التأليفية على نحو ما وفق مبدإ التناقض؟ يجيب كانط كما يلي: "إن قضية تأليفية يمكن، بدون شك، أن تتم بلورتها وفق مبدإ التناقض، ولكن فحسب شريطة أن تفترض قضية أخرى تأليفية، يمكن أن تشتق منها وليس بالمرة في ذاتها" (ص. 40). يقصد كانط أن المعالجة التحليلية وفق مبدإ التناقض أخذت هنا شكلا جديدا دون أن تتغير، فقد نعالج قضايا تأليفية بهذا المبدإ ولكن دائما حينما تتوفر فيها شروط التحليلية أي دائما على نحو تحليلي بمعنى استخراج الضروري على نحو توتولوجي.

(2) Denis Seron, op. cit.

(3) أنظر العنصر المعنون "ب – غموض في النص الكانطي: غياب مساحة "الإمكان المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض وحضورها في تفكير الفيلسوف".

هو نفسه تجريبي"[1].

هاهنا إذن تدقيق أخير مهم بشأن تمييز الحكمين: إن الحكم التأليفي هو ما يسمى على الوجه الأدق حكما أما الحكم التحليلي فهو مفهوم لا غير أو هو بعبارة ركيكة "حكم مفهومي". يمكن مع ذلك الإحتفاظ بعبارة الحكم في الحالتين كما هو الشأن لدى الفيلسوف نفسه. ولنسجل أخيرا أن الحكم التحليلي (المفهومي) هو ما لا يحمل أي استثناء يكون فيه المحمول غير متعلق بالموضوع، أما الحكم التأليفي فهو الذي يحمل استثناء ما لحمل محمول مضاد للأول.

ب – مبدأ الحكم التحليلي ومبدأ الحكم التأليفي:

لأن القضية التحليلية لا تحمل استثناء بل يرتبط فيها المحمول بالموضوع على نحو ضروري ويشتق منه دون إمكان احتمال ضدّه – لهذا السبب فإن القضية التحليلية لا تحتاج سوى حدي الموضوع والمحمول ومبدإ التناقض الذي بواسطته يتم الإشتقاق. أما القضية التأليفية فبما هي تحمل استثناء في العلاقة الحملية – إمكان أن لا يكون الجسم ذا ثقالة على نحو ما – فإن ضرورة هذه العلاقة تحتاج عنصرا آخر إضافيا غير المحمول والموضوع. يقول كانط مبيّنا هذا الفرق:

> "1 – إن القضايا التحليلية لا توسّع بالمرة معارفنا، ولكنها تنمي فقط المفهوم الذي لديّ سلفا وتجعله متعقّلا لي أنا نفسي، 2 – إنه يجب أن يكون لدي، في الأحكام التأليفية بعيدا عن مفهوم الموضوع شيئا ما أيضا (X) يعتمد عليه الذهن ليعترف بأن محمولا، لا يكون متضمنا في المفهوم، ينتمي إليه مع ذلك"[2].

على هذا النحو، فإن القضية التحليلية تحتوي حدّين فحسب هما الموضوع والمحمول المتضمن فيه ضروريا. أمّا القضية التأليفية فتشتمل على ثلاثة حدود: الموضوع والمحمول المتعلق به إمكانا والأساس الخارج عن القضية الذي يضمن الإنتماء الضروري للمحمول إلى الموضوع. إن مبدأ التناقض غير كاف في حالة القضية التأليفية لاستخراج مفهوم الثقالة من مفهوم الجسم في حين أنه كاف في حالة القضية التحليلية. وتفصيل ذلك أننا نجد تناقضا إذا افترضنا جسما غير ممتدّ أي القضية التالية "الجسم غير ممتدّ". هكذا، وعملا بمبدإ التناقض، فإننا بمجرد النظر في مفهوم الجسم نحمل عليه الإمتداد دونما حاجة إلى سند خارجي عن القضية ذاتها، أي إلى (X). بالمقابل فإننا لا نجد تناقضا إذا افترضنا القضية التالية "الجسم

(1) Claude Piché, Kant et ses épigones: Le jugement critique en appel, Vrin, 1995, p. 15.

(2) Kant, Critique de la raison pure, op. cit., p. 38.

ليس ذا ثقالة". لذلك لم يكن مبدأ التناقض كافيا لأن نثبت أن له ثقالة بما أن الحكم المقابل ممكن. ولأنّ القضيّتين تتساويان في الإمكان فلا يمكن أن يكون مبدأ التناقض الفيصل لإقرار القضية الموجبة. نلجأ حسب كانط إلى السند (X) ليؤكد لنا قيام الثقالة للجسم وهو هنا حالة الجسم في العالم الفيزيائي أو التجربة. يقول كانط:

"التجربة هي إذن الـ X الذي هو خارج المفهوم أ والذي عليه تتأسّس إمكانية تأليف المحمول ب للثقالة مع المفهوم أ"[1].

إن مبدأ التناقض الذي لم يعد له مكان هنا يتخلى لفائدة مبادئ الأحكام التأليفية حيث المبدأ الأعلى:

"إن كلّ موضوع خاضع للشروط الضرورية للوحدة التأليفية لمتنوّع الحدس في تجربة ممكنة"[2].

القرارات الأساسية لكانط:

– الأحكام نوعان: حكم تحليلي وحكم تأليفي. الأوّل عقيم يتعلق باستخراج ما هو ضروري ولا يعدّ معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة والثاني وحده يحتوي الإضافة ويعدّ معرفة وأساسا في صورة الحكم التأليفي القبلي.

– المبادئ نوعان: مبدأ التناقض كمبدإ للحكم التحليلي وهو مبدأ عقيم ينتهي عند توضيح المفهوم، أما الحكم التأليفي المنتج فتتعلق به مبادئ الأحكام التأليفية ورأس المبادئ المبدأ الأعلى الذي يقوم على إضافة X خارجي للحكم المنطقي.

2 – غياب مساحة الممكن والمعرفة غير المباشرة أو الرمزية الملغزة:

إن الموضوع – السند بحسب كانط أي الأونطولوجي في النهاية ليس سوى الحدس نفسه الحسي بعديا كان أو قبليا. فمعرفتي بهذا القلم، إن لم تكن معرفة بمفهومه أي معرفة تحليلية، إنما هي معرفتي به هو نفسه كموضوع مباشر للحدس الحسي التجريبي أو الخالص. أما معرفتي به تأليفيا على نحو غير مباشر[3]، فذلك لا يدخل برأي الفيلسوف في صميم التكوين الأونطولوجي للشيء ولا يمثل مجالا يقصد بالتفكير. لكن هاهنا اعتراضا يجب تذليله: أليس "الشيء" قد عرف مع كانط نقلة حاسمة من كونه مدرك كـ "شيء في ذاته" إلى كونه "ظاهرة"؟ أليس الشيء هو جملة الإحساسات sensations التي تتلقاها الحساسية sensibilité متفرقة (شكل، لون...) أعني في النهاية العلامات الدالة على الشيء في ذاته لتركيبها بعد ذلك في

(1) Ibid., p. 39.

(2) Ibid., p. 162.

(3) من خلال آثاره مثلا وعلاقاته أي بكلمة علاماته الدالة عليه.

شيء؟ أليس هاهنا مساحة لغير المباشر؟

إن كانط لا يشير في الحقيقة إلى هكذا معرفة بعبارة الرمزية لكن هذه الأخيرة لا تغيب حتى بحرفيتها عن النص الكانطي الذي يبدو أنه يتسع لغير المعرفة الحسية وأنه "يزيل التضييقات الحسية للدلالة" – نحو "ما ليس موضوعا للمعرفة"[1]. ثمة ما يدعو إلى أن نرى ذلك داخل النص الواحد لكانط. ففي **نقد العقل المحض** و"بعد الصرامة في الإستعمال في مستوى التحليلية [المتعالية]، حيث يحد مجال المعرفة المشروعة، فإن لدينا انطباعا عن استعمال قائم على متشابهات غير دقيقة"[2]، يعني في الديالكتيك المتعالي. غير أن "استعمالات مفهوم "رمز" [...] نادرة في **نقد العقل المحض** وفي **المقدمات** وفي **نقد العقل العملي** بشكل لا يجدر بالمرة معها التوقف عندها، إذا لم يعالجها **نقد ملكة الحكم** في نص غزير"[3]. في هذا النص يميز الفيلسوف بين الإسكيمي schématique والرمزي symbolique. أما الأول فيعني التمثل المباشر بما هو تطبيق للمفهوم على حدس حسي بوساطة الإسكيم schème وذلك طبعا للموضوع الذي يمتلك هكذا حدسا. وأما الثاني فيعني التمثل غير المباشر لما لا يمتلك حدسا حسيا وهنا يتجه المفهوم لا صوب الحدس الحسي بل صوب العقل والوسيط المؤلف هو الرمز symbole[4]. ذلك "أن عنصر اللغة يحمل الرمز، لا إلى الشيء وإنما إلى الفكرة"[5].

إن هاهنا وضعا للأشياء لدى كانط يغري فعلا بتصور أن الفيلسوف يوسع من دائرة الأونطولوجي لتشمل الإمتداد الرمزي للشيء. غير أن الإستدراكات تعقب فورا بأن الرمزي يظل

---

(1) Monique Kastillo, kant: l'invention critique, Vrin, 1997. p. 230.

(2) François Marty, "Symbole et discours théologique chez Kant: Le travail d'une pensée", in Philosophie – Le mythe et le symbole, éd. Beauchesne, 1977, p. 67.

(3) Ibid., p. 55.

(4) أنظر: Ibid. p. 67.

Jean Ernest Joos, Kant et la question de l'autorité, L'Harmattan, 1995, à partir de la page 54.

Yves Marie Berce, Révoltes et révolutions en Amérique et en Europe (1773-1802), PUPS, 2005.

الرمزي كما في الأمثلة التي ينقلها الكتاب هنا عن توماس فروشل Thomas Fröschl يشمل الله، الحرية، الدولة، الخلود p. 46.

إن الأمثلة التي يقدمها كانط خاصة من خلال نقد ملكة الحكم مختلفة من الدولة إلى الأخلاق إلى اللغة... أنظر:

F. Marty, La naissance de la métaphysique chez Kant, op. cit., p. 349.

Symbole et discours, op. cit., pp. 73-74, 78.

(5) M. Kastillo, op. cit.

على الهامش من تفكير كانط[1] وأنه يحضر "باحتشام"[2]. إنه الرمزي، أعني المتعلق على نحو غير مباشر بموضوعه لكنه الذي يأبى إلا أن يكون مباشرا على نحو ما. ذلك أن الإحساسات التي ترد كعلامات على الشيء ليست برأي الفيلسوف غير الشيء نفسه موزعة تركيبته إلى أجزاء حسية أي محللا في قالبي الزمان والمكان أعني علامات حسية – تخيلية لا مفهومية، وذلك ليس المعنى الذي قصدناه بالعلاقة غبر المباشرة أو الممكنة بالشيء أي بالوضع الرمزي له. تماما كما أن الرموز كما يصفها الفيلسوف إنما هي نسخ للشيء، إن لم تكن مماثلة على نحو تمثلي فهي كذلك على نحو مفهومي بحسب القواعد المتحكمة بها. ألا وإن الدليل على انغلاق العلاقة بين الرمز وموضوعه الضرورة التي تميز تمثل الأول للثاني. ذلك أن "الرمز، في خط الإسكيمية، هو رفض التقابل الثنائي بين جهتي حقل العقل"[3]. وهذا يعني أن نجاح الرمز في مهمته تكون بقياسنا "كم أن الحسي بالنسبة للإنسان مثقل بالعقلي" [4]وهو بالضبط المعنى الذي يشير شراح كانط إلى أنه المخصوص بالفيلسوف. ذلك "أننا ندين عامة إلى كانط بإعطائه ثانية للفظ "رمز" دلالة "تمثل حسي" التي كان قد نزعها منه لايبنيتز [...] "إن من مهمات المنطقيين الجدد، كما يكتب كانط، أن يقبلوا استعمالا للفظ رمزي محالا وغير دقيق حينما نقابله بنمط التمثل الحدسي""[5].

إن الرمزي إنما هو إذن رمز للمفهومي الذي لا يتمثل لنا على نحو مباشر. وهكذا يصبح الرمزي هو المباشر ذاته أعني الحدس الحسي وهو ما أشار إليه الفيلسوف بـ "استعمال محال وغير دقيق علينا قبوله". إن الرمزي رهن هكذا بمدى القضاء على العلاقة غير المباشرة بين أطراف المعرفة وبلوغ ما يظل النموذج بالنسبة للرمزية نفسها أي المعرفة المباشرة.

هكذا إذن فإن علينا أن نميز بصدد الشيء بين العلامات الحسية التي لا تتجاوز تجريديتها أن تكون تخيلية وهي مواصلة ساذجة لحدس الشيء نفسه ثم بين الرمزية التي تمثل محض توسيع لها إلى موضوعات غير ذات حدس حسي ولكنها تقوم عليه وتواصله، هذا من جهة، وبين العلامات المفهومية من جهة أخرى التي لا يقع داخلها الشيء نفسه إلا على هيئة فهم وهو ما نقصد بالتنبيه إلى غيابه لدى كانط. لنستعد مثال القلم أعلاه:

إن معرفتي إياه من خلال الشكل الذي يظهر لي عليه وحجمه ولونه وصلابته وحتى الصوت الذي يحدثه إذ أطرق عليه وغير ذلك من المعطيات الحسية، هو كل ما قصده كانط من معرفة الشيء بما هو ظاهرة. وواضح هنا أن الإحساسات التي ترد علينا ليست سوى الشيء نفسه بالنسبة لنا. وكما هو واضح، فإن معرفة القلم لا تستدعي اشتغالا فهميا للعقل ولا تستدعي

(1) F. Marty, op. cit., p. 55.

(2) Ibid., p. 77.

(3) François Marty, Symbole et discours, op. cit., p. 78.

(4) Ibid.

(5) Jean Borella, La crise du symbolisme religieux, L'Harmattan, 2008, p. 151.

غير نشاط تركيبي لما هو متفرق من إحساسات. أما الإسم "قلم" فإنه رمز لذاك الشيء إذا حضر استحضر المرموز إليه.

غير أن معرفة القلم لا تتم فقط من خلال خصائصه الحسية واسمه مثلا فحسب. إنها تتم أيضا من خلال خطوط مرسومة على ورق في غياب تام لشكل القلم وحجمه وغياب مباشر للونه وغياب لاسمه مرسوما، وبالجملة غيابه هو أصلا وهو ما لم يكن مفترضا خلال المعرفة السابقة. إن الخطوط التي لدينا هنا لا تحمل الشيء نفسه على نحو حسي – تخيلي مثلما تحمله الصورة والصوت والحجم واللون المباشر ليكون تركيبها مشكلا للشيء نفسه. إنها تحمله على نحو تعقلي لا يحتاج تركيبا لعناصر ما بل فهما وتأويلا حتى، يذهب من الخطوط كآثار وأفعال إلى القلم كفاعل ذي أثر. لكن الفهم بما هو ليس معرفة من خلال حضور الموضوع – السند نفسه على هيئة ما، وإنما هو معرفة من خلال علامة غير حسية وغير ذات صلة ضرورية بالشيء – بما هو كذلك، فإنه يجد سنده في مبدإ التناقض. إن المعطيات العلاماتية هنا رغم أنها أونطولوجية الأصل (الخطوط المرسومة في المثال الآنف) لكنها منطقية المدى والفحوى بما أن الشيء نفسه، الموضوع – السند ليس حاضرا فيها حضوره في الشكل والحجم واللون والرائحة والصوت وإنما هو حاضر فحسب حضورا متعقلا.

إن كانط لا يشير بالأونطولوجي إلى غير بعده الحدسي وأساسا الحدسي البعدي المباشر والضروري موضوع الحساسية. إنه لا ينظر إلى بعده الفهمي – المنطقي الممكن موضوع العقل. وإن أسس للعقل نفسه فبما هو ساحة قواعد ضرورية لا ساحة فهم ممكن. لذلك قلنا إن الفيلسوف يماهي الأونطولوجي والحدسي ويغيب مساحة غير المباشر أي المساحة الرمزية من الأونطولوجي أو هو لا يتصور إمكان أن يكون الرمزي ذا فحوى منطقية وامتداد أونطولوجي.

تعليق:

– **إن القرار الذي يتخذه كانط بشأن ثنائية الأحكام – الحكم التحليلي كإستخراج لما هو داخلي ضروري في المفهوم، ما ينتمي إليه تعريفا والحكم التأليفي كإضافة خارجية غير قائمة في المفهوم – يكشف بوضوح غياب مساحة الممكن الذي لا يدخل في الحسابات المعرفية لكانط**. الممكن هو بعبارات مختلفة لقصد واحد هنا: الإمكان المنطقي، الإمكان الأونطولوجي. إن هاهنا سؤالا يصعب فهمه وفق الثنائية التي يضعها كانط للأحكام: ما الفرق إذن – بصدد المثال الذي قدمه سابقا ("الجسم ممتد" كحكم تحليلي و"الجسم ثقيل" كحكم تركيبي) – بين "الثقالة" كمحمول لا ينتمي إلى الجسم وبين "الحكمة" كمحمول آخر لا ينتمي إلى الجسم حينما نقول "الجسم حكيم أو غير حكيم"؟ أليست الثقالة شيئا ينتمي بعد إلى الجسم على خلاف "الحكمة"؟

يبدو إذن أن ثمة ثلاثة أنواع من المحمولات تتعلق بالموضوع لا فقط اثنان:

- ما ينتمي ضرورة: "الجسم ممتد"...
- ما لا ينتمي أصلا: "الجسم حكيم"...
- ما ينتمي كممكن: "الجسم كبير / صغير"...

هكذا فإن الأحكام يمكن أن تعاد صياغتها على النحو التالي:

- أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة إلى الشيء وهي الأحكام التحليلية الضرورية.
- أحكام تتعلق بما لا ينتمي أصلا إلى الشيء وهي الأحكام الفاقدة للمعنى.
- أحكام تتعلق بما ينتمي إلى الشيء كممكن وهي الأحكام التحليلية الممكنة أو، والشيء نفسه، التأليفية بالفهم الأدق لها. ذلك أن هناك ما ينتمي إلى الموضوع على سبيل الممكن (على خلاف ما ينتمي إليه ضرورة كفعل) أو لنقل إن للموضوع (للمفهوم) بالإضافة إلى ذاته الفعلية ذاتا ممكنة هي الأخرى موضوع لتحليلية ما على طريقتها.

أكثر من ذلك فإن ما يعدّه كانط إضافة خارجية للمفهوم يبرّرها الموضوع - السند X قابلة هي الأخرى لتفهم في حدود ما يسمح به تحليل ممكن المفهوم أو وجوده فما لا ينتمي إلى ممكن المفهوم لا يمكن حمله عليه عن طريق موضوع - سند.

إن القرار الذي يمكن اتخاذه هنا إذن مقابل كانط هو كون الأحكام ليست فحسب التحليلية والتأليفية، داخلية ضرورية وخارجية غير ضرورية. إن الإنتباه إلى ما هو ممكن ينبه إلى تحليلية خاصة بالممكن هي معا تأليفية وتنتمي إلى الموضوع.

- **إن التعديل الكانطي لمبدإ التناقض - "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون"- لا يبدو متطابقا ومقصد الفيلسوف** من خلال تحليله الآنف والأمثلة التي يقدمها. إن كانط يقصد بالضبط من جهة، مساحة المفهوم بالمعنى الحصري للتعريف حيث المحمول محتوى ضروريا في الموضوع أو المفهوم. وإذ لا مجال هنا لإمكان آخر يحمل على الموضوع، فإننا لا نحتاج تدقيقا بعبارة مثل "في الوقت نفسه". لكن من جهة أخرى فإن الصيغة الآنفة للمبدإ لا تشير إلى مجرد المفهوم أي التعريف. إنها تشير بالأحرى إلى الوجود: "إن شيئا يكون / لا يكون". وواضح هنا أننا بصدد حمل تأليفي لـ "لوجود" على "الشيء" إثباتا ونفيا ولسنا بصدد تحليل مفهومي.

ثمة إذن تفاوت واضح لا يمكن رأبه إلا بتحويل القضايا التأليفية هاهنا إلى قضايا تحليلية. إن كانط لا يقصد على الوجه الأدق "أن شيئا يكون / لا يكون، يوجد / لا يوجد" وإنما يقصد "كون الشيء / لا كونه، وجود الشيء / لا وجوده". إنه يقصد الإسم لا الفعل أي المفهوم نفسه بمحمولاته التحليلية الضرورية لا ما يحمل عليه على نحو خارجي. وإذا صغنا من جديد مبدأ التناقض على أساس هذا التعديل قلنا: "من المستحيل أن يكون وجود الشيء هو عدمه". وواضح أن الأمر يتعلق هنا بالمفهوم، مفهوم وجود الشيء كما مفهوم عدمه لا بكونه موجود

ومعـدوم. تمامـا كمـا هـو واضـح أيضا الفرق بين التعديل الكانطي "من المسـتحيل أن شـيئا ما يكون ولا يكون" وبين التعديل الأخير "من المستحيل أن يكون وجود الشيء هو عدمه". وإذا لـم نجـد مـن توافق بين الصيغة التي اقترحها الفيلسـوف ذات المحتوى الأونطولوجي ومقصده التحليلي، فإن هذا الأخير يتفق تماما مع التعديل الأخير للمبدإ.

إن التعديل الأخير هو الذي يبدو فعلا بصدده أن إضافة عبارة "في الوقت نفسه" إضافة لاغية. ذلك أن وجود الشيء في مستوى التعريف ليس عدمه على الإطلاق ودونما حاجة لعنصر الزمن. أما التعديل الذي اقترحه كانط، إذ لم يبلغ الهدف المفهومي الذي أراده الفيلسوف له وإذ هو يتحرك بعد في مسـتوى الأونطولوجي، فإنه من المسـتحيل أن نلغي بشـأنه العبارة المشـكلة هنا إلا بارتباك شـديد في القرار كما تبين في الصيغة التي اقترحها كانط. كيف نفهم الآن هذا الإرتبـاك أعنـي ذلـك التفاوت بيـن المقصد المفهومي والصياغـة ذات المضمون الأونطولوجي بعد لمبدإ التناقض؟

إننا نفترض هنا أن الفيلسوف، وهو يسمي مفهوميا ميدانا هو بعد أونطولوجي ويعيد صياغة مبدإ التناقض صياغة مفهومية مرتبكة غير خالصة من الأونطولوجي، فإنه يشير إلى غموض لديه في ميادين المعرفة وخاصة إلى علاقة مشكلة بين المفهومي والمنطقي والأونطولوجي.

– إن تمييز المساحات المعرفية بقدر ما يكشف عن الوجاهة التي للصياغة الكانطية لمبدإ التناقـض فـي حـدود ما هو مفهومي، يكشـف بالتوازي عن حدودهـا أي عن وجاهة ما للصياغة الأرسطية للمبدإ في مستوى الإمكان المنطقي أو الأونطو – منطقي.

كنـا قـد لاحظنـا أن كانط نفسـه ينسـب لمبدإ التناقض إمكان التحـرك في حدود صلاحية الأحـكام أو الصـورة المنطقيـة للمعرفـة دون قرار ضروري بشـأن إمـكان دون آخر. وإذا كنا قد فهمنـا وجاهـة تخلـي كانـط عـن العبـارة المشـكلة "في الوقت نفسـه" إذ يتعلق الأمـر بالتحليل الضروري للمفهوم، فإننا قد أدركنا من قبل الحرج الذي نجده في التخلي عنها إذ يتعلق الأمر بإحالة ما خارجة عن التعريف أعني إحالة على قرار أونطولوجي ما. لذلك فإننا بصدد الممكن المنطقـي أعنـي بصـدد أونطولوجيـا ممكنـة لا نملك إلا اعتبار عنصر الزمن مثلما انتبه أرسـطو مـن قبـل. أمـا وقـد تبينـت حدود ما قصده كانط أعني حـدود المفهومي فقد أصبح بينا أيضا أن مبدأ التناقض إذ يتعلق بالممكن المنطقي أي بالقانون المتحكم بأونطولوجيا ممكنة لن يتجاوز صورته الأرسـطية: "من المسـتحيل أن شـيئا ما يكون ولا يكون **في الوقت نفسـه**" وأن كانط لا يتعلق حديثه بهذه المساحة على الإطلاق. هاهنا فإن كل التوسعة الأونطولوجية لمبدإ التناقض من أرسطو إلى لايبنيتز تظل ممكنة.

أخيرا: إن مفهوم العلم الذي حكم كل تفكير كانط هو الذي نهل من النموذج النيوتوني له وبالتحديد في وجهه الذي يتخذ من الموضوع – السند أساسا لتعريفه. على هذا النحو كان

كل مسعى كانط أن يحرّر العلم من مبدإ التناقض كأساس ليقيمه على أساس المبادئ التأليفية بما أحكامها أحكام تأليفية.

لكن الفيلسوف، وهو يترجم كل إنجازات العلم النيوتوني في الفلسفة يبني مفهوما للعلم لا يفسر لنا ما عرفناه في ما بعد مع أينشتاين، أعني العلم الذي يتجاوز بشكل واضح الموضوع – السند كمرجعية له وينفتح على آفاق ممكنة لا نظن تفسيرها متاحا إلاّ على أساس مبدإ التناقض مطعّم بفرضيات تأليفية، أو لنقل لا يمكن تفسيرها إلاّ بميدان وسط تأليفي – تحليلي لم ينتبه إليه كانط الذي يكشف هكذا عن وعي وضعي متميز نلخصه كما يلي:

لا يعترف الفيلسوف بغير الموضوع الحاضري على نحو كلي (موضوع بعامة) أو على نحو جزئي (موضوع بعدي) = **لا مكان للموضوع الممكن**. ليس ثمة إلا أحد فرضيتين: إما أن ثمة موضوعا يكون متأكدا على نحو قبلي أو بعدي أو أنه ليس ثمة موضوع على الإطلاق. إن الممكن بالمعنى الذي نريده هنا إنما هو حسب كانط المفهومي أي انعدام الموضوع الفعلي.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثالث

مبدأ التناقض كمبدإ منطقي - ترجيح الممكن الأونطولوجي

واضح هو القرار الأرسطي بأونطولوجية مبدإ التناقض كما هو واضح القرار الكانطي مفهومية هذا المبدإ. بحسب مكافحة الفيلسوفين فإن مبدأ التناقض لا يمكن أن يشتغل قبالة أونطولوجيا عينية بما أن حضور الشيء هاهنا مغن عن المنطق. لكن مبدأ التناقض لا يمكن أن يشتغل أيضا لمجرد تحليل المفاهيم بما أن الإنتاج المنطقي للمعرفة لا يقع ممكنا في حدود المفاهيم غير الحاملة لمضمون أونطولوجي. لنتابع التفكير من خلال الإحراجات الأخيرة التي انتهى إليها تعليلنا لكانط:

I- استفهام حول ثنائية الأحكام / الحكم التحليلي كإستخراج لما هو ضروري في المفهوم، ما ينتمي إليه تعريفا والحكم التأليفي كإضافة غير قائمة في المفهوم: لقد لاحظنا من قبل أن كانط لا يبدو قادرا على إجابتنا عن السؤال التالي: ما الفرق - بصدد المثال الذي قدمه الفيلسوف (الجسم ممتدّ كحكم تحليلي والجسم ثقيل كحكم تركيبي) - بين "الثقالة" كمحمول لا ينتمي إلى الجسم وبين "الحكمة" كمحمول آخر لا ينتمي إلى الجسم حينما نقول "الجسم حكيم أو غير حكيم"؟ أليست الثقالة شيئا ينتمي بعد إلى الجسم على خلاف "الحكمة"؟ لنأخذ مثالا الآخر، هذا البيت. إن القضية "البيت ذو جدران" تحتوي محمولا، "ذو جدران" ينتمي ضرورة إلى البيت، أما القضية "البيت ذكي أو غير ذكي" فتحتوي محمولا لا ينتمي بالمرّة إلى البيت وهو خارجي بإطلاق عنه. كل ذلك يختلف عن القضية "البيت كبير الحجم أو صغير الحجم". فهاهنا المحمول ليس خارجيا بإطلاق عن الموضوع مثلما في الحالة الثانية، إذ الكبر والصغر ينتميان إلى البيت على خلاف الذكاء أو عدمه وإن لم يكونا ينتميان مثل "الجدران" ضرورة وإنما ينتميان إلى حقل ممكنه، لكنهما ينتميان ضرورة كممكن بمعنى أن البيت له ضرورة حقل ممكن (كبر / صغر، جميل / غير جميل، من هذه المادة أو تلك المادة، يصلح للسكن أو للعمل، في هذا المكان أو ذاك، إلخ.).

ثمة إذن كما لاحظنا أيضا من قبل ثلاثة أنواع من المحمولات تتعلق بالموضوع لا فقط اثنان:

– ما ينتمي ضرورة كفعل acte: "الجسم ممتد"، "البيت ذو جدران"، "البحر يحتوي ماء"...

– ما لا ينتمي أصلا (ضرورة): "البيت ذكي / غير ذكي"، "القلم حكيم / غير حكيم"، "كمية الماء تبلغ مترين"...

– ما ينتمي ضرورة كممكن: "البيت كبير / صغير"، "القلم أزرق / أحمر"، "الوقت نهار / ليل"، "الطقس بارد / حار". هكذا فإن الأحكام يمكن أن تعاد صياغتها على النحو التالي:

– أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة كفعل للشيء وهي الأحكام التحليلية الضرورية.

– أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة كممكن إلى الشيء وهي الأحكام التحليلية الممكنة كما هي التأليفية الممكنة معا.

إن القرار الأوّل الذي أمكننا اتخاذه هنا إذن مقابل كانط هو كون الأحكام ليست فحسب التحليلية والتأليفية، داخلية ضرورية وخارجية غير ضرورية. إن الإنتباه إلى ما هو ضرورة ممكن ينبه إلى تحليلية خاصة بالممكن هي معا تأليفية تنتمي إلى الموضوع.

يصدر كانط، مثل كل تاريخ الميتافيزيقا، عن فهم حدّي لما هو وجود أو عدم، فما ليس وجودا في الجسم كالإمتداد هو عدم كالثقالة. لكنّنا تبيّنا أن الثقالة ليست عدما كالحكمة بالنسبة للجسم أو الذكاء وأنها ممكن يشتغل وفق آلية الغياب والحضور لا وفق آلية الوجود والعدم وتبيّنا الطبيعة الممكنة للشيء كحدّ ضروري له أي اللاّحضور. إن التحليل لذلك ليس مجرّد تحليل الضروري، الواقع، القائم كفعل في الشيء كنشاط يتعارض كليا مع المهمة التأليفية وإنما هو أيضا تحليل الممكن، القائم كإمكان في الشيء كنشاط يتفق تماما والنشاط التأليفي المنتج الذي يسميه كانط بالمعنى الدقيق للفظ معرفة.

II – استفهام حول الخاصية التأليفية للموضوع – السند: لكن هل يعني ذلك أن النشاط التأليفي الذي يستمد شرعيته من الـ X قد بات هو الآخر موضع استفهام؟ هل نصدق حقا مع كانط أن الحكم التأليفي قائم على الـ X لا على الممكن التحليلي للشيء ومفهومه وأن المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة تقتضي موضوعا سندا هو الـ X؟

الحقيقة أن تصوّر الموضوع لدى كانط أمر مشكل. لنحاول أن نكتشف ذلك من خلال ما يعرضه كانط في الفصل الثاني من الكتاب الأوّل من القسم الأوّل من الجزء الثاني (المنطق المتعالي) من النظرية المتعالية للعناصر. يقول كانط:

> "ماذا نقصد إذن، حينما نتحدث عن موضوع موافق للمعرفة وبالتالي متميز عنها أيضا؟ من السهل أن نرى أن هذا الموضوع لا يجب أن يفهم إلاّ كشيء ما بعامة = X، بما أنه ليس لدينا شيء، بعيدا عن معرفتنا، نستطيع أن

نضعه قبالة هذه المعرفة كموافق لها.

إلاّ أّننا نجد أن تفكيرنا حول علاقة المعرفة كلها بموضوعها تحتوي شيئا ما ضروريا]...[أن هذا الموضوع معتبر كما هو ملقى أمام المعرفة وأن معارفنا ليست محددة صدفة وبشكل إعتباطي، وإنما هي محددة قبليا بشكل ما، بما أنها، في الوقت نفسه الذي يجب أن تتعلق فيه بموضوع، يجب ضرورة أن تتسق في ما بينها في علاقة بهذا الموضوع بمعنى أن تكون لها هذه الوحدة التي تشكل مفهوم موضوع"[1].

الصعوبة التي يثيرها الفيلسوف حول الموضوع هي التالية: يجب أن يكون الموضوع محددا قبليا في مفهومه لئلا يكون تحديده البعدي اعتباطيا دون نظر إلى شيء ما. لكنه يجب أن لا يكون لعبة خالصة للمفاهيم بل يجب أن يكون ملقى في وجه المعرفة يفرض نفسه على نحو ما. فالموضوع قبلي وبعدي بمعنيين مختلفين في كلّ مرّة بين السلب والإيجاب:

إيجابي: المفهوم مؤسس للموضوع # فقدان الأساس: سلبي

قبلي بعدي

سلبي: المفهوم خلاف للموضوع # الموضوع ذاته: إيجابي

الموضوع حسب كانط يجب أن يكون قبليا بمعنى وحيد هو الأساس والأفق لتحديده البعدي دون اختلاف الموضوع. فالموضوع ذاته يعطى بعديا دون أن يكون ذلك كافيا لتحديده كموضوع إذ الحاجة أكيدة للأفق القبلي. يعني هذا الأفق حسب كانط التعاطي القبلي التأليفي مع موضوع بعامة. إن علاقتنا البعدية بالموضوع ستكون إعتباطية إذا لم تكن قائمة قبليا في تجربة ممكنة. التأليف أو الحكم التأليفي لا يعني إذن مجرّد ربط محمول بموضوع (الزرقة بالقلم مثلا) إستنادا إلى موضوع هو القلم الملقى أمامنا رغم أن كلاما آنفا لكانط كان يشير إلى ذلك. فلقد قلنا أن الحكم التأليفي ذو حدود ثلاثة – الموضوع والمحمول والموضوع السند – وذلك على خلاف الحكم التحليلي ذي الحدّين – الموضوع والمحمول. إلا أن كانط نفسه يضيف ما يشبه الحدّ الرّابع: التجربة الممكنة حول الموضوع بعامة. فإن الإقتصار على الحدود الثلاثة يعني هنا أن نركب على نحو إعتباطي موضوعا ومحمولا في علاقة لم يتمّ إعدادها من قبل بالموضوع. المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة هي إذن رباعية المبنى على النحو التالي:

موضوع (قضية)

تجربة ممكنة موضوع بعدي – الموضوع السند

محمول

(1) Ibid., p. 117.

وبالرغم من أن كانط ينقذ نفسه هنا من ورطة المعرفة الإعتباطية البعدية التأليفية دون إعداد قبلي، إلا أن الإستفهام يظل يلاحقه في حدود المعرفة التأليفية القبلية: أو ليست هذه المعرفة ذات حدود ثلاثة تستوجب هي ذاتها تجربة ممكنة سابقة وذلك إلى ما لا نهاية؟

لنفترض مثلا الحكم التأليفي القبلي: "لكل حادث سبب" والذي يحتوي ثلاثة حدود: الموضوع (لكل حادث) والمحمول (سبب) والموضوع السند X القائم في الحدس القبلي للزمان والمكان. أوليس التأليف هنا أيضا إعتباطيا بين الحكم والحدس القبلي بما يستدعي ما يشرعه؟ أو ليس كانط يقدمه كحكم تأليفي ضروري لا مجرد حكم إعتباطي؟ ليكون كانط متسقا مع منطقه يجب أن يقدم هذا التأليف على نحو إفتراضي بما هو تأليف إعتباطي بين موضوع ومحمول حول موضوع بعامة. وفي الحقيقة فإن كانط يصادر على أن الحكم التأليفي القبلي لمجرد كونه ينأى عن التجربة البعدية فإنّه ينأى عن الإحتمالية. لكن الأمر يتغير إذا علمنا أن الإحتمالية والضرورة يتمثلان في عودة الحكم على ذاته في قبليته أو بعديته.

يرى كانط أن الحكم التأليفي القبلي بما هو يتعلق بموضوع بعامة فهو كلّي يشير إلى ما لا يحمل استثناء بين موضوع وآخر وهو بذلك ضروري، ويفهم الضروري في معنى عدم وجود إمكان آخر، إمكان مضاد يهدده، وهكذا فليس الحكم القبلي بحاجة لتأسيس. هاهنا يصدق بشكل أوضح القول بالتركيبة الثلاثية للحكم التأليفي: موضوع ومحمول وسند خارج عن القضية هو X. لكن هل أن الحكم التأليفي القبلي يقال فعلا على نحو ضروري ودون ممكن ما يهدّده؟

لقد بيّن كانط من قبل أن "ما يحدث" لا يحمل تحليليا "السبب" مثلما يحمل الزمنية. إن الحدس القبلي هو الذي يخول التأليف بين "الحدوث" و"السببية" في معنى أن اللاّسببية هي الأخرى إمكان يحتمله الحدوث مهما بلغت العلاقة الأولى من درجة ضرورة، ذلك ما يؤدي إليه تحليل مفهوم الحدوث وهو عين ما أدّى إليه من قبل تحليل أي مفهوم يخص حكما بعديا مثل "السبب" الذي يحتوي إمكان الكبر والصغر مثلا أو غير ذلك. ليس ثمة من اختلاف على هذا الصعيد. وكما رأينا سابقا في الحكم البعدي، فإن مفهوم "الحدوث" يصدق عليه ما يلي:

- ما ينتمي إليه ضرورة كفعل مثل الزمن.
- ما لا ينتمي إليه أصلا مثل خصائص الأشياء الجسمية (الألوان - الأشكال، إلخ).
- ما ينتمي إليه ضرورة كممكن كأن يكون ماديا أو غير مادي، ذا سبب أو بلا سبب، إلخ.

إن الحكم المتعلّق بالحدوث هنا "لكل حادث سبب" بما هو، كأيّ حكم تأليفي، يحمل على سبيل الإمكان السّببية على الحدوث، فإنه محتاج هو الآخر إلى ما يبرر العلاقة الضرورية التي تشدّ الحكم إلى سنده X، ويجب أن يستمر الأمر إلى ما لا نهاية وهو ما لا يجد أساسه في وضعنا المحدود.

ثمة هاهنا حالة يمكن أن يتوقف عندها التأسيس اللاّمتناهي وهي وضع العلاقة التأليفية الأولى كافتراض (إذا كان لكل حادث سبب مثلا)، وبين هنا أن البداية لا يمكن أن تكون إلا ممكنة (لا ضرورية). الممكن وحده يمكن أن يشكل البداية، الحدوث مثلا بكل متعلقاته – بما هو ذو سبب وبما ليس له سبب، بما هو حدوث فكري أو فيزيائي أو تاريخي، إلخ، وحيث يكون الإقرار الوحيد أو الضروري هو الموضوع ذاته بمجموع ممكناته مقصيا بذلك ما لا ينتمي إلى هذا الممكن ودون تحديد لواحد منها.

وبلغة أخرى فإنّ الأحكام الضرورية بما هي بحاجة إلى مبرر يؤكدها بحكم قيام الإمكانات المضادة التي تهددها – لا يمكنها أن تكون بداية وأساسا للمعرفة مثلما يذهب إليه كانط. يقفز الممكن في كلّ مرّة أو مفهوم الشيء في معنى وجوده (بلغة هيدغير) لا موجوديته ليكون الأساس. إن المعرفة قرار أول بشأن الممكن، ممكن الشيء أي مطلقه بكل تأليفاته الممكنة وعلاقاته بالموضوع السند. فالعلاقة بالموضوع نفسها، بما هي يجب أن تكون مبررة دون أن يكون مبرّرها مبرّرا، هي أوّلا قرار تأليفي تحليلي معا بشأن ما ينتمي إلى الشيء أي بشأن ممكناته أو بشأن وجوده. هكذا فإذا أردنا رسم الرباعية الآنفة من جديد، وبعد أن تبيّن أن الأساس لا يمكن أن يكون تجربة في المعنى الكانطي أي قرارا تأليفيا قبليا، تحددا ما هو ذاته بحاجة لمبرّر، فإن رسمنا سيكون على النحو التالي:

المفهوم في وضعه المطلق	الموضوع
ممكن الشيء:{موضوع القضية في وجوده	الموضوع – السند
أي بممكناته الخاصة والموضوعية	المحمول

إن البنية الرباعية للحكم التأليفي تظل قائمة حتى في الحكم التأليفي القبلي إذ لا يمكن أن نفهم أي علاقة ثلاثية بين موضوع ومحمول وموضوع سند X إذا لم ندرك أوّلا ممكن الشيء أو وجوده. إن القضية التأليفية "الشجرة وارفة الظلال" لا ينتمي محمولها "وارفة الظلال" تحليليا لموضوعها مثل "الإمتداد" للجسم. كل هذا سليم. إن هذا المحمول يصبح ممكنا ربطه بالموضوع "الشجرة" فقط حينما أجد سندا هو مثلا هذه الشجرة التي أمامي وارفة الظلال. ذلك وحده يسمح حسب كانط بتأليف المحمول "وارفة الظلال" إلى الموضوع "الشجرة". لكن وقد انتبه كانط نفسه إلى ضرورة التأسيس القبلي دون أن يمضي إلى النهاية، نفهم الآن أن "وارفة الظلال"، إذا لم يكن محمولا هو الآخر تحليليا على نحو ما على الموضوع، "الشجرة"، دون اعتبار للموضوع – السند نفسه، لم نكن لنفهم الأشياء التالية:

– حمل سالب لا يصدقه أي موضوع سند X كقولنا: "الشجرة ليست وارفة الظلال". إن هذه القضية لا يوجد لها نظير في الموضوع – السند مثل القضية "الشجرة وارفة الظلال"،

"الشـجرة قليلـة الظـل". فـإذا كان للقضيـة الموجبـة حضور، موضوع يمكـن العودة إليه وتأليف المحمـول إلـى الموضـوع حولـه، فإن القضية السـالبة غير قائمة في موضـوع. وحتى إذا تحدثنا عن موضوع ذهني، فلن نفلت من السـؤال عن لاحضوره. كيف نفهم إذن القضية السـالبة غير ذات الموضوع – السند؟ أليس ما يجعل التأليف ممكنا شيء آخر تماما غير الموضوع – السند وهو على وجه التدقيق مجرد انتماء محمول إلى ممكن الموضوع؟ إن القضية السالبة: "الشجرة لـم تحضـر الـدرس" قضيـة لاغية مع أن الشـجرة لـم تحضر فعليا الدرس مثلمـا حضر الطلبة. إنـه لا يمكـن تأليـف المحمـول "عـدم حضـور الدرس" مـع الموضوع "الشـجرة" مثلما أمكن تأليف المحمول "ليست وارفة الظل" مع الموضوع نفسه مع أن الموضوع – السند في الحالة الثانية (الشـجرة ليسـت وارفة الظل) ليس أقل عدمية منه في الحالة الأولى (الشـجرة لم تحضر الـدرس). ثمـة هاهنـا إحداثيـة أخـرى أكيـدة هي التي نميـز بالنظر إليها هـذه القضية عن تلك، إحداثية غير حضور الموضوع – السند كأساس تأليفي. إنها إحداثية الإنتماء تحليليا للمحمول "وارفـة الظـلال" إلـى مفهوم الشـجرة وعدم الإنتماء تحليليـا للمحمول "حضور الدرس"، ذلك هو الأساس الأوّل للتأليف لا الموضوع – السند X.

– إمـكان حمـل موجـب حتـى فـي غيـاب – سـند دون إمكان حمل آخـر مماثل. ذلك أنـه بإمكاننـا أن نؤلـف القضيـة التالية: "إن عدد الأشـجار يغطي مسـاحة اليابسـة بالكامل" رغم أن الموضـوع – السـند X غيـر قائـم (بعديـا). إلا أنه بإمـكان كانط أن يرد بأن هذا الإمكان آت من إمكان الموضوع القبلي بعامة، أي أنه تأليف قبلي. لكن هاهنا لم لا نسـتطيع تأليف قضية أخـرى مماثلـة مـن حيـث بنيتهـا المنطقيـة ومن حيث إمـكان تمثل مكوناتها قبليـا بين مقولات الفاهمة والحدوس القبلية للحساسـية: الزمان والمكان، كما هو الشـأن حينما نريد تأليف: "إن عدد الأشـجار يسـاوي عشـرين لترا"؟ لم لا يسـتطيع العقل تأليف القضية الأخيرة مثلما استطاع تأليـف الأولـى مـع أن المعطيات الحدسـية والمقولاتية المكوّنة لهمـا قبليا متماثلة بالكامل؟ إن ما نريد التنبيه إليه هنا هو أن السلوك التأليفي لا يقوم بالدرجة الأولى على موضوع – سند إذ أن القضيتين متماثلتان من جميع الجهات حسب شروط التأليف (موضوع ومحمول خارج عنه ورابط في الحالتين + معطيات يتسـع لها الحدس القبلي في الزمان والمكان). إلا أننا نفترض للقضيـة الأولـى موضوعـا قبليـا مـا ولا نفتـرض ذلك للثانيـة. وفي الحقيقة فـإن الأمر لا يتعلق بموضـوع هنـاك وانعـدام موضـوع هنا بقدر مـا يتعلق بانتماء تحليلي للمحمول "يغطي مسـاحة اليابسة بالكامل" إلى الموضوع "عدد الأشجار" وبعدم انتماء قبلي تحليلي للمحمول "يساوي عشرين لترا" إلى الموضوع نفسه. إن الفرق البين هاهنا هو انتماء المحمول الأول إلى ممكن الموضوع، إلى وجوده وعدم انتماء الثاني إليه.

– عدم إمكان الحمل موجبا كان أو سـالبا حول موضوع – سـند قائم (محدّد). ذلك

أنـه ليـس بإمكاننـا أن نؤلـف القضية التالية: "إن الوقت نهار" إذ كنا أصلا مدركين لذلك ونحن نقـوم بنشـاطاتنا النهاريـة المألوفـة، كمـا أنه ليس متاحا لنا أن نؤلـف القضية: "الطقس حار" إذا كانـت درجـة الحـرارة قـد بلغـت حد قتل عدد مـن الناس. إن القضية لا يمكـن تأليفها إذا كان موضوعها – السند قائما على شكل حضور مطلق. فرغم أن المحمول "نهار" لا يخرج ضرورة مـن الموضـوع "الوقـت" لأن "اللّيـل" أيضـا يحمـل علـى "الوقت" ورغـم أن "حار" لا يخرج ضرورة من "الطقس" كموضوع إذ أن البرودة أيضا تحمل على "الطقس"، أي رغم أن "الوقت نهـار" و"الطقـس حـار" قضايـا تأليفيـة وأن موضوعها – السـند X قائـم، إلاّ أن هذه القضايا لا يضيـف محمولهـا إلـى موضوعهـا شـيئا بحكم أن الحضـور المطلق للموضـوع "الوقت" الذي تماهى عندنا نحن المدركون له بالنهار و"الطقس" الذي تماهى عندنا بالحرارة إلى حدّ أننا لا نفتـرض شـيئا آخرغيـر كونـه حار، هذا الحضور المطلق حـوّل القضية إلى قضية تحليلية تحمل كل خصائصهـا. إن قولنـا القضيـة التأليفيـة هي القضية التي يقوم تأليف محمولها إلى موضوعها على موضوع – سند X ليس إذن بالقول الدقيق. فهاهنا قضايا تأليفية لا يقوم تأليف محمولها إلـى موضوعهـا علـى احتـواء مفهومي للأوّل في الثاني بل على موضوع – سـند ولا تحمل مع ذلك إلا خصائص القضية التحليلية.

ثمة إذن تدقيق لازم بخصوص الموضوع – السند لتكون القضية تأليفية (ليكون التأليف ممكنـا) وهـو أن لا يكـون هـذا الموضـوع حاضـرا بالمطلق فـي وجه القضية. يجـب أن يكون الموضـوع – السـند قائمـا وإمكانـه المضـاد أو لنقـل يجـب أن يكون متخفيـا بداخله والعكس بالعكـس. يجـب أن يكـون الموضـوع – السـند ممكنـا فـي الإتجاهين المتضاديـن وإلا صارت القضية تحليلية.

هكذا فإذا أردنا تصحيح البنية التأليفية للقضيتين الآنفتين ("الوقت نهار" و"الطقس حار") فإن الأمر لا يسـتدعي أكثر من الإجراءات التالية مثلا: لنوجه القضية الأولى لأحدهم لا يزال طريـح الفـراش يظـن أن النهـار لـم يطلع بعـد. إنّ "الوقت نهار" لن تكـون هاهنا قضية تحليلية لكـون موضوعهـا (الوقـت) ممكـن أي ممكن نهار، ممكن ليل. إنمـا القضية حركة هنا، خروج من الممكن الذي هو الموضوع – السند عينه إلى الفعل لتأكيد هذا الإمكان أو ذاك. هكذا فإن القضية لا تتألف لحضور موضوع تستند عليه فحسب بل في الوقت نفسه لغياب هذا الموضوع الذي تضطلع القضية بإبانته.

إن كانـط يسـمي موضوعـا – سـندا (X) الموضـوع المحـدّد. غير أننا نفهـم الآن أن هذا الموضوع – السند هو أيضا موضوع – مستند والقضية – سند، وشاهد عليه انطلاقا من تحليليتها الخاصة. يتفق هذا تماما مع ما وضعناه من تركيبة رباعية للحكم التأليفي لا ثلاثية.

III – الإشتغال الآخر لمبدإ التناقض: إن ما تبين لنا للتوّ هو ما يلي:

– إن هناك ما ينتمي إلى الموضوع على سبيل الضرورة كممكن (على خلاف ما ينتمي إليه ضرورة كفعل وما لا ينتمي إليه أصلا وفعلا) أو لنقل إن للموضوع (للمفهوم) بالإضافة إلى ذاته الفعلية ذاتا ممكنة هي الأخرى موضوع للتحليل على طريقتها.

– إن ما يعدّه كانط إضافة خارجية للمفهوم يبرّرها الموضوع – السند X هي الأخرى متاحة في حدود ما يسمح به تحليل ممكن المفهوم أو وجوده، فما لا ينتمي إلى ممكن المفهوم لا يمكن حمله عليه عن طريق موضوع – سند.

هكذا فإن السؤالين اللذين نطرحهما هنا هما على التوالي:

هل يمكن أن يشتغل مبدأ التناقض لتحليل الممكن (المفهومي) لا مجرّد الفعل (الضروري)؟

هل يمكن أن يشتغل مبدأ التناقض تحليليا بتأليف ما حول الوجود لا في حدود المفهوم فحسب؟

1 – مبدأ التناقض كمبدإ للممكن المنطقي:

لنأخذ على سبيل المثال المحمولات المختلفة المتعلقة بمفهوم "البحر" حسب التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه سابقا:

– "البحر يحتوي ماء"، "البحر لا يحتوي ماء".

– "البحر ثقيل"، "البحر حزين"، "البحر ليس ذكيا"، "البحر لم يزر المتحف".

– "البحر هائج"، "البحر هادئ"، "البحر ليس في حالة مد"، "البحر ليس في حالة جزر".

رأينا أن كانط لم يدرك من القضايا إلا نوعين: القضايا التحليلية (المجموعة الأولى هنا) والقضايا التأليفية (المجموعة الأخيرة). في النوع الأوّل، فإن الموضوع يحتوي داخليا المحمول وفي الثاني المحمول يأتي من خارج الموضوع. وهكذا لا يستطيع كانط أن يميّز المجموعة الثانية عن الأخيرة والحال أن المحمول في الحالتين يرد من خارج الموضوع. كنا قد افترضنا لتمييز ذلك أن تكون المجموعة الأخيرة محتواة في ممكن الموضوع – المفهوم لا في ضروريه أي داخله فعلا (كالمجموعة الأولى) ولا في مستحيله أي خارجه فعلا (كالمجموعة الثانية). وهكذا فهي على نحو ما موضوع للتحليل أي لمبدإ التناقض.

حينما نحلل مفهوم "البحر" فإننا نجد ضرورة حسب كانط "الماء" كما حينما نحلل مفهوم "الجسم" نجد "الإمتداد" ضرورة، إلاّ أن كانط لم ينتبه إلى أننا نجد أيضا ضرورة إمية في المفهوم أو الإمكانات التالية ضرورة: الهيجان أو الهدوء، المد أو الجزر، السخونة أو البرودة، العمق أو السطحية، إلخ. تماما كما نجد في الجسم جملة إمكانات على نحو إمية: الثقالة أو

عـدم الثقالـة، الكبـر أوالصغـر، الإرتفـاع أو عدمه، هذا الشـكل أو ذاك، اللونيـة أو عدمها، إلخ. لكـن تحليـل المفهـوم لا يعطينـا جملـة إمكانات أخرى مثل: الحـزن أو الفرح، الثقل أو الخفة، الذكاء أو الغباء، إلخ. كيف ذلك؟

إن كانط يقول إننا لا نحتاج موضوعا – سـندا X لنعرف أن الجسـم ذو امتداد، إذ يكفي المفهـوم هاهنـا، كمـا يمكـن أن أعرف أن البحر يحتوي ماء بمجرد تحليل مفهوم البحر ودونما حاجة إلى موضوع – سند ليدعم ذلك وأستطيع أن أجزم بأن للبيت جدرانا حتى دون أن يقدم لـي موضـوع – سـند لأتأكّـد مـن ذلك، إلخ. بالمقابل فإن قولي "الجسـم ثقيل"، "البحر هائج" يحتاج موضوعا – سندا لإقراره. إلا أن هاهنا مساحة بين هذا وذاك سكت عنها كانط، مساحة ما لا يحتاج موضوعا – سندا، أي ما يستخرج من المفهوم مباشرة ويكون مع ذلك تأليفيا: إنه الإمكانات التي نصوغها على شكل إمية. فنحن، دون أن يكون لدينا موضوع – سند، نستطيع، إنطلاقـا مـن مجـرّد تحليـل مفهـوم البحـر، أن نقرر أنه إمّا هائج أو هادئ أو في حالة ما وسـط كما يمكن أن نقرر أنه في مدّ أو في جزر وأن مياهه عميقة أو سـطحية أو نسـبية العمق، إلخ. إن الممكن المتعلق بالشيء يمكن إقراره دونما حاجة لموضوع – سند X.

لم يكن كانط يحسب لذلك حسابا لأن ما يحتل اهتمامه كان الضروري فحسب خاصية القانون وشرط العلم الذي يدور حوله كل تفكير الفيلسوف. أما الممكن فلا يأخذه كانط إلا في معنى الإحتمالي الذي يتعارض بالكامل ومطلب العلم الذي يصبو إليه. لذلك لم يقدر كانط هذه المساحة القائمة بين الضروري التحليلي (الجسم ممتدّ) الذي يضمنه الإنتماء الكامل للمحمول إلى الموضوع والضروري التأليفي (الجسـم ثقيل) الذي يضمنه الموضوع – السـند. لكننا نفهم اليوم بعد أينشـتاين أن مسـاحة الممكن تلك هي سـرّ التعريف المعاصر للعلم الذي يقوم على مبدإ التناقض أكثر مما يقوم على الظواهر.

أشـرنا في مناسـبة سـابقة إلى أن مبدأ التناقض كاف في الأحكام التحليلية في معنى أن القضية "الجسـم ممتد" إنما يمكن تقريرها دون موضوع – سـند لأنه من التناقض أن أفترض جسما غير ممتد. إن الجسم بتعريفه ذاته "امتداد..."، وهكذا فإن قولنا "الجسم غير ممتد" هو كقولنا "الممتد غير ممتد". يكفي هنا أن يظهر هذا التناقض لنرفض القضية "الجسم غير ممتدّ" ونقرّر، بمجرد تحليل مفهوم الجسـم، كونه ممتدّ. وهكذا الشـأن بالنسـبة لـ "البحر يحتوي ماء" و"البيت ذو جدران"، إلخ.

لكن هذا يصدق حتى على القضايا التركيبية، مثلما بين كانط نفسـه، التي تخرج تحليليا الواحـدة مـن الأخـرى كقولنا "الشـمس مشـرقة إذن الوقت نهار" أو "إنه نهـار إذن ليس بليل". فهاهنا قضايا تأليفية يتناقض القول حيالها: "إن الشمس مشرقة وليس الوقت نهارا" لأن "الشمس مشرقة" تعني تحليليا كونه نهار فيصبح تناقضا القول: "إنه نهار وليس بنهار"، لذلك، وبواسطة

مبدإ التناقض فحسب أي دون أن يقدم لنا أي موضوع لتأكيد الخطاب، فإنّنا نقرر، إزاحة للتناقض، أنه إذا "الشمس مشرقة" فإن "الوقت نهار". هكذا الشأن في القضية الثانية.

إن كانط لا يتصور أن حكما تأليفيا مثل: "البحر هادئ" يجري عليه مبدأ التناقض مثلما يجري على الحكم "الجسم ممتدّ". فلا تناقض أن "لا يكون البحر هادئا" مثلما يتناقض أن يكون "الجسم غير ممتد". لكن وقد رأينا أن الهدوء ينتمي أيضا ضرورة إلى البحر على نحو إمية، على نحو ممكن، فإن مبدأ التناقض يجري هنا أيضا على النحو التالي: من التناقض أن لا يكون البحر إما هادئا أو هائجا أو... كما هو من التناقض أن لا يكون البحر في مد أو في جزر أو... إلخ. وهذا يعني أن البحر يجب أن يكون في إحدى هذه الحالات، فإن مبدإ التناقض يصلح تماما كمبدإ تحليلي لتقرير أحكام تأليفية على نحو ممكن لا على نحو ضروري لإحداها.

هكذا فإذا كان لدينا مفهوم "الطريق" فإننا نجزم حيالها بجملة من الممكنات الضرورية التي يتناقض عدم تصوّرها: كونها إمّا خالية من المارة أو غير خالية من المارة وكونها سهلة العبور أو وعرة أو... إلخ. كلّ هذه وغيرها أحكام تأليفية لا تحليلية لكن تأكيدها لا يحتاج أي موضوع – سند. فحينما نحلل مفهوم الطريق نجد أنه من التناقض أن لا تكون إما تحتوي مارة (كثيرين أو قليلين) أو لا تحتوي وكل ما سوى ذلك من الممكنات إنّما يقررها مبدأ التناقض على نحو إمية لا على نحو قرار ضروري جهة هذا الإمكان أو ذاك.

إن الإنتباه إلى أنه بالاضافة إلى الضروري – الفعل كالإمتداد بالنسبة للجسم، ثمة الضروري – الإمكان، ذلك قد كشف عن استعمال طريف لمبدا التناقض لإنتاج أحكام تأليفية على هيئة ممكنات فحسب.

2 – مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي:

لنفترض الوضعيات الثلاث التالية: الأولى – مشهد سينمائي لأحدهم يقف على سطح القمر ثم يقفز لنجده بعد هنيهة على سطح الأرض ومشهد ثان لسيارة حقيقية تسير بسرعة فائقة على فراش وضع في غرفة مغلقة؛ والثانية – مشهد سينمائي لأحدهم يقفز من علوّ ثلاثة أمتار لا يقوم مباشرة من مكانه فيسرع الحاضرون إليه ومشهد آخر لسيارة تسير بسرعة فائقة في طريق سيارة، سلاسل جبلية ممتدة وأشجار على حافتي الطريق؛ والثالثة – جريمة قتل يتم على خلفيتها إلقاء القبض على أربعة أشخاص كمتهمين للتحقيق معهم. يتم عزل هؤلاء حال القبض عليهم الواحد عن الآخر، فكانت نتيجة الإستجواب كالتالي: تناقض كلام اثنين من المتهمين وحتى تناقض الواحد مع نفسه بين الفينة والأخرى أثناء تبرئة ساحتهم وانسجام كلام الإثنين الآخرين كما انسجام كلام كل واحد منهما وهم يبرؤون ساحتهم أيضا.

إنّ السؤال الذي نود الإجابة عنه أمام هذه الوضعيات الثلاث هو التالي: أيّ شيء يمكن أن يفيدنا به مجرد تحليل هذه الوضعيات وفق مبدإ التناقض حول الوجود (وجود إنسان يقفز

من سطح القمر إلى سطح الأرض وآخر يقفز من ارتفاع ثلاثة أمتار فيهرع إليه الحضور ووجود سيارة تسير بسرعة فائقة على ظهر فراش في غرفة مغلقة ووجود أخرى تسير في الطريق السيارة ووجود ما يزعم المتهمون أنه حصل)؟

أ – مبدأ التناقض كمبدإ للممكن الأونطولوجي سالبا وموجبا / الوضعية الأولى والثانية:

– الوضعية الأولى: لا شك أننا نسمّي المشهدين هنا مغالطة سينمائية. فلا أحد يرى أيّ وجه للمعقولية في قفز أحدهم من سطح القمر إلى الأرض أو في سير سيارة (حقيقية) بسرعة فائقة وسط غرفة مع أن المشهدين من جهة كونهما معطى محبكا تماما في اخراجه لا ينفذ إليه خلل مقارنة بما نسمّيه معطيات معقولة. أين يكمن السر إذن في رفض معطى ما كموضوع – سند لمعرفة تأليفية؟

من البيّن أن معطيات تحليلية للمفاهيم حالت دون ذلك. إن تحليلنا مفهوم "الإنسان" يفيدنا بأن ممكنه يحتوي أن يكون في أمكنة عديدة من الأرض أو حتى على سطح القمر على ظهر صاروخ، أما أن يقفز نحو الأرض فذلك لا يحتويه ممكن "الإنسان"، وهكذا الشأن في تحليل مفاهيم "القمر" و"الأرض"، إلخ. لقد اكتشفنا في ممكن مفهوم الإنسان تناقضات مع ما علق به من محمولات أو بالأحرى لقد اكتشفنا تحليليا أن محمولا مثل "القفز من سطح القمر" لا ينتمي إلى ممكن المفهوم بل إلى مستحيله وهكذا الشأن إذ نحلل بقية المفاهيم.

لقد اعتدنا أن نسمّي تناقضا تحليليا مع كانط افتراض ما يكون ضدّ المحتوى ضروريا في الموضوع – المفهوم على نحو فعلي مثل تناقض اللاّامتداد مع الجسم بما هو ممتد أو تناقض الليل / عدم النهار مع إشراق الشمس الذي يعني طلوع النهار. التناقض الذي يصفه كانط هو فحسب التناقض المباشر (إمتداد / لا إمتداد، نهار / لا نهار، إلخ)، أما أن يكون التناقض في حكم تأليفي بين مختلفين ("إنسان" مع "قفز من سطح القمر" أو "سيارة" مع "السير داخل الغرفة"، إلخ) أي تناقضا غير مباشر فذلك شأن آخر.

لقد أشرنا من قبل إلى أن كانط يدرك هذا النوع من التناقض. لكن الفيلسوف لا يعتبر ذلك تناقضا يمسّ المفهوم وإنما هو تناقض في علاقة بموضوع، تعارض مع موضوع أو غياب الموضوع بالمرّة أي غياب الأساس. إن السؤال هاهنا هو: ما الذي يدل على غياب الأساس؟ هل هو مجرد عدم قيامه كموضوع موجب، إذن فكيف نفرق هنا حكما فاقدا للأساس عن حكم سالب أيّ ذي أساس سالب؟ وأكثر من ذلك كيف نسمّي قضايا تأليفية موجبة ما لا قيام له أصلا وحتى قضايا دالة على الوجود مثلما سنرى بعد حين؟

وكما لاحظنا من قبل أن التأليف قضية تحليل ممكن المفهوم قبل أن يكون قضية موضوع سند X، فإننا هنا أيضا نتساءل: كيف نقرر تناقضا ما في علاقة بموضوع – سند إذا لم يتجل ذلك في ممكن المفهوم / الموضوع ذاته؟ إن "سيارة تسير بسرعة فائقة داخل غرفة" تناقض

لا يدل عليه موضوع – سند وليس غياب الأساس هنا كافيا لأن الحكم التأليفي السالب أيضا غائب أساسه إذا فهمنا الأمر في حدود موضوع موجب حاضر. إن الأمر يتعلق بالأحرى بتناقض تحليلي بين مفهوم "السيارة" (الموضوع) ومفهوم "السير بسرعة فائقة داخل غرفة" (المحمول). لكن السؤال يظل في هذه الحدود: كيف يتناقض داخليا حكم تأليفي ("سيارة" و"سير داخل غرفة"، "إنسان" و"قفز من القمر") والحال أن الحكم التأليفي لا يتناقض داخليا حسب كانط ("القلم" و"عدم الزرقة" مثلا إذ يمكن أن يكون القلم أزرق أو أحمر أو غير ذلك، إلخ) لأن ثمة دائما إمكانا آخر يفتح الضروري على الممكن ويمنع التناقض الذي يفترض الضروري / المستحيل غيره؟

لقد ميّزنا من قبل نوعين من التأليفي: ما هو ممكن للموضوع كالتوقف أو السير بالنسبة "للسيارة" ("السيارة تسير"، "السيارة متوقفة") وما هو خارج عن ممكنه كأن "تسير في غرفة بسرعة فائقة" أو أن تضحك وتبكي. فهاهنا محاولات تأليفية ولكنها مستحيلة بالنسبة للموضوع لا ممكنة. لكن ماذا يعني أن تكون مستحيلة أكثر من كونها سالبة بالضرورة؟

نفهم إذن أن ثمّة نوعين من الضروري بالنسبة للموضوع / المفهوم يمكن تحليلهما وفق مبدإ التناقض: الضروري الذي ينتمي إلى الشيء كالإمتداد للجسم والجدران للبيت والماء للبحر والضروري الذي لا ينتمي إليه كالقياس باللتر للجسم والإنفعالات المختلفة للبيت والثقل والخفة للبحر، إلخ. إن معنيي الضروري هنا متشابهان تماما. فالضروري هناك هو المستحيل أن لا يكون والمستحيل هنا هو الضروري أن لا يكون. ولما كان التحليل وفق مبدإ التناقض تحليلا للضروري، فإن ما لا ينتمي ضرورة أي المستحيل والذي يمكن أن يكون محمولا تأليفيا يمكن الحكم عليه بمبدإ التناقض وحده تحليليا ورفض انتمائه للموضوع دونما حاجة إلى موضوع – سند X. وكما أن المحمول "تسير" ("السيارة تسير" – بمعنى مخصصة للسير لا بمعنى غير متوقفة –) يخرج ضرورة عى نحو موجب من المفهوم "السيارة"، فإن المحمول "تسير بسرعة فائقة داخل غرفة" يخرج ضرورة لكن على نحو سالب من المفهوم نفسه. ولما كانت المحمولات المستحيلة يتقرر شأنها هي الأخرى اعتمادا على مبدإ التناقض تماما كما في شأن المحمولات الضرورية، فإن هذا المبدأ كاف ليحكم تحليليا بالمغالطات السينمائية على المشاهد المذكورة آنفا في هذه الوضعية الأولى: أحدهم يقفز من سطح القمر إلى سطح الأرض وسيارة تسير بسرعة فائقة داخل غرفة مغلقة.

– الوضعية الثانية: على خلاف المشهدين الآنفين فإننا لا نرى أي غرابة في المشهدين السينمائيين المواليين: أحدهم يسقط من علو ثلاثة أمتار، يمكث حيث سقط ويهرع إليه الحضور وسيارة تتقدم بسرعة فائقة في طريق سيارة وعلى حافتي الطريق الأشجار والسلاسل الجبلية والأفق المفتوح. لم لا يستغرب العقل العلاقة هنا بين الموضوع والمحمول؟ بالتأكيد ليس

المشـهد ذاته هو مصدر الإرتياح للمشـهد، فلقد افترضنا أن المشـهدين الأوّلين المستغربين كانا على درجة من الحبك والإتقان في معقوليتهما المشـهدية من جهة القياسـات التي اتخذت في الصـورة والعلاقـات التي حكمت عناصر المشـهد. ثمـة هاهنا، في الحقيقة، علاقات تحليلية لا مجرد ما يرد تأليفيا من الموضوع – السند. ثمّة تحليل يجريه العقل وفق مبدإ التناقض لمفهوم "إنسان – أحدهم" ولمفهوم "السيارة" يؤدي إلى اعتبار "السقوط من علو ثلاثة امتار" وكل ما يلحقه ممكنا من ممكنات الإنسـان كمفهوم كما أن "سـير السـيارة في الطريق الحقيقية" ممكن من ممكنات السـيارة. فهذه الأخيرة، بعد أن نسـيطر على مفهومها، هي ضرورة إما متوقفة أو تسـير وهي تسـير بسـرعة أو ببطء أو غير ذلك من الممكنات. كذلك الإنسـان، إذ نسـيطر على مفهومه، فإنه يمشي ويجري ويقف ويقفز وهو يقفز من هذا الإرتفاع أو ذاك وهو يخرج سليما معافى من القفزة أو هو يصاب بوعكة وألم، إلخ. إن هذه الأحكام التأليفية يمكن اسـتخراجها حتى دون أن يوضع أمامنا أي إنسان يقفز أو أي سيارة في الطريق السريعة.

إن هذه الممكنات يسـتخرجها العقل وفق مبدإ التناقض تماما كما يسـتخرج أن السـيارة تسير (أي مخصّصة للسير). فكما أنه من التناقض أن لا تكون سيارة مخصصة للسير فنستخرج ضرورة منها صفة الإعداد للسـير، كذلك من التناقض أن لا تكون السـيارة إما قادرة على هذا السير أو غير قادرة وعلى السير بسرعة أو ببطء وعلى السير والتوقف، إلخ. وهكذا الشأن بالنسبة لمفهوم "الإنسان" في المثال الأخير.

علينا أن نميز هنا، وهو ما لا يفعله كانط، بين أمرين: أن يتعلق السلوك التحليلي بواسطة مبـدإ التناقـض بإقـرار علاقـة ضرورية أي بالحكم السـالب أو الموجب كقولنا: "السـيارة تسـير بسـرعة فائقة في الطريق السـيارة" أو "الرجل يقفز من علوّ ثلاثة أمتار" أو أن يتعلق السـلوك التحليلي وفق المبدإ نفسه باستخراج إمكان دون تقرير ما إذا كان راجحا فعليا أو لا كأن نقول "إنه ينتمي إلى السيارة أن تسير بسرعة فائقة" أو "ينتمي إلى الرجل أن يقفز من علوّ كذا وكذا". إنه من السليم تماما، كما يرى كانط، أننا لا يمكن أن نقرر تحليليا أن "السيارة تسير في الطريق" إذ ليس من التناقض أن تكون متوقفة خارج الطريق أو حتى في الطريق. فهذا الحكم الضروري الذي يكون صحيحا أو خاطئا لا يتقرر إلا وفق موضوع – سند X، وذلك في ما يبدو هو الوجه الوحيـد الـذي رآه كانـط للحكـم التأليفي. لكنه غير كاف بالمرة. فإنه من السـليم تماما أيضا أن نقرر تحليليا أن القدرة على السير تنتمي للسيارة كما عدم القدرة على ذلك وأنه ينتمي لها أن تسـير بسـرعة أو ببطء إلى آخر السلسـلة التحليلية. وهذا يعني أنه من التناقض أن لا تكون إما قادرة على السـير أو غير قادرة، إلخ. فإذا افترضنا أنه لا يتعلق بها لا هذا ولا ذاك كان السـير بكليته غير متعلق بها وهو ما يتناقض مع تعريفها أصلا. لذلك كانت الممكنات تنتمي ضروريا للمفهوم كممكنات فحسب.

إن مفهـوم "الممكنـات الضروريـة" للشـيء صعب إلى حد مـا. لنحاول التثبت من خلال مثال آخر: أتسـاءل عن صديق لي: أين يوجد الآن السـابعة مسـاء والحال أنه ليس هنا بالبيت ولست أدرك الموضوع – السند الذي أؤلف اعتمادا عليه القضية التأليفية الضرورية؟

إن الإجابـة بكونـه "يوجـد فـي مكان ما" يفرضها مبـدأ التناقض لكون "الوجود في مكان ما" وحتى "في مكان ما من الأرض" أو "في مكان ما من تونس" بوجه أدق، كل ذلك ينتمي ضروريا إلى مفهومه أي أنه لا ينتمي إلى مفهومه أن لا يوجد في مكان وحتى في مكان محدد جغرافيا. وإذ ينتمي ضروريا إلى مفهومه الوجود في مكان ما وحتى محدد جغرافيا فمن التناقض أن نفتـرض وجـوده فـي اللامـكان. ويكفـي هنا مبـدأ التناقض دون موضوع – سـند لإقرار هذا الحكم التحليلي الضروري. لكن هذا الحكم لا يضيف شيئا.

إن الإجابـة علـى شـكل حكـم تأليفي ضروري يقدمهـا حقا مثلما بين كانط (لكن ربما لا يكـون ذلـك هـو الطريـق الوحيد) موضوع – سـند: وجود صديقي فـي الجامعة وهو بعد يزاول بحثه أو أن أتلقى اتصالا هاتفيا منه يخبرني فيه بمكان وجوده مع ضرورة الثقة التي بيننا. ليس ثمة هاهنا حكم تحليلي بل فعلا حكم تأليفي.

ثمـة نـوع ثالـث مـن الإجابات لا أقرر فيه فحسـب أن صديقـي "يوجد في مكان ما" كما لا أقـرّر فيـه علـى نحـو ضـروري أنه "يوجد في الجامعـة". إنّه تحليل مفهومه اعتمادا على مبدإ التناقـض لا مـن جهـة الضـروري – الفعـل ولكـن مـن جهة الضـروري – الممكـن أو ممكناته الضروريـة. إننـي أجـد فـي مفهومـه، إذا لـم يكـن هنا بالبيـت، أن يكون إما فـي الجامعة أو في المقهـى أو فـي الطريـق إلـى البيـت أو غيـر ذلك. وقد تطول قائمة الممكنات أو تقصر حسـب سـيطرتي علـى المفهـوم. المهم أن هذه الممكنـات ضرورية للمفهوم على هيئتها الإمية. فأنا لا أسـتطيع أن أفتـرض أن صديقـي لا يوجـد إمـا فـي الجامعـة أو... أي لا يكون في مكان ما لأن وجـوده فـي مـكان مـا أمر تحليلي ضروري كفعل مثلما ذكرنا آنفـا. إن الممكنات ضرورية إذن لكونها تجليات ضروري أصلي كمكوّن تحليلي لمفهوم "الإنسان" وهو وجوده في مكان ما.

إن الإمتـداد بالنسـبة للجسـم ضـروري أصلـي مكـوّن له ولكن الكبر والصغـر مثلا لوازم ضرورية ممكنة أي أن امتداد الجسم هو ضرورة يحتل مساحة دون أن يكون ضروريا أن تكون المساحة نفسها دائما أي أن يكون حجم الإمتداد نفسه دائما وهذا ممكن.

هكذا الشأن بالنسبة لشكل الجسم، ذلك أن له شكلا ضرورة وذلك أمر تحليلي، أمّا أن يكون هذا الشـكل على هذا النحو أو ذاك، فذلك لازمة أساسـية للشـكل رغم أن طبيعة الشـكل ذاته أمر ممكن. كذلك الشأن بالنسبة لخاصية اللانفاذ فإنّ الإسم لا يسمى كذلك إلا بها، هي إذن ضـروي فعلـي وأصلـي إلاّ أن ممكنـا مـا يقطنها ضرورة، إذ الجسـم يجب أن يكون شـديد الكثافة أو قليل الكثافة، وهكذا.

إن للشيء خصائص تشكل مفهومه على نحو ضروري فعلي يكون ضدها مستحيلا إذ أن ذلك يعني التحول عن جوهر الشيء نحو شيء آخر. ولكن أيضا للشيء خصائص تشكل مفهومه على نحو ضروري ممكن أي أنها أضداد ممكنة بعضها لبعض لكنها ضرورية كإمّا كذا أو كذا، هو ذا معنى الممكن الضروري.

باعتبار هذه الخاصية للممكن، كونه ضروري إنطلاقا من صلته الحميمة بالضروري الأصلي، فإنه بالإمكان أن نشتق تحليليا، وفق مبدإ التناقض أن الجسم هو إما كبير أو صغير مثلا، ذو شكل مستدير أو مربع أو أي شكل آخر، صلب وكثيف أو قليل الكثافة وخفيف، كل ذلك يمكن اشتقاقه من الضرورات الأصلية للجسم كونه ذو امتداد وهيئة ولانفاذ. فإن هذه الضرورات الأصلية ترد على نحو مطلق ولا محدّد: إن للجسم امتدادا وهيئة ولانفاذا بما يساوي بالضبط أن تلك الضرورات الأصلية قابلة للتحديد في اتجاهات عدة أي أنها ممكنات كبر وصغر بالنسبة للإمتداد مثلا، تتشكل على هذه الصورة أو تلك بالنسبة للهيئة، إلخ. ومن التناقض أن لايكون الجسم ممكن كبر وصغر لأن ذلك يعني أنه ليس "ذا امتداد" مطلق وهو يتعارض مع تعريف الجسم أصلا، وهكذا الشأن بالنسبة للخصائص الأخرى.

الممكن إذن هو الآخر موضوع اشتقاق تحليلي وفق مبدإ التناقض، وذلك يعني أن التأليفي شأن تحليلي على نحو ما بمعنى أننا لا نؤلف قضية بالنظر إلى موضوع – سند إلا بما يثبت تحليليا من انتماء محمولها لموضوعها كممكن ضروري.

ب – مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي سالب / الوضعية الثالثة: لا شك أن تناقض كلام المتهمين الأوّلين سيكون دليلا على كذبهما. الكذب هنا يعني عدم وجود ما يعلنه الخطاب. لنفترض أنه إجابة عن أحد الأسئلة الكثيرة التي وجهت للمتهمين (أين كنتما متواجدين ساعة وقوع الجريمة؟) – وقد كان المتهمان فوجئا بالقبض عليهما فلم يتفقا على خطاب موحد يدليان به في التحقيق – لنفترض أن الإجابة كانت على النحو التالي: أجاب الأول أنهما كانا متواجدين لدى أحدهما بالبيت وأجاب الثاني بأنّهما كانا في سياحة خارج مناطق العمران أصلا، في الطبيعة. إن المحققين لن يشكوا لحظة بأن ما أدلى به المتهمان هنا كذبة، أي شيء لم يوجد فعليا، كل ذلك دون حاجة إلى موضوع – سند ليؤكده. إن الدليل على كذب الخطاب هو مبدأ التناقض فحسب والذي يقول بهذا الصدد: "لا يمكن أن يوجد الواحد في مكانين (في بيته وفي سياحة في الجبال في وقت واحد) أو "لا يمكن أن يوجد الواحد ولا يوجد في مكان واحد في وقت واحد".

إن مبدأ التناقض بصياغته هذه قرار بشأن الوجود – الوجود السالب هنا – وليس مجرد قرار بشأن المفهوم مثلما ذهب إلى ذلك كانط أو حاول. ذلك أن كانط حرم مبدأ التناقض من هذه القدرة على القرار الأونطولوجي حينما حذف منه عبارة "في وقت واحد". ولنحذف نحن

بدورنا هذه العبارة من المثال الآنف ثم لنر ما إذا كان بامكان المحققين أن يكذبوا خطاب المتهمين أي أن يصلوا إلى علم بشأن الوجود أم لا. ليكن مبدأ التناقض إذن: "لا يمكن أن يوجد الواحد في مكانين (في بيته وفي سياحة في الجبال) أو "لا يمكن أن يوجد الواحد ولا يوجد في مكان واحد". من البّين أن هذه الصيغة لمبدأ التناقض لا تتفق والمعطيات الوجودية بالكامل. فالذي يتسلح بهذه الصيغة المفهومية يصطدم بمعطيات وجودية تقول: إن الواحد يوجد في بيته في الساعة السابعة مثلا ثم هو يوجد خارجه في الساعة الثامنة. وهكذا فإن هذا المبدأ يمكن تخطئته بسهولة ولن يقدر المحققون بواسطته على الإستدلال على الوجود. ولنفترض أن المتهمين قد وجدا فعلا في اللحظة 1 بالبيت وفي اللحظة 2 خارجه وكان هكذا تصريحهم، فإن مبدأ التناقض بصيغته المفهومية لن يدرك هذا الإمكان الذي يقول: "يوجد الشيء بالمكان 1 ولا يوجد (في وقت مختلف)". لقد بينا في تحليلات سابقة كيف تكون عبارة "في وقت واحد" محمولا أونطولوجيا أو بالأحرى منظارا للإدراك الوجودي، فإن إزاحتها إزاحة إذن لأداة إدراك أونطولوجي. إلا أن تحليلنا الآنف للوضعية الأخيرة كشف لنا ببساطة كبيرة عن إمكان اتخاذ قرار بشأن الوجود وإن كان سالبا بواسطة مبدأ التناقض فحسب في صيغته الأرسطية ضمن شروط ما طبعا.

لقد أطلق المحققون حكما وجوديا دون اعتماد موضوع – سند مفاده أن المتهمين لم يكونا في وقت واحد في البيت وفي سياحة خارج البيت. إن مبدأ التناقض لم يفد هنا مجرد تعريفات مفهومية لمعنى أن نكون في البيت وأن نكون خارجه، مثلما تفيد الصيغة التي وضعها كانط. لكن هذا المبدأ لم يبن حكما تأليفيا وهميا بل حكما تأليفيا فعليا سالبا يفيد بقية عملية التحقيق: "إن المتهمين لم يكونا في البيت وخارجه معا".

ورغم أن القرار بشأن الوجود بديهي، لكنه قرار بشأن الوجود ذاته لا بشأن وضعه المفهومي. ذلك أن لهذا المبدإ تجليات موجبة يعرفها المحققون دون موضوع سند: إن المتهمين كانا إمّا في المكان 1 أو2 أو 3 لحظة الجريمة. فهذه الممكنات نجدها تحليليا وفق مبدإ التناقض في المحيط الممكن للمفهوم والذي ينتمي إليه ضروريا كما شرحنا من قبل. لا شك إذن أن مبدأ التناقض ينتج معارف تأليفية موجبة على هيئة إمكانات كما ينتج معارف تأليفية سالبة. لكن هل ينتج معارف تأليفية موجبة على هيئة فعل؟

ج – مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي موجب: لنر خطاب المتهمين الذين تحدثا بشكل منسجم. إن المحققين لا يستطيعون حشر كلامهم ضمن دائرة المستحيل أي عدم الوجود مثلما كان الشأن مع خطاب المتهمين الأوّلين. لكنهم لا يستطيعون أيضا حشر كلامهم ضمن دائرة الضروري أي الواقع فعلا، فإن ممكنات أخرى قائمة أيضا على الحد نفسه من الإمكان. لقد قدم المتهمان خطابا منسجما تماما عن عدم تورطهما في الجريمة. لم يشك المحققون أن خطابهم

غير مستحيل لكنهم لم يتأكدوا من أنه خطاب ضروري. إذا وقفنا إلى جانب كانط فسنقول إن الخطاب غير المتناقض بحاجة إلى موضوع سند X.

لكن المفاجأة كانت على النحو التالي: ينتبه المحققون إلى أن المتهمين قد قبضا عليهما على حين غرة وأنه لم يحصل بينهما أي اتصال سابق للإتفاق على خطاب منسجم يدليان به أثناء التحقيق، وقد وضع المتهمان في عزلة الواحد عن الآخر أثناء التحقيق بما يعني أن حظ اجتماعهما على كلمة واحدة ضعيف جدّا.

أمطر المحققون المتهمين بوابل من الأسئلة. لا شك أن درجة إمكان اجتماعهما على كلمة واحدة حيال السؤال الأوّل درجة عالية مقارنة إلى اللاحق رغم أنها درجة ضعيفة بالنظر إلى عدم اتفاقهما على أي تنسيق مسبق بينهما. إن طرح السؤال الثاني عليهما وإجابتهما الواحدة ترفع درجة احتمال صحة كلامهما بالتوازي مع انخفاض درجة احتمال إمكان التقائهما. يظل احتمال صحة خطاب المتهمين يرتفع بقدر ما ينخفض احتمال اجتماعهما على كلمة واحدة كلما تعاقبت الأسئلة ثلاثى ورابع، إلخ.، حتى يتأكد المحققون أن كلام المتهمين صحيح بمعنى أنه حصل فعلا أي موجود. إن المحققين يتأكدون أن الخطاب الذي استمعوا إليه من المتهمين وفق مبدإ التناقض وحده ودون أي موضوع – سند، إذ الموضوع هنا ماض لا يعود – أن هذا الخطاب قرار موجب بشأن الوجود. هل يعني هذا أن سلوكا تحليليا وفق مبدإ التناقض قد تحول إلى سلوك تأليفي؟ ما سرّ تحول خطاب منطقي إلى قرار أونطولوجي؟ كيف يمكن أن نستعيض على الموضوع – السند بالإنسجام المنطقي للخطاب؟

قلنا أن درجة احتمال صحة / وجود الخطاب ترتفع كلما انخفضت درجة احتمال إمكان انسجامه وحصول انسجامه مع ذلك. إن التحقيق يبدأ، حيث لا تنسيق قبلي بين المتهمين، باحتمال متساو أن يقول المتهمان كلاما منسجما أو غير منسجم (إمكان انسجام 50 % وإمكان عدم انسجام 50 %). لقد قسمنا الإحتمال هنا بالتساوي نسبة إلى المحقق وإلينا نحن الذين نأخذ المتهمين كموضوع ممكن. يمكن أن يدلي المتهمان بخطاب غير منسجم لعدم تنسيقهما القبلي كما يمكن أن يدليا بخطاب منسجم لإمكان أن يكون قولهما يعاين ما حصل فعلا، أي الوجود. وبالنسبة لنا نحن فإن هذين العاملين يحكمان خطاب المتهمين بالقوة نفسها. لذلك قلنا إن إمكان عدم انسجام خطابهما هو 50 %، أي لغياب تنسيقهما كما أن إمكان انسجام الخطاب هو 50 % لإمكان أن يكونا يدليان بما حصل فعلا. لنر الآن كيف يتحول إمكان ما إلى فعل والثاني إلى لا فعل أو كيف يتحول الواحد إلى وجود والأخر إلى عدم.

حينما يطرح السؤال الأوّل فإن إمكان عدم الإنسجام يرتفع من 50% مثلا إلى 60 % لأنه بالإضافة إلى عدم التنسيق القبلي تزداد حالة أخرى من عدم التنسيق مع كل سؤال يطرح، في الوقت نفسه ينقص إمكان الإنسجام من 50% إلى 40 % توازيا مع النسبة الأولى عكسيا.

حين يطرح السؤال الثاني يزداد إمكان عدم الإنسجام من 60 % إلى 80 % مثلا وينقص إمكان الإنسجام من 40 % إلى 20% . هكذا، ومع كل سؤال يطرح، يزداد إمكان عدم الإنسجام حتى يبلغ 100 % وينقص إمكان الإنسجام إلى 0 %. هو ذا الخط الأوّل الذي يجب الإنتباه إليه: ارتفاع إمكان عدم انسجام خطاب المتهمين من 50 % إلى 100 % (= انخفاض إمكان انسجامه من 50 % إلى 0 %) مع تواتر الأسئلة الموسّعة من دائرة عدم التنسيق من 50 % إلى 100 % . ينتظر من الخط الثاني، خط الأجوبة أحد أمرين: إمّا أن يتسق وخط الأسئلة الموسعة لدائرة عدم التنسيق المؤدي إلى ارتفاع إمكان عدم الإنسجام، أي أنه ينتظر من خط الأجوبة عدم انسجامها أو أن لا يتسق وخط الأسئلة ويسير في الإتجاه المعاكس له فتتجه الإجابات نحو الإنسجام. إن اتساق اتجاه خط الأجوبة مع اتجاه خط الأسئلة أي الإتجاه نحو عدم الإنسجام اتساقا مع شروط عدم الإنسجام التي يوفرها توالي الأسئلة دليل على أن مرجعية الأجوبة هي الخطاب ذاته لا حدث آخر خارجه. بالمقابل، فإن اتجاه خط الأجوبة عكسيا مع خط الأسئلة أي مع شروط عدم الإنسجام دليل على أن مرجعية الأجوبة ليست الخطاب ذاته بل حدث ما غيره.

إن المحققين وهم ينهالون بوابل أسئلتهم على المتهمين لا يفعلون أكثر من كونهم يمزقون شرط وحدتهم، يسحبون من تحت أقدامهم الأرض المشتركة التي يمكن أن يكونوا قد وضعوها بينهم، يحيلون درجة إمكان وحدتهم إلى الصفر حتى إذا وجدوا بعد ذلك انسجاما في خطابهم، وحدة بعد قائمة بعد أن تكون كل شروطها قد أزيلت، تأكدوا أنها غير آتية من الشروط المفترضة بينهم وأنها آتية من شرط آخر وقد كان مفترضا أن تزول وحدة الخطاب بزوال شروطها. إنه شكل من البرهان بالخلفargument par l'absurde: ليس أ هو المصدر، إذن هو ب دون إثبات. لنفترض هذا الرّسم:

فعلية الإنسجام	100	0	فعلية عدم الانسجام
عدم وجود الشيء	90	10	وجود الشيء
	80	20	
	70	30	
	60	40	
	50	50	
	50	50	
	40	60	
	30	70	
	20	80	
	90	10	
	0	100	

على خلاف خط الأسئلة الذي وصفناه، لنفترض أن خط الأجوبة كان على النحو التالي: توالي الأجوبة المتطابقة بما يؤكد انسجام خطاب المتهمين. لا شك أن درجة صحة الخطاب أي مطابقته للوجود ستزداد، أعني درجة حقيقية الإنسجام. فبعد أن كانت 50٪ تماما كما كانت درجة عدم حقيقيته 50 %، ارتفعت درجة وجودية الخطاب إلى 60 % ومنها إلى 80 % حتى بلغت الـ 100 % . بالمقابل فقد هبطت درجة عدم وجودية الخطاب من 50 % إلى 40 % ومنها إلى 20 % حتى انتهت إلى 0 % .

هناك حركتان أساسيتان في هذا الرسم مع الإستتباعات الخاصة بكل منهما: حركة تواتر الأسئلة الرافعة من إمكان عدم الإنسجام والمقلصة من حظوظ الإنسجام الممكن إلى درجة الصفر وحركة تواتر الأجوبة المتطابقة الرافعة من فعلية الإنسجام والمقلصة من عدم الإنسجام الفعلي إلى درجة الصفر. السؤال: كيف يكون خطاب منسجم بالصفات التي ذكرناها هنا قرارا بشأن الوجود؟

من البيّن أنه ليس انسجام الخطاب ذاته هو ما شدّ الإنتباه في المثال الذي نعالجه هنا. ذلك أن مجرد الإنسجام لم يرفع خطاب المتهمين في البداية إلا إلى مستوى الإمكان. إن العنصر الجديد الذي طرأ بعد ذلك، أي منذ أن تم الإنتباه إلى عدم التنسيق القبلي وتوالي الأسئلة بما خفض درجة إمكان الإتفاق إلى الصفر، إنما هو كون الإنسجام قد بات مهددا بعدمه أي أن نقيضه أصبح ممكنا بل ومرجحا عليه من جهة شروطه في الوقت الذي تنعدم فيه شروط الإنسجام بالكامل في النهاية. إن المحققين قد اقتنعوا بأن أساس الخطاب المنسجم بعد أن أزيل أساسه الإتفاقي يعود إلى شيء آخر، فالمتهمون يعتمدون مرجعية غير اتفاقهم. لكن لماذا يذهب المحققون إلى أن هذه المرجعية هي الوجود نفسه؟

ثمّة هاهنا سببان ظاهران:

الأوّل: الصفات التي توفرت عن هذه المرجعية وهي كونها لامتناهية المعطيات. على خلاف ذلك فإن ما يمكن أن يتفق عليه المتهمون كخطاب منسجم لا يمكن أن يتعدى بعض المعطيات إذ لا يستطيع الإتفاق أن يحتوي على كل معطيات الظاهرة. لذلك فقد يجيب المتهمان بانسجام كامل عن الأسئلة الأولى الموجهة إليهما، لكنه في كلّ مرّة تتفاقم الحاجة إلى معطيات لتنسيقها يصبح خطابهم مهددا باللاإنسجام بحكم محدودية المعطيات التي يمكن أن يتفقوا عليها ولامحدودية معطيات الظاهرة. إن تكاثر الأجوبة المتطابقة دليل على الظاهرة ذاتها كمرجعية لخطاب المتهمين بحكم تناهي اتفاقهم كمرجعية. بقي أن المحققين يمكن أن يفترضوا الصدفة مرجعية ثالثة، بمعنى أنه دون اتفاق مسبق منهم ودون أن يكون الوجود نفسه مرجعية، فإنه يصادف أن يجيبوا في كلّ مرّة على نحو متطابق.

إن الصدفة نفسها يتضاءل حظها بتكاثر الأسئلة والأجوبة المتطابقة. فهي تبدأ كإمكان هو

مثلا 50 % لكن مع السؤال الأوّل فالثاني فالثالث والأجوبة المتطابقة تتراجع الصدفة إلى 30% فـ 10 % فـ 0 %. يختلف التعاطي مع الصدفة باختلاف الممكنات المتوفرة أمام المتهمين والمحققين معا. فمثلا إذا لم يكن أمامهم سوى خيار واحد للإجابة كان خط الصدفة وافرا أي 100 % وإذا كان ثمة خياران فحسب للإجابة لهما الظروف نفسها كان خط الإجابة الأولى 50 % والثانية 50 % وكان إمكان الخطإ 50% . أما إذا كانت الخيارات متساوية الشروط بعدد أربعة فإن خط كل إجابة يتضاءل إلى 25 % وإذا بلغت الخيارات نفسها الـ 100 كان خط كل إجابة، أي كل خيار 1 % وأما إذا كانت الخيارات لامتناهية فإن خط كل إجابة سيتجه نحو الصفر. هكذا فإن الإجابة الصحيحة تتجه تماما ضد احتمال الخطإ. وكلما تكرّرت الأجوبة الصحيحة يتكرّر الإتجاه ضد احتمال الخطإ.

إن لاتناهي الخيارات وتكاثر الأسئلة يهدمان الصدفة كمرجعية نعلل بها الإجابة المتطابقة حتى يغدو البحث عن مرجعيته أخرى أمرا لازما. لقد تراجع إذن الإتفاق المسبق كمرجعية كما تراجعت الصدفة لفائدة الوجود ذاته. لكن لماذا نشير مباشرة مرة أخرى إلى الوجود كمرجعية للكلام المنسق للمتهمين؟

الثاني: القرار الخاص بالعقل. ذلك أن الآلية التي اشتغل وفقها عقل المحققين كانت تلك التي أكدت استحالة الإتفاق المسبق كما استحالة الصدفة فلم يبق سوى افتراض الوجود سندا لخطاب المتهمين. لقد سمينا هذه الآلية من قبل برهانا بالخلف. لكن من البيّن أن هذه الآلية تترجم وعيا هو التالي: هناك ثلاثة إمكانات للخطاب المنسق للمتهمين: الإتفاق المسبق والصدفة والوجود ذاته.

إن آلية التفكير التي أدت إلى التأكد من صحة خطاب المتهمين كانت على النحو التالي:

مقدمة 1: إن الخطاب المنسجم هو إما نتاج اتفاق مسبق أو نتاج صدفة أو دليل على الوجود ذاته.

مقدمة 2: لقد تبين أن الإتفاق المسبق لم يحصل وأن الصدفة مستحيلة حيث لا تتوفر شروطها.

نتيجة: إذن فإن انسجام خطاب المتهمين نتاج لحديثهم عن الوجود نفسه – ما حصل فعلا.

كان يمكن أن يكون هذا الإستنتاج غير سليم إذا كانت المقدمة الأولى تحتوي أربع إمكانيات وتبين في المقدمة الثانية عدم صحة اثنتين فحسب، فهاهنا تظل الإمكانية الرابعة هي الأخرى مهدّد بالصحة. لكن الطريقة الآنفة في الإستنتاج قطعت الطريق عن أي إمكان آخر عدا كون الخطاب المنسجم دليل على صحته أي تعبير عن وجود حقيقي. من أين تأتي الضرورة إذن أعني الإستنتاج الضروري – إذا الخطاب منسجم فهو موجود – والحال أن ذلك غير ضروري

بل ممكن فحسب؟ ما الذي يجعل حجاب الممكن يخترق باستنتاج ضروري؟

لقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى أن الضروري علاقة للشيء بذاته. إن المقدمة الأولى تلعب في الإستنتاج الآنف دور الشيء كما تلعب المقدمة الثانية والنتيجة معا دور العودة على الذات. والمعنى هو أن المقدمة الثانية والنتيجة يجب أن يشكلا معا المقدمة الأولى بكامل عناصرها لتقاس صحة النتيجة بمدى تطابقها مع المقدمة الأولى في استعادتها كاملة وذلك بالطبع وفق مبدإ التناقض. ولكي نتبين ذلك لنفترض عكس النتيجة المستخرجة.

لنفترض النتيجة التالية: ليس الوجود هو سبب انسجام الخطاب بل:

– هناك سبب رابع. وواضح هنا أن هذا الإفتراض يتناقض مع المقدمة الأولى التي حدّدت ثلاثة إمكانات فحسب.

– اعتبار الصدفة أو الإتفاق المسبق سببا. لكن هذا متناقض مع ما قررته المقدمة الثانية إذ نفت ذلك.

– الإكتفاء بنفي الوجود كسبب دون إثبات الصدفة والإتفاق أو سبب رابع. وهذا أيضا متناقض لأن المقدمة الأولى تقرر سببا ما، فإن لم يكن هذا كان الآخر (إمّا... وإمّا...).

إن ما يجعل استنتاجنا أن الوجود هو السبب ضروريا إنما هو التناقض الذي يحدثه ضده والتطابق الذي يحدثه افتراضه. أليس مبدأ التناقض إذن هو السند الأساسي لقرار ضروري بشأن الوجود؟

من البيّن أن ما يسميه كانط بالموضوع – السند X (مباشرة مجرم ما لجريمة) لم يكن حاضرا أمامنا في المثال الآنف. إن كل ما كان بيدينا هو ما يلي: خطاب متسق للمتهمين اعتمدناه مفهوميا لنحلل ذاته الممكنة المتشكلة من: الإتفاق المسبق والصدفة والوجود ذاته. إن كل هذه الممكنات تنتمي إلى محيط المفهوم / الموضوع. لقد اكتشفنا تناقضا بين الخطاب المتسق والصدفة وكذا الأمر بين الخطاب المتسق والإتفاق المسبق فرجح ممكن الوجود من خلال محاصرة الممكنات الأخرى بالنفي رغم أننا لم نتوجه إليه بالإثبات.

يمكن إذن لمبدإ التناقض أن يشتغل تحليليا في المحيط الممكن للشيء بمحاصرة الممكنات المناقضة للمفهوم ورفضها حتى يتجلى الممكن المطابق له والذي يصير بهذا الإجراء ذاته ضروريا أي إحالة ضرورية مباشرة من المبدإ المنطقي إلى الوجود.

لكي ندعم هذا القرار لنفترض هذا المثال الجديد: نريد أن نعرف كمية الماء التي توجد في قارورة سعتها لتر ونصف اللتر. الأسئلة المطروحة هي التالية:

– ماذا يمكن أن نعرف عن القارورة بشأن كمية الماء التي فيها بمجرد تحليل مفهومها وفق مبدأ عدم التناقض؟

– كيف يكون الحكم التأليفي وحده الذي يقوم على الموضوع – السند X هو المقرر

بشأن الوجود الضروري لكمية الماء التي في القارورة؟

– أي شروط يجب أن تتوفر في السلوك التحليلي وفق مبدإ التناقض حتى يقرر بشأن كمية الماء التي في القارورة على نحو ضروري؟

● **السؤال الأوّل**: حينما نحلل مفهوم القارورة التي سعتها لتر ونصف اللتر، فإننا نجد مثلا ما يلي:

– إستحالة أن تحتوي عشرين لترا أو لنقل أكثر من لتر ونصف، فالأحكام من نوع "هذه القارورة لا تحتوي لترين / عشرين لترا، إلخ" تشتق مباشرة وفق مبدإ التناقض؛ كذا القضايا من نوع "هذه القارورة تحتوي لترين / عشرين لترا" بما هي قضايا مرفوضة أو غير صحيحة وفقا لمبدإ التناقض وحده ودونما حاجة لموضوع سند. ذلك أن الحكم الأول "القارورة سعتها لتر ونصف اللتر" تحتوي سلبا كونها تتسع للترين أو أكثر، فمن التناقض القول معا كونها تتسع للتر ونصف ولا تتسع لذلك.

– إمكانية أن يكون في القارورة لتر ونصف من الماء أو لتر أو نصف اللتر أو أي كمية كانت أقل من لتر ونصف. كل الأحكام التأليفية التي تشير إلى هذه الكميات الممكنة يمكن تقريرها وفق مبدإ التناقض ودونما حاجة إلى موضوع – سند. لكن يجب التشديد هنا على أنه يمكن تقريرها كممكنات فحسب: "يمكن أن يكون ما بالقارورة لتر ونصف من الماء / لتر / نصف، إلخ".

● **السؤال الثاني**: إن القرار الحاسم بشأن الممكنات أي بشأن كمية الماء التي توجد واقعا في القارورة لا يأتي إلاّ عن طريق موضوع – سند X نقيس اعتمادا عليه كمية الماء ونتأكد بدقة عالية من الكمية التي تحتويها وهاهنا سيكون الحكم حاسما على النحو التالي: "تحتوي القارورة لترا ونصف اللتر / لترا / نصف اللتر، إلخ". إن الممكنات تظل متساوية في الحكم التحليلي ما لم يرجح الموضوع – السند أحدها على البقية بتحويل العلاقة الممكنة بين الموضوع ومحمول ما (القارورة ولتر واحد مثلا) إلى علاقة ضرورية.

● **السؤال الثالث**: لنفترض الآن أنه ليس لدينا أي موضوع سند، ليس لدينا سوى الممكنات المنطقية ومبدأ التناقض. من البيّن أن الدائرة الأولى من الممكنات (القارورة يمكن أن تحتوي لترا ونصف / لترا / نصف اللتر، إلخ) لا تسمح لمبدأ التناقض باشتقاق ضروري لكمية الماء التي في القارورة. إلا أن ما يجدر الإنتباه إليه هو أن دائرة الممكنات ليست محدودة بما يمكن أن تحتويه القارورة من كمية ماء. إن دوائر الممكنات التي للقارورة متعدّدة، من الدوائر الأخرى الممكنة مثلا: أن القارورة قد يكون أنقص منها كمية ما أو ظلت كما هي أوّل مرّة وأن يكون أنقص منها بهذا القدر أو ذاك. كل هذه ممكنات تنتمي لمفهوم القارورة على نحو غير ضروري. وهكذا فإنه بالإمكان أن نفترض إضافة الممكنات التالية بعضها إلى بعض:

أن القارورة التي سعتها لتر ونصف اللتر قد اشتريت ملأى وأنقص منها نصف لتر فحسب. إنه بالإمكان هنا أن نؤكد أن ما بالقارورة كمية قدرها لتر بمجرد تأليف القضايا بعضها إلى بعض واشتقاق النتائج وفق مبدإ التناقض ودون أي عودة إلى الموضوع – السند. إن الأمر لا يحتاج هنا أكثر من طرح نصف لتر من لتر ونصف لنحصل على كمية الماء التي في القارورة أي لتر واحد.

إن كانط يعتبر هذه الأحكام تأليفية قبلية لا أحكاما تحليلية. هكذا شأن كل أحكام الرياضيات والفيزياء، بمعنى أنه ليس مبدأ التناقض هو شرطها وإنما الموضوع – السند القبلي.

يقصد كانط بحكم تأليفي الحكم الذي لا يحتوي موضوعه (مفهومه) ضرورة محموله، ففي مبدأ العلية "لكل حادث سبب"، "الحدوث" لا يحتوي ضرورة "السببية". وفي المعادلة الرياضية 5+7=12، فإن 5+7 لا تحتوي ضرورة 12 (مثلما ورد في مقدمة **نقد العقل المحض**). لقد لاحظنا في مناسبة آنفة أن الحكم التأليفي يحتمل ممكنا آخر ولا يتناقض أن يفترض ضده مهما كانت درجة الضرورة التي تتجلى عليها علاقة طرفيه. فالحدوث لا يفترض أن يكون بدون زمن، لكنه يفترض أن يكون بدون سبب، فهل أن 5+7 يفترض أن تكون شيئا آخر غير 12 حتى يحتاج الأمر إلى موضوع – سند لتأليف طرفيها ضروريا على نحو قبلي؟

لا يبدو أن كانط قادر على الإجابة بنعم، فإن القضية 5+7= لا 12 غير واردة على الأقل في الرياضيات التي يقصدها كانط. وحيث أن العلاقة هنا ضرورية لا تحتمل إمكانا آخر، فإننا لا ندري ما الداعي لموضوع – سند (قبلي) هو الحدس الخالص، إذ ماذا سيرجح هذا الأخير والحال أن الأمر مرجح لفائدة النتيجة 12. إن استخراج هذه النتيجة لذلك لا يستوجب أكثر من مبدإ التناقض الذي وفقه "من التناقض أن لا تكون 5+7=12 أي أن لا تكون مساوية لنفسها"، أو "من الضروري والمطابق تماما أن تكون 7+5=12 أي أن تكون مساوية لنفسها".

لكن لرأي كانط وجاهة ما في الحقيقة أعني لقوله أن 5+7=12 حكم تأليفي. فإن الحكم التحليلي كما ذكرنا حكم لا يضيف شيئا لمعرفتنا وهو يتعارض لذلك مع مفهوم العلم بما هو معرفة منتجة، ألا وإن الرياضيات علم وهي لذلك يجب أن لا تكون عقيمة. هكذا فقط أجهد كانط نفسه في تأكيد الطبيعة التأليفية للأحكام الرياضية، لكن، كما ذكرنا للتوّ، لا نتصور كانط قادرا على الإجابة عن هذا السؤال: أي حاجة لموضوع سند (قبلي) هدفه تأكيد الرباط الضروري بين 7+5 والحال أن تأكيد ذلك لا يكون إلا لممكن مقابل 7+5= لا 12 وهو غير وارد في الأحكام الرياضيّة؟

إن الفرضية التي نضعها مقابل كانط لكن أيضا مقابل التسليم غير المفسّر بأن هذه أحكام تحليلية، هي التي تقول أننا بصدد حكم تحليلي في الرياضيات بما أنه محكوم بمبدإ التناقض لا بموضوع – سند بحكم أن الممكن المقابل الذي سيرجحة الموضوع غير وارد وأن الحاجة

إلى الترجيح غائبة. لكن العلاقة الضرورية التحليلية ليست حاضرة ومباشرة أي أن طرفي العلاقة / المعادلة ليسا حاضرين / واقعين الواحد للآخر بل هما غائبان الواحد عن الآخر لا غير.

في المثال السابق استنتجنا أن القارورة تسع لترا واحدا من الماء بحكم المعطى الأوّل الذي يقول: "إن القارورة تحتوي لترا ونصف اللتر" والمعطى الثاني الذي يقول "أنّه أنقص منها نصف لتر". كانت المعادلة أنّ 1.5- 1/ 2 = 1 لتر. وبيّن هنا أن 1/ 2-1.5 هو عينه 1 لتر إذ ليس ثمة إمكان آخر قد تكون عليه النتيجة. وهكذا فنحن لسنا بحاجة لموضوع - سند قبلي فضلا عن موضوع بعدي. إن لسان حالنا في هذا المثال يقول: "إنه من التناقض أن ننقص من القارورة ذات اللتر ونصف، نصف لتر ولا يبقى فيها لتر واحد وأنه من الضروري والمطابق تماما أن 1.5 – 1/ 2 لتر = 1 لتر". أو ليس مبدأ التناقض إذن هو الذي قرر حكما موجبا بشأن الوجود، أي بشأن كمية الماء التي في القارورة، أعني الحكم التالي: يوجد بالقارورة 1لتر من الماء" دون أي معاينة لموضوع - سند X؟

إن ما دفع كانط إلى اعتبار الأحكام الرياضية تأليفية، أعني تخوفه من عقم الحكم التحليلي، يمكن استدراكه بيسر كبير. ذلك أن كانط لم يخطر بباله إلا أحد أمرين: فإما أن تكون الـ 12 هي نفسها تصريحا 7+5 وإما أن تكون غير ذلك أي ليست هذه هي نفسها تلك. ولما كانت الفرضية الأولى عقيمة بما يتعارض مع ما نجده من سمة للعلم في الرياضيات، لجأ كانط إلى الثانية. إن كانط لم يخطر بباله الإفتراض الثالث الذي وضعناه قبل قليل.

إنّه لم يفترض أن 7+5 هي نفسها 12 وغيرها معا، أي هي نفسها وقد اتخذت هيئة أخرى اختفت فيها. حينما تكون الـ 12 هذا شأنها، فإننا نفهم جيدا وفي آن معا كيف تكون الأحكام الرياضية عالية الصحة لأنها تشتغل وفق توتولوجيا قصوى: أ هي أ، هي أساس علميتها المتينة. ليست الـ 12 شيئا آخر غير 5+7، أعني آخر تكون معه العلاقة بينهما إحتمالية (ضدها ممكن) حتى يكون التأليف محتاجا إلى دعائم تكون هي نفسها موضع استفهامات كثر. إلا أن الـ 12 هي أيضا ظاهرة أخرى غير الـ 5+7، وذلك شرط ما نتصوره من تحصيل ما لمعرفة لم تكن لدينا من قبل حينما ننجز هذه المعادلة. إن قولنا آنفا أن الـ 12 هي عينها ال 5+7 وقد اختفت في ثوب آخر، يحقق المطلبين أعلاه معا: فمن حيث أن المعادلة صحيحة باطلاق، ذلك مأتاه مبدأ الهوية أي كون 5+7 هي عينها تماما 12؛ أما من حيث أن المعادلة تضيف جديدا إلى علمنا، فذلك مأتاه أن الـ 12 شيء مختلف عن 5+7 حينما اختفيا هذا عن ذاك في هيئة أخرى.

لعله من المهم أن نقرر إذن أن الأحكام الرياضية أحكام تحليلية مختفية في ثوب تأليفي، وهي طريقة طريفة تكون بها الأحكام التحليلية ومبدأ التناقض الذي يحكمها قرارات بشأن الوجود.

إن المعادلة القائمة في المثال السابق: 1.5 لتر – 1/ 2 لتر = 1 لتر، ذات هيئة تأليفية،

وقد رأينا أنها قرار بشأن الوجود، وجود 1 لتر من الماء في القارورة (لا 1.5 ولا 1/ 2 ولا أيّ كمية أخرى ممكنة). إلاّ أن عدم قيام فرضية أخرى دلّ على أنها تحليلية. ومع ذلك، فإن هذا السلوك التحليلي قرر أمرا يخص الوجود. ذلك أننا لم نكن نعلم من قبل أن بالقارورة 1 لتر من الماء، ولكننا دون معاينة ذلك في القارورة استطعنا إقرار الأمر. أيّ شروط توفرت إذن لإنجاز هذه المهمة؟

– كان الشرط الأوّل علمنا بأن القارورة تحتوي أصلا 1.5 لتر من الماء وهي معرفة تأليفية سابقة ولا شك، لكنها ليست معرفة ممكنة أو حكما ممكنا وإنما هي معرفة ضرورية / حكم ضروري سابق قائم على موضوع – سند تمت معاينة أيضا.

– أما الشرط الثاني فكان علمنا أيضا أنه قد تم إنقاص نصف لتر من الماء الذي في القارورة وتلك معرفة تأليفية ضرورية / حكم ضروري قائم على موضوع – سند تمت معاينته أيضا.

إلا أن الموضوع نفسه، كمية الماء التي في القارورة (1 لتر)، لم يمثل سندا لحكمنا، فنحن لم نعاين هذا الموضوع نفسه وإنما استنتجنا أنه لما كان بالقارورة 1.5 لتر ولما كان 1/ 2 لتر قد أنقص منه، فإن القارورة يجب أن يبقى فيها بعد ذلك1 لتر، فإن لم يكن ذلك كان **التناقض**.

لكن الواحد منا يستطيع أن يقول أنه قد تمت معاينة غير مباشرة بمجرد إنجاز المعاينتين الأوليين. غير أننا لا نستطيع أن نرى مصدرا لحكمنا الضروري والصحيح حول كمية الماء التي في القارورة (1 لتر) غير الإستنتاج المنطقي الذي أساسه مبدأ التناقض، أعني "من الضروري والمطابق تماما أن يبقى 1 لتر من الماء في القارورة بحكم أن 1.5 – 1/ 2 = 1، أي "من التناقض أن ينقص 1/ 2 من 1.5 ويبقى غير 1 لتر". فمبدأ التناقض هو الذي قرر في الأخير بشأن الوجود حول كمية الماء التي في القارورة "من التطابق أن... من التناقض أن..." وذلك بعد ترجيح الممكنات.

لندقق أن الأمر لا يتعلق بعلاقة مباشرة بالقارورة بل بوسائط تأليفية هي التي يشتغل حولها مبدأ التناقض والتي ليست بالشيء نفسه (القارورة مباشرة) ولا غيرها أي عدمها. إن هذا الشرط وحده هو ما يعلل السلوك الإستدلالي. لنفترض تأكيدا لذلك العلاقتين التاليتين بموضوع المعرفة: علاقتي بالنافذة المغلقة التي أمامي وعلاقتي بحالة الطقس خارج البيت التي لم أخرج بعد لمعاينتها.

في الحالة الأولى فإنني أسارع إلى الحكم "النافذة مغلقة" دون إبطاء وبيسر كبير لأن الموضوع الذي أحكم عليه قائم قبالتي ولا أجد أي إمكان لافتراض مغاير. في الحالة الثانية فإنني لا أستطيع الحكم بيسر أن الطقس بارد أو معتدل لأن موضوع الإدراك ليس مثل النافذة ماثلا أمامي أعني حالة الطقس (البرودة..). لذلك فإنني في الحالة الثانية أبطئ في الحكم

وأسعى إلى وسيط يكون هو مباشرا لي ينقلني إلى الهدف. أقول مثلا:

الناس يلتفون في لباسهم الخشن

الإلتفاف في اللباس الخشن يعني برودة الطقس

الطقس بارد

من الواضح أنه في حالة النافذة المغلقة لم نلجأ إلى الإستدلال بينما لجأنا بحالة الطقس إليه. إذا ذكرنا أن النافذة موضوع مباشر وأن الطقس موضوع غير ماثل أمامنا بل تمثل أمامنا فقط علامات دالة عليه حيث ينسحب هو عنا، فإنه من الدقيق أن نستنتج أن الإستدلال لا يكون إلى في انسحاب الموضوع إلى الغياب وتقدم العلامات عليه فقط لنقرر ما هو متاح فقط في غياب الموضوع.

على هذا النحو فإن مبدأ التناقض لا يستطيع بمجرد اشتغاله أن يقرر بشأن الوجود بل فقط بشأن الممكنات. لكنه يستطيع إذا ترجحت الممكنات بعضها على بعض أن يكافح بينها ويقرر على نحو منطقي خالص بشأن الوجود قرارا ضروريا.

النتيجة:

إن مبدأ التناقض يمكن أن يشتغل كمبدإ إقرار وجودي إذا توفر شرطان:

- فهم الموضوع (المفهوم) في امتداد ذاته الممكنة لا في حدود ذاته الضرورية
- ترجح الممكنات بعضها على بعض على نحو يسمح بمحاصرة الممكن حتى ظهور الضروري الذي يشير إليه الوجود انطلاقا من مكافحة تحليلية تأليفية للقضايا.

بقي فقط أن نؤكد هذا الدور للمنطق من خلال سؤال أخير: لكن كيف يكون للمنطق أن يضطلع بالأونطولوجيا إذا لم نعلل العقل من حيث الأصل تعليلا أونطولوجيا؟

IV – المنطق كأونطولوجيا أصلية:

كل الرهان الذي يقوم عليه التشكيك بالإستخدام الأونطولوجي للمنطق إنما يكمن في الفاصل المفترض بين المنطق ومجمل إحالته العقلية وبين الأونطولوجيا وإحالتها غير العقلية. السؤال هاهنا إنما هو حول ما إذا كان ممكنا الكشف عن التواصل الشديد بين العقل والوجود. لقد لاحظنا من قبل مع الفينومينولوجيا أن القضية ليست سوى ظهور لقرار أونطولوجي أصلي وهكذا شأن التعليل وكل النشاطات المنطقية. نقدم فقط مثالا من السلوك المنطقي نكشف من خلاله إلى أي مدى يكون الأونطولوجي مكونا عضويا له ويكونان معا عنصرين لمعادلة واحدة. ليكن هذا المثال: التعليل، تعليل عدم إجراء مناقشة أطروحة في الجامعة.

لنفترض أن التعليل يمضي أولا إلى العلة التالية: غياب أحد أعضاء لجنة المناقشة. إن التعليل يظهر لنا في البداية كقضية منطقية: "لم تجر المناقشة لأن أ غائب". أقول قضية منطقية لأنه يبدو لنا أن غياب "أ" سبب لنتيجة هي عدم إجراء المناقشة. والعلاقة سبب / نتيجة تفهم

دائما كعلاقة منطقية مهما كان لحدود التعليل من حضور عيني كما هو الشأن في القضايا العملية أو الفيزيائية. ذلك أننا نقصد بمنطقي لا فقط ما هو عقلي خالص وإنما أيضا ما يأخذ صورة العقلي في مختلف موضوعات التفكير. العلاقة التعليلية الآنفة تبدو لنا إذن كعلاقة منطقية.

غير أننا ننسى أن غياب "أ" قد لا يكون سببا لعدم إجراء المناقشة أو أنه كان يمكن أن لا يكون كذلك. إذ أنه لا تناقض من الناحية المنطقية أن تجري المناقشة بغياب العنصر أ. فإن غياب "أ" ليس إذا دققنا الأمر سببا منطقيا، وإنما هو نفسه يأخذ مكانه كسبب لاعتبار آخر وهو أن القانون المسطر إداريا يقضي من حيث الأصل أن لا تجري المناقشات إذا غاب عنصر ينتمي إلى لجنة المناقشة. إن هذه هي القضية الأصلية أعني: "إذا غاب عنصر من لجنة المناقشة لا تجري المناقشة" وهي التي تعطي معنى للتعليل التالي عليها. لا يجب أن يفهم هذا القانون الإداري هنا بما هو "شيء منطقي" وإنما بما هو الإئتلاف القبلي لأجزاء التعليل في صلتها المباشرة بقيمة المناقشة في سيستام تعليمي محدد بكل ما يعنيه ذلك من أهداف ثقافية وتربوية واجتماعية وسياسية. وكما تعودنا دائما أن نقول مع الفينومينولوجيا، فإنه التعليل في منبته الأصلي أي في وجوده. ذاك هو التعليل الحقيقي لما يأتي إلينا بعد ذلك في شكل بناء منطقي يتخذ فيه "غياب أ" وضع العلة و"عدم إجراء المناقشة" وضع المعلول. والأصل أن كل ذلك معلول لقرار أولي يربط "غياب أ" بعدم إجراء المناقشة. وإن تغير هذا القرار "الوجودي" ليغير من وضع "غياب أ" كعلة. هكذا فليس البناء المنطقي للتعليل سوى ظهور لأصله "الوجودي" بتعليل فينومينولوجي يعود إلى هيدغير. غير أننا قد نوافق على هذا التفسير الفينومينولوجي لقضايا من هذا النوع، إلا أننا لا نستطيع أن نوافق على ذلك بسهولة في ما يتعلق بالقضايا المنطقية الخالصة والرياضية وحتى الفيزيائية. فهذه تبدو أكثر منها قضايا العقل ولا إمكان لإرجاعها إلى أصل فينومينولوجي. غير أن الأمر نفسه يصدق هنا أيضا وبشكل أكثر عمقا، أعني أن القضايا المنطقية الخالصة والرياضية وتطبيقاتها الفيزيائية تتجلى فيها العودة إلى أبعد عمق أونطولوجي أكثر حتى مما يتجلى في القضايا العملية أو ما شابهها.

ذلك أن مبدأ الهوية مثلا: الشيء هو هو، أ هي أ، يوهم في البداية أنه مبدأ عقلي خالص. غير أن السؤال هنا هو التالي: كيف تكون أ هي أ إن لم تكن أ غير أ؟ هذا السؤال له في الحقيقة ما وراءه الذي نذكر منه فقط بوضع المتضادات في الفكر الحديث، إذ لا معنى لغيجاب بدون سلب ولا لهوية بدون اختلاف. إن تعريفنا "الماء هو الماء" مرفوض لدينا لأننا لم نخلق إختلافا داخل الهوية يمنحها المعنى ولأن العقل لا يشتغل وفق مبدإ الهوية إلا كما نتوهم. ولأن الإختلاف مكون أساسي للهوية ولأن الإختلاف من طبيعة العالم الذي ينفتح عليه العقل، فإن الهوية تجد منبتها الحقيقي في العالم. وقس على ذلك عدم التناقض وغيرها. إن ما يتراءى لنا كمبادئ للعقل إنما هو هكذا طرف من الوجود ذاته مفتوح على كلية الوجود يجب إدراك

امتداده الذي يخرج عن العقل في معناه الإبستيمولوجي الخالص.

إننا ننسى دائما أن العقل ينشأ داخل الوجود ليمضي فترة ضرورية من الإنفعال يكون بها في يد الوجود وفي علاقة حميمية به يأخذ عنه كل ما هو إياه. ولأن الأمر كذلك فإن العقل يأخذ من هناك مفهوم الهوية من أصل وجوده ذاته. نخطئ إذن حينما نبدأ إدراك الأشياء من أواخرها، أعني العقل بعد أن اتخذ وضعا شبه مستقل عن الوجود وعاد إليه بالمعرفة على هيئة فعل.

هاهنا إذن إمكانية تفكير مفادها أن المنطق لا يجد مبرره في توسيع أسسه المنطقية نفسها وإنما في الخروج عنها إلى مستوى آخر من حضور المنطق هو مستوى وجوده وانعقاده الأصلي كبراهين وقضايا ومبادئ وقواعد. نجد أنفسنا هكذا أمام أمرين مهمين: الأول التواصل المبين بين المنطقي والأونطولوجي الذي يقوم في آن على تحرير الوجود من الحضور العيني والمنطق من الحضور العقلي؛ والثاني أن السر الكبير للمنطق حسب الفينومينولوجيا لا يكمن في علاقة الأشياء أو العناصر المنطقية بعضها ببعض علاقة متخارجة وإنما يكمن في علاقة داخلية للشيء الواحد (البرهان، القضية...إلخ) بنفسه محددا أصليا كأونطولوجيا ومستعادا ظهورا كمنطق. ذلك ما نسجله كثنائية جديدة على غاية من الأهمية في الفينومينولوجيا والقدرة على الإضطلاع بتعليل مهم لسؤال المنطق.

لأن المنطق محمل أصليا بأونطولوجيا تكون قد حفظت فيه على نحو مضمون غائب فإن هاهنا التعليل للسؤال حول كيفية اضطلاع المنطق بمهمة أونطولوجية، إذ السلوك المنطقي ليس سلوكا خلوا من الأونطولوجيا من حيث الأصل.

الفصل الرابع

العالم كأونطولوجيا منسحبة/أونطولوجيا ممكنة/أونطولوجيا غائبة

بحسب المكانة التي صارت للمنطق هاهنا وهو يعتلي العرش بدل الشيء، فإن مجمل البداهات الفلسفية تغدو مشكلة وموضوعا للمراجعة. نعتني هنا فقط بأهم مفهوم يصبح مصيره غامضا بعد تقدم المنطق – مفهوم العالم، الشيء.

I – الشيء نفسه كمكون بنيوي وموضوعي للمعرفة الإستدلالية:

لنفترض معرفة منطقية إستدلالية نفكرها هي التالية: ما إذا كانت قاعة المحاضرة التي أنا خارجها ممتلئة بالحاضرين أم لا. إنني لست في علاقة مباشرة بداخل القاعة حتى أحكم حدسيا بكون القاعة ملأى أم لا. إن عيني لا تريان عدا الخارج، محيط القاعة وبابها. إن داخل القاعة غياب بالنسبة لي لا تتعلق به إلا المعرفة الإستدلالية. يتعلق الأمر إذن بالبحث عن وسيط ينقلني (بالوساطة) إلى داخل القاعة، وفي الحقيقة يكون هو على علاقة مباشرة بداخل القاعة وأكون أنا على علاقة بداخل القاعة بدرجة ثانية أي بشكل متوسط. إن شخصا ما يكون في الداخل ينقل لي علما بالأمر يسمى وسيطا. أما حين لا أكون بحضرة هذا الشخص فإنني أبحث عن علامة ما أسميها منطقية تدلني على ما بداخل القاعة. لنفترض أنني لاحظت فجأة عددا من الناس يأتون بمقاعد من خارج قاعة المحاضرة ويدخلون القاعة. إنني أسارع إلى الإستنتاج أن قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين بطريق استدلال هو كالتالي:

إن أنفارا ينقلون مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة

إن نقل مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة يعني أن المقاعد داخلها ممتلئة

قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين

هكذا أكون قد علمت حال قاعة المحاضرة بدون مشاهدة مباشرة لداخل القاعة. لقد ربطت معطى حسيا (إن أنفارا ينقلون مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة) مع قاعدة عقلية لدي مهما كان مصدرها الحسي فهي لحظة الإستنتاج قاعدة لا معطى حسي، أعني كون (نقل مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة يعني أن المقاعد داخلها ممتلئة). والقاعدة في الحقيقة ليست هذا المضمون عينه بل صورته المنطقية التي ليس هاهنا موضع تفصيلها. بواسطة ذلك الربط أكون

قد حصلت على إدراك للوضع داخل القاعة أي كونها ممتلئة بالحضور.

إن الحكم الذي انتهى إليه الإستدلال / النتيجة التي حصلت عليها (قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين) لم أشاهدها بالعين لكنني شاهدتها على نحو ما أعني بالعقل مشاهدة أقل وضوحا ويقينا. إن الحكم الإستدلالي هنا حامل لكل خصائص الحكم المباشر وقابل مثله للصحة والخطإ. الفرق الوحيد هو أن الحكم المباشر تكون صحته أيضا مباشرة أو خطؤه في حين أن الحكم الإستدلالي تكون صحته وخطؤه ممكنين أي منطقيين تفصل المقال بشأنهما لحظة المشاهدة للموضوع. وهذا يعني أن الموضوع قائم في الإستدلال وبوجهه تماما كما هو قائم في الإدراك المباشر ولكن على طريقته. لندقق أكثر طبيعة العلاقة بين المنطقي (الإستدلال) والأونطولوجي (الحالة الميدانية للقاعة).

إن النتيجة التي أحصل عليها في الإستدلال (قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين) أجدها لدي كيقين تعلو وتسفل درجة قوته. لنتأكد أن هذا اليقين لا يجد أساسه في تناسق المنطقي الإستدلالي نفسه بل في إشارته إلى الأونطولوجيا وانفتاحه عليها: لنفترض في المثال الآنف أننا لم نجد أي علامة تدلنا على الوضع داخل القاعة، ولم نشاهد أنفارا ينقلون الكراسي إلى الداخل. ما الذي يحصل هاهنا في مستوى الإدراك غير المباشر؟

من الواضح أننا سنظل نشاهد المحيط الخارجي للقاعة وسيظل الوضع الداخلي لها لغزا مطلقا بالنسبة لنا. إن كل ما سيظل لدينا هاهنا إمكانات محضة (قد تكون القاعة ملأى بالحاضرين وقد لا تكون وقد تكون حتى فارغة بالمرة ولم تجر المحاضرة التي علمنا من قبل بأنها سوف تجري). في هذه الحالة فإننا سنكون فعلا أمام وضع منطقي خالص للقاعة في أذهاننا. إننا لن نجد في أنفسنا أي ميل لاحتمال دون البقية فضلا عن ترجيحه وإبلاغه درجة اليقين. إن اليقين وترجيح الإحتمالات إذن دليل على أن أونطولوجيا ما قد دخلت حيز المنطق والإستدلال. وفعلا فإن ترجيحنا للإحتمالات في الإستدلال الآنف ثم اليقين الذي بدأ يحتل عقولنا يقوم قبل على معطيات أونطولوجية ضرورية (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة). لندقق إذن من جديد حقيقة الإستدلال.

حينما نقول إن الإستدلال قد بدأ فعليا في المثال أعلاه حينما تبدى معطى أونطولوجي (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة) أمامنا، فهذا يعني أن الأونطولوجيا قائمة إذن في قلب المنطق وأن ما نسميه بهكذا إسم ليس بنية العقل وحده بل العقل والأونطولوجيا معا. لكن لندقق أن هذا الأونطولوجي الذي تبدى بحضرة العقل (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة) ليس في الإستدلال سوى حد وسط بينما الأونطولوجي عينه أو ما يشير إليه بالأحرى يتأخر إلى النتيجة في الإستدلال. إن العقل يتعاطى إذن مع العلامات المشيرة إلى الأونطولوجيا لا مع الأونطولوجيا ذاتها.

العلامة – مثلا أثر القدم، علامة القدم، ليس مكونا أونطولوجيا للقدم عينها رغم أنه يحمل كل خصائص القدم. إنه من الواضح أن الأثر يظل مكانه بينما تنتقل القدم بانفصال عنه. إن الأثر هو فعل القدم في موضوع ما وليس القدم نفسها، من ثمة الفاصل بينهما. العلامة سمتها الأساسية إذن علاقتها العضوية بالشيء وانفصالها التام عنه. حينما نرى العلامة نرى الشيء فيها ولا نراه في الوقت نفسه. إننا نرى خصائصه دون أن نرى جسمه. لذلك نقترح القول أننا نراه بالغياب.

حينما نرى حضورا علامة تكون قد جمعت خصائص تسميتها كاملة بهكذا إسم فإن ما نراه في الوقت نفسه هو غياب الشيء الذي تلك علامته أي مساحة فارغة نراها بالغياب تماما كما نرى المساحة الملأى من الكائن. إن الوجه الغائب من الكائن يمكن أن يكون قضية منطقية من جهة لخوائه من الأونطولوجي من جهة وحمله للأونطولوجيا من الجهة الثانية لكون الفراغ فراغ من الكائن نفسه. لذلك فإن إدراك الشيء نفسه في حدود المنطق فحسب إدراك جد موضوعي. لأننا حينما نرى أفعال الشيء، آثاره، علاماته نراه هو نفسه كموضوع أونطولوجي (لكن منسحبا، غائبا)، فإن الشيء نفسه مكون بنيوي وموضوعي للإدراك المنطقي الإستدلالي للعلامات. من ثمة التعليل الواضح لأن تكون الحقيقة المنطقية حقيقة أونطولوجية.

II – الإستقرار المنطقي انسجام مع البنية الغائبة للأونطولوجي وانسجام بالغياب مع الأونطولوجي عينه:

لنفترض الآن الوضع التالي: ذات عارفة تقف قبالة تجمع غفير للناس يحلقون حول موضوع ما. ليكن الموضوع الذي يحلق حوله الناس هو الوضع الأونطولوجي للكائن ولتكن عقولنا التي ستكتشف الأمر الوضع المنطقي له، وليكن السؤال: ما هذا الذي يجتمع حوله الناس؟

في وضع عام تهيمن عليه حالة ثورية ليكن الإفتراض الأول للعقل مثلا أن هاهنا صاحب سلطة يجتمع حوله الناس للمطالبة بحقوق لهم. إن هذا القرار ليس قرارا أونطولوجيا قائما على مشاهدة عينية للموضوع الذي يحول دونه ودون الذات العارفة هنا المجتمعون حول الموضوع. إنه بالأحرى قرار منطقي يقوم على علامات على الشيء تشكل أساسا للمقدمات ولبناء الإستدلال كالتالي:

هاهنا تجمع للناس حول أمر ما

الحالة الثورية يهيمن فيها تجمع الناس حول أصحاب السلط للمطالبة بالحقوق

هاهنا إذن بين الناس صاحب سلطة يطالبونه بحقوق ما

لنفترض الآن أننا بمجرد تقرير هذه النتيجة وبداية الإطمئنان إليها نسمع أصواتا تتحدث عن "المال" وعما إذا كان الأمر ثمينا أم لا. نفهم على الفور أن موضوع الإجتماع ذو علاقة

بالتجارة ونغير الإستدلال الأول ليكون كما يلي:

إن هاهنا حديثا عن المال وعن غلاء البضاعة

إن هذا الحديث هو موضوع تجمع تجاري للناس للبيع والشراء

إن بين الناس إذن بضاعة ما يتداولونها للبيع والشراء

لنفترض أننا بمجرد إقرارنا بهذه النتيجة نسمع نداءات مختلفة تماما تطالب بسيارة إسعاف. ندقق الحديث اللآنف عن المال والثمن فنتأكد أنه كان يتعلق بمسروق أخذ أثناء عملية سطو. تتضح الصورة أكثر ونجدد الإستدلال على النحو التالي:

هاهنا مطالبة بسيارة إسعاف وحديث عن سرقة شيء ثمين وسطو بالقوة

هذه عناصر تشير إلى إنسان معتدى عليه

إذن فإن بين الحضور إنسانا معتدى عليها

لنفترض هذه المرة أن كل المعطيات التي تواترت بعد ذلك ظلت تؤكد هذه النتيجة وأنه لم يأت معطى جديد ينقض النتيجة الأخيرة. إن هذه النتيجة ستتأكد إذن بما هي الوضع الدقيق لما عليه الشيء نفسه رغم أننا لم نشهد بعد الموضوع ذاته.

نستطيع إذن أن نلاحظ ما يلي: إن القرار المنطقي الأول (هاهنا إذن بين الناس صاحب سلطة يطالب بحقوق ما) لم يستقر في أذهاننا لأن علامات جديدة ذات مأتى أونطولوجي (إن هاهنا حديثا عن المال وعن غلاء البضاعة) قد نقضت البناء المنطقي برمته. هكذا أيضا فإن القرار المنطقي الثاني (إن بين الناس إذن بضاعة ما يتداولونها للبيع) لم يستقر أيضا لأن علامات أخرى ذات مأتى أونطولوجي أيضا (هاهنا مطالبة بسيارة إسعاف وحديث عن سرقة شيء ثمين وسطو بالقوة) قد هدمت البناء المنطقي من جديد. بعد ذلك فإن البناء المنطقي قد استقر على القرار الأخير (إن بين الحضور إنسانا معتدى عليها) لأن الأونطولوجيا لم ترسل إشارات مضادة ولم نسمع علامات جديدة وافدة منها تنقض هذا القرار المنطقي. القرار المنطقي الأخير لا يختلف من حيث بنيته المنطقية الخالصة عن القرارات السابقة عليه. إنما الذي اختلف المعطيات الرمزية الوافدة من الأونطولوجيا والتي انسجم بناؤها المنطقي في الإستدلال الأخير، الشيء الذي يعني أن استقرار الإستدلال الأخير لم يكن لاتساق بنيته المنطقية الخالصة (الخاوية من الأونطولوجيا) بل لاتفاقها وبنية الأونطولوجي المنسحب طوال عملية الإستدلال في الغياب.

III– الأونطولوجيا المنسحبة كشرط لتعليل الذاتية subjectivité والحرية liberté والفعل agir/نكون حيث يغيب العالم ونغيب حيث يكون العالم/ الغيب والإعتقاد صنو الذاتية والحرية والفاعلية:

إنسحاب الأونطولوجيا هو الموضوع الذي يعلل إذن إمكانية الإستدلال الذي يقوم عليه كل القول الفلسفي. لكن الباب يصبح هاهنا مشرعا لتعليل كل ما سواه. لنلاحظ جيدا أن الأمر

يتعدى حدود الإستدلال إلى مجمل الأسئلة الكبرى التي نقدم منها فقط أمثلة واضحة: كيف نعلل بواسطة مفهوم الأونطولوجيا الغائبة مقولات مثل الذاتية والحرية؟ لنتابع ذلك من خلال تمارين مفهومية مباشرة حول موضوع معرفي ثم حول موضوع عملي:

1 – يتعلق الأمر هاهنا بوصفنا المباشر لحالة الغرفة التي أنا فيها وتعداد محتوياتها. لنأخذ عنصرا واحدا فقط نفكر حوله – خزانة الكتب هذه. إن الموضوع هاهنا موضوع متعين، الشيء الذي يعني أنه ليس موضوعا ممكنا. إننا حينما نلقي نظرنا على هذا الموضوع لا ندرك تسلل الفراغ والغياب إليه مثلما ندركه حينما نلقي بنظرنا على أثر أقدام فنرى فراغا هو صاحب الأقدام. إن العيني، الحسي هاهنا على خلاف الممكن ممتلئ وغير قابل للزيادة ومحتل لكل مساحات الموضوع. لذلك كانت بنيته مطلقة. من ثمة استحالة أن يجد العقل مكانا في المساحة التي يحتلها الحسي عينه أي استحالة أن يجد العقل أرضية لحركته بحكم امتلائها بالحسي، الشيء الذي يقدم الذات العارفة بما هي:

– عاطلة عن الفعل أمام الفاعلية المطلقة للموضوع.

– مضطرة، فاقدة للحرية أمام هيمنة الموضوع الحاضر بإطلاق والذي يفرض نفسه بعنف شديد.

– معدومة أصلا في النهاية لأن الوجود الحق إنما هو من نصيب الموضوع.

لنفترض الآن الموضوع نفسه في وجه غير مباشر من وجوهه – هذه الغرفة نفسها بمكوناتها عينها. لنفترض أنني أدخلها لأول مرة، أقلب طرفي في أرجائها مثلما افترضت في الحالة الأولى فلا أستطيع استزادة علم "أفقي" منها، إذ أن كل محتوياتها ظاهرة للعيان. أجد نفسي مع ذلك قادرا على استزاده علم بشأنها، لكن هذه المرة "علم عمودي وعمقي" لا علم أفقي. إنني أقول فور استكمال وصف الغرفة الآنف (كونها تحتوي طاولة عليها أقلام وكراسات ومقعدا وخزانة كتب) أنها ليست غرفة نوم ولا قاعة جلوس ولا مطبخا. إنها بالأحرى مكتب دراسي. لنلاحظ جيدا هاهنا أن هذا الموضوع الجديد "مكتب دراسي" ليس مماثلا للطاولة والأقلام والكراسات والمقعد والخزانة والكتب. إن كل هذه الموضوعات تحتل حيزا في المكان بينما لا يحتل "المكتب الدراسي" حيزا في المكان مثلها. وإذا كانت كل الموضوعات الآنفة المتعينة ذات حضور فإن "المكتب الدراسي" يأتي بالأحرى على هيئة غياب. لذلك فإنه يترك المساحة للعقل كي يتدخل بالفعل في صورة سلوك إستدلالي. يكون الإستدلال الذي أنجزه العقل مثلا كما يلي:

هاهنا طاولة وأقلام وكراسات وخزانة كتب..

إن هذه مكونات "مكتب دراسي"

إذن فإن هاهنا مكتبا دراسيا.

إن المقدمة الثانية (الكلية هنا) ومن ثمة الحد الوسط ليسا جزءا من الموضوعات العيانية بل من المعرفة العقلية التي يحصل عليها العقل على نحو ما وتكون لحظة الإستدلال لجهة العقل لا لجهة المعطيات الحسية. العقل هاهنا إذن مجهز **بذات** ما وليس خاضعا برمته للمعطيات الخارجية. من ثمة كانت قدرته على **الفعل** وتحويل معطيات الحواس من ممكن موضوع كلي إلى تعين الموضوع الكلي (مكتب دراسي). إن العقل ليس مجبرا هاهنا على الإستماع لإملاء المعطيات الحسية كما هي الحواس مجبرة. إن المعطيات الحسية لا يتعين في مستواها موضوع هو "مكتب دراسي" حتى يفرض نفسه على العقل. إن كل ما هو متعين ممكن قد يصرف جهة تأويل كما جهة الآخر. وحتى في الحالة القصوى للنتيجة الضرورية فإن العقل يقوم بلحظة توقف ليقرر **بحرية** أن المعطيات الحسية المتعينة مجموع مكونات "مكتب دراسي" لا شيء آخر.

نستطيع إذن أن نسجل أنه حيث لا يكون موضوع الإدراك متعينا قبالتنا على هيئة نقطة مكانية متحيزة يمكن تحصيلها كمعطى صلب (إذا تعلق الأمر بالعين يمكن الإشارة إليها حتى بالإصبع وإذا تعلق بالأذن يمكن تحصيلها كآنات) أي إذا كان موضوع الإدراك متغيبا كموضوع حاضرة فقط علاماته الدالة عليه – آنذاك فإن الذات العارفة تكون:

فاعلة لا منفعلة بموضوعها.

حرة لا خاضعة للموضوع.

قائمة الذات وغير تابعة للموضوع.

نؤكد هكذا الإدعاء الأول:

إن قيمومة الذات العارفة وفاعليتها وحريتها صنو لغياب العالم.

إن فقدان الذات العارفة لقوامها وانفعاليتها وتبعيتها صنو لحضور العالم.

لنتأكد الآن من نوع الفعل الذي نوجهه إلى الموضوع في الحالتين من خلال المثال نفسه – هذه الغرفة التي تباشرني وما تحتوي. أعيد النظر في أرجائها فلا أجد ما أتعاطى به معها غير وصفها بغير عناء كبير: هاهنا طاولة عليها أقلام وكراسات أكتب عليها وذلك مقعد وهاتيك خزانة كتب. إنني لا أجد ما يقف بوجهي ليحول دون هذا التشخيص لوضع الأشياء ولا أجد ما يستحثني على وصف مغاير. إن كل هذا الذي وصفته أجده منسابا بيسر كبير على لساني بل وأجدني ملزما أيما إلزام به كأنما لم أكن على الوجه الأدق من أنجز هذا السلوك المعرفي وكأنما الأشياء هي التي وصفت نفسها على لساني. لنفترض أنني أحاول الآن إعادة الوصف بشكل مغاير لأقلب ترى كل الأسماء الآنفة، لأخالف الأسماء نفسها والأشياء أو لأحمل أسماء جديدة تماما على الأشياء عينها. لا شك أنني لن أجد الإنسياب الذي وجدته أولا في الوصف بل سأجد الصد المطلق أن أقدم وصفا غير الوصف الأول. العلاقة المعرفية

هاهنا علاقة مع المتعين ونمط المعرفة الذي يتكون لا يمكن تسميته بغير العلم.

لا يمكن أن نسمي اعتقادا هذا النمط من المعرفة، الشيء الذي نستطيع أن نتبينه على النحو التالي: لنحاول أن نستعمل بشأن الغرفة الموصوفة أعلاه عينيا عبارات مثل "أعتقد"، "أرى"، "أتصور"... (أرى / أتصور / أعتقد أن الغرفة تحتوي طاولة أكتب عليها وأقلاما وكراسات ومقعدا وخزانة). من البين أنه لا يمكننا بشأن موضوع عيني، واضح بإطلاق، بديهي، موضوعي، كلي، ضروري – لا يمكننا أن نجعله موضوعا للعبارات الآنفة ("أعتقد"، "أرى"، "أتصور"...). لا يمكننا في يوم مشرق مثلا أن نقول: "أرى (حسب رأيي) / أعتقد أن الشمس مشرقة" أو أن نقول في الظلام الدامس: "أعتقد / أتصور أن الوقت ليل". إن هذه العبارات ممتنعة حيث يكون موضوع الخطاب ضروريا وكليا أي موضوع علم.

بالمقابل فإن عبارات ("أعتقد"، "أرى"، "أتصور"...) تقال بسلاسة عالية بشأن موضوعات لا تكون ضرورية الطبيعة وكليتها. لنفترض مثلا أننا في صباح يوم صحو بدأت شمسه تشرق مع هدوء كامل للغيوم وغياب مطلق للسحب. إنه من الممكن لنا القول: "أعتقد / أرى / أتصور.. أن هذا اليوم سيكون حارا". واضح أن موضوع خطابنا هاهنا ليس ضروريا وكليا كما في الحالات السابقة بل ممكن فحسب. وواضح أيضا أن ذلك لعلة بينة هي كون هذا الموضوع ليس حدثا مباشرا متعينا مطلقا بل حدث غير مباشر واحتمالي.

على هذا النحو قلنا أن العلم علاقة بالمتعين والضروري حيث الذات منفعلة وغير حرة أي حيث لا نقع بالمعنى الدقيق كذات بينما الإعتقاد علاقة مع الممكن والغائب حيث الذات فاعلة وحرة أي حيث نقع بالمعنى الدقيق كذات..

2 – لنفترض هذه المرة أننا بمواجهة موضوع ما للإنجاز – هذه الطاولة التي أكتب عليها وهي على وضعها هذا مكتملة البنية والوظيفة. لنفترض أننا نطلب من النجار أن يصنع لنا هذه الطاولة. من الواضح أن رده الفوري لن يكون غير أنه لا يستطيع ذلك. إن علة عجزه ليست لكونه ليس نجارا ماهرا أو لكونه لا يملك الآلات اللازمة للصنع أو لكونه لا يملك المادة لذلك أو الوقت. إن العلة الوحيدة هي كون الطاولة مصنوعة أصلا أي ناجزة ومتعينة. نفهم على الفور أننا لا نستطيع أن نصنع مصنوعا.

إن يدي الصانع قد تعطلتا هاهنا عن **الفعل** أمام موضوع متعين. إن الموضوع قد فرض نفسه على نحو مطلق ولم يجد الصانع **حريته** في الفعل ليتصرف في الموضوع الناجز الذي بين يديه مع امتلاكه كل القدرات على ذلك وكل الوقت له. هذا يعني أخيرا أن **ذات** الصانع قد غابت على نحو مطلق وكان الحضور بدلها للموضوع.

لنفترض الآن مادة من الخشب فقط نقدمها بين يدي النجار ونطلب منه الأمر نفسه – أن يصنع لنا طاولة. إن رد فعله الأول سيغيب تماما. وبغض النظر عن استعداده للمبادرة فعليا

بالإنجاز فإنه سيعلن لامحالة أن الإمكان قائم. إن النجار يستطيع هنا أن **يفعل** لأن موضوع فعله غير ناجز. هذا يعني في الوقت نفسه أنه سيجد **الحرية** التي لم يجدها في البداية أن يمنح شكلا للخشب، وهو ما يعني أيضا أنه سيجد مساحة لظهور **ذاته** خلافا لما لم يجده في الأول.

النتيجة هنا أيضا نفسها:

إن قيمومة الذات الصانعة وحريتها وفاعليتها صنو لغياب الموضوع.

إن فقدان الذات الصانعة وتبعيتها وانفعاليتها صنو لحضور الموضوع.

خلاصة القسم الأول:

المهمة الأساسية في هذا القسم كانت تفصيل القول بشأن مبدإ التناقض أي بشأن المنطق. إن ما دعا إلى هذا هو النتيجة التي انتهى إليها القسم الأول والتي مفادها أن كل ما نسميه عالما نحن معنيون به هو عالم منطقي. إن ذلك ما أسفر عنه حوارنا مع تاريخ الفلسفة ذات التصور القار منذ طاليس وحتى الفلسفة المعاصرة أن ما نواجهه من عالم هو الأونطولوجيا عينها أو هو الأشياء نفسها التي تختلف الطرق إليها لكنها العالم نفسه المباشر الذي نوجد فيه. لقد سعينا على العكس في القسم الأول من خلال متابعة منطقية لبنية الخطاب الفلسفي ومن خلال تبين الصعوبات فالفروق بين مستوى القول ومستوى الوعي، إلى إثبات أن ما نحن بصدده في كل مرة معطيات منطقية وليس أونطولوجيا.

ولأن الدليل على الشيء في حضوره المباشر هو حضوره نفسه وأن الدليل عليه في وضعه المنطقي هو علاماته التي نتعاطى معها بواسطة مبدإ التناقض فإن هذا الأخير قد طرح نفسه بالجدية القصوى التي طرح بها سؤال المنطق ومثل من ثمة موضوع اهتمام بذاته في هذا القسم. يتعلق الأمر هنا بالتثبت من القيمة الفلسفية لهذا المبدإ بين قرار أرسطي بافتراضه مبدأ أونطولوجيا للحكم على الأشياء وقرار كانطي بافتراضه مجرد مبدإ مفهومي للتحليل. إن ما نزعمه هنا هو أن تاريخ الفلسفة ظل تحت هيمنة هذين القرارين الخطيرين إما بالإنحياز لأحدهما أو بالتأليف بينهما على نحو ما. السبب في ذلك هو هيمنة الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي لا يجد أمامه إلا أحد ممكنين في التفكير: إما العلاقة بالشيء أو العلاقة بالمفهوم الخالي من الشيء نفسه. من ثمة فهم مبدإ التناقض إما كمبدإ للشيء وهنا فقط يكون تأليفيا ومنتجا للمعرفة أو مبدإ لغير الشيء وهنا يكون تحليليا عقيما.

يتعلق الفصل الأول بتبيان القرار الأرسطي بأونطولوجية مبدإ التناقض والتي تعني أن تعين الأشياء لا يكون على هيئة تناقض وأن شيئا موجودا هو بالضرورة غير متناقض. إن أرسطو لا يشير هنا إلى أن التناقض يتعلق بالحكم في مستواه العقلي دون اعتبار للحضور الأونطولوجي للشيء. لكن هذا القرار يطرح استفهاما حول جدوى التناقض كمبدإ عقلي بحكم أن العلاقة المباشرة بالموضوع تغني في الأصل عن التعاطي بحسب مبدإ منطقي كل قيمته الفلسفية في

غياب الموضوع المباشر. إن الأمر يظل غامضا عند أرسطو ويظل السؤال معلقا عن قيمة مبدإ التناقض.

في الفصل الثاني وجهة النظر المقابلة تماما والتي تنتبه مع لايبنيتز ويترجمها كانط بشكل جلي إلى أن كل قيمة مبدإ التناقض تكمن في وضعه العقلي المنطقي الخالص حيث العلاقة غير المباشرة بالموضوع. إن كانط يفهم هذا الوضع باعتباره وضعا مفهوميا للمبدإ أي متعلقا فحسب بتحليل المفاهيم دون قرار أونطولوجي بشأن الموضوعات. هاهنا أيضا فإن الغموض يظل محيطا بمبدإ التناقض بحكم القيمة الأونطولوجية الظاهرة له كما بين أرسطو.

في الفصل الثالث يتعلق الأمر بتبيان الأمر المهم التالي: إن التمييز الثنائي بين الأونطولوجي والمفهومي ليس مجزيا بالمرة. ذلك أن مبدأ التناقض لا يمكن تعليل قيمته كمبدإ أونطولوجي لأن حضور الموضوع يغني في هذه الحالة عن التعاطي المنطقي معه. لكن مبدأ التناقض لا يمكن تعليله أيضا كمبدإ مفهومي يختص فحسب بتحليل المفاهيم لأن استعمالات جمة على رأسها العلوم الصحيحة ذات الطابع الفرضي الإستنتاجي تكشف عن استعمال منطقي منتج للمبدإ وذي قيمة أونطولوجية. هاهنا لا يتعلق الأمر بأونطولوجيا عينية كما لا يتعلق بمحض استعمال مفهومي لمبدإ التناقض بل باستعمال أونطولوجي ممكن أو باشتغال حول ممكن الأونطولوجيا. إن هذا المستوى من مستويات الشيء لا يمكن تسميته بالأونطولوجي كما يمكن أن يكون مفهوميا بل هو ما نميزه باسم المستوى المنطقي.

يقيم هذا الفصل تمييزا دقيقا بين المفهومي والمنطقي بما الأول لا يتعدى حالة التعريف في حين أن الثاني ينبئ بأونطولوجيا ممكنة. ذلك ما لم ينتبه إليه كانط بدمجه المفهومين الواحد في الآخر. إن أرسطو نفسه في الجهة الأخرى لم يقدر استقلالية المنطقي حق قدرها بما جعله يدركه فقط بشكل غامض في حدود الأونطولوجيا.

إن المنطقي إذن أو الممكن الأونطولوجي هو الموضوع الدقيق لمبدإ التناقض. من ثمة مشروعية الإشتغال الأونطولوجي لهذا المبدإ على هذا النحو ومشروعية القول بالسلوك المنطقي تجاه العالم.

غير أن العالم الذي يصبح موضوعا منطقيا يجب الإنتباه إليه بما هو فقط أونطولوجيا ممكنة، منسحبة، غائبة لا أونطولوجيا عينية.

obeikandl.com

القسم الثاني

- **التأويل العدمي للعالم**
- **والتأويل التوحيدي**

obeikandl.com

تمهيد القسم الثاني:

ثمة إذن إلى هذا الحد:

- قرار بأن الأونطولوجيا أو الشيء نفسه الذي نقصده في معرفتنا وخطابنا ويقف في مواجهتنا هو بحالة انسحاب، الشيء الذي يعني أيضا أن الأونطولوجيا هي فقط أونطولوجيا ممكنة.
- قرار بأن العالم الذي نباشره والذي نحن بمواجهته عالم منطقي أي جملة من العلامات المشيرة إلى شيء يعلوها هو الأونطولوجيا الممكنة.
- قرار بأن علاقتنا بالعالم هي إذن علاقة منطقية بما يعني أن الدليل على الحق فيها ليس الحضور المباشر للموضوع وإنما فقط المبادئ ذات الطبيعة المنطقية ورأسها مبدأ التناقض.
- قرار بمشروعية لا لبس فيها لاشتغال مبدإ التناقض بما هو مبدأ التفكير حول أونطولوجيا ممكنة، منسحبة من خلال علاماتها الدالة عليها.
- قرار فلسفي واضح بأن موضع الإشكال في التفكير الفلسفي هو الوعي الوضعي بالعالم وأن الأرضية المثلى لمعالجة الصعوبات هي الوعي غير الوضعي بالعالم. إن المطلب الفلسفي الواضح والقار باختلاف درجة التأكيد عليه والوعي به لا تعفى منه المدرسة المسماة رسميا بالوضعية نفسها هو التالي: الأفق غير الوضعي لفكر فلسفي مقبل. إن الإتجاه الوضعي الذي أحاط بالفلسفة من المثالية حتى التجريبية في تصريفاتها الموضوعية أو الذاتية مشحون بالإشكالات بما يعني عدم انسجامه مع الممكن الأونطولوجي للعالم. بالمقابل فإن الأفق غير الوضعي الذي يتجلى بأشكال مختلفة وفي المراحل المختلفة لتاريخ الفلسفة بدرجات متفاوتة في الوعي به يكشف أن تفلسفا راهنا ممكنا لن يكون غير الإنخراط في هذا الأفق. غير أن هاهنا صعوبة: إن الأفق غير الوضعي على النحو الذي فتح به رسميا في تاريخ الفلسفة يقدم نفسه كأفق عدمي. السؤال: هل نكتفي بالهوية العدمية لهذا الأفق غير الوضعي؟

في هذا القسم نعتني أولا بالتأويل العدمي للعالم باعتباره القائم الآن في الواجهة والمهيمن على الوعي الفلسفي المعاصر وذلك طبعا من خلال فحصه على ضوء الإنسجام الممكن لخطابه أعني على ضوء استجابته لمجاوزة التناقضات المعلومة التي أركس فيها الوعي الوضعي. أما ثانيا فنعتني بإمكان التفكير المختلف وبالنهايات التي يمكن أن ينتهي عندها تلافي التناقضات بعد أن نبين استمرار الوعي العدمي فيها كمجرد وعي وضعي مقلوب.

الفصل الأول

القرارات الكبرى للوعي غير الوضعي، تأويله العدمي المهيمن وتأويله غير العدمي الممكن

I – القرارات الكبرى للوعي غير الوضعي:

من خلال ما استعرضناه خاصة في الكتاب الأول من الدراسة المتعلق بالأفق غير الوضعي الذي بدأت تتحرك فيه الفلسفة المعاصرة وحتى من خلال مساحة واسعة من القسم الأول المتعلق بتاريخ الفلسفة وخاصة ما استعرضناه بخصوص السوفسطائية، نذكر بأهم الإشكالات المطروحة وأبرز خصائص الأفق غير الوضعي الذي تصبو إليه الفلسفة المقبلة. نحاول أن نحصر أبرز الخصائص بحسب علاقة تداعي ممكنة بينها أعني بحسب ما يمكن أن نسميه ببنية الوعي غير الوضعي:

- الشيء **مختلف** وفاقد للهوية الواحدة أي للكلية والضرورة.
- لا وجود مطلق للإيجاب/ كل إيجاب مخترق **بسلبه** بدليل الإختلاف وأن كل ما يطرح يقوم طرح ممكن ضده.
- الشيء **علاقة** لا جوهر بدليل تحول هوية الشيء بحسب تحول العلاقة معه.
- الشيء **غير مباشر**/ الشيء مختف وراء وسائط والرمزية أصل بحكم أن تبدل العلاقة هو تبدل في الوسائط إلى الشيء.
- الشيء غير متعين/ **ممكن** لا فعل بحكم أن التعين/ الفعل يمنع الإختلاف وتغير الهوية بحسب تغير العلاقات.
- الشيء **واحد لا باطن له** عدا ما يتحدد منه كعلاقة.
- الثنائيات المتعلقة بالشيء قائمة على هيئة **حضور**/ **غياب** لا على هيئة عدم/ وجود أو هي على اختلافها واحدة بحكم أنها جميعا محمولات للشيء أو هي علاقات للشيء نفسه لا أشياء متخارجة حيث وجود الواحد يعدم الثاني.

الإختلاف، السلب، العلائقية، الرمزية، الإمكان، مجاوزة الثنائيات، تخفيف الوجود إلى حضور وغياب، تلك هي أهم عناوين الوعي غير الوضعي بالعالم والتي يتعلق بها التأويل في اتجاه أو في اتجاه آخر.

obeikandl.com

II – التأويل العدمي للوعي غير الوضعي:

نحاول أن نكثف التأويل العدمي للعلامات غير الوضعية للعالم من خلال التعريف بواحد من أهم التأويلات المعاصرة للعالم نتخذه نموذجا – المدرسة الفينومينولوجية:

ما الفينومينولوجيا؟ الإجابة الحاسمة لدى الجميع هي كونها "علم الظواهر". لكن هذا غير كاف للتعاطي مع مدرسة بهذا الحجم، فإن الفيزياء نفسها علم ظواهر وهكذا السوسيولوجيا، إلخ. الفينومينولوجيا هي بتعريف هوسرل الذي يستعيده هيدغير حرفيا في مقدمة **وجود وزمان** "حق الأشياء نفسهاdroit aux choses mêmes" مقابل التعاطي مع الأشياء **بوسائط**، أساسا مسبقات العقل / الذات من مقولات وقواعد. وإذا كانت الوسائط تقدم الشيء من خلال الوسيط، فتقدم الوسيط لا الشيء نفسه، فإن قصد الأشياء نفسها يأتي بالشيء متحررا من التحوير، كما هو en tant que tel. لكن تحرير علاقتنا بالشيء من التحديد المسبق يعني التعاطي انطلاقا من **الممكن** possible. يعني هذا المفهوم لدى هوسرل كما لدى هيدغير التصرف وفق المتاح في علاقة ذات – موضوع لا وفق ما يفرض طرف محدد على الآخر سلفا. لذلك يشدد هيدغير أيضا في نهاية مقدمة **وجود وزمان** على أن الفينومينولوجيا هي **الإمكان**.

هاهنا إذن خاصيتان يجب الإحتفاظ بهما: **حق الأشياء نفسها** (# الوسائط المحورة لها) **الإمكان** (# التحدد المسبق الذي يعيدنا إلى الوسائط).

ثمة بعد غموض يجب إزاحته: أن الأشياء نفسها توهم بأن الفينومينولوجيا عودة إلى الموضوعات بالمعنى الوضعي: هذا القلم وهذه الورقة وتلك الشجرة. وهاهنا خطأ فادح يحول دون تعريف دقيق للمفهوم ويتعارض مع الخاصية الثانية له: الإمكان. إن الشيء نفسه يجب أن يفهم إذن في معنى الإمكان لا التحقق وهاهنا السر الأكثر طرافة في حد الفينومينولوجيا. تصبح هذه الأخيرة أن نفهم كيف نضع على صعيد واحد الشيء نفسه chose même والإمكان possibilité.

إن تحديد الشيء – كما هو شأن تاريخ الفلسفة – لجهة الذات أو لجهة الموضوع (# الإمكان) إهمال لوجه كامل من الشيء وصناعة إعتباطية مسبقة له (# الشيء نفسه). إن الإنطلاق من "عدم" الذات و"عدم" الموضوع كانطلاق من الإمكان هو في الوقت نفسه انطلاق من "جميع" العناصر الممكنة المكونة للشيء، من كليته، من الشيء نفسه في النهاية. إن الشيء نفسه كإمكان ليس هذه النقطة (الذات) أو تلك (الموضوع) بل **العلاقة relation** التي داخلها فقط يتحدد الشيء ويأخذ هيأته والتي قبلها لا نجد سوى شتات من عناصر فاقدة لمعناها معزولة. إن الشيء كعلاقة هو إذن النهاية الأكثر أهمية في فهم الفينومينولوجيا كإمكان وكالشيء نفسه. يصبح **حد الفينومينولوجيا تفسيرا لمعنى العلاقة / الشيء كعلاقة**.

حينما نقول أن الفينومينولوجيا هي في عمقها علاقة ذات– موضوع، فإن ذلك يعني أحد

أمريـن: **إمـا** أن الشـيء يحـدد هنـا أو هنـاك في الذات أو في الموضوع ثـم يدخل بعد ذلك في علاقة مع غيره **أو** أن **الشيء لا يتحدد بالمطلق إلا داخل العلاقة نفسها**. إن العلاقة في صيغتها الأولى عاطلة لا تضيف إلى الشيء المحدد سلفا في الذات شيئا، بل هي تنقله فقط من...إلى مكانـا أو زمانـا أو شـكلا. إن الشـيء هاهنـا ماهية وجوهر في حقيقتـه وليس علاقة. إن العلاقة إضافة خارجية له، وهذه ليست العلاقة المقصودة في الفينومينولوجيا.

ليسـت الفينومينولوجيـا علاقـة للـذات بالموضـوع في معنى اتخاذ الشـيء ماهية أولا في العقـل ليـرد الموضـوع إليـه أي لتدخل الماهية **بعد ذلك** في علاقة. إنمـا الفينومينولوجيا علاقة في صيغتها **الثانية**. ليست العلاقة هنا عاطلة بل **فاعلة**. ذلك أن الشيء **لما لم يكن محددا سلفا ،فإن العلاقة هي التي تحدده ويصبح فيها "شيئا"** بالمعنى الدقيق للكلمة. **إن العلاقة هي الشيء نفسه وقد صار "حدوثا"، "ظهورا" (هاهنا فعل لا إسم).**

يعنـي لفـظ "**ظاهـرة**" phénomène مـا يظهر لا الذي يقابله ما يختفي، بل **الشـيء باعتباره لحظة الظهور نفسها**، ظهور موضوع لوعي أو ظهور شيء لشيء عامة. "الظهور" هو هنا حدوث الشيء نفسه بعد أن لم يكن شيئا ذا هوية دون علاقة أو بعد أن كان عدما. الظهور هو في كل مرة **استحضار لشيء وانسحاب / تغييب** للآخر.

إن الوجـود بهـذا المعنـى لا يحضـر بكليته مطلقـا. إن كل ما يحضر ويغيب هو ظهورات لا تسـتنفذ الوجود الذي بانحسـاره في الغياب تشـكل هذه (أعني الظهورات)، رغم أنها الشـيء نفسـه الذي لا شـيء وراءه، **الرموز** التي يسـتحضر فيها الوجود الذي لا نتطابق معه بل ننفتح عليه ولا نحصله على هيئة حقيقة بل فقط على هيئة **معنى**.

الفينومينولوجيـا إذن هـي اعتبـار الشـيء نفسـه ظهـورا، حدوثا لما ليس قبل سـوى عدما، ظهورا وليس وجودا قائما مسبقا في الذات أو في الموضوع.

لكن لما كان الظهور لطبيعته العلائقية لا يكون واحدا بل متعددا نظرا لإمكان تغيير مواقع النظـر وأطـراف العلاقة فإن **الإختلاف** سـيكون الخاصية المسـامتة لتعريـف الفينومينولوجيا. إن الإختـلاف لا تقـوم فيـه المختلفـات الواحد على النفي المطلق للآخر بما هو يمنح العالم هوية مزدوجة. الإختلاف بالأحرى هو الوجوه المختلفة للوجود / العدم **نفسه وتقلباته بين مكوناته الداخلية**.

تفهـم هـذه القرارات في الفلسـفة المعاصرة ذات الهيمنـة الواضحة في الثقافة الراهنة بما هي قرارات عدمية تجاه العالم إذا فهمنا غير العدمي بما هو الحفاظ على هوية ما للعالم توفر أساسا لمعيارية ما له ذات صياغة كلية ممكنة وتمييز قيمي صريح وهدفية منه. بأي معنى تتأول علامات الوعي غير الوضعي كعدم؟

III – الأساس الفلسفي للتأويل العدمي – افتراض التناقض بين المعطيات التأويلية: كنا

قـد لاحظنـا مـن قبـل أن العلاقة المنطقيـة بالعالم هي العلاقة الوحيـدة الممكنة مع أونطولوجيا منسـحبة. لندقـق مـن ثمـة أن العدمية فـي وجهها القديم أو المعاصر ليسـت علاقة مع موضوع مباشر للذات هو العدم بل علاقة مع معطيات منطقية وعلامات ينتهي التفكير بشأنها إلى القرار العدمي. ولكي ندقق أكثر طبيعة السلوك المنطقي الذي يحصل هاهنا فإننا نذكر أن الأمر يتعلق باشـتغال محدد لمبدإ التناقض إن في اتجاه تقرير الشـيء أو في اتجاه تقرير عدمه. يعني العدم أن علاقـات مـا بيـن العلامـات قـد تبينت كمتناقضة ويعني الوجـود أن علاقات ما غيرها تبينت كمنسجمة.

نذكر بما رأيناه لدى السوفسطائية من قرارات عدمية بشأن العالم مأتاها الوحيد التناقض الـذي افتـرض فـي وعـي الأشـياء كمـا نذكـر بما رأيناه أيضـا في مثال معاصر مـع هيدغير على وجه الخصوص[1]. بأي معنى إذن تكون الخصائص التي للوعي العدمي في جوهرها تناقضات منطقية؟

الإختـلاف وفقـدان الصياغـة الكليـة والضرورية يفهم كعدم لأن هاهنـا عدم إمكان تعيين هوية للشيء تكون واحدة بالنسبة لوجهات النظر المختلفة وعدم إمكان الصياغة المطلقة للعلم / للحقيقة وللوجود المشـترك. **الإختلاف** قرار عدمي إذن لأنه يفقد الشـيء موضوع الإختلاف هويته أي يحرمه أن تكون له **وحدة / ثبات / كلي**. إنه إذن **التناقض** الذي يحدثه افتراض الشيء أولا واحـدا، كليـا ثـم افتراضـه متعددا ومختلفا. هاهنا محمـولان يفهمان كمتناقضين – الوحدة وعدم الوحدة – بما يعني حالة مستحيلة ومعدومة للشيء.

أصالة **السـلب** وتكوينه الضروري للإيجاب يفهم بما هو عدم من جهة أن السـلب يفهم كهدم لما يقر في الإيجاب وإثبات لغير ما أثبت في الأول. **السلب** قرار عدمي لأنه يمنع استواء الشيء **كإيجاب مطلق** ويهدم ما يتم إقراره في الإثبات. هاهنا **تناقض** لأننا نكون بمواجهة إثبات وسلبه يتجهان إلى الموضوع نفسه تحت العلاقة نفسها وفي الوقت نفسه.

العلائقيـة وعـدم تحصيـل الشـيء علـى هيئة جوهر يفهم بما هو عـدم لأننا لا نحصل هنا شيئا بسيطا بل كل ما ثمة تركيب إذا تباعدت أجزاؤه تلاشى، وتركيب أجزائه طارئ. **العلائقية** قرار عدمي لأنها تحرم الشيء أن يكون **جوهرا** أي شيئا بسيطا ذا قوام يخصه. يكمن **التناقض** أساسـا لا في العلائقية ذاتها بل في الإفتراض الأصلي للشـيء كجوهر ثم انكشـافه في الوقت نفسه كعلاقة أي كلاجوهر.

الرمزية وعدم وقوع المباشـر تحت أيدينا يفهم بما هو عدم من جهة كون عدم المباشـر يفهم كافتراض زائد على الحاجة وتفهم الرموز بما هي مكتفية بذاتها وبما هي إذن كل ما ثمة

(1) راجع القسم الأول من الكتاب الأول، السوفسطائية، البنية المنطقية للقول (السوفسطائي)؛ ثم هيدغير وسؤال الوجود = العدم وشرطه الفلسفي، التناقض الذي يظهر عليه افتراض الوجود.

من شيء. إنه لا شيء بالأحرى وراء الرموز كما تؤكد الفينومينولوجيا مثلا وإن الرموز هي كل ما هنالك من شيء وهو معنى الظاهرة بما هي ما يظهر من جهة كونه الشيء نفسه. إذا أصررنا من الجهة المقابلة على أن الشيء ليس مجرد ما يظهر في علاقة بين ذات وموضوع بل هو ثقل أونطولوجي وراءه فإنه من الواضح أن الرمزية **تناقض** مع تعريف الشيء بهذا الشكل ودليل من ثمة على عدمية الشيء.

الممكن أو عدم تعين العالم كفعل يفهم بما هو عدم. ذلك لأن الوجود هو الحصول على هوية ما، بساطة ما، استقرار ما، ضرورة ما له أي حاجة إليه في حين أن الممكن فاقد للهوية، غير بسيط وقابل لأي تركيب، غير ذي قرار بحكم السلب الأصلي، غير ذي ضرورة يستدعى إليها بحكم فقدانه المضمون أصلا. **الإمكان** قرار عدمي من حيث التناقض الذي يحدثه فقدان الشيء للتعين البسيط الذي يمنحه هوية حيث هو معرف بالمقابل بما هو تعين ذو هوية محددة.

المعنى لا الحقيقة يفهم بما هو عدم. ذلك لأننا لا نكون هنا بصدد أي وجه من وجوه الوجود عدا المفهوم الذي له. **المعنى** قرار عدمي من جهة عدم احتوائه على مضمون وجودي وهو ما **يتناقض** مع تعريف الشيء كذي مضمون وجودي.

مجاوزة الثنائيات / رفض تعين ثاني للهذا (رفض الميتافيزيقا) أي رفض الوقوع في العلاقات المتخارجة يفهم بما هو عدم. ذلك لكون غياب الخارج وقيام الشيء في ذاته يعدم عنه التحديد. **مجاوزة الثنائيات** قرار عدمي إذن من حيث أن الثاني أي العلاقة هي التي تعين الشيء والتي بدونها يظل الشيء معدوم التعيين وهو ما **يتناقض** مع كون الشيء تحدد ما تفرضه طبيعته العلائقية.

تخفيف فهم العالم من كونه قائم في ثنائية وجود / عدم أي حاصل على ثقل أونطولوجي إلى كونه يتحرك في ثنائية حضور / غياب، ذلك يفهم بما هو عدم. والسبب في هذا الفهم عدم تميز الحضور بثقل الوجود النائي عن السلب الذي يسمح له بالإعتراف به وعدم الإنتباه إلى الشيء إلا في حدود العلاقات حضور / غياب أو بالأدق عدم الإنتباه إلى أن هذه العلاقات محمولات لموضوع لا يمكن إلا تعيينه على نحو ما. **تخفيف الوجود إلى حضور وغياب** قرار عدمي إذن من حيث فقدان الشيء للحضور الأونطولوجي المطلق وهو ما **يتناقض** مع كون الشيء حضور مطلق وثقل أونطولوجي ضروري ليسمى شيئا.

IV- صعوبات التأويل العدمي - التأويل العدمي للعالم الوجه الآخر للتأويل الوضعي/العدمية كوضعية مقلوبة والإعتراض على القول بالتناقض:

1 - تمارين مفهومية:

لنضع الآن موضع فحص هذه القرارات المنطقية الخطيرة بالتناقض ومن ثمة بالعدمية. نفكر لذلك حول أمثلة نضبط بها التفكير وحتى يكون فحصنا لفحوى الوعي العدمي أكثر دقة،

والسؤال الهادي في كل ذلك هو التالي: كيف لا تكون هاهنا تناقضات لكن أيضا علاقات لا تسمى بعلاقات هوية تستدعي تفكيرا خاصا؟

أ – مثال منطقي أول – التعريف:

* مثال أول – لغوي: يتعلق الأمر هنا بتعريف الإسم nom من خلال مدوّنات مختلفة. هدفنا في ذلك تبيان أن التعريف هو في كلّ مرّة علاقة محدودة، ظهور ما ووجهة محدّدة للتعريف الذي يظل قابلا للتعداد بشكل لامتناه ويظل التعريف الكلي أو المفرد مستحيلا واقعا. لكننا نستهدف أيضا من ذلك أن نبين في الوقت نفسه أن اختلاف الشيء لا يعني عدمه بل وجوده غير الوضعي فحسب.

يقول أرسطو في كتاب **العبارة** معرفا الإسم: "الإسم لفظ يعني، بالتواضع، شيئا ما دون تخصيص الزمن، والذي لا يكون لجزء منه معزولا دلالة في ذاته"[1]. يتركب هذا التعريف من أربعة أجزاء على الأقل. فالإسم:

- لفظ يعني شيئا ما.
- حصيلة تواضع.
- لا يخصص الزمن.
- لا دلالة لجزء منه معزول عن البقية.

إن التعريف الأرسطي مختلف تقريبا بالمطلق عن التعريفات المعجمية التالية:

"الاسم ما يعرف به الشيء ويستدلّ به عليه"[2].

"الاسم اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض ليفصل به بعضه عن بعض"[3].

ثمة على الأقل مركبان أساسيان يعادان هاهنا: كون الإسم مشير إلى شيء وكونه مميّز له، وذلك مختلف قطعا عن التعريف الأرسطي الآنف. فالإسم هاهنا معرّف بإشارته للشيء وتمييزه له، ما هو محمول على شيء يخصصه. ليس ثمة هاهنا إشارة إلى أن الإسم معنى ولا أثر للعناية به كذي معنى في ذاته. أمّا لدى أرسطو فإن الإسم ليس لفظا "يوضع" أو "يحمل" على الشيء، وليس ثمة اهتمام به هنا من حيث دوره المميّز تجاه الشيء، بل من حيث احتواؤه على معنى أو عدمه كما لاحظنا في المركب الأوّل له، والسبب واضح.

---

(1) Le nom est un mot qui par convention signifie quelque chose sans spécifier le temps, et dont aucune partie séparée n'a de signification à elle (Logique d'Aristote, Tome 1, op. cit., chap II, § 1, pp. 149-150).

(2) مجموعة من المؤلفين، معجم اللغة العربية المحيط، مادة "إسم" وفي "المعجم العربي الأساسي" تعريف قريب.

(3) إبن منظور، لسان العرب، أنظر تعريفا قريبا في "الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"، أبو البقاء الكفوي، القسم الأول، دمشق، 1981، ص 121.

obeikandl.com

ذلك أن أرسطو يعرّف الإسم في سياق دراسة تكوينية génétique – إن صحّ التعبير – للمنطق الذي عناصره الأوّلية الألفاظ أسماء وأفعالا مكوّنة هي ذاتها من الحروف، ثم الجمل التي تتركب من الألفاظ. ولما كان ما يميّز اللفظ عن الحرف إحتواؤه على معنى مقابل الحرف، فإن الفيلسوف، مركزا إهتمامه حول المعنى المميز للفظ mot، يواصل ذلك إذ يتعلق الأمر بالإسم nom فيكون تعريفه للإسم بما هو "لفظ يعني شيئا ما" لا بما هو "لفظ يوضع أو يشير إلى شيء ما". إن التعريفات اللغوية المقدمة أعلاه عرّفت الإسم بما هو "ما يوضع وما يشير ويميّز" تناغما مع مبحثها اللساني المتعامد مع القيام الأونطولوجي للأشياء. فإن هذا الفصل البديهي بين الأمرين، إذ يجعل الدراسة اللغوية منشغلة بدور اللغة مقابل الحدث الأونطولوجي لا داخل اللغة ذاتها في ما يميّز ألفاظها عن حروفها، ذلك يدفع اللغوي أو اللساني إلى تعريف الإسم "كموضوع على الشيء"، "مميز له"، لا كالشيء ذاته المتشابه أونطولوجيا مع غيره. لذلك كان اللغويون يقولون أعلاه "اللفظ موضوع على الشيء، مشير إليه، مميز له" في حين كان أرسطو المنشغل بتمييز الإسم عن الحرف يؤكد أن "الإسم لفظ يعني شيئا ما" لما كان الحرف فاقدا للمعنى. هذا هو شأن المركب الأوّل لتعريف الإسم أرسطيا.

أما في خصوص المركب الثاني – الإسم حصيلة تواضع – فإن أرسطو يدمج ذلك في التعريف بشكل لا نجده عند اللغويين آنفي الذكر. ذلك أن الفيلسوف يستحضر هاهنا أفلاطون الذي يعرّف الإسم بما هو لفظ طبيعي خاصة في محاورة **الكراتيل** *Cratyle*. إن أرسطو يؤكد هذا الإنشغال مثلا في الفقرة 3 من الفصل الثاني من كتاب **العبارة** حيث يوضّح من قبل معنى استخدامه عبارة "بالإتفاق"par convention بقوله "إن الألفاظ لا توجد قط بالطبيعة"، كما أن أرسطو قد أكّد في الفقرة 3 من الفصل الأوّل من كتاب **العبارة** موقفا مضادا لأفلاطون إذ اعتبر الألفاظ واللغة مختلفة بين الناس لتدخل الإرادة في إنتاج الصور انطلاقا من حالات النفس الموحدة بين الناس[1]. هكذا فإن أرسطو منشغل إلى حدّ كبير بتعريف أفلاطون للإسم بما هو علاقة طبيعية مع الشيء، وكان ردّ أرسطو أنه حالة إصطلاحية. لذلك كان هذا العنصر مكونا لا غنى عنه لدى أرسطو من مكوّنات تعريف الإسم.

أما المركب الثالث – الإسم لا يخصّص الزمن – فإن أرسطو يستذكره هنا لأنّه، في إطار الدراسة التكوينية للغة ذات الاهتمام بالتركيبة الداخلية لها، وبعد أن ميّز الإسم عن الحرف، يجد نفسه مضطرا هنا لتمييزه عن الفعل. وبما أن هذا الأخير مختص بعلاقته بالزمن، فقد كان تعريف الإسم كلامخصص للزمن إضافة أكيدة حسب أرسطو بدونها لا تتميّز هويته.

أما المركب الرّابع – لا يكون لجزء منه معزولا دلالة في ذاته – فإن أرسطو يستذكر فيه الجملة phrase التي لأجزائها معزولة، وهي الألفاظ، دلالة (مثلما يدل على ذلك الفصل

(1) أنظر المترجم الفرنسي note sur §3، ص 148، المصدر نفسه.

الرابع) والتي (أي الجملة) تهدّد بتشابه مع الإسم من حيث أن لكليهما معنى (غير ما هو شأن الحرف) وأن الجملة قد لا تخصّص الزمن (تماما كما هو شأن الإسم) وهو ما سيدرسه الفيلسوف في الفصل الرّابع بعد أن ينتهي في الفصل الثالث من تعريف الفعل. إن هذا متفق تماما مع الدّراسة التكوينيّة للغة ذات الإهتمام بتركيبها الدّاخلي. فالفيلسوف يعرّف الإسم في علاقة بالحرف والفعل والجملة وفي علاقة رابعة تخصّ اللغة عامة مصدرها أفلاطون، أي اعتبار الإسم حالة طبيعية لا اصطلاحية للخطاب.

على خلاف ذلك، فإن اللغويين أعلاه يهتمون بالإسم في إطار علاقة واحدة هي تلك التي يقيمونها بين اللغة والوجود أو الشيء. لذلك قال هؤلاء إن الإسم "لفظ يحمل على الشيء، يستدل به عليه، يشير إليه، يطلق عليه ليميّزه أخيرا" (وذلك كان لفصله عن الشيء ذاته وفصل اللغة برمّتها عن الشيء / الوجود، موضوع كلّ ذلك والذي يقف على الحدّ الآخر من التعريف)، في حين قال أرسطو إن الإسم لفظ يعني شيئا ما (≠ الحرف) بالإتفاق (≠ أفلاطون والحدّ الطبيعي للإسم) دون تخصيص الزمن (≠ الفعل) والذي لا يكون لعنصر منه معزول من عناصره معنى في ذاته (≠ الجملة).

ينظر إلى الإسم إذن عند اللغويين في سياق العلاقة التالية:

إسم (لغة) ---------- شيء (وجود)

وينظر إليه أرسطيا في سياق علاقة مختلفة تماما هي التالية:

الإسم ---- الفعل --- الحرف --- الإتفاق

هكذا نفهم كيف يتركب الإسم من أربعة عناصر بتمامها في تحديد أرسطو في حين لا يتعدى تركيبه العنصرين لدى اللغويين آنفي الذكر وكيف يختلف حدّ الإسم هنا وهناك. ليست هذه طبعا هي التحديدات الوحيدة الممكنة للإسم، فإن تعريفنا يتهيأ في كلّ مرّة على نحو مختلف بحسب العناصر التي في ذهن المعرّف ومحيطه العام. يمكن أن نزيد على التعريف الأرسطي كما يمكن أن ننقص منه مثلما نقرأ أيضا: "الإسم كل كلمة تدل على معنى في نفسها ولا تتعرض لزمان فهي إسم، ولو تعرضت له فهي الفعل"[1]. هاهنا مثلا جزء من التعريف الأرسطي يحتفظ بمركبين منه فحسب: علاقة الإسم / تميّزه عن الحرف (بالمعنى) وعن الفعل (باللاّتعرض للزمن). إنّه لا يمكننا حصر تعريفات الإسم ولو استطعنا معجميا فإن الممكن المنطقي يظل مفتوحا على اللاّمتناهي.

ضربنا هذا المثال حول مفهوم الإسم لنتبين أن التعريف سواء تعلق بشيء فيزيائي أو لساني أو ذهني، فإنه لا يتعلق بالشيء نفسه (كماهية / جوهر)، بل بالعلاقات التي يقيمها

(1) أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق.

والتي تكون قابلة للتقلص والتمدّد دون قيد. أما تعريف الشيء بما هو كذلك على نحو مطلق فممتنع أبدا.

* مثال ثان – فيزيائي: إن التعريف – تعريف السيارة مثلا – حينما يكون بذهني طائرة وباخرة، يكون تعريفا كاملا إذ يكون: "السيارة وسيلة نقل بري" وذلك لوضع الحد بينها وبين الباخرة والطائرة كوسيلتي نقل بحري وجوي. لكنه لا يكون كذلك إذا كان بذهني جمع من الدواب التي تستعمل أيضا كوسائل نقل. هاهنا من اللازم أن يدقق التعريف أكثر فنقول مثلا: "السيارة وسيلة نقل بري آلي" وذلك لتمييزها عن الدواب كوسيلة نقل حي. ولكن التعريف الذي يكون هاهنا كافيا، يصبح في استحضار لعناصر أخرى ناقصا إذا كان بذهني مثلا دراجة وحافلة. فهاهنا يجب أن يصبح التعريف مثلا: "السيارة وسيلة نقل بري آلي، ذات أربع عجلات لا تتسع لعدد كبير من الركاب" وذلك لتمييزهاعن الدراجة ذات العجلتين فقط وعن الحافلة التي تتسع لعدد كبير من الركاب. أما اذا افترضنا أن فرقا ما أحدث داخل "وسائل النقل الآلي ذات الأربع عجلات والتي تتسع لعدد كبير من الركاب" بما استوجب تفريقها عن السيارة كأن يضاف إليها عربة خلفية لحمل البضائع فتحمل لذلك اسما مختلفا، فإن علينا أن نضيف إلى التعريف السابق عبارة "غير حاملة لعربة خلفية لنقل البضائع" وهكذا إلى ما لانهاية.

كما أنه بإمكاننا أن نصعد في الإتجاه المعاكس لنستغني عن كثير من المحمولات ونقلص التعريف وفقا لطبيعة العلاقات التي نضع داخلها السيارة. يمكننا مثلا إذا كان بذهني منجل حين التعريف أن أعرّف السيارة بما هي "وسيلة نقل" لا أكثر ويكون ذلك تعريفا كاملا وكافيا لتمييز الموضوع المعني عن المنجل كأداة فلاحية. أما إذا كان بذهني كائن حي مثلا فإن تعريفي سيكون "السيارة كتلة مادية جامدة" لتمييزها عن الكائن الحي، وإذا كنت أذكر هناك كائنات روحية ما، فإن التعريف سيكون "السيارة كتلة مادية"، وهكذا إلى ما لانهاية أيضا. وكما استغنيت عن التحديد بـ "كتلة جامدة" و"كتلة مادية" عندما كنت بصدد التفريق بين وسائل النقل وما سوى وسائل النقل، فإنه بإمكاني أيضا، إذا لم يكن بذهني تماما هذا الجنس أي ما يكون وسيلة نقل وكان جنس آخر هو الذي يهيمن مثل ما يكون متحركا آليا أو إراديا – فإن التعريف سيكون قطعا: "السيارة متحرك آلي". كما يمكن أن يمتد هذا التعريف بقدر ما يظهر من تشابه بين متحركات آلية تختلف عن السيارة.

لكن التشابه مرشح دائما للظهور وإن الإختلاط قائم بقدر ما تحوّل العلاقات قائم. ألا وإن العلاقات التي يمكن للشيء أن يبنيها غير مضبوطة العدد. لذلك كان الشيء مرشحا بإطلاق لتعريف لا يتناهى. فالتعريف ليس إذن شأنا للشيء كجوهر أو كماهية بقدر ما هو تعريف له كعلاقة وفي حدود علاقاته الممكنة، أي تعريف له في تجلياته أو ظهوراته. أما ما نقصده دائما بتعريف جوهري، ماهوي فهو ما ليس موضوع لغة بل موضوع حدس فقط ربما، أو هو أيضا

موضـوع صمـت. وأمـا مـا هـو موضوع لغة فحتى وإن قصد به ما هـو ماهوي، فإنه ليس إلا ما هو ماهوي في نسبة ما أي في النهاية ما هو نسبة أو علاقة. كل هذا دقيق وسليم: ليس للإسم كمثال لغوي ولا للسيارة كمثال فيزيائي من ماهية واحدة كلية. إن الماهية في الحالتين مفعول **علاقة** تتعين في كل مرة على نحو **مختلف**. لا وجود لتعريف مطلق / لماهية مطلقة بل أن لكل ماهية **سلبها** الذي لا تلبث أن تنقلب إليه. الماهية إذن ذات وضع **ممكن، مفهومي أو هي معنى** ناء عن التعيين. لكن هل يصرف كل ذلك ضرورة باتجاه وعي عدمي بالماهية موضوع التعريف؟ هلا يعني كل ذلك أن للإسم ماهية وأن للسيارة ماهية؟ ولكي نستعيد القرارات التفصيلية الآنفة:

هل أن الإختلاف والعلائقية يناقضان ماهية الإسم (في المثال الأول) وماهية السيارة (في المثال الثاني) من حيث هما كلي / وحدة / بساطة؟

هـل أن السـلب فـي التعريفـات الآنفـة أي تنافـي الماهيـات فـي المثاليـن يناقـض تصور المعرفات من حيث هي إيجاب؟

هل أن فقدان الحضور الأونطولوجي (أعني الإسـتعاضة بالحضور المفهومي والممكني) يناقض تصور الموضوعين المعرفين في المثالين من حيث وجودهما الحق هو الفعلي والمتعين؟

التناقـض كمـا نذكـر بـه فـي كل مرة هـو أن يكون المحمول وسـلبه متعلقيـن بالموضوع من جهة واحدة زمانيا ومكانيا ومفهوميا. السؤال: هل تتعلق التعريفات الآنفة بموضوعاتها من الجهة نفسـها؟ هل تتوفر شـروط التناقض في التعريفات الآنفة، أعني تناقض التعدد مع وحدة المعرف؟ واضح أننا إذا اكتشـفنا كون التعريفات المختلفة تقول الشـيء نفسـه أي الواحد على طريقتها فإنه لن يبقى من تناقض بين التعدد الظاهر في التعريفات وبين وحدة الشـيء. السـؤال إذن من جديد: هل تقول التعريفات المختلفة غير الواحد؟

لنتابع أمثلة أخرى حول موضوع جديد قبل السعي إلى الإجابة: مثال الإسم.

ب – مثال منطقي ثان – الإسم:

– إن لفظ "باب" بالعربية ليس الترجمة الدقيقة للفظ porte بالفرنسية. إن اللفظ الفرنسي إسـتيتيقي المنشـإ والدلالة، بما هو "ما يحمل البيت" ce qui porte ويعطيه هيبته مقابل وعي سـلبي بالبيـت الـذي ينقصـه باب يكون أخلاقيا وإسـتيتيقيا. فأخلاقيا، غيـاب الباب يعني غياب المانع وكون الشيء يقدم نفسه للإنتهاك البصري والمادي ويكون "عورة" بالمعنى الأخلاقي إذ البيت كله عرضة لذلك كما في القرآن ﴿... يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلاَّ فِرَارًا﴾ (الأحزاب 13)، والباب ستر للعورة؛ أما إستيتيقيا، فإن غياب الباب يعني الفراغ vide الذي يعني غياب الجمالية التي لا تظهر إلا في امتلاء، في حدود وعي ما بها على الأقل. لذلك كان البـاب رافعـا شـأن البيـت جماليا وأخلاقيا مزينـا له كما نطلق في العامية لفظ "زيّن" كأحد مرادفات "أغلق"، فإن الإغلاق زينة للبيت. هذا شأن porte.

أما لفظ باب، فإن ما يغلب عليه أكثر هو الدلالة الوظيفية، أي ما يوصد الشيء ويمنع الدخول إليه والخروج منه. لذلك فإن كلا من اللفظين يشير إلى الشيء في علاقة مخصوصة من علاقاته، العلاقة الوظيفية له بالمنع والسماح والعلاقة الجمالية له برفع الشأن ومنح الهيبة، والأمر مختلف. إن إسم الماهية متمنع أبدا.

– إن لفظ "نافذة" بالعربية ليس لفظ "شباك" مع كونهما يشيران إلى الموضوع نفسه، فالأوّل يشير إليه من جهة وظيفته إذ ينفذ منه النور والهواء والثاني يشير إليه من جهة هيئته الهندسية المشبكة. إنهما إذن لا يشيران إلى الشيء نفسه في الموضوع بل يترجمان أفقين مختلفين. لذلك، كما نجد استعمالات مختلفة للفظين من جهة اشتراك الموضوع، نجد أيضا فواصل تمنع استعمال الواحد مكان الآخر لإشارتهما إلى وجوه مختلفة للشيء. فنحن نقول مثلا "شباك التذاكر" أكثر مما نقول "نافذة التذاكر" لأن لفظ "شباك" هناك يؤدي الوظيفة أكثر مما يؤديها لفظ "نافذة"، فإن المقصود إنّما هو الحاجز النسبي الذي بين من يسلم التذاكر ومن يتسلمها بشكل يسمح بتمرير التذكرة دون أن تكون عرضة للإستحواذ عليها أو ما شابه ذلك. وهذا الغرض يتوفر في الهيئة المشبكة لهذا الموضوع بما أن تلك الهيئة تسمح بتمرير التذكرة عند الحاجة إلى ذلك دون أن يكون بالإمكان التسلط وأخذها دون مقابل. وليس لفظ النافذة هنا بذي معنى مفيد للغرض لأنه لا يحمل مفهوم الحاجز النسبي الذي يحمله لفظ "شباك".

– لفظ "بيت" هو عينه في الظاهر لفظ "دار" أو "منزل". لكن الأمر ليس كذلك إذ ندقق النظر. "فالبيت" هو إدراك للشيء المعني هنا من جهة وظيفته في فترة محددة من اليوم، أي من جهة أننا نبيت فيه، أما "منزل" فيشير إلى وظيفته من جهة كونه مكان للنزول في حين أن "دار" لا تقصد الوظيفة إطلاقا بل الشكل الهندسي المستقى من شكل الدائرة وهكذا.. فإنه الشيء نفسه مقصودا في الحالات الثلاث. غير أنه لا معنى يشبه الآخر ولا يقوم مقامه إذا دققنا النظر. فإن "المنزل" يجب أن يطلق في الأصل في الوضع الذي يقابل فيه حالة التنقل والحاجة من ثمة إلى النزول. لا معنى هنا لمعاملة الشيء كبيت إلا إذا كان المطلب ما يشير إليه اللفظ بالذات. أما استعمال لفظ "دار" إذ هو لفظ غير وظيفي فيصدق في الأصل حينما يتعلق الأمر بحديث أكثر منه نظري عن الشيء المقصود هنا كالحديث عن بناء البيت وتركيبه أو غير ذلك. إلا أننا نستطيع الإعتراض على هذا الكلام بما أننا قد نستخدم هذا اللفظ مكان الآخر على خلاف الوصف الذي وصفناه هنا. وذلك ممكن لكن شريطة أن نتنبه إلى أن معاني الألفاظ التي حددناها في الأول تظل كذلك وأن التداخل بينها ودخول القصد intention في الإستعمال وغير ذلك يظل واردا دون أن ينقص شيئا من تباين دلالات الألفاظ وتعبيرها عن وجوه مختلفة من الشيء.

إن ما نتصوره خارج فلسفة الإختلاف حول الاسماء المختلفة للشيء هو كون الشيء

يتجلى بصور متعددة وهو واحد. فالأسماء ليست سوى طرق تناول متباينة للشيء نفسه. غير أن النقد الذي وجهته الفلسفة المعاصرة للميتافيزيقا ثم رفضها ثنائية الظاهر والباطن وثبات الشيء جوهرا وراء ظهوره نفسه، ذلك يؤدي هاهنا إلى رفض أن تكون الأسماء مجرد تعبيرات مختلفة عن جوهر قار. إن إسم "منزل" ينقل الشيء بأكمله في علاقة محددة مع الذات. ألا وإن الشيء يتحدد فقط كهذه العلاقة. إنه لا معنى للمنزل في ذاته خارج العلاقة التي نقيمها معه. فهناك أي خارج العلاقة هو ممكن أي دور آخر بمعنى أي تحدد آخر. ولكن ليس هو في ذاته بشيء محدد يثوي وراء العلاقات الممكنة. وهكذا الشأن بالنسبة لكل الأسماء التي للشيء.

إن الإسم ليس إذن إسما للشيء وإنما فقط لعلاقة ما للشيء ليست الوحيدة، وفي كل علاقة ممكنة للشيء إسم ممكن. ليس الإسم سوى ظهور، تجل يشير إلى الشيء الذي لا تتناهى أسماؤه منطقيا وإن تناهت عمليا.

2 – نتائج – إمكانية التفكير بغير التناقض / إمكانية التأويل غير العدمي:

هل نحن بصدد تناقضات خلال التعريفات الآنفة والتسميات إذ نكون أمام اختلاف يفتت الكلي وسلب يهدم الإيجاب وعلاقة تفجر الجوهر وممكن يذيب الفعل ورموز تلاشي الشيء ومعاني خفيفة تبخر ثقل الأونطولوجيا وفك للثنائيات يحل الروابط الضرورية؟

كلا، إن التعريفات والأسماء تقول الشيء نفسه، لكن فقط بغير هوية. إن كل تعريف من التعريفات التي قدمناها والأسماء يقصد الشيء من جهة مغايرة للتي قصدها غيره ويترجم من ثمة علاقة مخصوصة بالشيء. لنقل بكلمة إن التعريفات المختلفة والأسماء علاقات مختلفة مع الشيء. وإذا كان التناقض كما لاحظنا يستدعي أن تكون الأحكام المتضادة حول الشيء تحت العلاقة نفسها من جميع الجهات فإن ما نحن بصدده ليس تناقضا على الإطلاق. وإذا فهمنا الإختلاف نفسه على هذا النحو فإن الإختلاف نفسه لا يغدو تعبيرا دقيقا عن واقع الأشياء هنا.

والحقيقة أننا أمام وضع طريف صفته كالتالي: إنه لا تعريف هو الآخر ولا إسم هو الثاني، لكن أيضا لا تعريف هو غير الآخر ولا إسم هو غير الإسم الأول. لا تعريف يكرر الآخر، لكن لا جديد مطلق الجدة يأتي في التعريف الثاني. لا إسم يكرر الآخر، لكن لا جديد يحمله الإسم الثاني. إنه الشيء الواحد نفسه الذي لطبعه الممكن يأتي في كل مرة في حلة جديدة من التعريف والتسمية. وعوض أن يكون كل تعريف وكل إسم هادما للثاني فإنه، إذ يتعلق بوجه ثان من الشيء، يؤكد الأول ويصدقه ليؤكدا معا الشيء في كليته الذي يتعلقان به. لنقل في النهاية إنها التعريفات المتنوعة والأسماء غير المكررة بعضها لبعض وغير المناقضة تتناول جهات الشيء لتشير إليه كماهية ممكنة ثرية.

لا يتعلق الأمر إذن بتناقض يؤدي إلى نفي الهوية بل على العكس بتصديق الهويات بعضها لبعض يؤكد أن تعددها يتعلق بشيء واحد هو ليس أحد الهويات ولكنه هوية كلية قائمة ممكنة

الطبع، واحدة ومطلقة حتى وإن تعذر نقلها إلى لغة حيث تتنسب وتكون واحدة من الهويات المكونة للشيء.

لكن أن لا يتعلق الأمر بتناقض بين الهويات فذلك معناه أن السلب لا يلعب دور النفي المطلق الذي يخرج عن دائرة الشيء ويحيل الشيء إلى عدم. السلب على العكس نفي محدود لمحمول ما أي نفي أن يكون من جهة ما أو في لحظة ما أو بمعنى ما يتعلق بالشيء، لكنه يتعلق بالشيء من جهة ثانية أو في لحظة أخرى أو بمعنى مختلف، ذلك لأن المحمول المسلوب يتعلق على الإطلاق بالشيء وينتمي إلى ممكنه. إن قولنا "الكتاب ليس مفتوحا" لا يفيد إعداما لخاصية الإنفتاح عن الكتاب بل فقط تغييبها عنه في لحظة محددة. أما وإن الإنفتاح ينتمي إلى ممكن الكتاب الذي قد يكون مفتوحا مرة أخرى. هكذا فإن الهويات التي تتسالب بشأن الشيء تتعلق جميعا به وتؤكد انتماءها إليه كواحد ثري مطلق وممكن. هذا يعني أن السلب والإيجاب لا يشتغلان كعلاقتي إعدام وإيجاد للصفات المحمولة غلى الموضوعات وإنما فقط كعلاقتي تغييب واستحضار حيث الشيء قار لكن كشيء في وضع الممكن واحد ومطلق الطبيعة.

إذا انتبهنا إلى هذا الوضع الجديد للشيء فإن العلاقات التي يظهر فيها الشيء على هيئة هوية ليست هي كل الحكاية المتعلقة بالشيء ولا الحدود التي تكتمل عندها صورة الشيء. إن العلاقة التي نقيمها مع الشيء – المنطقي (إسم أو تعريف مثلا..) أو الفيزيائي (سيارة أو باب أو نافذة..) كما في الأمثلة السالفة – هذه العلاقة تقدم لنا الشيء في كل مرة كعلاقة لا يقع خارجها غير ما لا يمكن أن نمنحه صفة الهوية مما أسمته الفلسفة المعاصرة بالعدم، هذه العلاقة ليست بحسب ما تقدم عن الإختلاف وعن السلب عدا الظهور لما للشيء كممكن والتنسب لما له كمطلق والتعدد لما له كواحد. إن ما قد يسمى عدما مما يمكث خارج العلاقة هو الشيء نفسه معرفا على نحو غير وضعي والذي ليست العلاقات سوى علامات عليه. لم لا يكون المشار إليه بالشيء غير العلاقات نفسها وغير ما يتحدد كهويات مختلفة – لم لا يكون العدم؟

لأنه في العدم تكون التناقضات ممكنة بلا حرج مثلما بين كانط في "الدياليكتيك المتعالي". هاهنا يمكن لقضية ما أن تكون نقيضها أعني أن يكونا معا تحت جميع العلاقات على نحو هدام. إن العدم يسمح بذلك. لقد بين كانط على العكس في دراسته ما قبل النقدية حول الحجم السالب أنه حيث يتعلق الأمر بالشيء لا بالعدم فإن التناقض يستحيل بمعناه الهدام ونكون أمام تقابل منتج.

إن ما مررنا به يمنع عنا في كل مرة أن نقول إننا بمواجهة تناقض. إن التعريفات التي قدمناها كأمثلة والتسميات التي مررنا بها قد كشفت في كل مرة أننا بصدد علاقات مختلفة بشأن الشيء لا بصدد العلاقة نفسها يحمل عليها المتضاد من المحمولات. إننا نجد أنفسنا في كل مرة أمام حاجز ما يمنع أن نحمل المتضادات على الموضوع نفسه أي على أن نكرر الواحد

أو نأتي بغيره. وهذا يعني أننا بمواجهة شيء ما يمنع ذلك ويدفعنا على العكس جهة إخراج غير متناقض لوعينا. إن شيئا ما غير العدم يوجه وعينا بوضوح كبير.

السلب بما هو تغييب هو الآخر دليل عليه. إن السلب المطلق والإيجاب المطلق يدلان على أن الشيء لا يتعدى حدود الهذا. لكن السلب النسبي / الغياب والإيجاب النسبي / الحضور يشير على العكس إلى شيء يتعدى حدود الهذا. إن الغياب لا يقال منطقيا إلا لحضور مسامت ولوجود سابق مشروط به.

تخفيف العالم إلى حضور وغياب بدل كونه وجود وعدم ليس إفقادا له إذن قوامه الأونطولوجي بل تحويل ذلك إلى حالة ممكنة ومطلقة تجعل وحدها الإشارة إلى الأشياء بالحضور والغياب ممكنة.

العلائقية هي الأخرى دليل على أننا بصدد شيء ليس العدم. لنفترض الأمثلة المقدمة أعلاه: تعريف الإسم بحسب مركبين فقط أو بحسب مركبات أربعة؛ تسمية النافذة وتسمية الشيء نفسه شباكا.. بأي معنى لا يقع الشيء إلا في حدود العلاقة؟ بأي معنى لا يكون شيء منطقي ولا فيزيائي إلا علاقة؟ بأي معنى لا يكون الشيء خارج العلاقة إلا عدما؟

لنفترض أن ما نقصده بذلك هو كون الولادة المطلقة للشيء تكون داخل العلاقة وأن العدم خارج العلاقة هو العدم المطلق. المفروض في هذه الحالة أن تكون العلاقة نفسها مهيأة للتعين على غير التعين الأول وأن يكون التناقض ممكنا لكون العدم مثلما رأينا يسمح بذلك. مثلا إذا كنا بمواجهة العدم فإنه لا شيء يمنع أن ما أسميته نافذة واتسعت تسميته إلى شباك أن يسمى أيضا في علاقة أخرى أو حتى من عين الموقع للتسميتين الأوليين، أن يسمى حيوانا وسماء وغيرها.. لكن من الواضح أننا نسمي ونعرف في حدود ما ووفق مبدإ التناقض بما يعني أننا أمام موضوع محدد لا يجوز بشأنه التناقض. نفهم إذن أن العلاقة ليست محدودة بالأطراف الظاهرة ذات / موضوع. إن وجود الشيء هو الشرط الأكثر فاعلية في العلاقة. وهذا يعني أن ما يتعين في العلاقة ليس الشيء بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما تجليه وتبينه فحسب من حيث هو متعين أصليا كإمكان موحد ومطلق. إن الأمر شبيه في المستوى العملي بالمثال التالي: ورقة تكون حصيلة علاقة بين ذات صانعة ومادة هي الحلفاء. إن الورقة كائن علائقي ولا شك. لكن هل يمكن القول أن الهوية الدقيقة للورقة هي حصريا الظهور الذي يكون بين الذات والحلفاء؟ بمعنى آخر: هل أن ما وراء ذلك هو العدم – عدم الورقة أم أن العلاقة نفسها مشروطة بما يجعلها ممكنة؟

إذا كان ما سوى العلاقة المباشرة عدما فإنه لا شيء يمنع آنذاك أن يحدث شيء مغاير في العلاقة المذكورة هنا، أن تحدث العلاقة ذات / حلفاء لا في شكل ورقة بل في شكل طائرة أو في شكل أي شيء لا تكون مادته الحلفاء. واضح أن ذلك مستحيل وأن سبب الإستحالة

أن الشيء لا يحدث لأول مرة وعلى سبيل الحصر في العلاقة بل أن العلاقة مشروطة بتعين أعلى للماهية ولممكناتها لا تشكل العلاقة المباشرة إلا استجابة لها.

الممكن الذي يخرج منه الإيجاب والسلب ليس إذن عدما مطلقا وإلا لما كان السلب مجرد غياب ولما كانت الظهورات التي تصدر من الممكن خاضعة لمبدإ صارم في عدم تناقضها.

إن السر الأهم في هذا أننا لا نجد الحرية الكاملة لربط أي علاقات كانت بين الحدود أو أننا نرى ضرورة ما في ربط علاقة دون أخرى على نحو يكشف أن الشيء ليس محض علاقة وأنه هوية ما غير ذلك لكنها هوية ممكنة ومطلقة تتعين أولا في المعنى. هلا يكون المعنى هوية عدمية؟

لقد لاحظنا في مناسبة سابقة (القسم الأول) أن "المعنى" عنوان العدمية المعاصرة. ذلك أن المعنى كما رأينا مع دولوز لا هوية له موجبة أو سالبة وأنه تركيب من اللامعنى إلى غير ذلك من التجليات المتأولة عدميا بشأن المعنى. إلى أي مدى يمكن أن يتماسك التأول العدمي للمعنى؟

إن المعنى يتأول كدليل عدمي على العالم لكونه ليس فقط يعلو على التعين (بمعنى أن السلب نفسه ذو معنى والممكن أيضا) وإنما يعلو حتى على الممكن ويبلغ المفهومي (حيث المستحيل نفسه ذو معنى والمتناقض واللامتناهي والوهم، إلخ.). واضح هنا أن التأويل العدمي للمعنى تثوي وراءه قرارات مفادها أن السلب عدم وكذا الممكن والمفهومي كما يثوي تأويل للتضاد والمعنى المتضاد بأنه عدم. لكن السلب كما لاحظنا ليس عدما مطلقا بل غياب لما هو أصليا موجود وكذا الممكن ليس عدما بل وضع مطلق للشيء. أما المفهومي فلا يمكن أن يكون عدما لكون تعليل الوجود لا يكون إلا بافتراضه: لا تعليل للممكن إلا بإدراك ما للامتناهي الذي هو شأن مفهومي ولا للحركة إلا بوضع ما للتناقض لا يكون إلا مفهوميا ولا إدراك للممكن ذي القوام الوجودي إلا بوعي بالمستحيل الذي لا يكون إلا مفهوميا، إلخ.

إن تأول كل هذا أخيرا بما هو "مجاوزة للميتافيزيقا" (حيث رفض الإعتراف بواقعية للثنائيات الناجمة عن الوعي بالجوهر، واقعية السلب والإيجاب، واقعية الشيء وأساسه..) إذ يطرح صعوبات جمة ناجمة عن انعدام الأسس والوقوع في لاعلائقية جديدة (تتجلى في انعدام المعيار) يجعلنا نتأول من جديد هذا الفهم العدمي لمجاوزة الأساس وانعدام المسافة الجذرية بين الثنائيات بما هي مجاوزة للطبيعة الوضعية فقط لها.

نفهم إذن أن التأويل العدمي ليس القدر الضروري لتأويل الحالة غير الوضعية للعالم. يقوم التأويل العدمي على جملة من القرارات تساءلنا عنها لنبين الإمكانية الواسعة لقرارات غيرها أعني لتأويل مختلف:

- القرار بأن القول بالإختلاف وخرق الكلي فهم عدمي للشيء والقرار المقابل بأن تحويل

الكائن من وجود وضعي إلى ممكني يسمح بالإختلاف دون عدمية للشيء.

- القرار بأن الطبيعة العلائقية للشيء طبيعة عدمية والقرار المقابل بأن الوضع العلائقي للكائن قائم على أساس ممكني غير عدمي يسمح بالعلاقة نفسها.
- القرار بأن الوضع السالب وضع عدمي والقرار المقابل بأن السلب مكون للشيء ضروري دون عدمية.
- القرار بأن الوضع الممكني للكائن وضع عدمي والقرار المقابل بأن الممكن شيء ما ذو مقاومة وليس عدما.
- القرار بأن الطبيعة الرمزية للكائن حالة عدمية له والقرار المقابل بأن الرمز مشروط ضرورة في بنيته بشيء ما ليس هو الرمز عينه والذي قد يكون العدم لكنه شيء غير الرمز نفسه.
- القرار بأن المعنى والوضع المفهومي للكائن حالة عدمية والقرار المقابل بأن المعنى والمفهومية درجة غير عدمية من درجات وجود الكائن لكنها غير متشكلة.
- القرار بأن تخفيف الوجود والعدم إلى حضور وغياب عدم والقرار المقابل بأن ذلك كله مشروط بأساس غير عدمي هو الذي يجعل ممكنا رؤية الشيء كحضور وغياب.
- القرار بأن رفض الثنائيات (الشيء وأساسه – السلب والإيجاب – الذات والموضوع..) موقف عدمي والقرار المقابل غير العدمي بأن رفض الثنائيات رفض فقط لتعليلها الوضعي.

القرار العدمي يأتي في الجملة من:

- **خرق الوحدة / الكلية / الثبات / الجوهر** الذي نجده في القول بالإختلاف والطبيعة العلائقية للكائن.
- **خرق الإيجاب** الذي نجده في الأصالة التي يحصل عليها السلب.
- **فقدان التعين** الذي نجده في القول بالإمكان (المقابل للفعل) وتخفيف الوجود إلى حضور (حيث فقدان الثقل الأونطولوجي) ومجاوزة الثنائيات (حيث العلاقة مع الثاني هي شرط التعيين) وفي الرمزية (حيث غياب الشيء وحضور مجرد علاقات عنه) وفي المعنى (الفاقد لإحالة أونطولوجية).

كل هذا يعني أن الحالة غير العدمية أي حالة الإعتبار غير العدمي للشيء هي فقط الحالة التي يحافظ فيها الكائن على **وحدته / ثباته / كليته / بساطته** (التعدد والتركيب لا يعدان من مكونات الشيء) ويحافظ فيه على وضع **الموجب** دون اختراق سالب له (الدخول الأصيل للسلب لا يعترف به كمكون له) ويمتلك فيه **التعين** الخاص به إن كان كائنا فيزيائيا أو عقليا أو تاريخيا أو غيره (الحالة المفهومية والممكنة للكائن لا يعتد بهما في تصوره). لكننا هاهنا نجد أنفسنا أمام تشخيص غريب للكائن يفهمه على النحو نفسه الذي فهمته به الوضعية في تجلياتها المختلفة. إن القرارات العدمية ليست بهذا المعنى غير قرارات وضعية مقلوبة. إن التعليل نفسه

المنطقي الذي يثوي وراء الوعي الوضعي هو عينه الذي يؤسس الوعي العدمي ومفاده كالتالي:

- الإختلاف والعلائقية يناقضان الشيء من حيث هو كلي / وحدة / بساطة.
- السلب كمكون للشيء يناقض تصوره من حيث هو إيجاب.
- فقدان الحضور الأونطولوجي (أعني الوقوع في المفهومي والممكني) يناقض تصور الشيء من حيث هو فعل وتعين.

مقابل ذلك فإن التأويل غير العدمي احتاج منا تغييرا للوعي بالعالم يسمح على العموم باعتبار غير الوضعي وجودا أي بفهم مغاير للإختلاف والعلاقة والسلب والرمزية والممكنية والمفهومية ورفض الثنائية في التفكير وتخفيف حضور العالم وذلك على النحو التالي:

- الإختلاف والعلائقية يشيران إلى كلي غير وضعي أو ممكني تكمن فيه الوحدة.
- السلب كمجرد غياب يشير إلى الشيء غير الوضعي الحاصل على الوجود الموجب كممكن.
- فقدان الحضور الأونطولوجي يشير إلى الحضور الممكني غير الوضعي أي إلى معنى الحضور غير المتعين.

إذا لم نكن مجبرين إذن على تأويل عدمي فإن كل ما تمت إزاحته في هذا التأويل مما يشير إلى هوية ما للعالم يعود اليوم كموضوع لتفكير جدي فقط مع تحويله من فهمه الوضعي الذي جثم على تاريخ الفكر إلى فهم غير وضعي له.

كيف يمكننا فهم هوية هذا التأويل غير العدمي الممكن؟

oberkandl.com

obeikandl.com

الفصل الثاني

التأويل التوحيدي للعالم كنظرية في الشيء المضاعف

ثمة في الجملة خصائص لتأويل ممكن للعالم لا يكون عدميا لكنه أيضا ليس تأويلا وضعيا. إن الأشياء بمعناها العام اللغوية منها والعقلية والنفسية والتاريخية والفيزيائية لا يمكن فهمها وتعليل وجودها إذا تصورناها على نحو وضعي كجوهر / هوية / وحدة / كلي / إيجاب / تعين. لكنه أيضا لا يمكن فهمها وتعليل وجودها إذا نقلناها على جناح السرعة إلى العدم وفهمناها كمحض علاقة / لاهوية / اختلاف مطلق / سلب / لاتعين مطلق.

إن التأويلين الوضعي والعدمي للعالم لا يلقي أحدهما مباشرة إلى الآخر إلا لأن التواصل بينهما قائم كتواصل الشيء وضده وأنهما يترجمان الوعي نفسه بقلب النعوت هنا وهناك. إننا في كل مرة أمام خصائص في التفكير واحدة داخل هذا الوعي أو ذاك أو في العلاقة بينهما والإنتقال من الواحد إلى الآخر. في كل مرة نحن نواجه إمية عسيرة المواجهة في فهم العلاقة بين حدود الوجود: السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، الذاتي والموضوعي، الممكن والفعل، الماهية والوجود. في كل مرة نحن إما أن نفصل هذه الحدود فلا نفهم الوحدة في العالم وإما أن نوحدها فلا نفهم فاعليتها الواضحة المختلفة بعضها عن بعض؛ إما أن نعترف بوجودها (الوضعي) كجوهر وإيجاب وتعين فلا نفهم كيف أنها أيضا فاقدة لكل طابع وضعي لا جوهري وسالب وفاقد للتعين وإما بالمقابل أن نتصورها على نحو عدمي فلا نستطيع تعليل التعين الخاص بالشيء الذي يحيط بنا والهوية الموجية التي تظل مقاومة ومعبرة من ثمة عن نفسها.

ثمة هاهنا صعوبة قارة وخاصية قارة للتفكير يتعلق الأمر بمواجهتها رأسا نضعها في نقاط محددة ومرتبة:

- كل تأكيد لوجه من وجوه العالم يتمثل نفسه كوجود ويلقي بمقابله في العدم. حتى قبول الآخر وبناء الوحدة معه يتمثل نفسه كوجود ويلقي بالإختلاف بينهما في العدم.
- هكذا فإن الشيء لا يفهم بالمعنى الدقيق للكلمة كعلاقة حيث الطرف الثاني يتمثل في كل مرة كعدم.
- ينتهي الشيء أخيرا عند جهة من جهاته / حد من حدوده الوضعية ولا يستدعى تصوره أبعد من ذلك وهكذا يستقر الإشكال.

بالمقابل فإن ما كشف عنه الوعي غير الوضعي الخصائص التالية لوعي العالم:

- السلب ليس عدما والإيجاب ليس وجودا إلا في حدود الفهم الوضعي للشيء. السلب والإيجاب ليسا حاصلين على واقعية (الواحد وجود والثاني عدم) بل هما يفتقدان الواقعية (الواحد حضور والثاني غياب).
- الحدود المتقابلة قابلة لذلك لتكوين الشيء نفسه دون صعوبات. الشيء هنا يعرف كشيء مضاعف لكنه واحد (من جهة أن الحدود لا يقوم أحدها إلا بالآخر أعني إلا مشكلة شيئا غيرها) ومطلق (من جهة أن كل ما ثمة من حدود يدخل في تكوين الشيء ولا يمكث من خارج عنه). إن كل العلاقات تتحول هنا إلى علاقة للشيء بنفسه.
- الشيء ذو وضع ممكني لا تعييني. ذلك أن التعريف الآنف للشيء بما هو الواحد والمطلق وبما كل الحدود تشكل الشيء نفسه لا يحتمله افتراض واقعي للشيء أو بالأدق افتراض له على هيئة متشخصة بل على هيئة لاشخصية.

هي ذي التحديدات التي بدأت ترجح وبات من الضروري التفلسف حولها: **هنالك هوية ما للعالم** بعد سقوط الوعي الوضعي بها وصعوبة الإقرار بالوعي العدمي، ثم **هنالك محددات أساسية** كشفت عن نفسها لبنية الكائن بات من الضروري فهم الطريقة التي تكون بها ممكنة، وأخيرا **هنالك أفق** منفتح للتفكير بكل ذلك أعني أفق التأويل **الممكني** للكائن.

ولكي نضبط أكثر هذه القرارات نقول:

- إن محددات الكائن ليست قائمة على هيئة وجود / عدم حتى إذا تقرر أحدها انتفى الثاني بل على هيئة حضور / غياب إذا تقرر أحدها استدعي الثاني.
- إن اختلافات الكائن ليست هكذا دليلا على عدميته بل على حالة له غير وضعية.

ليكن هدفنا الآن التدليل على هذا الوعي الجديد بالكائن غير الوضعي غير العدمي. من أجل استكمال هذه المهمة فإن الأمر يتعلق هاهنا بما يلي:

- استجماع الحدود الإشكالية للكائن التي ترددت على مدى المتابعة الخطية والمتابعة بحسب الموضوعات لتاريخ الفلسفة والتي هي في آن معا المكونات المنطقية للكائن.
- البرهنة على إمكانية معالقتها على نحو غير عدمي غير وضعي بحسب الآليات الجديدة للتفكير.
- تأليفها كحدود منطقية للكائن الواحد / استجماع البنية المنطقية للكائن بحسب أمثلة بينة.

I – الحدود الإشكالية للكائن / الحدود المنطقية للكائن موضوع التفكير:

1ً – سند تاريخي / محاولة لمحاصرة مساحات الحركة لتاريخ الفلسفة:

نذكر أولا أن تاريخ الفلسفة هو بحسب القراءة المخصوصة لهذه الدراسة:

- تاريخ القول المنطقي أي فهم العالم الذي بوجهنا بما هو أونطولوجيا منسحبة أو مكان

فارغ للأونطولوجيا وبما هو إذن حضور علاماتي رمزي فقط وغير مباشر للعالم.

- تاريخ الوعي الأونطولوجي أي توهم أننا بمواجهة الأونطولوجيا نفسها على نحو مباشر.
- تاريخ التأويل المطلق التوحيدي غير الوضعي غير الواعي أو الضروري.
- تاريخ التأويل الواعي المحدود التجزيئي والوضعي.
- تاريخ إنتاج (لا الشيء عينه) بل المكونات / الحدود المنطقية له.

المهمة في هذا المستوى من التحليل هي استجماع الحدود التي وفرها تاريخ الفلسفة نفسه والتي يمكن تفكيرها في الحال من أجل بناء الكائن واستكمال صورته المنطقية.

بحسب التأريخ الدارج للفلسفة فإن الفلسفات الأولى (طاليس..) هي فلسفات **طبيعية حسية** بينما يصنف فيثاغور وبارمنيد ضمن الإتجاه **العقلي** وهكذا أفلاطون من بعد المصنف **مثاليا** وتوضع السوفسطائية ضمن الإتجاه **السلبي** تجاه الحقيقة بينما تسمى الفلسفة منذ ديكارت **بالذاتية** مقابل الفلسفة قبل الحديثة ذات الطابع **الموضوعي** وتسمى منذ نيتشة **بالعدمية**. من الواضح أن هاهنا تسميات مختلفة تماما لا تسمح بتكوين صورة جيدة عما هو بصدده تاريخ الفلسفة على وجه الدقة. نقصد بالإختلاف غياب الرابط ولو كان سالبا وتجلي تاريخ الفلسفة كما لو أنه قطع متناثرة من الأفكار إذ ما العلاقة التي يمكن رسمها بين طبيعي وسالب وذاتي؟ وكيف نفهم أن العقلي اتجاه يشير إلى فيثاغور وبارمنيد ويشير إلى كانط؟ وكيف نفهم أن الإتجاه السالب يشير إلى السوفسطائية وفي الوقت نفسه إلى الفلسفة المعاصرة؟

مع ذلك فإن ما نود ملاحظته هو أن هاهنا حدودا بينة ومتسقة وقابلة للضبط كما يلي:

إننا بصدد حدود متضادة واضحة المعالم أي متسقة على نحو ضدي: الإتجاه الحسي والإتجاه العقلي؛ الإتجاه الموضوعي والإتجاه الذاتي؛ الإتجاه الموجب والإتجاه العدمي. في كل مرة ثمة بين كل حدين إمكانية لاتجاه ثالث يكون وسطا وتوفيقيا. يمكن إذن أن نقول بشكل كثير الإتساق: إن تاريخ الفلسفة (إذا بدأنا العد من طاليس) قد تحرك من وعي **حسي** له بالعالم إلى وعي **عقلاني**. بعد ذلك فإنه قد أنجز حركة ثانية من كل هذا الوعي **الحسي والعقلاني** معا بما هو قد تبين كوعي **موضوعي** – تحرك باتجاه وعي **ذاتي** بالعالم. بعد ذلك فإنه قد أنجز حركة مختلفة أخرى تبدأ من كل الوعي **الموضوعي والذاتي** الذي هو برمته وعي **موجب** إلى وعي **سالب وعدمي**. هكذا فإن تاريخ الفلسفة يكون قد تحرك في مساحة حدودها التالية:

الحسية والعقلانية وما بينهما من مساحات تخيلية ممكنة.

الموضوعية والذاتية وما بينهما من مساحات علائقية ممكنة.

الجوهرانية والعدمية وما بينهما من مساحات وجود أدنى ممكنة.

إن هذه مساحات مختلفة تماما ولا يمكن إعادة إحداها إلى الأخرى. لا يمكننا مثلا أن نقول أن الذاتي هو عينه العقلاني وأن الموضوعي هو الحسي. ذلك أن الذاتي نفسه يكون

حسيا إذ الذات حس وعقل تماما كما أن السوفسطائية مثلا إتجاه حسي وفي الوقت نفسه ذاتي. أيضا فإن الأفلاطونية إتجاه عقلي لكنه في الوقت نفسه موضوعي بحكم تصور أفلاطون أن المثل واقعية وذات حضور خارج العقل. واضح إذن أن الموضوعية والذاتية حد مختلف عن الحسية والعقلانية.

على هذا الأساس من التمييز فإنه يمكننا حتى تصنيف الفلسفات بحسب قرارها الفلسفي تجاه كل من هذه الحدود:

طاليس: حسي – موضوعي – موجب. إن طاليس يعي الحق في حدود المعطى الحسي. لكن المعطى الحسي ليس لديه الحواس بل المحسوسات. ثم هو يعي ذلك على نحو موجب ويتصور أن الماء هوية موجبة وجوهر ما.

السوفسطائية: حسي –ذاتي – سالب. تعي السوفسطائية الحق في حدود المعطى الحسي أيضا (وهاهنا تشترك مع المدارس الطبيعية). لكن المعطى الحسي ليس المحسوسات في الوعي السوفسطائي بل الحواس نفسها. بعد ذلك فإن كل ذلك لا يحصل على هيئة موجبة كجوهر بل على العكس على هيئة سالبة إذ أن الموضوع الحسي الذاتي غير ذي هوية ممكنة.

أفلاطون: عقلي – موضوعي – موجب. يعي أفلاطون الكائن بما هو كائن عقلي لا حسي. لكن العقل لديه ليس ذاتيا بل واقعة موضوعية في الخارج. بعد ذلك فإن المعقول الموضوعي هوية موجبة وجوهر ما يمكن الظفر به (بواسطة العقل هنا طبعا).

ديكارت: عقلي – ذاتي – موجب. يعي ديكارت الكائن تماما كما أفلاطون بما هو كائن عقلي. لكنه يختلف في تصوره انتماء هذا الكائن إلى الذات لا إلى العالم، رغم أنه يتفق ثانية مع أفلاطون في الوعي الموجب لهذا الكائن العقلي الذاتي.

أي معنى فلسفي لهذه الحدود التي تحرك بينها تاريخ الفلسفة؟ ماذا تمثل هذه الحدود من الناحية الإبستيمولوجية؟ ما المعنى الذي للسعي بين الحسي والعقلي ثم بين الموضوعي والذاتي ثم بين الجوهراني والعدمي؟

لتكن الأسئلة التفصيلية كما يلي:

ما الفرق بين أن تفكر فلسفة ما داخل الحسي الطبيعي الماء كمبدإ أو الهواء أو الحار والبارد أو النار أو الذرات.. وبين أن تفكر في مستوى العقل الواحد والمثال كمبدإ؟

ما الفرق بين أن تفكر فلسفة ما الماء أو النار أو الواحد أو المثال على السواء كأشياء متعينة خارج الذات أو أن تفكرها كأشياء ذاتية – بين أن تفكر العقل كواقعة خارج الذات وأن تفكره كمعرفة خالصة؟

ما الفرق أخيرا بين أن تفكر فلسفة ما العالم كجوهر أو كعدم؟

– أما تفكير الواحد في تاريخ الفلسفة مقابل العناصر الطبيعية فمن الواضح أنه تفكير

ضد ما لا يمكن أن يكون واحدا أعني هذه العناصر نفسها. إن حركة تاريخ الفلسفة مع فيثاغور وبارمنيد وأفلاطون مثلا نحو الواحد لم تكن ممكنة إلا كحركة نحو تجريد الطبيعي الحسي أي نحو تخفيف الأونطولوجيا والتي هي بالدقة حركة نحو العقل. لكن ثقل الأونطولوجيا هنا يفهم في معنى عدم قدرتها على الإرتفاع عن المختلف والمتغير الذي يتحيز على نحو دون آخر ولا يمكن أن يضطلع بمهمة المبدإ، وهو ما يعني مباشرة الإرتفاع إلى **الكلي والماهوي**. إن الوضع الأونطولوجي للكائن لثقله لا يلبث أن ينحل في غيره ويسقط دون استقراره. هكذا فإن السؤال القائم بين الحسي والطبيعي إذن وبين العقلي والمثالي هو **سؤال الجزئي والكلي، الكثرة والوحدة، التغير والثبات، الوجود والماهية**..

– أما تفكير الذاتي مقابل الموضوعي (الواقعي هنا) أعني الفلسفة الذاتية (ديكارت...) فإن الأمر يتعلق فيه بما يطرحه الموضوعي من بعد وغرابة عنا وعدم امتلاك القدرة على الحكم عليه (سواء لكونه لامتناهي أو لكونه غير ذي أساس لدينا..) وكونه من ثمة غير قابل لتأكيده أو نفيه لأنه ببساطة خارج حدود الحكم. الذاتية تعني إذن دخول الموضوع إلى حدود إمكان الحكم عليه والتعاطي معه وتحوله إلى **حميمي**. إنه سؤال مختلف تماما عن الأول. ولكي نمنحه إسما يخصه فإنه أحرى أن يكون **سؤال الداخل والخارج، الحميم والغريب**..

– أما تفكير العدم، النفي مقابل الجوهر، الإثبات أعني الفلسفة المعاصرة (نيتشة..) فإن الأمر يتعلق فيه بما يطرحه الجوهر من محدودية وجمود. ذلك أن الأونطولوجيا ذات الثقل في وجهها الآخر غير قابلة للتحرك بحرية بين حدود الكائن وهي إذا تعينت في وضع لم تكن قادرة على الثاني، وتلك طبيعة التعين. إنها تعاني لذلك من الإستقرار وتشكو نقصا في السلب. هكذا فإن السعي نحو العدمية إنما معناه إذن الخروج من التعين على نحو دون الثاني نحو أفق أرحب يمضي إلى كل التعينات **الممكنة**. السؤال هنا أيضا **سؤال جديد هو سؤال الممكن والمتعين، المفتوح والمغلق، الحي والجامد**..

نحن إذن أمام أسئلة مختلفة عنت تاريخ الفلسفة: **سؤال الماهية والوجود؛ سؤال الحميم والغريب؛ سؤال الممكن والمحدود**. ولكي نختصر في مفاهيم محددة هذه الأسئلة نقول فقط: **سؤال الماهية essence وسؤال الحميمي intime وسؤال الممكن possible**.

لكي نمضي أكثر في ملاحظة الفروق المنطقية الدقيقة بين هذه الحدود فإننا نطرح الأسئلة حولها على النحو التالي:

ما الذي يحدثه العقلي من فرق مقابل الحسي الطبيعي؟ ما الفرق بين الماهوي والوجودي؟

ما الذي يعنيه تحويل الشيء من غريب إلى حميمي؟

ما الذي يعنيه تحويل الشيء من جوهر موجب إلى عدم وشيء سالب؟

لنفكر حول مثال دقيق – تلك الشجرة – ماذا يعني أولا أن نحولها من محسوس إلى

معقول، من وجودي إلى ماهوي؟ ذلك يعني أولا أن ننزع عنها خصائصها الأنطولوجية، وإذ هي هناك ذات امتداد فإنها في المعقول غير ذات امتداد، وإذ هي هناك مختلفة عن شجرة أخرى لا تماثلها حجما ولا إنتاجا فإنها في المعقول مماثلة لأي شجرة أخرى ممكنة. ثمة إذن فرق أكيد بين الوجودي والماهوي. لكن هذا الفرق هو فرق بعد داخل الحدود العامة للشجرة. لا يمكن أن تكون الشجرة الأولى (الوجودية) أ لتكون الثانية لاأ بما أن الثانية ليست سلبا للأولى على هذا النحو. لكن أيضا لا يمكننا أن نقول أن الشجرة نفسها أ هي التي تكون في الوجود والماهية، ذلك أنها في الماهية تأخذ بالتأكيد هيئة جديدة هي أ ثانية نرسمها على هيئة أ'' مقابل أ'. إن الفرق بين الوجودي والماهوي إذن بما هو فرق بين هيئتين مختلفين بالتأكيد تكون عليهما الشجرة فرق بين أ' وأ''. ما الفرق الآن بين الموضوعي والذاتي؟ غير الحميمي والحميمي؟

لنفكر الشجرة نفسها تكون هناك في الخارج أي خارج وعيي أو تكون في حدود معرفتي، ما الذي يتغير هاهنا؟ ولكي لا نخطئ التقدير ونتصور الذاتي كعقلي أي كماهوي، فإننا نفكر الشجرة فقط في حدود معرفتها الحسية: ما الفرق بين الشجرة قائمة هناك خارج قبضة حواسي أو بينها في قبضة إدراكي الحسي؟ ما الذي يتغير بين كون لونها قائم هناك قبل مثوله أمام حواسي وبين كوني أراه بعيني؟

من الواضح أنه اللون نفسه دون تجريد له ماهوي (حتى نكون بين هيئة أولى وثانية أ' وأ'') يكون في الشجرة ويكون في العين أي أ مختلفة فقط عن نفسها ك \اختلاف ظهور لا اختلاف تعين. إن نقلة الشيء إذن من غريب موضوعي إلى حميمي ذاتي ليست أكثر من نقلة ل أ إلى ظهور لها ثان \أ. ما الفرق الآن بين الجوهراني الموجب والعلائقي العدمي؟

إن الأمر يتعلق هنا بالشجرة تكون مفترضة كهوية يتم تفكيكها إلى لاهوية أصلا، أي أنها تكون أ لتصبح لاأ. من الواضح أننا هنا لسنا بصدد الشجرة تكون في هيئة أو في أخرى، في حيز أو في آخر بل بصدد الشجرة تكون ثم لا تكون أصلا أو تكون موجبة ثم تكون سالبة.

بكلمة فإنه مع السلب الذي يمثل الحركة الأخيرة لتاريخ الفلسفة يتحول الكائن منطقيا من أ إلى لاأ؛ أما مع تحويل الشيء إلى حميمي مع الفلسفة الذاتية فإن الشيء يتحول فقط من وضع له أول ك أ إلى وضع ثان له ك \أدون تغيير في طبيعته، في حين أنه مع الحركة نحو الماهوي التي عرفتها بدايات التفلسف، يتحول الشيء من أ' إلى أ''.

لكي نستعيد الآن تاريخ الفلسفة لنعيه بحسب المقولات المنطقية التي كنا بصددها أو لكي ندقق الحركة المنطقية التي حصلت في تاريخ الفلسفة وهو يسعى إلى الحق، فإنه يكون قد أنجز منطقيا أولا حركة من الحد أ' إلى الحد أ'' للوعي بالكائن (حركته من الوجودي إلى الماهوي) طبعا لتصوره أن الحق إذا لم يكن لجهة أ' فإنه سيكون لجهة أ''. بعد ذلك فإن تاريخ الفلسفة إذ لم يجد شيئا لدى أ'' عدا الصعوبات نفسها التي لقيها لدى أ'، فإنه قد سعى

لمضاعفة أ نفسه أي بين الحد أ والحد أنفسه (حركته من الخارجي إلى الداخلي). لكنه هاهنا أيضا لم يجد مطلوبه لينجز أخيرا أشد الحركات "ثورية" حيث رفض أ جملة التي ضاقت به لينتقل منها إلى لاأ (حركته من الشيء إلى اللاشيء).

الإشكالات المنطقية المركزية ومنها الحدود المنطقية للكائن التي شكلت مساحات الحركة لتاريخ الفلسفة والتي تسعفنا بها نظرة فاحصة لهذا التاريخ هي إذن كما يلي:

- الحدود أ' – أ" للكائن.
- الحدود أ – أ للكائن.
- الحدود أ – لاأ (ب) للكائن.

2 – سند منطقي / محاولة لمحاصرة البنية المنطقية للقول الفلسفي:

لنترك الآن ما يسعفنا به التاريخ حول المعرفة إلى مواجهة مباشرة مع الأمثلة نحاصر منطقيا بنيتها، وليكن المثال معرفة شخص ما من يكون، والسؤال: ما الذي يجب أن يتوفر من حدود منطقية لبنية المعرفة حتى تصبح ممكنة معرفة موضوع ما؟

لنفترض أن هذا الموضوع يقع على مسافة ما منا لا تدركه فيها أعيننا أو أنه عرض علينا للمعرفة في الليل الدامس أو من وراء حجاب أو هو قد عرض علينا وأعيننا مغمضة عن إدراكه. من البين أن هاهنا عائقا أمام المعرفة. وإذا حاولنا تدقيق هذا العائق فإن الأمر يتعلق بما يلي:

– إن أ غير قابل لينتقل كمدرك من وضعه في الموضوع إلى وضعه في الذات. وإذا رسمنا ذلك منطقيا فإن أ غير قابلة لأن تضاعف وجودها ليكون ثانية ك أ في حدود الذات وأولها ليكون في العين من أجل إدراكه البصري. إن ما نحن بصدده أن الموضوع أ حاصل فقط على حد واحد هو أ المستقرة في الموضوع ثم على حد واحد أ قائما بمعزل عنه في الذات. من ثمة استحالة تأكيد الموضوع لعدم تمثله ك أ مضاعفة بل فقط ك أ منقطعة بعضها عن بعض.

– إن أ يكون من ثمة غير متميز عمن سواه بحكم انقطاعه عن الذات الحاكمة. إن المشكل هاهنا إذن هو عدم ظهور أ سالبة ل لاأ (ب) حيث نجد أنفسنا قبالة موضوع مختلط وغير متميزة حدوده. إننا حينما ننوي الحكم على الموضوع بهذا الشكل تكون لدينا الإحتمالات أ أو ب أو ج أي نكون حاصلين على الممكن دون الفعل الذي تتميز فيه وحده أ عن ب عن ج...

لنفترض الآن أن الموضوع قد اقترب إلى حقل الإدراك البصري. إن حكمنا هاهنا بأن "هذا الشخص أ" يعني الآن ما يلي:

– كوننا لم نعد أمام حد واحد للمعرفة هو أ بل أمام حدين أ وهي الموضوع المعروف ثم أ وقد انتقلت إلى حيز الذات العارفة أي أ مضاعفة أو أ – أ.

– كوننا لم نعد بمواجهة موضوع مختلطة حدوده، بل حكم متميزة حدوده بفضل

التحديد الذي طرأ عليه بتقريبه. هاهنا فإن البنية المنطقية للحكم ليست كما في الأول أ = ب بل هي بالأحرى أ – لاب.

لنسجل إذن أن بنية المعرفة هي علاقات منطقية ضرورية أ – أ التي تعني أن يتكرر الموضوع في الخارج وفي الذات، ثم أ – لاب التي تعني أن يتميز الموضوع عن سلبه. هي ذي علاقات منطقية افتراض عدمها يلقي بالمعرفة نفسها في العدم.

لنواصل ملاحظة ما هذا الذي طرأ من جديد على العملية الإدراكية على وجه الدقة حينما تهيأ الموضوع لنا في الحقل الإدراكي وأمكننا تمييزه عن غيره. ما معنى أن يتهيأ أ على نحو مضاعف حتى تتميز أ عن ب؟

لنلقي هذا السؤال على من حكم بأن "هذا أ (وليس ب)". إنه سيجيب مثلا أن "هذا أ وليس ب" لكون لونه كذا وشكله كذا وحجمه كذا في حين أن لون ب وشكله وحجمه غير ذلك. واضح أن الأمر يتعلق بتفاصيل ما، بمكونات، بعناصر، بجزئيات هي التي تثوي وراء الحكم على الشخص موضوع المعرفة بكونه أ لاب. إن التمييز الذي حصل إذن لموضوع المعرفة بين كونه أ ولاب لا يتعلق مباشرة ب أ وب بل هو بالضرورة تمييز متوسط بطريق العناصر المكونة للموضوع والتي هي لدى أ غير ما هي عليه لدى ب. وهاهنا بعد جديد لم يكن ظاهرا من قبل أعني العلاقة بين الشيء ومكوناته التي هي أساس التمييز الحاصل آنفا. غير أن علاقة الشيء بمكوناته ليست من جنس العلاقة المنطقية أ – لاب ولا العلاقة أ – أ بما أن العناصر بالنسبة للشيء ليست آخر لأ ولا هي نفسه تماما أ. العناصر هي بين ذلك العلاقة المنطقية أ' – أ'' أي الشيء نفسه متخذا هيئتين.

ما معنى إذن أن أكون قد عرفت أن الشخص موضوع الإدراك هو أ؟

ذلك معناه أولا أن أعيد إدراكه مرتين أي في هيئتين صورية قضوية هي أ وموضوعية هي أ ومعناه ثانيا أن أفصله / أميزه ك أ عن لاب ومعناه ثالثا أن أحيط بعناصره المرموز إليها ب أ'' من حيث هو أ.

حينما ندقق موقع الحدود أ – أ فمن البين أن أحدها قائم في الذات بينما يقع الثاني في موضوع الإدراك، وذلك يعني في الثنائية **ذاتي موضوعي**. أما الحدود أ' – أ'' فإنها في الذات كانت أو في الموضوع موزعة توزيعا مختلفا بين عيني (المكونات المتعددة للشيء) ومجرد (الكلي) الذي يجمعها، فهاهنا إذن ثنائية مغايرة **كلي عيني**. أخيرا فإن الحدود أ – لاب في الذات كانت أو في الموضوع، كلية أو عينية، موزعة توزيعا مختلفا أيضا بين موجب (أ) وسالب (لاب)، وهاهنا ثنائية أخرى **إيجاب وسلب**.

3 – نتائج أولى للحدود المنطقية للكائن وصعوباتها:

تتفق هذه الحدود تماما مع الحدود التي وفرها مسح تاريخ الفلسفة لنؤكد أننا بصدد

مكونات دقيقة للكائن هي التي سعت في أرجائها الفلسفة نفسها في حركتها التاريخية وهي التي نلفيها خلال الدراسة المنطقية للمعرفة. هكذا إذن، ومن خلال المسح التاريخي لمساحات حركة التفكير والتفكيك المنطقي لبنية المعرفة، نجد أنفسنا أمام الإشكالات نفسها والحدود نفسها المشكلة للكائن والتي نثبتها كنتائج على النحو التالي:

- الحدود **أ – لاب** وهما المكونان **الموجب والسالب** للشيء واللذان بهما يتحدد الكائن مقابل **غيره**.
- الحدود **أ' – أ"** وهما المكونان **الكلي والجزئي** للشيء واللذان بهما يتحدد الشيء في **نظائر**.
- الحدود **أ** – \أوهما المكونان **قبلي وبعدي** للشيء واللذان بهما يتأكد الشيء في العودة على **نفسه**.

غير أن الإستفهامات لا تلبث أن تسارع: لنفترض أننا بعد أن توفرت لدينا الشروط الآنفة للحكم (المعالقة بين ذات وموضوع ثم التئام عناصر الحكم وإثباته ونفي غيره) وبدأنا بمحاولة إطلاقه على هوية الشخص موضوع المعرفة، بعد ذلك اصطدمنا بكوننا لا نعرف هذا الشخص من قبل أصلا. إن السؤال الذي يطرح علينا حول هوية هذا الشخص لن يجد بالتأكيد أي إجابة منا لجهلنا المسبق بالموضوع من يكون. وإذا كتبنا بحروف منطقية هذا الوضع للمعرفة فإن ما نكون بمواجهته هو مثلا أ (الشخص موضوع المعرفة) لكن ما يقابله لدينا (في الذات العارفة) لاشيء وليس فقط أ منقطعة حتى نقرها من الموضوع كما في الحالة الأولى. إننا لا نمتلك هنا مرجعية أصلا نحكم بها على الموضوع أنه أ رغم أن كل شروط الموضوع متوفرة حيث أ ماثل أمامنا بلحمه ودمه. إن اللاشيء الذي لدينا عن أ ليس لاأ أي أ سالبة كما ليس أ منقطعة مكانيا بل الإنعدام المطلق للإحالة.

لنفترض الآن أنني أكون قد حصلت علما سابقا عن أ. هاهنا فإنني على الفور أحكم: "إن هذا الشخص هو أ". إنني هنا بصدد شخص معروف لدي من قبل. وهذا يعني أن موضوع المعرفة ليس بالنسبة للذات العارفة في المرة الثانية اللاشيء بل هو شيء محدد ك أ هو أساس الحكم. هكذا فإن حكمي الآنف: "هذا هو أ" في هذه المرة ليس سوى العلاقات المنطقية كلها أ = \أ/ أ – لاب / أ' – أ" مكررة جميعا هذه المرة مرتين في الذات العارفة على هيئة علم قبلي يكون قد حصل للذات بلقاء انفعالي مع الموضوع وعلى هيئة علم بعدي حين لقاء الموضوع المعروف.

لنسجل إذن من جديد أن الحدود المنطقية للإدراك ليست فقط العلاقات أ = \أ/ أ – لاب / أ' – أ" ذات الإمتداد العرضي بل أيضا أن تكون كل هذه ممتدة على طول خط تكون المعرفة بين القبلي والبعدي على هيئة أ = \أ/ أ – لاب / أ' – أ" (قبليا) ثم أ = \أ/

أ – لاب / أ' – أ" (بعديا).

لكن كيف نحكم على موضوع انطلاقا من علم قبلي والحال أن الموضوع نفسه هو مصدر العلم به؟ كيف نفهم الدائرة المعرفية؟

4 – محاولة ثانية لمحاصرة حدود الكائن وصعوباتها:

لا مناص أولا من افتراض حالة ما للمعرفة تشكلت فيها قبل مواجهة الكائن بالحكم. إن حكمنا الآنف بأن "هذا فلان" حكم يكشف ضرورة عن معرفة سابقة هي وحدها التي تمنح القدرة على الحكم وإلا، كما رأينا، فإن الذات العارفة تظل عاجزة عن الحكم عن هوية الشخص موضوع المعرفة. غير أن المعرفة السابقة لا تعليل إبستيمولوجي لها في الحدود الحاضرة للمعرفة أي في حدود العلاقة المباشرة مع الموضوع. إن التعليل الوحيد الممكن لها هو علاقة تكون قد تمت مسبقا بين الذات والموضوع تحصل فيها الذات علما قبل الحكم.

العلم قبل الحكم تكون أثناءه الذات جاهلة تماما بموضوعها على خلاف العلم أثناء الحكم حيث تكون الذات عالمة وذلك فقط شرط قدرتها على الحكم. إن الحكم كما بين كانط موسعا بما هو شأن الذهن لا الحواس هو شأن لملكة فاعلة لا منفعلة على غرار الحساسية. إن هذه الأخيرة لا تحكم لأنها ملكة منفعلة تتلقى بإذعان ما يرد عليها من الخارج. الحكم بحسب كانط فعل والفعل لا يكون إلا لمن يمتلك ذاتا فاعلة وذلك ما لا يكون إلا لجهة الذهن. لسنا هنا بصدد الإعتراض على كانط وما يعترض عليه هاهنا كثير لكن فقط بصدد تقرير ما يلي: إن الحكم فعل ولا يكون الفعل إلا لمن يمتلك ذاتا وقواما، وفي المعرفة إلا إذا امتلك العقل علما يخصه. بيد أن العقل لا يمتلك هذا العلم إلا من الموضوع نفسه الذي يحكم عليه. وذلك يعني أنه علينا أن نفهم كيف يمر العقل بالموضوع مرتين، مرة ليحصل منه على المعرفة ومرة ليحكم عليه بواسطة المعرفة التي حصلها عنه. لنر مدى جدية هذه الفرضية.

يكون العقل أولا سلبيا قبالة الظواهر، سواء تحدثنا عن عقل الصغير وهو ينمو أو عقل الكبير يقابل ظاهرة ما لأول مرة. إن علاقتنا الأولى بالظواهر علاقة المتعلم الجاهل يقف بإجلال أمام الظاهرة ليحصل منها على علم هو مثلا كونها أ. بعد ذلك فإن العقل يكون قد تخطى حالة الجهل واستوى عارفا بالظاهرة. إن المرة الثانية التي تمر فيها الظاهرة أمامه يكون العقل قد تحول إلى عالم، وعوضا عن تلقي المعرفة يصبح مؤهلا للفعل المعرفي أي للحكم. على هذا النحو يمكننا أن نذلل الصعوبة التي مفادها أن العقل يحكم بعلم مسبق على موضوع بعدي هو مصدر علمه. إنه ليس ثمة من دائرة مغلقة تثير الإشكال بحكم أن العقل يتعلم أولا حين تكون الظاهرة معلما له ثم يعلم ثانيا ويحكم ويفعل بعد أن يستوي على سوقه ويكتمل تعلمه.

ثمة إذن فرضية طريفة لحل هذه الصعوبة: تقسيم المعرفة إلى انفعال ثم فعل يتبادله العقل والظاهرة. هكذا فإن الحكم الذي يتعلق به التفكير هنا حول معرفة شخص ما (هذا فلان) يجب

أن يمتد وعينا به أبعد من الحدود الأولى التي حددناها في العنصر السابق (كونه قبلي وبعدي، كلي وجزئي، موجب وسالب). إنه أيضا انفعال وفعل. في الإنفعال يكون العقل مجرد قوة محضة وفارغة تتلقى فعل الموضوع الذي تحاط به علما فتكتمل معرفتها بخروجها من القوة إلى الفعل. أما حين يكتمل العقل كفعل فإن حركة ثانية مختلفة عن الأولى تبدأ بإظهار العقل قدراته التي حصل عليها خلال فترة الإنفعال والتكون. هاهنا فإن الحركة ليست حركة من القوة إلى الفعل بل من الكمون إلى الظهور. بقي أن الإنفعال نفسه ليس بداية بحكم أنه هو نفسه بحاجة إلى إعداد أطراف الإنفعال وتحديدها وإخراجها من حالة التساوي مع كل العالم واللامبالاة إلى التهيؤ لانفعال ممكن. ثمة إذن ضرورة مرحلة تحديد لما ليس محددا على الإطلاق انطلاقا من اللاتحدد، اللاتناهي الذي يكون عليه العالم أولا يصبح بعده الإنفعال ممكنا.

العقل / الكائن عامة هو إذن حدود ثانية: كونه تحدد انطلاقا من اللاتناهي، ثم انفعال وتعين واكتمال انطلاقا من القوة وأخيرا هو ظهور لممكناته انطلاقا مما تعين لديه ككمون.

غير أن الصعوبات لم تكف بعد. لنفترض أننا حصلنا على علم بالشيء بعد التمرس الموضوعي عليه وتعلمنا كل ما يتعلق به لنعود عليه بالحكم الموجب، ثم لنفترض ثانيا أن كل شروط العلم من ذات وموضوع وإثبات ونفي وكلي وجزئي قد اجتمعت، لكننا عوض أن نحكم على الموضوع بما هو مستحكم من علم حوله نحكم بعكس ذلك. لنفترض أننا بشأن شخص مستحكم تعريفه قبليا ك أ نسميه بعديا ب. إن الحكم يعد هاهنا خطأ. أما إذا كان الحكم منتظرا فيه إطلاق إسم إنسان على الشخص موضوع المعرفة فنطلق عليه مثلا إسم حجر أو ما يشابه مما لا علاقة له أصلا بتسمية إنسان فإننا لا نكون فقط بصدد حكم خاطئ بل بصدد اللامعنى. وفي الحالة التي نطلق فيها الحكم على موضوع يكون بديهيا فإننا نسمي الحكم توتولوجيا ولا نحسبه مفيدا على الإطلاق، والحق أننا لا ندرجه ضمن الحكم المعرفي. السؤال: لماذا رغم وجود المعرفة المسبقة (توفر الشرط القبلي) وتعين الموضوع للذات (توفر الشرط المكاني) يكون بعد ممكنا أن لا نحكم بدقة على الموضوع وأن نقول اللامعنى والتوتولوجي؟

الحقيقة أن الإستحكام التام لعلم مسبق بالموضوع ثم التموقع المكاني الجيد له لا يعني إذا وقع الخطأ ونحوه عدا أن حاجزا آخر لا يزال قائما بوجه الذات العارفة وأن الموضوع على مسافة جديدة منا لا هي زمانية (بما أن العلم المسبق حاصل) ولا هي مكانية (بما أن التموقع الجيد للموضوع حاصل) بل هي بالأحرى هيئية تعني أن الموضوع يبتعد عن الذات مسافة هيئة أخرى يتخذها غير التي هي معلومة لدى الذات. مثلا في الحالة التي يكون فيها الشخص موضوع المعرفة في المثال الآنف مقنعا عنا، فإنه رغم علمنا المسبق به ورغم تموقعه في المكان المناسب قبالة الذات، لن يكون بالإمكان معرفته إلا على هيئة أحكام خاطئة. هاهنا إذن بعد جديد للمعرفة: التهيؤ المناسب للموضوع لا فقط التموقع المكاني المناسب والإستعداد

الزماني المناسب. بالمثل فإنه في الحالة التي يكون فيها الموضوع غير مقنع ويكون ماثلا أمامنا بالوضوح المطلق ودون أدنى ممكن للشك فيه، هاهنا أيضا فإن حكمنا بأنه فلان، غير ذي قيمة أصلا بحكم البداهة التي هو عليها وكونه حكم توتولوجي.

ثمة إذن بالتأكيد حدود للمعرفة غير الذات والموضوع ومتعلقاتهما وغير القبلي والبعدي ومتعلقاتهما – الهيئة ونظيرها. الحد الأول يمتد بجلاء في المكان بينما يمتد الثاني في الزمان ويمتد الثالث في الهيئة.

5 – الحدود المنطقية للكائن بصياغة أخيرة:

أن نعرف هو إذن أن تتوفر لدينا الحدود التالية للإدراك:

- الحدود المكانية التالية: موضوع في الحقل الممكن لحركة الذات؛ توفر الموضوع على عناصره المكونة له؛ تميز للموضوع عن شبيهه.
- الحدود الزمانية التالية: تحدد للذات والموضوع ومتعلقاتهما كهويتين؛ انفعال للذات تحيط فيه علما بالموضوع وتخرج من حالة القوة إلى الفعل؛ فعل تعود فيه الذات بالحكم على الموضوع بعد اكتمالها أي بالخروج من الكمون الذي حصلته إلى الظهور.
- الحدود الهيئية التالية: أن يكون حاصلا زمانا ومكانا مفهوم الشيء، ماهيته؛ أن يكون معلوما الممكن الأونطولوجي؛ أن يكون متحددا الأونطولوجي نفسه.

لنفترض الآن موضوعا بسيطا للمعرفة نتأكد من خلاله من الحدود المنطقية الآنفة لبنية الإدراك – "الكأس فارغ"..... إن القضية تبدو للأول على غاية من البساطة ويبدو الإدراك محض حكم مطابق للموضوع. لكن ما نزعمه أن حدودا معقدة للمعرفة هي الآنفة نكون قد مررنا بها ضرورة لنعرف:

- الحدود المكانية: الكأس فارغ (حد المعرفة في مستوى الموضوع) – الكأس فارغ (الحد نفسه للمعرفة في مستوى الذات العارفة)؛ الكأس فارغ (الإدراك الموجب) – الكأس غير ملآن (الإدراك السالب)؛ الكأس لا يحتل الماء فيه مساحته كاملة (العناصر / مكونات الإدراك) – الكأس فارغ (الكلي / وحدة الإدراك).
- الحدود الزمانية: وجود ذات قادرة على المعرفة ووجود الكأس كموضوع قابل للإدراك؛ التجربة الأولية للإدراك والتعلم للتعريفات وللممكن الأونطولوجي للموضوع ثم للحكم نفسه؛ الحكم بإظهار ما تم علمه والتمرس عليه.
- الحدود الهيئية: معرفة المفهوم أي التعريف (كون الكأس على نحو كذا يكون فارغا أو ملآنا) ثم الممكن (أن الكأس يكون كلا الحالتين أي كون ذلك ينتمي إلى ممكنه) ثم تعلم الحكم نفسه بإطلاقه مرات تمرنا عليه.

إن الإدراك الذي يبدو بسيطا هو:

حدود مكانية تستجمع فيها المعرفة عناصرها وحدود زمانية تستكمل فيها لحظات تشكلها وحدود هيئية تتقلب فيها المعرفة في هيئاتها المختلفة.

II – الوعي المضاعف بالكائن أو نظرية الشيء المضاعف:

1– تاريخ الفلسفة كتاريخ للوعي التجزيئي المحدود الوضعي بالكائن:

نلاحظ بوضوح في العنصر السابق إلى أي مدى يكون الكائن معقدا ومركبا بحسب عناصر تشكل بعده المكاني ولحظات تشكل بعده الزماني وهيئات تشكل بعده الهيئي المفهومي. بعد ذلك فإن كلا من هذه المكونات نفسها مركب بحسب طبيعة البعد، فالمكان مركب من امتداد داخلي للكائن يعالق فيه أجزاءه (في المكان) / جزئياته (في الزمان) ويسمي فيه كليا ومن امتداد خارجي يعالق فيه غيره على نحو سلب وإثبات يسمى به الكائن متفردا ثم امتداد بيني يعالق فيه الكائن نفسه بالعودة على ذاته بمسمى الهوهو. أما الزمان فينقسم بدوره إلى مرحلة يتحدد فيها الشيء انطلاقا من تناثره داخل اللاتناهي ليتخذ وضعا متناهيا في العالم ثم من مرحلة يكتشف فيها نفسه كقوة يتحول منها إلى الفعل ثم من مرحلة يظهر فيها ما تعين لديه من كمون أصبح بواسطته يدور حول ذاته. بعد ذلك فإن الهيئة كبعد آخر للكائن تنقسم بدورها إلى وضع ماهوي للكائن هو وضع تعريفه ثم وضع منطقي هو وضع الممكن الأونطولوجي والمستحيل ثم الوضع الأخير للحضور الأونطولوجي للكائن.

الملاحظة الطريفة هاهنا مضاعفة على النحو التالي:

– كون هذه المكونات جميعا هي بنية الكائن الواحد، رغم أن الكائن نفسه ليس واحدا من هذه المكونات الحميمية له.

– كون هذه المكونات لا تكشف بوضوح عن وحدة بينها أي عن تأليفها الكائن الواحد. إنها تتقدم إلينا في صورتها الوضعية متفاصلة، الشيء الذي يسمح بعد ذلك بظهورها مختلفة ثم متناقضة: يتقدم الزمان في بنية الكائن كنقيض للمكان بما يعني تناقض الحركة والسكون في بنية الكائن، تماما كما يتقدم الزمان والمكان كأبعاد في حين تتقدم الهيئة كما لو أنها الكائن نفسه لا بعد من بين الأبعاد.

في حدود الزمان نفسه يتقدم إلينا اكتمال الكائن وفعله كنقيض لتكونه وسعيه للكمال المكون الآخر لبنيته الزمانية نفسها كما يتقدم إلينا الممكن كنقيض للفعل؛ في حدود المكان يتقدم الكلي كنقيض للجزئي والذاتي كنقيض للموضوعي والموجب كنقيض للسالب؛ في حدود الهيئة يتقدم إلى وعينا الماهوي كنقيض للوجودي والمنطقي كنقيض للأونطولوجي، إلخ. إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوقوع في الحسي الطبيعي الجزئي ليفتقد العقلي الماهوي ثم الإنتقال إلى الماهوي ليفتقد الوجودي والوقوع في الخارجي العيني ليفتقد الحميمي الذاتي ثم الإنتقال إلى الحميمي الذاتي لنسقط في الصوري وليفتقد من ثمة الموضوعي، والوقوع في الجوهري

والمتعين ليفتقد الممكن المفتوح والسعي إلى الممكن بطريق السلب ليفتقد الموجب..

على هذا النحو كان تاريخ الفلسفة تاريخ الوعي المجزإ بالكائن الذي لا يأتلف مكانه مع زمانه ولا كليه مع جزئيه ولا سلبه مع إيجابه ولا قبليه مع بعديه ولا منطقيه مع وجوديه.. من ثمة المدارس الفلسفية المترجمة كلها هذا الوعي التجزيئي بالعالم والمقتطعة جزءا من البنية المنطقية الكاملة للكائن لتسمى بها كلية الكائن: اقتطاع الحسي مع المدارس الحسية كاسم أمثل للكائن واقتطاع العقلي مع المدارس العقلانية كاسم أمثل للكائن واقتطاع الذات مع المدارس الذاتية كاسم أمثل للكائن واقتطاع السلب مع العدمية كاسم أمثل للكائن...

إنه الوعي الوضعي بالعالم هذا الذي لا يرى كلية الكائن المنطقي فيقطع الكائن إربا حسية وعقلية وذاتية وموضوعية وموجبة وسالبة ومكانية وزمانية وشكلية وفعلية وانفعالية، ثم يمضي تاريخ الفلسفة بلا نهاية في هذا الإتجاه. إننا نقرأ بالمقابل كل الحركة الدؤوبة لتاريخ الفلسفة وهو يجاوز الهيئات التي يفترضها في كل مرة للكائن – نقرؤها بما هي وعي ضمني بنقص التعينات المجزوءة واستحثاث من الكائن نفسه على إكمال صورته التوحيدية.

إن تحصيل الفلسفة للعنصر الحسي رغم عينيته المغرية قد كشف بدافع الكائن نفسه عن نقص وحاجة للامشروط هي التي وجدها في عنصر الماهية. لكن عنصر الماهية نفسه كان منقوصا لجهة غرابته عن الذات ولجهة جموده في ذاته. من ثمة كانت الحركة نحو دخلنة الماهية ولكن أيضا نحو تحريكها وإحيائها. بعد ذلك فإن حصول الفلسفة على عنصر الحميمية كان هو الآخر منقوصا لجهة فقدان العالم نفسه وتحوله إلى محض فكرة ولجهة تجميد الشيء في صورة قالب نظري. من ثمة كانت الحركة نحو استعادة العالم ونحو إحيائه. أخيرا فإن تحصيل الفلسفة لعنصر الممكن قد كان هو الآخر منقوصا لجهة فقدان القرار الفلسفي ومن ثمة العلم ولجهة فقدان الحميمية مع العالم من جديد وسقوط القدرة على الحكم عليه.

إنه لا حد من الحدود الجزئية بقادر على أن يحتمل مطلق الكائن فيه، وإننا لملزمون بهذا السعي بين حدود الكائن يقذفنا الواحد إلى الآخر حتى إذا أردنا توحيد الجميع على صعيد وضعي انهدم الجميع أو البعض منهم: إن الكلي يغري في بنية الكائن بسعته لكننا بمجرد الدخول فيه نصطدم بالفراغ الشديد الذي هو عليه. ندير وجوهنا صوب الجزئي لنظفر لديه بامتلاء الكائن وذلك ما نلفيه لديه حقا. لكننا بمجرد ما نحصل عليه نفاجأ من جديد بمحدودية الجزئي وبفقدان ما كنا نستمتع به في الكلي. نحاول جمع الحدين على صعيد واحد، لكننا نفاجأ المفاجأة الأكبر: الإنهدام المدوي لأحد الحدين أو لهما معا. نعلق المحاولة لنبني مكانها الإشكال: كيف يأتلف الكلي والجزئي في بنية الكائن إذن؟

نتصور أن المشكل قائم في الواقعية التي منحناها للحدي موضع الإشكال. ننقل الإشكال برمته على جناح السرعة إلى الذات / العقل بدل العالم الخارجي. تغرينا الحيوية التي تتمتع بها

الذات لتدخلن الموضوعات إليها وتنفذ بالمقابل فيها لكن هاهنا أيضا صعوبات جديدة بين ذات مجردة وموضوعات عينية، كيف توضع على صعيد واحد؟ أما إذا رفعنا الجزئي نفسه إلى العقل لنحصل على وحدة فعلية بين الحدين فإنه هاهنا بالضبط يتلاشى الشيء تماما لصالح الفكرة ولا نظفر مما نطلب على شيء فعلي. نحاول أن نقف بين الذات والموضوع لنرى الحدين في وحدة جامعة، لكننا لا نحصل في كل مرة إلا على هذا الحد يبتلع ذاك أو العكس. نعلق الحكم من جديد ليحتل مكانه الإشكال: كيف يأتلف الذاتي والموضوعي في بنية الكائن؟

نتخذ طريقا جديدا في التفكير. نفترض أن المشكل قائم في تعيين موجب للحدود وأنه بحل هذه الحدود إلى سلوب يصبح من الممكن إلغاء الحواجز التي بينها ومن ثمة توحيدها بيسر. نطمئن في البداية لهذا الطرح، لكن سرعان ما ننتبه إلى أن السلب يفقد الحدود هويتها نهائيا ولا يبقى من شيء بعدها يدعو إلى توحيده وغيره. نحاول أن نحافظ على هويات الحدود الإشكالية فتضرب الحواجز بعضها على بعض ويستحيل تأليفها. نكسر الحواجز بإقحام السلب إليها فتتلاشى الحدود نهائيا ويهدم بعضها بعضا. مرة أخرى نعلق المحاولة ليحتل الإشكال الوعي: كيف يسلب شيء دون أن ينهدم بل على العكس يسلب ليكتمل؟

الإشكال هاهنا هو المتمثل في كيفية الوعي بتاريخ الفلسفة بما هو محض تاريخ حدود وعناصر متفرقة يستدعي بعضها بعضا لتشكل معا هوية الكائن المنطقي الموضوع الحق للتفلسف والذي يتفلت من أي تحصيل في هذا الحد أو ذاك. الإشكال يتعلق إذن بكيفية التحصيل التوحيدي للكائن: كيف نرى على صعيد واحد أشد الإختلافات بعد أن لاحظنا أن الكائن يحض هو نفسه على تفكيره في هذا الإتجاه غير العدمي (الكلي والجزئي / الذاتي والموضوعي / الموجب والسالب / الماهوي والوجودي / الممكن والفعل..)؟ نقتصر فقط على بعض الأمثلة البينة لوعي مختلف بحدود الكائن تكون قابلة للتوسيع.

2 – الوعي الجديد بالكائن كوعي مطلق توحيدي غير وضعي / أمثلة للعلاقات التفصيلية للحدود:

أ – تمارين عامة للتدريب على الوعي التوحيدي:

لنفترض الإشكال البسيط التالي: هذا الباب، باب الغرفة، لنفترض أننا صنعناه أولا على هيئة يكون فيها مغلقا فقط، أعني على هيئة "واقعة مغلقة"، ثم لنفترض ثانيا أننا صنعناه على هيئة يكون فيها مفتوحا فقط أي على هيئة "واقعة مفتوحة".

بالتأكيد أنه في الحالة التي نصنع فيها الباب على هيئة يكون فيها مغلقا فقط، فإنه سيؤدي وظيفته في منع أي تسرب غير مرغوب فيه داخل الغرفة سواء من الأشخاص أو من العوامل الطبيعية. لكن هذه الحالة للباب مشكلة في وجهها الثاني، لأن اللحظة التي نكون فيها بحاجة لدخول الغرفة أو الخروج منها سنكون أمام واقعة الإنغلاق التي عليها الباب. يتجه وعينا نحو

تشـخيص المشـكل بأنه مشـكل الوضع المغلق للباب وأن الحل يكمن في هيئة الإنفتاح التي يجب أن يكون عليها الباب.

هكـذا نجـد أنفسـنا بحاجـة لنغير واقع الباب لنصنعه من جديـد على هيئة واقعة مفتوحة. بالتأكيد أننا سنجد هنا مطلبنا في الدخول والخروج من الغرفة. لكن هذه الهيئة الثانية التي صنعنا عليها الباب سـرعان ما تنكشـف أيضا كهيئة مشـكلة، لأن اللحظة التي نكون فيها بحاجة لغلق الباب لمنع ما ليس مرغوبا فيه من الدخول لن نجد السبيل لذلك بما أن واقع الباب هو واقع انفتاح. يتجه وعينا ثانية نحو تشـخيص المشـكل من جديد بأنه مشـكل الوضع المفتوح للباب وأن الحل يكمن في العودة إلى حالة الإنغلاق له.

لكـن لأننـا كنـا قـد تصورنـا الحل في وضع الإنغلاق وأنه لا جـدوى من العودة إليه لأنه هو أيضا موضع إشكال أصلي، ولأننا الآن لا نجد الحل في وضع الإنفتاح، فإن وعينا، الذي لـم يعـد بإمكانـه أن يتجـه صـوب صناعـة الباب على هيئة "واقعة" ما مغلقـة كانت أو مفتوحة، يتجه أخيرا صوب رفضه صناعة "الواقع" ليصنع مكانه "الممكن". إن الوعي الذي يتشكل لدينا أخيرا هو أن أفضل هيئة نصنع عليها الباب هي هيئة الممكن، أي هيئة المرونة والإقتدار على أن يكون مفتوحا (عند الحاجة للدخول والخروج) ومغلقا (عند الحاجة لمنع ما ليس مرغوبا فيه).

إن هذا الوصف الذي قدمته هنا لمسـار الوعي بالكيفية التي يجب أن يكون عليها كائن مثل الباب هو ما نزعم أن الوعي يمر به ضرورة. لكن ما ليس ضروريا هو الهيئة التي يتخذها هذا المسـار: قد لا يحتاج الوعي تجربة حسـية في هذا الشـأن (أعني أن يصنع الباب على هيئة أولى ثم أن يعاد صنعه على هيئة ثانية..)، بل فقط مكافحة مفهومية للأطروحات ينتهي بواسطتها إلى أن أي وعي واقعي بالباب وعي مشكل وأن الحل الوحيد لصعوبات الوعي الواقعي بالكائن هو تحويله إلى وعي ممكني به. المهم أن الوعي يمر بشكل أو بآخر بمجمل الفرضيات الواقعية المتعلقة بوضع الباب ويرفضها ليرسي عند الوعي به ككائن ممكني غير متعين على هيئة دون الأخرى بل على هيئة اقتدار لأن يتخذ أي واقع كان حينما يدعوه الداعي.

إن هذا التخلص من وعي الكائن كمتعين واقعيا إلى وعيه كممكن أي لامتعين على هيئة دون أخرى هو ما نسميه **بالوعي غير الوضعي به أو الوعي الممكني**. بالمقابل فإن وعي الكائن كمتعين على هيئة ما سالبة لما سواها هو ما **نسميه بالوعي الوضعي به أو الوعي الواقعي بالعالم**. واضح إذن أن الواقعية التي هي محل النقد في الدراسة ومحل الإتهام الواسع الذي باح به تاريخ الفلسفة ليست مقابلا للوهم (حيث الواقعية تعني الفعلية). الواقعية هنا هي مقابل الممكن فقط أي المرونة في وضع الكائن والإنفتاح على وضعيات لامتناهية لحركته.

حينمـا ندقـق بشـأن المثـال الآنف طبيعة الحالة غير الوضعية للبـاب، الحالة الممكنية له، فإننـا نلاحـظ مـا يلـي: كونها حالـة تحتوي وضع الباب في حالة الإنفتـاح تماما كما وضعه في

حالـة الإنغـلاق. إن هـذا مـا لم يكن ممكنا افتراضه بحالـة الوضع الواقعي للباب. هناك ما كان يمكن لهذا الأخير إلا أن يكون حاصلا على هيئة دون الأخرى. ما معنى إذن بالمقابل أن يكون الوضع غير الوضعي للباب حاملا لجميع الهيئات الممكنة له؟

لذلك معنيان أساسيان هما كالتالي:

الأول أن وضع الباب الذي انتهينا إليه ووعينا الأخير به وضع / وعي توحيدي لا تجزيئي.

والثاني أنه وضع / وعي مطلقي لا محدود.

كيف ذلك؟

واضـح أنـه فـي الحالـة غيـر الوضعية للبـاب أي في الحالة التي تمحـي فيها الحدود بين وضـع لـه وآخـر (الحـدود بمـا هي طبيعـة الحالة الوضعيـة)، فإننا نكون بصـدد حالة واحدة لا حالتين رغم أن الوضع الممكني يحمل الحالتين معا. إن خاصية أساسية للممكن كونه لا يعدم الحـالات المتعـددة المتواجـدة بداخلـه، لكنه في الوقت نفسـه لا يقدمها كحالات متعددة. وبما هـي غيـر متعينـة أعني غير متسـالبة فإنها تشـكل داخل الممكن وضعـا توحيديا لا مراء فيه. في الوضع الممكني للباب مثلا لا يوجد الإنفتاح متعينا على نحو يقع فيه الإنغلاق خارجه كثان. إن الإمكان نفسه الواحد الذي للباب هو عينه القابل للتصريف ناحية الإنفتاح أو الإنغلاق والذي لا نجد داخله في وضعه كممكن فرقا بين الإثنين بل وحدة صماء لهما.

إن هذا الوعي بالباب / بالشيء بما هو حاصل في آن معا في الوضع الممكني له على جميـع التعينـات المتعلقـة بـه دون أن تكـون الطبيعة الممكنة مقصية لتعيـن عن الآخر، ذلك ما نسـميه **بالوعي التوحيدي** بخلاف الوعي التعديدي الذي لا يسـتطيع لواقعيته أن يتصور وضعا للشيء يجمع فيه الحالات المتضادة له.

واضح هنا أن الواحد لا يمتلك أي دلالة على إقصاء الكثرة. على العكس فإن الحالات اللامتناهيـة للكائـن تظـل قائمـة وحية في الوحـدة ذات الطابع الممكني يدل عليها إمكان إثباتها ظهوريا حالة حالة.

هذا يعني أيضا أن الوضع الممكني لا تقع داخله الأشياء مجزأة كما هو شأنها في الوضع الواقعي لها. ذلك أنه في الوضع الواقعي للباب في المثال الآنف – حيث حالة الإنفتاح حالة واقعيـة لا تحتمـل حالـة الإنغـلاق وحيث تقف كل مـن الحالتين على حد من الضدية والتطارد مـع الثانيـة وحيـث يبـدو الكائـن كمثنوي الطبيعة لا كتوحيدي– هاهنـا كنا قد لاحظنا أنه حيث نكون في حالة واقعية ما للباب فإننا ندرك الحاجة إلى الحالة الأخرى وندرك من ثمة أن تعيين الباب في حالة وحيدة من حالاته يكشف عن نقص في طبيعة الشيء وعن وعي جزئي به. هكذا فإن الوضع الممكني للباب بما هو وضع توحيدي هو أيضا وضع غير جزئي بل وضع كلي في معنى احتوائه على جميع الأوضاع الممكنة للشيء.

إن الوقوف في موقع هذا الوضع الممكن – حيث يمكن فتح الباب حين الحاجة لذلك كما يمكن غلقه حين الحاجة إليه أيضا – بما هو وقوف في موقع لا نقص فيه مثلما كان الشأن مع الوضع الواقعي حيث كانت الحاجة في كل مرة للخروج من وضع واقعي إلى آخر بسبب نقص كل من الوضعين، وبما هو وقوف في موقع لا يحتاج حركة لتحصيل عنصر جديد غير حاصل في الممكن بل فقط إخراج الممكن إلى تعين، ذلك ما نسميه **بالوعي المطلقي التوحيدي بالشيء** ومقابله الوعي المحدود التجزيئي.

واضح هنا أيضا أن المطلقية التي تكون للشيء ذي الطبيعة الممكنة لا تشير بأي وجه من الوجوه إلى هدم الأشياء الجزئية ذات الطبيعة النسبية والمنقوصة. ولأن المطلق ليس هنا مطلقا عينيا بل ممكني فإن لامتناهي الهيئات الجزئية له تظل قائمة بداخله وحية وقابلة للإثبات والإظهار في أي مناسبة تستدعيها.

الوعي الممكني التوحيدي المطلق بالكائن ليس له إذن من معنى عدا ما يلي: تصور الكائن لا بما هو تعين وضعي يتحيز ضرورة في حالة له دون غيرها فتتعدد طبيعته وينكفئ في حالته الجزئية إلى كائن ناقص (حالة الوعي الوضعي المحدود التجزيئي للكائن)، بل بما هو إمكان غير وضعي غير متحيز في حالة دون سواها ومن ثمة غير متعددة طبيعته بل موحدة ومطلقة بحكم احتوائها على جميع الهيئات الممكنة للكائن.

لنميز إذن هاتين الصورتين للكائن بين هذين الوعيين بالعالم: تصور أول يقدم الكائن باعتباره تعينا وضعيا لا يتسع لتعين آخر ممكن له، فيقدمه من ثمة بما هو محدود مجزأ لا يمكن لكل جزء منه إلا أن يكون منقوصا بالنظر لما تستدعيه كلية الكائن؛ تصور ثان يقدم الكائن باعتباره إمكانا يتسع لجميع إمكانات الكائن، فيقدمه من ثمة كواحد كلي ومطلق.

يقدم التصور الوضعي الممكنات التابعة للكائن (الإنفتاح والإنغلاق التابعين للباب في المثال أعلاه) بما هي إمكانات متطاردة لا يألف بعضها بعضا. بالمقابل فإن التصور غير الوضعي يقدم الممكنات التابعة للكائن بما هي إمكانات متوافقة بل متعارفة بعضها ببعض. في التصور الأول تفهم الممكنات كما لو أنها جواهر (حالة الإنفتاح جوهر وهكذا حالة الإنغلاق جوهر ثان) لا يحتمل بعضها البعض تماما كما لا يحتمل الباب أن يكون قلما بما هما شيئان مختلفان جوهريا. أما في التصور الثاني فتفهم الممكنات كما لو أنها محمولات فقط لا جواهر، محمولات لشيء واحد كنا قد وصفناه بأنه شيء ممكني. وواضح أنه إذا كان جوهر ما لا يستحيل إلى جوهر ثان (مثلما لا يتحول القلم كجوهر إلى الباب كجوهر)، فإن محمولا ما يحتمل أن يكون محمولا ثانيا بالنسبة للشيء (مثلما يحتمل أن يتحول باب مفتوحا بمجرد إيصاده – أن يتحول إلى مغلق).

إن الفرضية الأولى التي قدمناها أعلاه للباب يصنع على هيئة واقعة مغلقة أو مفتوحة

كانت مصدرا للإشكال بسبب وعي كل واحدة من هذه الوقائع كوجود ووعي ضدها كعدم. بالمقابل فإن تحويل الباب إلى شيء ممكني يصبح معه الإنغلاق والإنفتاح إمكانيتين يحل معهما الإشكال كان بسبب وعي هذين الحدين للإشكال كحضور وغياب كلاهما للثانية.

من الواضح أن الإشكال قد استقر حينما طلقنا الحالة الوضعية التجزيئية المحدودة للباب لفائدة حالة غير وضعية مطلقة وتوحيدية. إن الإشكال يظل مع ذلك يلاحقنا هاهنا أيضا كلما تبين وضع وضعي ما للباب. فمثلا إذا كنا بصدد هذا الباب الذي دوره محدد في تكوينة البيت، وخلقت لدينا حاجة إلى طاولة فمن البين أن الباب سيكون قاصرا عن أداء هذا الدور الثاني للطاولة. لنفترض أننا أعدنا تفصيل الباب من جديد على هيئة طاولة لتلبية الهدف الجديد. إن ما سنحصل عليه مع الأسف الشديد هو أن الباب قد فقد. نجد أنفسنا من جديد أمام الإشكال: فإما أن نوجه قطعة الخشب التي لدينا صوب هيئة الباب فنفقد الطاولة أو العكس. المهم أننا لا يمكن أن نحصل على الشيئين معا الباب والطاولة. إن الخشب لا يمكن أن يكون إلا أحد أمرين عينيا.

نستطيع أن نلاحظ هنا أيضا ما يلي: إن التعين وضعيا للطاولة والباب لا يكون إلا إشكاليا لأنه لا يكون إلا على هيئة دون الثانية. بالمقابل فإن عدم التعين الذي يمثله الخشب يكون أرضية لمجاوزة الإشكال لأنه يتسع لكلا الهيئتين بحسب الحاجة. الخشب الذي لجأنا إليه لحل الإشكال هو كما نلاحظ كائن غير وضعي أي غير مالك لهوية عينية دون الثانية وهو من ثمة متسع للهويتين معا أو هو توحيدي ومطلق الدلالة.

لنفكر جيدا الفرق بين الباب والطاولة (اللذين صنع من الخشب) وبين الخشب (كمادة صنعا منها). لنتابع بدقة طبيعة كل من هذين الكائنين: من البين أننا حينما نلتفت إلى الباب نشير إليه بهكذا إسم وننفي عنه أي تسمية ثانية. إننا لا نستطيع أن نحمل على الباب وهو في وضعه المتعين هذا إسم نافذة مثلا أو إسم كرسي. إنه لذلك شيء إقصائي بالضرورة. وإذا حاولنا جاهدين أن نجد لأي إسم غير الباب مكانا في هذا الشيء (الباب) فإن محاولتنا ستبوء لا محالة بالفشل. إنه لا يمكن لأي تسمية ثانية غير الباب أن تجد مكانا، موضعا، وجودا في حدود الشيء الذي أطلقنا عليه أولا إسم الباب. لذلك فإننا لا نجد للكرسي والنافذة... في حدود الباب إلا وضعا عدميا. لكن ذلك يعني أن الباب يتخذ هيئة الحضور المطلق أو أيضا هيئة الوجود. إن هذا الباب الماثل أمامي في علاقة بالكرسي والطاولة.. إنما هو إذن في وضع الوجود مقابل العدم الذي تنأى إليه الهويات الأخرى والعكس صحيح. بعد ذلك فإن الباب، بإقصائه المطلق لما سواه، يتجلى في المشهد متفردا على هيئة هوية قائمة الذات أي جوهرا.

بالمقابل فإننا حينما نلتفت إلى الخشب فإننا لا نستطيع الإشارة إليه بكونه باب لأن إمكانية أن يكون نافذة أيضا قائمة فيه وإمكانية الطاولة والكرسي وغيرها. إننا لا نجد أنفسنا هاهنا قبالة

شيء متعين، حاضر مطلقا بل فقط ممكن الحضور، الشيء الذي يجعل كل الممكنات غيره قائمة. هاهنا فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى الباب كونه موجود في الخشب وننسب إلى النافذة أو الطاولة كونهما غير موجودين. إن الخشب تتسع طبيعته للجميع كممكنات له. إن الباب في وضعه الممكن كخشب ليس مقصيا للكرسي والطاولة بل محتملا للجميع، الشيء الذي يعني أنه ليس وجودا مقابل العدم. حينما نركز النظر في الخشب فإننا لا نجد شيئا حاضرا بل نحن الذين نستحضر بأذهاننا صورة الباب لنخفي صورة الطاولة ونستحضر صورة الطاولة لنخفي صورة الباب، وهكذا في الفعل والصناعة.

لنفترض أننا حولنا الخشب إلى باب. إن الباب يعدم كما رأينا النافذة وغيرها، لكن الخشب يظل حاملا للنافذة والطاولة بالغياب. الدليل على ذلك أننا إذا أعدنا الباب ثانية إلى خشب أمكننا أن نصنع منه هو نفسه طاولة أو غيرها. إن الطاولة تتراجع فقط إلى الغياب حينما نصنع الباب وهكذا جميع المصنوعات الممكنة من الخشب دون أن تتراجع إلى العدم. لذلك فإن الثنائية المتحكمة في هذه الحالة ليست الوجود والعدم بل فقط الحضور والغياب. في مستوى الخشب حيث كل الممكنات قائمة لا يمكن لذلك أن يتعين الباب كجوهر بل فقط كحالة علائقية تربط مختلف الممكنات ليحضر الواحد حيث يغيب الثاني والعكس.

لندقق طبيعة كل من الباب والخشب: لماذا يقصي الباب الطاولة بينما يتسع الخشب للطاولة؟ حينما ندقق الفرق بين الخشب والباب فإننا نرى أن الخشب كائن غير محدد الصورة / فاقد للصورة / غير متشكل بعد بينما الباب كائن ذو صورة / متشكل على نحو دون الآخر. هو ذا الفرق الأساس بين الإثنين. إن انعدام الصورة يجعل الخشب غير محصور في هيئة ما، مطلقا ومن ثمة واسعا، الشيء الذي يعني مباشرة طبيعته كفضاء لا كشيء بالمعنى الحصري للكلمة. بالمقابل فإن الحصول على صورة يعني توجيه الشيء وجهة دون الثانية وحصره في زاوية دون الأخرى، الشيء الذي يعني تحويله من فضاء (واسع) إلى نقطة (ضيقة). واضح أن الفضاء يتسع لجميع النقاط في حين أن النقطة تضيق إلا بنفسها. من ثمة كان الباب كجوهر مقصيا مطلقا لما سواه من كرسي أو طاولة.. بينما كان الخشب متسعا للواحد والآخر على السواء.

ب – تمارين حول الإشكالات الفلسفية المركزية:

*** مثال المحسوس والمعقول / المحسوس والمعقول لا كشيئين بل كعلاقتين للشيء الواحد:**

نذكر هاهنا بالمحاولات التي توهمت أن الشيء نفسه يقع في واحد من الحدود التي كنا بصددها (الحس أو العقل أساسا). بالطبع المقصود هنا المدرسة العقلانية التي تأولت الشيء كـ "شيء عقلي" والتجريبية التي تأولته كـ "شيء حسي". بالمقابل فقد كنا لاحظنا من قبل أننا

حينما نشير إلى موضوع عيني قبالتنا فإن ما نشير إليه أبعاد ثلاثة نتوجه إليها بواسطة ملكات ثلاث:

الوجه الحضوري نتوجه إليه بالحواس.

الوجه الغيابي نتوجه إليه بالمخيلة.

الوجه الممكني نتوجه إليه بالعقل.

لنذكر أن الحواس مهمتها الأساسية نقل المعطيات الصلبة للموضوع بينما مهمة المخيلة توفير الإطار لجمعها في حين أن مهمة العقل تتعلق بكل ما يتجاوز التعيين المطلق (الحواس) أو النسبي (المخيلة). من الواضح أن المعطيات الحسية تشكل فعلا موضوعا مباشرا. لكن هذه المعطيات لا تشكل الشيء نفسه بل فقط بعدا وحيدا منه. إن العملية الإدراكية كاملة لا تكتمل إلا بفعل التخيل الذي يقرب المعطيات بعضها من بعض، وهاهنا سلوك إن لم يتجاوز كليا المباشر فإنه في الحد الأدنى يتجاوزه في معنى توسيعه إلى وجوه غيابية غير مشار إليها عامة بالمباشرة. لكن الأهم من ذلك سلوك العقل الذي يتجاوز فعليا المباشر بما هو يحتوي ضرورة تحويلا للطبيعة المباشرة للمعطيات الحسية حتى تستجيب لدواعي توحيدها.

إن الذات ترسل بكل ذراع صوب البعد الذي يناسبه – **الحواس للقبض** على الوجه الذي يسقط في **الحضور** كل مرة من الموضوع؛ **التخيل لاستحضار** كل ما ينأى إلى **الغياب**؛ **العقل لربط** المعطيات المجتمعة في المخيلة وبناء كلية الكائن. في اللحظة الأولى للإدراك **تتحدد** المعطيات؛ في اللحظة الثانية **يجتمع** المتناثر؛ في اللحظة الثالثة **يتحد** المجتمع. في اللحظة الأولى تقع **الأشياء**؛ في اللحظة الثانية **المساحات**؛ في اللحظة الثالثة **العلاقات**.

لأن المعطيات هي العناصر الأساسية للشيء فإنها المحدد **لهيئة** الشيء؛ لأن المساحات هي الفضاء الذي تجتمع فيه المعطيات لا غير فإنها المشكلة **للمكان** في بنية الشيء؛ لأن العلاقات تعني الفعل الذي يدخل المعطيات بعضها في بعض للخروج منها كقوة إلى الشيء الكلي فإنها إذن **الزمان** في بنية الشيء. إن الأمر متعلق إذن في كل مرة بأبعاد ثلاثة: **الهيئة والمكان والزمان**.

لكي ندقق أكثر هذه الأبعاد فإن:

المتعين موضوع الإحساس هو الموجود الصلب المتحدد مطلقا، النواة الصلبة لتكوين الإدراك.

المساحة موضوع التخيل هي الموجود المرن اللامحدد مطلقا، المفتوح على جميع المعطيات.

العلاقة موضوع العقل هي الموجود الوسط، نصف الصلب نصف المرن، الرابط بين الحدود.

لنلاحظ أن الأبعاد اليفنة يمكن تأولها على النحو التالي:

المتعين، الصلب، النواة التي تتكون منها المعرفة هي منطقيا أ سالبة ب.

المساحة، البعد المرن والمفتوح الذي تجتمع فيه المعرفة هو منطقيا أ مساوية ب.

العلاقة، البعد الوسطي الذي يربط حدود المعرفة هو منطقيا أ سالبة مساوية ب.

لنستوضح أكثر هذه المعاني فإن:

البعد الأول من المدرك (أ سالبة ب) يتشكل من السلب والإقصاء؛ البعد الثاني (أ مساوية ب) يتشكل من الجمع؛ البعد الثالث (أ سالبة مساوية ب) يتشكل من السلب والتجميع معا. البعد الأول سالب وإقصائي والبعد الثاني جامع واحتوائي في حين أن البعد الثالث جامع وإقصائي معا. هكذا فإننا ننبه إلى أن الأمر يتعلق بالمعاني الثلاثة للواحد أي:

- الواحد بمعنى المتميز والمتفردSingulier .
- الواحد بمعنى الكل والجامعTout .
- الواحد بمعنى الهوهوMême .

ماذا يعني إذن أن ندرك موضوعا ما من جهة التكوينة المنطقية القصوى للإدراك أي من جهة المعطيات المنطقية الأولية المشكلة له؟ إنه يعني أن ندرك الواحد المتفرد فيه والواحد الجامع والواحد الهوهو. ولأن الأمر يستدعي أن ندرك المعاني الثلاثة معا لا متفرقة فإن الإدراك في نهايته هو تحصيل الواحد المطلق في موضوع الإدراك. إن الشيء يأتي إذن في شكل لحظة رابعة ولا يمكن أن يقع كما خاله هيغل في اللحظة الثالثة. إن خطأ هيغل الأساس تصوره أن لحظة الوحدة هي لحظة المطلق. لكن الوحدة نفسها لحظة جزئية لأن بقية الكائن تظل في الوحدات الصلبة غير الوحدة كما تظل في المساحة الفارغة التي يلتقي فيها الجميع أي مساحة الجمع قبل التوحيد. إن الشيء هو لحظة المطلق بمعنى ربط (العقل / الزمان) الوحدات المكونة للشيء (المعطيات الحسية / الهيئة) في المساحة والحقل الذي يتسع لها جميعا (الإطار التخيلي / المكان). الشيء هو الوحدة المطلقة للهيئة والمكان والزمان حيث الهيئة هي البعد المتفرد للشيء والمكان البعد الكلي له والزمان هو الهوهو، البعد العائد فيه الشيء على نفسه.

*** مثال الكلي والجزئي / من الوعي بهما كشيئين إلى الوعي بهما كعلاقتين لكائن واحد مضاعف:**

- **الكلي علائقي:**

لنأخذ كالعادة مثالا بسيطا نفكر حوله – هذه اليد. إن الكلي فيها مثلا هو كونها خمسة أصابع وكف. أما الجزئي فكونها كبيرة أو صغيرة، سوداء أو بيضاء... الكلي هو إذن الضروري في اليد المستحيل غيره. أما الجزئي فهو الممكن أي الممكن غيره. والكلي هو ما إذا زال زال الشيء نفسه، أما الجزئي فيأتي غيره ولا يزول الشيء، إذ لا تناقض أن تكون يد بهذا اللون أو

ذاك، بهذا الحجم أو ذاك لكن من التناقض أن لا تكون يد بدون أصابع أو كف.

وإذا أخذنا مثال الكتاب فمن الكلي كونه "جملة من الأوراق المكتوبة المرصفة" ومن الجزئي أنه كبير أو صغير بهذا اللون أو ذاك، من هذه المادة أو تلك، بهذا الثمن أو ذاك، كتاب دين أو كتاب فلسفة، إلخ. ونفصل فنقول: إن الكلي هو ما يميز الشيء عن خارج له، والجزئي هو ما يتميز به في الداخل بحسب اختلاف الإحداثيات. فالشيء واحد بالنظر إلى خارجه مختلف بالنظر إلى داخله.

غير أن المشكلة التي اعترضت تاريخ الفلسفة هي أن الظهورات الممكنة للكلي يعتريها التناقض: كيف يكون للكلي وهو الواحد أن تجتمع لديه الكثرة؟ وهو المجرد أن يجمع المتعين؟

يتمثل المشكل أساسا في أنه إذا جمعناهما فقد الكلي كليته وإذا تركناهما مفترقين لم يكن لنا أن نفهم ديناميكية العلاقة بينهما، فإما كلّي مفارق أو فعلي منهدم فاقد لكليته. من ثمة الرفض المعاصر للكلي في النص الفلسفي والذي سببه عدم قدرة الكلي تاريخيا على الإيفاء بحقوق الإختلاف الذي بدأ يعرف به العالم.

- **الوضع الممكن للكلي والجزئي:**

إن هذا الإشكال يصادر على أن الكلي متعين déterminé وكذا الجزئي ولذلك يقعان في الإمية l'ou bien. إن ما نود تبيانه بالمقابل هو أن الأفق الذي لم يحصله تاريخ الفلسفة لمعالجة الصعوبة وظل بنسيانه الإشكال مركسا في وعي وضعي به هو التالي: إن الجزئيات لا تجتمع في الكلي بل يتجلى فيها بالغياب والحضور فيكون الكلي ممتدا بينها على على نحو غير وضعي. إنه لا يسجل حضورا مطلقا على هيئة وجود / عدم وهي الطريقة التي يستطيع أن يضمن بها وجوده العلائقي كقائم بعد مع اختلاف الجزئيات.

ما نقترحه من فهم جديد يقوم إذن على رفع الكلي والجزئي إلى ممكنية الشيء حيث التولّد المطلق وأن نرى هناك وجودهما الحقيقي، وهذا يعني أن نرفع الوعي بالحدين إلى الممكن ونخلصهما من طبيعتها الوضعية. إذا فعلنا ذلك أصبح بإمكان الكلي أن يغادر المفارقة ويحايث الجزئي فينفذ مطلبه ثم ينتهي معه ضرورة حسب قوانين عالم الفعل. غير أنه هناك يكون قد رفع ما نفذه لوجوده الممكن فيظهر من جديد لتنفيذ غرض مختلف لكن ليضحي مرة أخرى بنفسه ويلتقي نفسه في عالم الممكن حيث يكون قد أكمل مهمته وجمع كل شيء عبر لحظات الزمن المختلفة.

إن وجود الكلي في شكل ممكنية وجودية لا فعلية موجودية، ذلك هو التفكير المختلف. أما أن نترك الكلي على حالته الفعلية فإن التمزق الإشكالي لا مناص منه. وكل المحاولات التي تريد أن تجد هذا الحل في عالم الفعل لا تفلح. إنها تبحث بشكل مضحك عن موضع وسط بين الكلية والجزئية، عن فعل وسط لا يحايث فيه الكلي بالجملة ولا يمكث مفارقا. غير

أن هذه نهاية لصالح الوجود الممكني دون الإعتراف بذلك. إنها تظن نفسها (أي هذه النهاية) وجودا وسطا يترجم بألفاظ غامضة جدا: كلية الجزئي، إلخ.

لا بد من رفع الكلي والجزئي إلى مستوى الوجود المطلق وتمييز هذا كعالم ممكني عن العالم الحاضري أي عالم الفعل. هناك تجد كل علاقة فعلية قاعها وتقوم نشاطات لإغناء الشيء ذاته في الممكن حيث يعوض كل ما يفنى ويحتفظ بكل ما يتلاشى.

- **الوجود بالغياب للكلي والجزئي:**

أما إذا ما فكرنا السؤال في مستوى الفعل لا الإمكان فإن آفاق التفكير مفتوحة أيضا ولكن هنا أيضا على نخو غير وضعي. لنراجع هذا السؤال الذي لاحظنا بعض أهم صعوباته مع أفلاطون ولايبنيتز وهيغل: كيف يمكن للواحد الكلي المجرد الثابت أن يعالق الكثرة الجزئية المحسوسة السيّالة؟

واضح أن الصعوبة التي نصوغها في كل مرة للواحد والكثرة، للمجرّد والعيني، للثابت والسيّال تضع، بشكل حاسم، الواحد ضدّ الآخر. نذكر بأن الحلول إجمالا مكثت قابعة في الحرج التالي: إما الحفاظ على **واحدية** الواحد وثباته وهناك يفقد كل صلته بالكثرة والتغير أو **تكثيره** ليشارك الكثرة وهناك يفقد واحديته أو تسميته تسمية وسطية تجعله **الواحد الكثرة** وهنا صعوبة جديدة لم يفلح لايبنيتز في فك رموزها حيث تمت التضحية بأحد الجواهر (الجسد) بواسطة حيلة السلب – المحايد لتقوم النفس بما هي الجوهر بالمعنى الدقيق للفظ كالوحدة المطلقة بشكل جديد. هكذا أيضا لم يفلح هيغل في فك رموز التحدي المطروح لأن الكثرة تتآلف والوحدة بواسطة حيلة الإحتفاظ السالب الذي هو من جديد استمرار في الحضور المطلق للواحد.

ومع كل الإحراجات التي تلحق نظرية **الواحد الكثرة** هذه، إلا أنها أهم ما يمكن أن ننطلق منه للتفكير. إن كل المشكل يكمن في أن أي بداية من البدايات الشهيرة التي نعرفها للتفلسف لا تملك إلا أن تضع من البداية الواحد قبالة الآخر كما لو أننا بصدد شيئين منفصلين ومتخارجين لا بصدد علاقتين للشيء نفسه.

إن ما نفترضه بالمقابل أفقا للتفكير هو أن الواحد ما هو كذلك إلا لكثرة منسوب إليها وكذلك شأن الكثرة. فلو افترضنا أن هذا الواحد قد غيّر إحداثيته من كونه "المشترك" بين عناصر كثرة ما (والتي بها هو واحد) إلى كونه عنصر من كثرة تشترك في شيء آخر مغاير، ويكون المشترك بينها واحدا مغايرا، فإن الواحد الأوّل سيسمّى هناك كثرة، لأنه إنما سمّي واحدا لكونه المشترك والآن هو كثرة لكونه المختلف. فتغيير النسبة إذن يجعل الواحد كثرة.

وهكذا شأن كونه مجرد، فإذا تغيرت نسبته إلى ماهو أكثر منه تجريدية (وهذا افتراض ممكن)، ذلك يجعل منه عينيا. كما أن ما نسميه عينيا إذا غيرنا نسبته مع المجرد إلى ماهو

أكثر منه درجة في التعيّن (الكثافة) لبدا بوضوح أنه مجرد بشكل آخر، وهكذا شأن كونه ثابت. فالثبات، في نسبة أخرى، حركة قصوى وهذا هو شأن الحركة التي هي كذلك لكونها منسوبة إلى ثبات أي إلى حركة أقل منها درجة. أمّا نسبة إلى حركة أسرع فإن ما نسميه حركة يتحوّل إلى ثبات خالص.

وهكذا نفهم أن ما نسميه الثابت والواحد والمجرد إنما هو كذلك نسبة إلى متحرك متكثر متعين. غير أن كل ذلك ليس كذلك إلا نسبة أي بالنظر إلى ما هو أقل منه درجة أو أكثر، وبالجملة بالنظر إلى ما له معه علاقة، وخاصة علاقة تقابل وإنه لا شيء يعرف هكذا إلاّ بنسبة ما. فالمثال المعقول لا يعرف إذن إلا بواقع محسوس، إذ هو مثال فقط بما يضمن له الواقع من خلوّ من المثالية وما هو معقول إلاّ بما يتخلى له المحسوس عن المعقولية. فما الواقع بواقع إلاّ بما يتنازل له المثال عن العينية وما هذا بمحسوس إلاّ بما يتنازل له المعقول عن المحسوسية.

إن المثال بالتالي ليس سوى واقع غائب. وما الواقع الحسي سوى مثال معقول غائب. إن المثال إذن ليس معدوما الواقعية بل محروم إيّاها أي حاصل عليها بالغياب والنقص. وهكذا الواقع ليس معدوما المثالية بل محروم إيّاها أي حاصل عليها بالحاجة.

إن الطويل ليس كذلك إلا نسبة للقصير. فإذا ما غيرنا نسبته إلى ماهو أطول منه صار قصيرا. وهكذا فإن ما نسميه "الطويل" هو في الحقيقة "الطويل اللاقصير". ومعنى "لا" هنا المنسوب إلى القصير والداخل في تعريفه القصر والذي جزء منه القصر وهو جزء من القصر فهو بالتالي منقسم إلى ذاتين: ذات حاضرة غائب فيها القصر وذات غائبة بحضور القصر. فالطويل لا يعدم القصير والعكس صحيح وإنما هما قائمان بتغيب كل منهما الآخر وهكذا امتلكا اسميهما.

هكذا فإن تصحيحا أصليا يجب أن يطال وعينا بالأشياء: إن المثال لا يقال هكذا "مثال" بل أصل تسميته "المثال اللاواقع" و"الواقع اللامثال" حيث ال"لا" تعني الغياب والنقص والحاجة والفراغ الذي يتركه طرف إذ ينسحب عن الثاني. المثال معرّف هنا بغياب الواقع عنه لا بعدمه وكذا شأن الواحد والمجرد والمعقول، إلخ.

إن كل الصعوبات إذن إنما مأتاها تفكير الكلي والجزئي في اللانسبة أي ككائنين مطلقين. وإنه لعدم فهم الحدين من البداية إلا ككائنين مطلقين قائمين فقد ظل الإشكال يراوح مكانه. بالمقابل فإن فكرة الواحد مغيبا الكثرة، الواحد بما هو اللاكثرة، تعصمنا من أن يكون الواحد حاملا فعلا لكثرة أو منفصلا تماما عنها أو حاملا لها قليلا، إلخ، وكل ذلك صور المحاولات الأفلاطونية للمعالقة. إنها فكرة وجود الكثرة في الواحد غيابا والعيني في المجرد غيابا والمحسوس في المعقول غيابا، فكل يحمل غيره بدرجة الصفر، أي بالسلب حيث لا نضطر إلى تكثير الواحد أو تركه مفارقا.

إن الكلي يكون إذن وفي اتساق تام مع حركة الجزئي واختلافه إذا فهمنا وجوده بما هو وجـود ممكنـي وأفقدنـاه الواقعيـة التي تحشـره إما في تعين قاتل لا يمنحه القدرة على مسـاوقة التعـدد أو فـي وضـع مجـرد لا يسـمح له من الأصل بمعالقة الجزئي. كذلـك فإن الكلي يكون فـي اتسـاق تـام والتعـدد إذا اتخـذ هيئة الوجود بالغياب في الجزئي ويكون هكذا شـأن الجزئي فيه بالمقابل. هنا وهناك فإن أفق التفكير بما هو أفق الممكن وأفق السـلب بما هو غياب، إذا أردنا أن ندقق خصائصه فإنها كالتالي:

- عـدم منـح الكلـي (والجزئـي) وجـودا واقعيـا إذ هما وجـود بالغياب والحضـور لا بالتعين المطلق.
- عدم منحهما من ثمة صفتهما كشيئين بل هما شيء واحد في ظهورين، في علاقتين.
- عدم منحهما هكذا حق الوجود إلا كأطراف لمطلق هو الذي يملك وحده اسم الموجود.

*** مثـال الإيجـاب والسـلب / مـن الوعي بهما كشـيئين إلى الوعي بهمـا كعلاقتين لكائن واحد مضاعف:**

لاحظنـا مـن قبـل أن الإعتقـاد الذي يسـود في الوعي العمومي كما في الفلسـفة هو على التوالي أن:

- الشـيء تعين، واقع بالمعنى الواسـع للشـيء: هذا الورق أو ذلك القلم أو غير ذلك من الموضوعات الحسية كانت أو العقلية أو اللسانية أو النفسية أو التاريخية.
- الإيجاب بشأنه وجود والسلب عدم أي فرضية الشيئين كأصل.
- افتراض الأشياء في وضع ما زماني أو مكاني أو مفهومي.

أصبحنا الآن ندرك أن تفكيرا مختلفا بدأ يهيمن على الوعي الفلسفي المعاصر سماته:

- الشيء كممكن.
- الإيجاب حضور والسلب غياب.
- **افتراض الأشياء في وضع لازماني ولامكاني ولامفهومي.**

ثمة دواع نظرية جادة دفعت إلى هذا التحول. منها أن الموضوع لا يمكن أن يوجد على نحو أقنومي مفرد بل هو بالضرورة علائقي relationnel. الشيء المفرد المقطوع عن كل صلة هو الميتافيزيقا عينها. ولا غرابة إذا علمنا أن المطلقية انقطاع، أعني أصل اللفظ ab-solu. من الدواعي لدى المحدثين أن ما نعرفه يأتي على نحو من الكلية والضرورة اللتين لا تنتميان إلى الموضـوع المفـرد. نجـد لـدى هيغـل وكانط بعضا مـن هذا المعنى لكن أيضا لدى فيتغنشـتاين وراسـل بطرائق في فهمه مختلفة أعنى رفض فهم الشـيء كموضوع واعتباره واقعة fait. ونجد هذا بأكثر جلاء مع هيدغير حيث أصبح الشيء – الموضوع آلة outil أو أداة instrument ذات وجود سياقي contextuel. مع كل هذا فإن الأفق الحضوري بكل لواحقه يظل الحاكم.

- **مشكل انقلاب الغياب إلى حضور جديد أو عسر الموضوع العلائقي وعودة الجوهر:**

لنستعد على الأقل محاولتين شهيرتين: هيغل وهيدغير، ولنفكر حولهما. الأولى تعتبر الموضوع حصيلة العلاقة المسماة "جدلية" بين الذات والموضوع يحصل فيه الأخير على اكتماله في نهاية الأمر ككلّي Universel في المفهوم concept؛ والثانية تعتبر الموضوع من الأساس حالة علائقية وبالأحرى عدمية. تتمثل كلاهما في سلب الموضوع حضوره كمفرد مباشر (هيغل) وكموجود (هيدغير) لفائدة حضور كلي أو علائقي. المشكل الذي نود تفكيره في هذه المحاولات وغيرها هو انقلاب السلب دوما إلى إيجاب وبالتالي انقلاب الكلي نفسه إلى فردي على طريقته يجد هو الآخر سلبه من جديد (النقد المعاصر لهيغل) والموضوع العلائقي إلى جوهر جديد. لا يتجلى السلب هنا كسلب فعلي إذ يظل يربطه بالموضوع خيط بدوره حاضر ويظل يرصد في وضعه كسلب من موقع الإيجاب وحده ليكون موضوع المعرفة من ثمة جملة من الحضورات التي لا يعتريها سلب فعلي.

لقد كان هيغل أكثر صرامة من هيدغير في هذا الشأن إذ **جمع** السلب بالإيجاب لإزاحة الحاضرية. غير أن نهاية المسار الديالكتيكي لدى هيغل تفضي إلى حاضرية مطلقة لا يعتريها السلب مع أنه يخترق كل الحضورات الجزئية. أمّا هيدغير – الأخير فقد ذهب أكثر من الأوّل ومن هيغل بتجذير السلب وتعريف الوجود أصليا بالإحتجاب retrait بحيث يكون الظهور دائما **منقوصا** أو ثاويا وراءه سلب إذ بقدر ما يظهر ينسحب. لا نكون هاهنا بصدد علاقات يقيمها الموضوع بل بصدد انسحاب جذري لها. يصبح السلب بشكل ما، الثاوي أبدا في الممكن والذي يحرم كل حضور حضوريته بأن يخرج له من الغياب امتداداته الجديدة. وهكذا لما الشيء راسخ وجوده في الإحتجاب فإن كل حضور له مسلوب فمفتوح على شيئية لا تستنفذ.

غير أنّ هذا الحلّ على إغرائه ببناء موضوع للمعرفة – للخطاب علائقي، يجب التنبيه إلى ملاحقة المشكل نفسه له، والأمر يستدعي كثيرا من التدقيق. ذلك أن ظهور الموضوع لحظة ظهوره هو دائما واحد مفرد حاضر مهما كانت طبيعته الإنسحابية. فإذا ظهر القلم مثلا وانسحب عنه كونه مصنوع من كذا مادّة وصنعه فلان ومعدّ لغرض كذا وانسحب مع ذلك ما لا يتناهى من متعلقاته، فإنّ هذا لا يغني عن كون حضور القلم في الأخير مشكل إذ يطرح عليه لحظة يدرك – مهما كان ضيق اللحظة التي يدرك فيها وعبورها الفوري – يطرح عليه كيف تمّ إدراكه والقول عنه وهو هناك مفرد؟ إن رهان هيدغير لا يتعدّى كونه وسّع الحضور إلى اللاّمتناهي بعد أن كان حضورا واسعا فحسب. وبكلمة فإن هيدغير قد وقع في "حضور اللاّمتناهي" حيث لم يستحكم السلب بعد.

نفهم أن مشكلنا لا يكمن في **فتح الحاضر على الغائب ولا حتى على لا متناهي الغياب**، فكلّ ذلك يحفظ من جهة على الحاضر حاضريته ومن جهة ثانية هو يدفع الحضور

إلـى اللاّمتناهـي. إنّمـا المشـكل في البحـث داخل الحاضر عينه عن إمكانيـة تفتيته، أن لا نترك للحاضر أيّ لحظة أو أيّ شـكل عليه يظهر كحاضر تماما كما أحسّ هيغل الإشـكال لكن مع إعادة استنطاقه من جانبنا.

لكي نعيد طرح الإشـكال نوضح إذن أن تاريخ الفلسـفة إذ يوسـع الموضوع سـينتهي إلى حضـور لا متنـاه أي إلـى كـمّ هائـل من الحضـورات ذات الصبغة الإشـكالية الواحدة أو إنّه إذا أراد تفتيت الموضوع رأسا انتهى إلى خلط له بغيره وصراع يقضي فيه أحد الأطراف على غيره ويفضي إلى حضور كلّي.

هكـذا ينتهـي الموضـوع العلائقي دائمـا إلى موضوع أحادي: أمّا إذا كانت علاقة خارجية رصّـف الحضـور بعضـه حـذو بعـض إن لم يكـن على نحو مكاني فعلى نحـو زماني (هيدغير) وأمّـا إذا كانـت علاقـة داخليـة التهم الحضور بعضه بعضـا باتّجاه حضور مطلق (هيغل) وانتهينا في الحالتين إلى موضوع غير علائقي. كيف نبلغ موضوعا علائقيا بعد كلّ هذه المحاولات؟

- **إمكان تفكير – الغياب الجذري l'absence radicale:**

يعنـي "موضـوع علائقي" حسـب الوصفـات المتقدمة الموضوع الذي ترتبط فيه الأشـياء الواحد بالآخر بدون تخارج مكاني ولا زماني ولا مفهومي أي دون أن يكون هذا بجانب ذاك أو هـذا بعـد ذاك أو هـذا غيـر ذاك وإلاّ صـار كلّ متفـرّدا بـآن أو بحيـز أو بماهية مطروحا عليه مـا هـو مطـروح علـى كلّ موضوع لاعلائقي. المطلـوب إدراك موضوعنا في حيز واحد ولحظة واحدة ومفهوم واحد لكن من حيث أن له غيرا ودون أن يثير ذلك ضوضاء معرفية. لا بد من إدراك السلب كسلب تماما كما يدرك الإيجاب كإيجاب وذلك كممكن في لحظة واحدة وحيز واحد وبشكل واحد.

إن علينا أن نفهم أن الموضوع الذي ندركه لحظة ندركه ذاتها إنما ندرك غيره مسلوبا عنه ولحظة نقول إنّما نقول بالسـلب ما لم يقل ولحظة نتصرّف إنما نتصرّف سـلبا بالدرجة نفسـها. إنّنا نقول مثلا "البيت من حجر" ونحن نقول في الوقت نفسـه "إنّه ليس من لوح" أو ما شـابه ذلك. فنحن نقول كلّ ما منه البيت وكلّ بيت يتميّز عن البيت – موضوع الخطاب لكنّنا نقوله سـلبا. إننا لا نسـتطيع أن نقول في المقابل "البيت ذو جدران" لأنّنا لا نقول هناك سـلبا شـيئا آخـر كمـا لا نقـول "البيـت ليـس ذا يدين" لأننا لا نقـول هناك غير هذا الحضور وجودا كان أو عدما. هذا يعني أن الخطاب يكون حيث يكون موضوعه ممكنا أي ممكنا غيره لا ضروريا ولا مسـتحيلا أي مفردا. إنّه يكون إذن حيث يكون موضوعه متعدّدا. إننا لا نقول إلاّ ما يمكن أن يكون غيره، أي ما يكون غيره موجودا فيه بالسلب فنقوله وغيره: نقوله بالإيجاب ونقول غيره بالسـلب. إن قولـك لأحـد "إعطنـي كراسـا" إنمـا يكون ممكنا لحظة يكـون الطلب يحتمل غير ذلك، مثلا: إعطني قلما، ورقا... أو "خذ كراسا"، إلخ.

لا يوجد موضوع للخطاب إذن إلاّ أن يكون أوّلا ممكنا أي أن يكون واحدا حاويا على إمكانات أعني على تعدد ممكن. بعد ذلك فإن قوله بالإيجاب والسلب هو قول الشيء نفسه في علاقتين لا قول شيئين مختلفين. إنه لا حل للصعوبات الآنفة (أن لا تكون لأطراف العلاقة تخارج مكاني أو زماني أو مفهومي وتكون مع ذلك علاقة) لا حل إلا أن نفهم الشيء نفسه في علاقة بنفسه ولا يكون ذلك ممكنا إلا نفهم علاقة ممكنة تكون لازمانية ولامكانية ولامفهومية. هكذا موضوع الإدراك.

فنحن إذ ندرك ندرك كل ما يدرك لكن بتبادل السلب والإيجاب. لنفرض أنّنا بصدد إدراك "هذا الكرسي". إنّ النظر كما العقل لا يحصلان شيئا مفردا إسمه الكرسي كما هما لا يدركان خليطا من الأشياء بل يحصلان الكرسي بقدر ما يحصلان سلبا ما ليس هو: ليس الطاولة، ليس الباب، إلخ. ليس السلب هنا غيابا بسيطا يتجلى في حضور آخر هناك أو بعد قليل أو كذلك (كأن نفهمه كغير مثلما رأينا مع أفلاطون)، أعني ليس غيابا **يضاف** إلى إدراك الموجب بحيث يمكن إدراك الموضوع أو القول لحظة يدرك أو يقال دون سلب، وإنما السلب مكون جوهري للإيجاب. فنحن لا نقول أو ندرك أ إلاّ إذا كان لاب لصيقا لها، يقال بالصوت الخافت لحظة تقال أ بصوت عال. ولنفترض أنّنا بصدد إدراك الباب ثم الطاولة ثم الكرسي فإن الصّورة التي نستطيع أن نرسمها للذهن أو للعين لحظة الإدرك تكون كما يلي مثلا (نرمز بالخطوط **المتواصلة** إلى الإدراك **الحضوري** للشيء وبالخطوط **المتقاطعة** إلى إدراك الشيء **بالغياب**):

اللحظة الأولى للإدراك: ا.ل.ك.ر.س.ي – ا.ل.ط.ا.و.ل.ة – **الباب**.

اللحظة الثانية للإدراك: ا.ل.ك.ر.س.ي – **الطاولة** – ا.ل.ب.ا.ب.

اللحظة الثالثة للإدراك: **الكرسي** –. ل.ط.ا.و.ل.ة – ا.ل.ب.ا.ب.

إن الذهن (أو العين) يدرك في كل مرة كل الزمان وكل المكان بظهور شيء في آن وغياب غيره في ذلك الآن، ثم ظهور غيره في آن آخر وغيابه هو في ذلك الآن. وهكذا ففي اللحظة الواحدة هي لحظة **الديمومة** durée بلغة برغسون (دون عناية هنا بإشكالات هذا المفهوم نفسه)، نرى في كل مرة كل الزمان والمكان والمفهوم بظهور بعضه وغياب الآخر. غير أن هذا يعني أننا منشدون **أبدا** إلى إدراك المطلق الواحد غير الحضوري رغم إغراءات الحضورات والتعدد والوقوع في الحدود. المشكل إذن في موضوع المعرفة، موضوع الخطاب هو اجتماع المتعارضات على الموضوع في لحظة واحدة دون اختلاط، وإلا لم يكن الموضوع علائقيا. ولكن ذلك لا يستوفيه إلا مفهوم يستوعب هذا التحدي حيث كلية الزمان والمكان والمفهوم كوجود لنا مطلق.

ندرك هذه الكلية إما اعتقادا جملة واحدة أو إذا شئنا تفصيلا نظرا وعقلا فبتتالى الآنات والأمكنة، بإظهار عنصر في كل مرة وإخفاء الآخر. وراء هذا الإدراك الحضوري يختفي الإدراك

الغيابي المطلق الذي يحتمل وحده التناقضات المطروحة والذي تستنير به الأشياء. إننا ندرك الشيء وندرك أنه ليس غيره إدراكا واحدا. ليس الإدراك الواحد تجميع عناصر بل سلب عنصر عن آخر.

إن موضوع المعرفة والخطاب هو إذن الحاضر - الغائب وهو يترجم موضوعا مطلقا هو الموجود.

لنأخذ مثالا آخر - القضية التالية: "هذا قلم". إن وعينا الأولي يذهب مباشرة إلى أن موضوع حديثنا هنا هو "القلم". إننا لا نتصور بسهولة أن يكون "القلم" محمولا أو مجرد محمول على الموضوع الحق هنا وهو ال"هذا". إننا ندرك ال"هذا" على نحو من العدمية والفراغ المطلق الذي لا يسمح باتخاذه موضوعا، ألا وإن الموضوع هو ما يقبل الوضع أمامنا في حين أن هذا كعدم أو فراغ مطلق ينأى عن كل وضع له أمامنا là-devant. إن هذا الميل الذي نجده في وعينا لا يتفق حتى مع البنية الطبيعية للقضية والتي وفقها يكون ال"هذا" موضوعا و"القلم" محمولا. وفي الحقيقة، فإن هاهنا صعوبة مفادها أن الموضوع هو في كل الحالات ما نعتمد عليه لبناء معرفة، فهو أساس Upokeimenon وذلك لا يتفق وطبيعة ال "هذا" كاسم صوري لا يؤدي وظيفة الأساس الحق. إننا نحل هذه الصعوبة بالتفريق بين معاني عدة للموضوع:

- الموضوع بما هو موضوع صوري لمحمول في إطار قضية منطقية، وهنا نفهم كيف يكون ال"هذا" موضوعا (هذا قلم)، فهي موضوع أو أساس صوري لمحمول هو ذاته صوري.
- الموضوع بما هو الشيء الملقى أمامنا، وهنا يكون الموضوع غير صوري، أي موضوعا قائما بذاته خارجنا، لكنه لا يتفق هنا ضرورة والموضوع بالمعنى المقصود في قضية منطقية.

إننا نفرق - من حيث أن الموضوع هو في كل الحالات ما هو أساس لحمل أشياء عليه - بين موضوع ذي حضور فيزيائي كقولنا: "الكتاب فوق الطاولة" (فهاهنا الموضوع "الكتاب" حاضر حسيا، أي في العلاقة موضوع - ذات (معرفة)) وموضوع في حدود القضية فحسب الذي يقابله المحمول وموضوع في النهاية بمعنى أخير أي في العلاقة موضوع (جوهر) - عرض accident. إن أساس هذا التفريق هو فهمنا للموضوع بما هو حضور.

إن قولنا "هذا قلم" قضية لا تتجه رأسا إلى الموضوع الملقى أمامنا - هذا الشيء الفيزيائي ذي الخصائص المحددة. فمن حيث أنه لا قضية تعلن إلا لأن ضدها قائم أي من حيث أنها قضية ممكنة لا ضرورية، فإن القضية إذن مضاعفة: هذا قلم - هذا ليس ورقا. إن قصدنا يتجه معا إلى القلم والورق ونحن نعلن القضية: هذا قلم. لكن هل يحتمل الموضوع الملقى أمامنا أن يكون معا قلما وورقا؟ هل يحتمل الحاضر المحدد فعلا أن يكون أ ولاأ معا؟

الواضح أن اتجاه التفكير يشير إلى الممكن بدل الواقع. وإننا لنقترح إعادة كتابة هيغل (الذي يكتب أن أ ليست أ... على هيئة القضية) على النحو التالي: أ لاأ... على هيئة غير

قضوية بل مفهومية أصلية. والمعنى هو أن السلب ليس محمولا خارجيا على الشيء ظل بعد لدى هيغل بل سلب أصلي. ذلك ما سمح به تحويل الموضوع إلى ممكن ولم يكن متاحا مع هيغل.إن الأمر لا يحتاج إقرارا أوليا "هذا قلم" لينفيه بعد ذلك بـ "هذا ورق" حيث القضايا تظل متخارجة، بل إن القضية الأولى نفسها لا تقال كـ "هذا قلم" إلا منفية أصليا كـ "هذا ورق" بالغياب.

يكون ال"هذا" إمكانا يحمل القلم والورق معا. إنه الكلمة غير المحمولة المحتوية على إمكانات الظهور اللامتناهية المتعارضة فعلا رغم أنها منسجمة إمكانا أو قوة. فال"هذا" قلم وورق على حد السواء لا يمكن فهمه إلا كقوة أو وجود غيبي لا يظهر على نحو إلا ليختفي على نحو آخر، لا يظهر ك قلم، قلم+ إلا ليختفي كورقة، ورقة-. إن قصدنا يتجه صوب ال"هذا" لا صوب "القلم". فالـ "هذا" هو المطلق الغيبي أي هو كل ما يمكن الإشارة إليه، كل ما يمكن أن يقال عنه "هذا": القلم، الكتاب، الشجرة، الأرض، الماء، الإنسان، إلخ. ال"هذا" هو الممكنات اللامتناهية أذن ومن ثمة كان مطلقا وهو الممكن لا الفعل ومن ثمة كان غيبيا.

إن ما يأتي كمحمول بعد ذلك، "قلم" هو تنسيب للامتناهي الكامن في ال"هذا" أو ظهور محدد له يدفع إمكانات الظهور الأخرى نحو الإختفاء أو هو يظهرها على نحو سالب مثل "كراس" و"كتاب" وغير ذلك. القضية تقال إذن مضاعفة مشيرة في الوقت نفسه إلى "هذا قلم" و"هذا كراس" أي ال"القلم" بما هو موضوع - إمكان أو موضوع غيبي.

- الليس والأيس كغياب وحضور لا كوجود وعدم:

لنتأكد من أن السلب ليس إعداما بل تغييب من خلال استخدام عبارة "ليس". السؤال: متى نقول عن شيء ما أنه "ليس"؟

يمكننا أن نقول مثلا "هذا كتاب فلسفة وليس كتاب تاريخ".

ولكننا لا نستطيع أن نقول "هذا كتاب فلسفة وليس حجرا".

وإذا ما استطعنا هذا فبشكل تكون فيه هذه الجملة على هيئة الأولى. وهيئة الأولى هي أن "كتاب الفلسفة" إنما يحمل إمكان أن يكون كتاب تاريخ، وذلك للشبه بين الكتابين، فأحد الكتابين ليس معدوما منه الآخر (في نظر من يشاهد الكتاب)، وهو ما يظهر في المثال الثاني إذ أن "كتاب الفلسفة" معدوم منه مفهوم الحجر. ولهذا لم يكن بالإمكان القول: "هذا كتاب فلسفة وليس حجرا". ذلك أنه من تحصيل الحاصل أنه ليس حجرا (في ذهن من يقوم على أمر السلب).

وهكذا فإننا لا نسلب أ من ب لما ب معدومة أ. لكن أيضا لا يمكننا أن نسلب أ من ب إذا كانت أ هي ب أي موجودة ك ب. لا يمكننا إذا كان هذا الشيء كتابا أن نقول إنه ليس كتابا كما لا يمكننا إذا كان معدوما عنه معنى الكتاب أن نقول أنه ليس كتابا وإنما فقط إذا كان

حاضـرا فيـه معنـى الكتـاب، فإنـه يمكننا أن نقول أنه ليـس كتابا بمعنى أننا نغيب عنه صفة كونه كتاب. فعندما قلنا أعلاه "هذا كتاب فلسفة وليس كتاب تاريخ"، فإنما أمكننا ذلك لكون "كتاب تاريخ" **حاضر** في "كتاب الفلسـفة" لما بينهما من شـبه واختلاط في صورتيهما باشـتراكهما في صفة "الكتاب". لذلك فـ "ليس"، هنا، إنما تعني **تغييب** "كتاب التاريخ" عن "كتاب الفلسـفة" وليس إعدامه عنه.

وهكذا فإننا لا نستخدم "ليس" عندما يكون شيء موجودا كشيء ما لا ولا حينما يكون معدوما كذلك الشيء، وإنما عندما يكون شيء حاضرا كشيء ما (متشابه) فتكون "ليس" فعل تغييب فحسب.

قلـت إن المثـال الثانـي يمكـن أن يصـح هو الآخـر إذا كان على هيئة الأول. فمثلا يمكن لشخص يعاتب شخصا آخر لا يلقي بالا لكتاب الفلسفة فيقذفه على الأرض، أن يقول له "هذا كتاب فلسـفة وليس حجرا". ويقصد بذلك أن لا تعامل كتاب الفلسـفة كما تعامل حجرا. غير أنه من الواضح هنا أن الكتاب لم يعدم صفة الحجرية بل حضرت فيه وذلك من خلال معاملة الشخص الآخر لكتاب الفلسفة معاملة الحجر. وبالتالي فإن قول الأول "ليس حجرا" إنما صار ممكنـا مثلمـا كان فـي الأول ممكنـا أن يكون كتاب الفلسـفة كتـاب تاريخ، اعني لحضور كتاب التاريخ في كتاب الفلسـفة على نحو ما. هاهنا أيضا حضور للحجرية في الفلسـفة. وهكذا فإن قولنـا "ليـس حجـرا" إنمـا هو تغييب لصفة الحجرية عن الفلسـفة. وفـي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية إنما تعني "ليس" التغييب لا الإعدام وتعني "هو" الضمنية التي قابلناها بـ "ليس" الحضور لا الوجود.

إن هذا المعنى لـ "ليس" يمكن أن يلقي بظلاله على إشكالات عديدة في اللغة، التسمية مثلا: ماذا تمثل الأشياء، الكلمات بالنسبة لبعضها البعض؟ مثلا ماذا تمثل الورقة (كلمة الورقة) بالنسبة للقلم (كلمة القلم)؟ هل هي عدم له أي آخر منقطع عنه أم لا؟

ثمة إشكال في الإجابة بنعم كما في الإجابة بلا:

فإذا قلنا أن الورقة منقطع اسـمها ووجودها عن القلم إعترضنا السـؤال التالي: لماذا إذن لا نسـتطيع أن نسـمي الورقة أي تسـمية كانت بما فيها القلم؟ أعني لماذا نحرص على تسـمية الورقة بغير اسـم القلم إذا لم تكن تسـميتها على علاقة ما بتسـمية القلم؟ هكذا فالورقة تسـمى وهي ليست آخر تماما عن القلم أي لا تسمى كعدم للقلم. لكنها بالتوازي لا تسمى كهي القلم، وذلك واضح إذ أنها ببساطة ورقة (لا قلم). ماهو إذن الوضع الذي تتخذه الورقة بالنسبة للقلم إذا لم تكن هي القلم ولا عدمه، إذا لم تكن متواصلة معه أو منقطعة عنه؟

إن الورقـة تسـمى بالنظـر إلى القلم وهكذا شـأن أسـماء الأشـياء ووجودهـا. ومعنى هذا أن الأشـياء موجودة ومسـماة بشـكل لأن غيرها موجود ومسـمى بشكل آخر. إن قولي "باعتبار"

و"بالنظر إلى" يعني أن هذا الشيء لما نقدم على تسميته كورقة بعد أن أسمينا غيره قلما، إنما نفعل ذلك ونحن نذكر أنه يجب أن لا يكون قلما لأن غيره قد سبق أن سمي كذلك. غير أنه لم يعد ممكنا أن نسميه شيئا آخر أيضا منقطعا عن القلم لأن ذلك يجعله مهددا أبدا بتسميته قلما. يجب إذن أن نسميه لا القلم نفسه ولا عدمه بل غيابا للقلم. إن الورقة إذن إنما يكون اسمها الكامل: "ورقة لا قلم" وكذلك القلم فهو في الأصل: "قلم لا ورقة". ومعنى "لا" هنا أننا نسمي هذا قلما مع الإحتراس من تسميته ورقة لأنه قد سبق أن أطلق هذا الإسم على شيء آخر. وقولنا هنا "مع الإحتراس" و"باعتبار أن" و"بالنظر إلى" متميز أولا عن عدم قولنا أي شيء، إذ أنه في هذه الحالة سيكون اسم القلم هكذا: "هذا قلم"، ومتميز ثانيا عن قولنا عن القلم أنه عينه الورقة فيكون اسمه هكذا: "قلم ورقة". إن القلم يسمى ويوجد لما تغيب الورقة التي توجد وتسمى بغيابه. لكن علينا هنا أن نلائم مفهوم الغياب مع مفهوم الحضور لا الوجود إذ أن غياب القلم ليس وجود الورقة بل حضور لها، والعكس صحيح.

إن المبدأ الذي نسمي وفقه الأشياء كما هو واضح هو أن **لا شيء يتكرر ولا جديد يأتي** وإنما كل ما هو غائب يحضر (كل مختف يظهر) وكل حاضر يغيب (كل ظاهر يختفي)، وهو ما يشير إلى أنه الشيء الواحد هذا الذي تنكشف وجوهه المختلفة وذلك هو شرط الوجود والعلم على السواء. لكن ما معنى الوجود بالغياب والحضور للشيء في غيره؟ كيف يمكن أن نفهم كون القلم موجود غيابا في الورقة والظلمة موجودة غيابا في النور والعكس؟ أو كذلك ما الذي يضمن أن هذا غياب وليس عدما؟

- **الشيء الكلي / المطلق الإحداثية الغائبة للإدراك:**

لنفترض أن أحدنا كان في النور داخل البيت ثم خرج إلى الظلمة. إن درجة النور التي يلقاها في البيت هي نفسها التي لا يجدها لما يخرج من البيت ويجدها، مقابلا لها، الدرجة نفسها من الظلمة. بعد ذلك فإنه كلما زادت درجة النور في الداخل، بالنسبة للناظر، ازدادت درجة الظلمة في الخارج عنده، وكلما تضاءلت درجة النور في الداخل تضاءلت درجة الظلمة في الخارج حتى تستويان. لنفترض أننا كنا في درجة مطلقة من النور داخل البيت نسميها 100. إن الخروج من البيت، في هذه الحالة، لن يسمح لنا برؤية شيء على الإطلاق. أما إذا كنا في درجة 50 من النور في الداخل فإننا سنكون في درجة 50 من الظلمة في الخارج. وأما إذا كنا في درجة 0 من النور داخل بالبيت فإن درجة الظلمة خارجه ستكون 0 أيضا – أي النور 100. وهذا معناه أن درجة 100 من النور إنما كانت على حساب 100 درجة من الظلام ولم تكن بانفصال تام عنها. كما أن درجة 50 من النور إنما كانت على حساب 50 من الظلام أطردت إلى خارج البيت. وهكذا فإن درجة 50 من النور داخل البيت، لم يقابلها، في الخارج، أي درجة من الظلام غير الدرجة 50. وهنا يكونان حالة واحدة لا هي بالنور ولا بالظلام.

نفهم مما تقدم أن النور والظلمة شيء واحد. إذا رمزنا إلى الوحدة بكونها 100 وإلى النور والظلمة بكونهما أ وب، فإنه إذا أ = 100 ذلك يعني أن ب = 0 وإذا أ = 50 فإن ب = 50 وإذا أ = 0 فإن ب = 100. إن هذا الشيء الواحد المختلف عن أ وب هو الذي يضمن كون درجة ما من النور يقابلها درجة نظيرة من الظلام والذي بالنسبة له نقول 50 أو 0 أو 100. إن 100 درجة لا معنى لها إذا لم يكن لدينا شيء مفترض نسميه 100 درجة يكون بلوغ النور أو الظلام حدّا ما نسبة إليه شرطا لتسميته ذا درجة ما أو ذا درجة أخرى.

فمثلا عندما أقول: "إن هذا الحجم نصف ورقة"، فإنني إنما أقصد أن لدي ورقة تامة، وإذ تكون هكذا فإنها تسمى نصف ورقة، وإلا فإن هذه قد تسمى ورقة تامة دون أي مانع إذا ما سميت لأول مرة أو إذا كانت تطابق شيئا كهي ذاتها كان قد سمي ورقة تامة. كما أنني إذ أقول أن هذه الورقة تامة فلكوني أعلم من قبل أن ورقة تامة تكون هكذا. فهذا العلم إذن ليس علما أولا بل ثان مصدق لعلم سابق. قد نقول أن الذي يضمن لنا أن هذا شطر الورقة هو الشطر الآخر والذي يضمن لنا أن هذا ربع الورقة هي الأرباع الثلاثة الأخرى. لكن من يضمن أن هذا كله هو الورقة وأن جزءا آخر لم يضع منها؟ إن علمي بكل الورقة، أولا، هو ما يسمح لي بقولي إن هذا نصفها وهذا ربعها، إلخ.

هكذا فأننا إذ ننتزع 5، فليس ضرورة أن نحصل على 2 إلا إذ انتزعناها من 7. تماما كما أنه حينما تكون لدينا كمية هي 100 وقسمناها بين أ وب، فإذا أعطيت ل أ، 50 فقد أعطيت ل ب أيضا 50. لكن هذه وتلك إنما هما 50 و50 نسبة إلى 100 المفترضة سلفا. ففي الأصل نحن نفترض الكمية المطلقة ولنسمها ن ثم نقسمها إلى أ وب. فإذا غيرنا الكمية هكذا إلى س فإن الحجم أ لن يكون 50 بل سيكون مثلا 25 وكذا الحجم ب. وإذا افترضنا أننا نسينا (أعدمنا) الحجم ن فإن أ وب لن يكونا 50 و50 بل سيكونان أي شيء آخر مادام أصلهما قد أعدم أو نسي. ويمكث الواحد منهما جزء الآخر، مغيبا الآخر 50–50 أو 30–70 ما مكث الشكل ن محفوظا.

إن كون النور غياب للظلام والعكس، أي كون النور يحمل الدرجة التي يفقدها الظلام أو العكس، فذلك معناه أن **الحجم المسامت** محفوظ مسامتا لهما لا هو هما ولا هو غيرهما. فالكمية 100 حتى لما تنقسم إلى 50 و50 هي موجودة لزوما لتحفظ حضور أ وب غيابا الواحد للآخر. لكن كيف تمكث الكمية 100، أي الحجم الموحد؟ المشكل هنا هو كما يلي: كيف، إذا كان لدينا الحجم ن، كيف له أن ينقسم إلى ربع وثلاثة أرباع ويمكث هو هو حتى يكون لربع وثلاثة أرباع معنى؟

ثمة اتجاه أول يقسم **الحجم الكلي** لكنه يعدمه فلا يكون لربع وثلاثة أرباع معنى.

ثمة اتجاه ثان يحاول تقسيم **الحجم المسامت** ويحتفظ له بوجود ميتافيزيقي منفصل عن

الأشياء المنقسمة عنه.

لكن ثمة أيضا اتجاه ثالث يقسم الحجم الموحد إلى ربع وثلاثة أرباع وينبه إلى أن هذه حاضرة فقط وليست موجودة وأن الحجم الموحد فحسب موجود لكن وجوده إمكان فقط.

إن قولنا إمكان هنا معناه أنه ليس معدوما فيفقد الربع والثلاثة معناهما لكنه أيضا ليس موجودا مفارقا وإنما هو موجود في درجته الصفر. وهكذا فهو محايث دون أن ينعدم لأن تقسيماته هذه حاضرة فقط لا موجودة أو هي ظهوراته.

وهكذا فعندما نتساءل: كيف يكون النور غيابا للظلمة ومن يضمن أن هذا غياب لا عدم؟ فإن الإجابة هي **الوجود المسامت / المحاذي** للنور والظلام والذي به نفهم عندما نرى نورا أن فيه مساحة غياب للظلام والعكس أيضا صحيح. ولولا هذا الوجود الموحد لما أمكننا أن نستخرج، بضرورة ما، عندما نرى نورا، أن ظلاما ما غائبا فيه وعنه. تماما كما أننا نمكث نسمي هذا ربعا وهذا ثلاثة أرباع ما مكثنا نحفظ الوجود الموحد للأرباع الأربعة والذي، هو، ينير لنا علم هذا أو ذاك. إلا أن هذا الوجود المسامت هو دائما قيام كممكن، غياب لما كل هذا حضور.

إن الوجود بالغياب ليس معناه أن النور موجود في الظلام أو الظلام في النور بشكل يخل بمبدإ عدم التناقض في المستوى الوضعي للأشياء. إن النور يمكث نورا والظلام ظلاما وليس في واحد منهما شيء من الآخر. إن كلا منهما غياب عند الذي يدرك فقط لا أكثر ودون أن يكون الواحد فعليا الثاني. تماما كما أن وجود القلم كغياب للورقة ليس معناه كون الورقة موجودة بشكل ما في القلم، فإن هذا تخريف ولا ريب، إذ القلم شيء يعدم تماما الورقة. إنما الغياب غياب في ذهن الإنسان الذي سماها وصنعها فهو يعرف ويحتاج ويسمي معا ورقة وقلما. فإذا سمى قلما سمى أيضا الورقة بالغياب وهكذا.

إن ما نحمله في أذهاننا من الحجم ن هو الذي يجعلنا نسمي الحجم أ غائبا لما نجد الحجم ب. أما إذا خلا الذهن من هذا الحجم المسامت فإننا لا نستطيع إذا وجدنا الحجم أ أن نسمي الحجم ب غائبا عنه إذ ربما يكون الحجم أ قائما بنفسه دون ب ولا مانع في ذلك، أي ربما يكون هو كل الحجم المعني بالسؤال. ولما كنا نعد هذه الأشياء وأسماءها حضورات / غيابات بعضها لبعض، فإننا إنما نفعل ذلك لأننا نعرف الحجم الموحد – المسامت لها. إننا نسمي شيئا ما غائبا إذا كنا نعلم أنه موجود في المكان ذاك وإلا كان معدوما.

لنفكر معنى أن يكون شيء ما غائبا – معنى أن يكون طالب غائبا عن قاعة الدرس[1]. إنه من الممكن أن يسجل الأستاذ غياب طالب عن الدرس لكنه لا يمكنه أن يسجل غياب عامل النظافة عن الدرس مع أن عامل النظافة أيضا غائب فعليا عن قاعة الدرس. لماذا نسمي الطالب غائبا ولا نسمي عامل النظافة غائبا مع أنهما متساويان في عدم الحضور للدرس؟ ما

(1) مثال يتردد هنا في الدراسة وهو في الأصل لهيدغير وارد في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا.

الفرق بين الإثنين هاهنا؟ متى نسمي شيئا ما غائبا؟

إن الفرق الواضح في هذا المثال وهو أن عامل النظافة لا ينتمي إليه حضور الدرس من الأصل وهو ليس مسجلا في دفتر الحضور بينما ينتمي إلى الطالب حضور الدرس وهو مسجل أصليا في دفتر الحضور. هكذا فإننا نسمي غائبا فقط ما يجب أن يكون في الأصل حاضرا وما ينتمي إليه الحضور ويتعلق به. ثمة إذن بجانب الحكم بالغياب والحضور، وراء ذلك، حكم أصلي بأن الحضور والغياب يكونان لموضوع ما، ينتميان إليه، موجودان له. ثمة إذن وجود مسامت للغياب والحضور. إن الغياب لا يقال إلا عن موجود أصلي يكون قد تأخر تماما كما أن الحضور يقال عن تقدم موجود إلى حيز الإدراك لا عن الموجود ذاته. الغياب والحضور يشيران إذن ضرورة إلى وجود غيرهما يكون مطلقهما. لكن هلا يكون الشيء أكثر من حكم منطقي إبستيمولوجي له بلا أي إحالة أونطولوجية؟

لنفترض أن هذا الوجود المسامت وجود منطقي فحسب. في هذه الحالة ما الذي يمنع العقل من أن يضفي على حالة عامل النظافة وجودا عقليا في القسم ثم ينسب إليه الغياب؟ أليس العقل واقعا تحت إلزام بين أن الوجود الأصلي في القسم ينتمي إلى الطالب بينما لا ينتمي إلى عامل النظافة؟ أليس هذا الوجود أونطولوجي لا منطقي فحسب؟

فعلا فإننا حينما نقول إننا ندرك غيابا وحضورا فذلك يعني أن إدراكا مسامتا للوجود قائم لا محالة مستقلا عن تحكمنا المنطقي. وإذا افترضنا كونه محض وجود منطقي، فإن ذلك لا يتسق كما لاحظنا مع كون الشيء أونطولوجيا غائب وحاضر لا فقط منطقيا، الشيء الذي لا يؤسسه إلا وجود أونطولوجي. لا بد أخيرا إذن من موضوع أونطولوجي يكون مطلقا واحدا وغير وضعي هو الذي يلزمنا بالإشارة المطلقة إلى الشيء وهو غير كل هذه الأبعاد التي نحصلها مفصلة منه.

لنفترض (مثالا آخر) أن لدينا مؤسسات، مستشفى وكلية مثلا. إن هذه الأشياء تمثل غيابا بعضها لبعض. لكن من يدرينا أن هاهنا غيابا وليس عدما؟

إنه النموذج الكامل أي **الإنسان ذاته** الذي يسامت هذه الأشياء وتعبر عنه تفصيليا والذي لما هو يحتاج معا مستشفى وكلية، فإنه لما يسمي مستشفى يقرر ذلك نسبة للكلية التي هي غياب عنه وليست عدما عنه. كذلك فإن الشيء كاملا أي التلميذ المحتاج قلما وكراسا وكتابا هو الذي يجعلنا نسمي الكتاب حضورا غائب فيه القلم والكراس وكذلك شأن الكراس والقلم. أما إذا لم يكن ثمة هذا الشيء الكامل فلا شيء يلزم بالقول أن القلم غائب عنه الكراس إذ لا مانع أن يكون عدما لا غيابا أي أن يكون القلم وجودا لا حضورا؟

إن الوجود بالغياب إذن لشيء في آخر ليس معناه تعين ما له فيه، إذ أن الشيء من هذه الجهة عدم غيره تماما، وإنما معناه وجود النموذج الكامل له الذي يسامت الشيء والذي

بمسامتته فقط يظهر أن في الشيء وجودا بالغياب، حرمانا. وهكذا فأن يتحرك الشيء نحو سدّ حرمانه، هو أن يطابق النموذج الذي أوحى له بالحرمان.

فالحرمان قائم بنفسه وليس عدما نسبة للوجود / الحاضر رغم أنه ظهور للوجود / العدم. إن أما تحس بحرمان، بحاجة، بشوق إلى ابنها، فذلك دليل قاطع أنها عرفت أولا إبنها، ووجد معها فعلا ثم انتزع منها. ليس الحرمان بالشيء القائم بذاته نسبة للوجود والعدم وإنما هو مجموعهما. إنه ليس سوى وجود أعدم. تماما كما حينما نكون في مكان ثم ننقطع عنه، فإننا هاهنا نكون موجودين معدومين، الشيء الذي يعني أننا غائبون فقط. الغياب لذلك علامة وجود، وهذا شأن الحرمان كغياب. إنه على هذا النحو يمكن أن نعلل صعوبات فلسفية جمة.

إذا كان الفكر الفلسفي بحسب نقد هيغل له يعرّف المفاهيم منفصلة أي بحسب تعارض مطلق بين وجودها وعدمها: الخير / الشر، الحقيقة / الخطأ، الحق / الباطل أي الخير هو الخير، الخير ليس الشر، لا ثالث بينها (لا يمكن أن يكون الخير معا خيرا وشرا) - فإن هذا التعريف المنفصل لا يترك للخير من معنى وللراحة من معنى إذا أخذت منفصلة عن الشر والتعب، إلخ. ولنحاول أن نجد للراحة والسعادة معنى بعيدا عن التعب والشقاء فلن نجده. لذلك دأب الفكر الحديث منذ كانط وهيغل على تعريف الخير والراحة والسعادة والحقيقة في علاقة بالشر والشقاء والخطإ. فلا خير بدون شر يحاذيه ولا فضيلة بدون رذيلة ولا راحة بدون تعب ولا سعادة بدون شقاء ولا حقيقة بدون خطإ ولا سلم بدون حرب. غير أن النتيجة هاهنا كانت اختلاط المفاهيم (ليصبح الخير شرا والباطل حقا..) بتحول الوجود مطلقا إلى عدم.

إن الإشكال يظل قائما بعد هيغل إذن على النحو التالي: إن فصل المفاهيم يحقق ظهورها لكنه يحرمها المعنى؛ أما وصلها فيهبها المعنى لكنه يعدمها الوجود أصلا. إن ما نزعمه هنا مشكل أساسي في مفهوم الوجود لم ينتبه إلى معنى الغياب والحضور.

حينما نضع مفهوم الغياب موضعه فإن النقيض يغدو مالكا لمعناه لا من وجود نقيضه ولا من عدمه بل من غيابه، أي حالة انسحابه تماما. إن الأمر لا يغدو هكذا كما قال أرسطو (أن للراحة وجودا وضعيا بمنأى عن التعب) لا ولا كما قال هيغل (الراحة وجود سالب في التعب أي عدم) بل الراحة غياب التعب أي وجود التعب + إعدامه = 0 في معنى الغياب. التعب بدوره هو وجود الراحة + إعدامها = 0 أي غيابها. فالراحة هي غياب (وجود + عدم) التعب والحق هو غياب (وجود + عدم) الباطل، تماما كما التعب هو غياب (وجود + عدم) الراحة، والباطل هو غياب (وجود + عدم) الحق. إن الذي لم يعرف التعب لا معنى للراحة عنده كما أن الذي في تعب لا يعرف الراحة. الراحة ليست التعب مع أنها متميزة عنه لكنها ليس عدم التعب، إنها هناك لا معنى لها. إنما الراحة هي التعب معدوما. إن ما يبقى أي الصفر أو الحرمان هو الراحة أي غياب التعب وانسحابه بمعنى المكان الذي يتركه.

لقد نبهنا من قبل بصدد مثال الكلي والجزئي (الذي صيغة إشكاله أن الكلي إما أن يتكرر فيفقد واحديته أو يمكث متعاليا مفصولا فلا يفسر علاقته بالجزئي) أن الأصل أن لا نسميه من الأصل هكذا مفردا – الكلي / الواحد – بل "الكلي / الواحد / الجزئي الغائب / الكثرة الغائبة". وهكذا فهو كثرة غير أنه لا يتكثر، أعني كثرة غائبة حيث لا يفقد واحديته ولا ينعزل دون الكثرة.

علينا إذن أن نصحح البداية فلا نقول الواحد أو الكثرة ولا المجرد أو المعقول بل نقول: الواحد الكثرة الغائبة، المعقول المحسوس الغائب، الثابت المتحرك الغائب وفي كل ذلك إشارة إلى الوجود الواحد المطلق لهما كممكن. وكذلك: الكثرة الواحد الغائب، المحسوس المعقول الغائب، المتحرك الثابت الغائب.

ولكي نصحح الكتابة المنطقية للأشياء فإننا يجب أن لا نقول:

أ هي أ، أ ليست ب، الحالة الثالثة مرفوعة

ولا أ ليست أ، أ هي ب، الحالة الثالثة موضوعة

بل لنقل: أ – ب الغائبة، ب – أ الغائبة والإشارة في الحالتين إلى الشكل ج المطلق كما بينا من قبل.

ثمة هاهنا حدان لم يعد ممكنا التفكير بهما:

1 – إنه حيث ثمة شيء واحد هو مثلا "قلم أزرق"، فإنه ليس بالإمكان القول "إئتني بالقلم الأزرق" ذلك لأنه ليس ثمة غيره فلنقل فقط "إئتني بالقلم".

2 – لكن أيضا لا نستطيع أن نقول ذلك إذا كان ثمة أقلام زرقاء عديدة. ففي هذه الحالة سنسأل: أي قلم أزرق؟ وفي الحالة الأولى سنسأل: وهل هناك غير القلم الأزرق؟

إنما تصبح الجملة فقط ذات معنى لما يكون ثمة، إضافة إلى القلم الأزرق أقلام أخرى (أحمر وأخضر وأسود). ففي هذه الحالة نكون قد قلنا: قلم أزرق – لا أحمر، بينما في الحالة الأولى فنحن قلنا فقط "قلم أزرق" وفي الحالة الثانية قلنا: "قلم أزرق / قلم أزرق".

من الخطإ أن نقول إذن مثل أرسطو: المحفظة هي المحفظة / المحفظة ليست الكتاب (مبدأ عدم التناقض)، لكن أيضا من الخطإ القول: المحفظة ليست المحفظة (التناقض) وهي شيء آخر، بل نقول: المحفظة لاالكتاب / الكتاب لاالمحفظة... أي أن الشيء هو غياب غيره وأن الشيء إنما هو شيء علائقي، من الأساس، أو هو شيء معاد، راجع على ذاته حسب ثنائية الغياب والحضور وبالنظر إلى الشيء الكلي المسامت بما هو فقط وجود.

إذا كان التناقض يطلب في كلّ مرّة للحالة السلبية التي تحيط بالأشياء في وضعها كهوية، فإننا نفترض هاهنا أن وعيا جديدا بالهوية، بالحضور المطلق وبعلاقة حية للسلب والإيجاب – كل ذلك كاف ليقطع الطريق على الحاجة لطلب التناقض في مستوى الحضور الوضعي للأشياء

obeikandl.com

ولينبه إلى أننا بصدد وعي مختلف بالمبادئ.

إن الموجود (حقا) على علاقة أكيدة بسلبه / عدم وجوده. السلب / العدم ليس إضافة غير بنيوية للشيء. مثلا ليكون فلان موجودا كشجاع، أي لتكون الشجاعة موجودة لا يصح أن يكون ذلك إلا إذا أنجز تجربة، صراعا ما يسلب على قاعدته وبفعله ما هو ضد للشجاعة، أي الجبن. هكذا أيضا فلكي يثبت أ أنه قوي يجب أن يواجه قويا مثله يمكن أن يسلبه قوته ويؤكد ضعفه، أي يواجه إمكان ضعفه، ثم ينتصر في المواجهة ليثبت ضعف عدوه أي يسلب عن نفسه الضعف المهدد به ويزكي نفسه منه. آنذاك فقط يسمى أ قويا. وليكون أ كريما لا يكفي أن يقدم ماله للآخرين بل يجب أن يقدمه من حيث أنه يمكن أن لا يقدمه، وهو محتاج مثلا، وهو لا يرجو استرجاعه بحيلة ما في المدى المنظور على الأقل، وبكلمة إنه لا يكون كريما إلا إذا كانت شروط أن يكون بخيلا قائمة ويكون البخل مهددا بالوجود بقدر عال، ومع ذلك يفتك أ نفسه منه ويؤكد كرمه.

القضايا المشيرة هنا إلى الوجود، وجود فلان كشجاع، ككريم، كقوي، قضايا مركبة على نحو ما بما هي تشير إلى موجود مركب هو الأخر على نحو خاص. إنها مركبة من الوجود وسلب العدم، من الشجاعة وسلب الجبن، من القوة وسلب الضعف، من الكرم وسلب البخل.

هكذا الشأن في التدليل على صحة خطاب منطقي مثلا فقول المتهم: "أنا بريء" ليس مجزيا إلا إذا كان قابلا للسقوط في الكذب وكانت شروط ذلك متوفرة وأمكن انتزاعه منها: إمكان أن يكون بريئا كأن يكون شهود لا علاقة لأحدهم بالآخر قد رأوا الوجود رأي العين لحظة الجريمة ثم تفرقوا. هاهنا إذا قال هؤلاء ببراءة المتهم دون سابق اتفاق بينهم أي حيث إمكان القول بتورط المتهم وارد وأزيح آنذاك، تقررت البراءة. أما إذا لم نحصل على الإمكان المضاد لإزاحته من خلال المثال السابق فيجب الحصول عليه على نحو آخر، ويجب أن يكون تقديم البراهين قائما بالدور نفسه.

فمثلا لو قال المتهم: "أنا بريء لأني كنت مريضا في المستشفى ساعة الجريمة" وافترضنا أن هناك دلائل قاطعة على وجود أ في المستشفى في الوقت المذكور، ما كان هذا القول ليكون إقرارا أكيدا ومشيرا إلى موجود فعلي إلا إذا علمنا أن أ تتوفر لديه كل الشروط ليكون في موقع الجريمة ساعة الحادثة بما يهدده بالإتهام ويتم بالفعل الأول نفسه إلغاء الإمكان المهدد ل أ بالإتهام. إن قوة البرهان إذن ليست ناجمة فقط عن العلاقة الضرورية بين وجود أ في المستشفى مريضا لحظة الجريمة وبين البراءة بل أيضا عن كون هذه العلاقة إذا أقيمت أحبطت علاقة أخرى ممكنة هي العلاقة المضادة.

أما حيث أ لاعلاقة له إطلاقا بالجريمة فلا يسمى بالمطلق بريئا بما هو ضرورة بريء. البريء هو فقط المتهم الذي أزاح الإتهام عنه بتقديم براهين البراءة. هاهنا أيضا ليس الدليل

قاطعا وعلميا مشيرا إلى الوجود لوثاقة الصلة بين مقدماته ونتائجه بل لكون هذه الوثاقة قامت على إزاحة عدمها الممكن الذي يظل ببراهينه مكونا بنيويا سالبا للبرهان. البرهان العلمي الأكيد المشير إلى الوجود هو إذن البرهان الذي يحتوى التعليل فيه على نحو ماهوي من حيث أن إمكان عدم احتوائه قائم بالدرجة نفسها ومهدد بالوجود. الموجود الحق في كل الحالات هو إذن القائم في علاقة سلب أكيدة لعدمه.

3 – أمثلة عن الوعي المختلف بكلية الكائن:

النتائج التي بدأت تستقر من خلال المقترحات الآنفة لمعالجة الإشكالات هي التالية:

- إن الحدود المنطقية المشكلة للكائن ليست هويات، واقعات قائمة الذات ومختلفة اختلاف الشيء عن غيره بل علاقات للشيء الواحد.
- إن الكائن يجب فهمه من هذا المنطلق بما هو كائن مضاعف أي بما هو حدود تشكل وحدته بمعان مختلفة لا بما هو واحد بسيط.
- إن هذا الوعي لا يكون ممكنا إلا بوعي مسامت للعلاقة بين الأشياء كعلاقة حضور/ غياب لا كعلاقة وجود/ عدم.
- إن الطبيعة المضاعفة للكائن هي حدود منطقية معلومة تتكرر بهيئات مختلفة وبمستويات مختلفة، وهي: العلاقة السالبة بين الشيء وغيره؛ العلاقة المؤكدة للشيء بنفسه؛ العلاقة الحرة للشيء بممكنه. يكون ذلك للشيء في حركة تكون زمانية كما يكون له في مستويات مختلفة لوجوده.

لنحاول الآن أن نعيد بناء وعينا بالإشكالات الفلسفية على هذا الضوء من خلال أمثلة واسعة من الموضوعات المنطقية قبل أن نستخرج الخلاصات اللازمة حول البنية المنطقية للكائن:

أ – الضروري والمستحيل Nécessaire et impossible:

– بأي معنى نقول عن شيء ما أنه ضروري، أنه مستحيل، أنه ممكن؟

ما نود التنبيه إليه من البداية لحسن المتابعة أن الضرورة مأتاها العلاقة التي يعود فيها الشيء على نفسه لا الموقع الذي يكون فيه الشيء أي العقل أو الموضوع مثلما عهدنا تجاذبه بين العقلانية والتجريبية[1].

(1) الضرورة عند أرسطو في واحد من معانيها الماهوية معرفة كما يلي: "عندما لا يمكن لشيء ما أن يكون على غير ما هو، فإننا نقول إنه من الضروري أن يكون كذلك" (كتاب الدال، مادة – الضروري). الحقائق الضرورية عند لايبنيتز كما عند كانط هي التي خلافها مستحيل. ليس ثمة من ناحية التعريف إختلاف كبير حول مفهوم الضرورة وإنما الإختلاف يتمثل في مصدر هذه الضرورة: لم يكون أمرا ضروريا وخلافه مستحيلا؟

لنتابع هذا القرار العام أن الإحتمالية تتأتى من كون المعطى التجريبي يقدم علاقات تأليفية

إن لايبنيتز وكانط يذهبان إلى أن الضرورة تأتي من بعد الحقائق عن الأحداث والوقائع القائمة خارج العقل، والتي سمتها الإحتمالية والجزئية. فالواقع موضع الأحداث المتغيرة والعقل موضع القانون الثابت، أي الذي لا يحمل حقيقة هذه الظاهرة أو تلك، في هذه اللحظة أو تلك، بل الذي يحمل الحقيقة المشتركة لكل ظاهرة. ولما كانت الظاهرات مختلفة في المكان، متغيرة في الزمان، فقد كان من المستحيل أن نبحث فيها عن شيء ثابت، ضروري (نلاحظ هنا أن الفلسفة العقلانية تماثل بين الثبات والضرورة وهذا مشكل لأنها تماثل بالمقابل بين التغير والإحتمال أو الإعتباطية حتى). ولهذا فقد كانت الضرورة سمة ما لا يختلف ولا يتغير، وذلك ما يجده لايبنيتز في ما يسميه الحقائق الأبدية الميتافيزيقية الهندسية وما يسميه كانط بقوانين العقل.

إن كانط كما عرفنا من قبل يميز بين المعرفة التأليفية القبلية وبين المعرفة التأليفية البعدية كقولنا "كل الأجسام ثقيلة". هذا الحكم حكم تجريبي بمعنى أن "التجربة هي إذن هذا الX الذي هو خارج عن المفهوم أ والذي عليه تتأسس إمكانية تأليف المحمول ب للثقالة مع المفهوم أ" (نقد العقل المحض، مصدر مذكور ص 39). وكما أننا لا نجد الثقالة في المفهوم ذاته للجسم، فإننا لا نجدها أيضا محمولة تأليفيا على نحو قبلي أي دون حاجة لتجربة بعدية تثبت لنا أن الجسم ذو ثقالة. بالمقابل فإن كانط حينما يقول إن القضية "لكل حادث سبب" قضية تأليفية قبلية بحكم ضروريتها وكليتها، فإنه يقصد كونها لا تحتاج إلى تجربة بعدية، إلى أجسام فيزيائية ليتألف هذا الحكم مع أنها تحتاج تجربة ما، أي X ما يكون سندا للتأليف. إنه حسب كانط الصور القبلية للحساسية: الزمان والمكان.

إذا كانت القضية "الأجسام ثقيلة" تحتاج تعاطيا بعديا مع الأجسام يكشف عن ثقالتها، فإن القضية "لكل حادث سبب" وإن كانت تحتاج سندا ما لتأليفها، فهي لا تحتاج تجربة بالضرورة بعدية وإنما يكفي الموضوع بعامة الذي تقدمه الصور القبلية للحساسية حتى يأتلف شيء يحدث مع شيء هو له سبب. ليست التجربة البعدية بعد ذلك سوى تصديق لهذا الحكم القبلي. بلغة أخرى، إنه إذا بحثنا في الصور القبلية للحساسية لم نجد مفهوم الثقالة لكننا نجد على نحو ما مفهوم الحدوث إنطلاقا من الصورة القبلية للزمان ومفهوم السببية المتصل به تماما والذي يمكن أن يتمثل في حدس يحدث حدسا آخر على نحو موضوع عام.

لكن بأي معنى ينسب كانط الضرورة والكلية إلى الحكم التأليفي القبلي فحسب؟ ألسنا نقول في الحكم التأليفي البعدي: "كل الأجسام ثقيلة"؟ (راجع الصيغة التي يقدم بها كانط هذا الحكم). فإذا ثبت أن هذا الحكم نفسه ضروري وكلي كان لزاما أن يكون هو الآخر قبليا. لنتثبت من الفرق إذن.

إن كانط يميز بين نوعين من الضرورة والكلية: الضرورة والكلية المفترضة أو الإحتمالية والضرورة والكلية بالمعنى الدقيق للكلمة. أما المعنى الأول فهو الذي يخص الكلية والضرورة المشتقان مما أمكن ملاحظته من التجارب المتكررة. يقول كانط في هذا الشأن: "إن التجربة لا تعطي البتة لأحكامها كلية حقيقية ودقيقة وإنما هي تعطي كلية مفترضة فحسب ونسبية (بواسطة الإستقراء)، والتي ليس لها من معنى آخر سوى التالي: إن ملاحظاتنا، على ما كانت عليه من تعدد إلى هذا الحد، لم تجد البتة من استثناء لهذه القاعدة أو تلك" (المصدر نفسه، ص 33)؛ "إن الكلية التجريبية ليست إذن سوى رفع إحتمالي للقيمة؛ إننا نجعل من قاعدة صالحة في أغلب الحالات قانونا ينطبق على كل شيء، كما هو الشأن مثلا، في هذه القضية: كل الأجسام ثقيلة" (المصدر نفسه).

بيـن حـدود لا تنتمـي تحليليـا بعضهـا لبعض مثل "الحركة تسـبب الحـرارة". فنحن لا نجد في مفهـوم الحركـة ضـرورة مفهـوم الحرارة لذلك نسـتقبل هذه الظاهرة مـن حيث أن نقيضها أيضا محتمل بالنسبة للذات المدركة. ومن هذا الوجه فإن المعطى التجريبي ضرورة معطى إحتمالي بمعنى أننا إذ نستقبله في الإدراك لا يفرض منه تعارض أو تطابق بل يأتي كـ "وجود" محايد. أمـا الجزئيـة فتتأتـى مـن كون المعطيات التجريبية لا يمكـن أن تكون إلا محدودة. والعلاقة هنا أكيـدة بيـن هاتيـن الخاصيتيـن. إن الضرورة والكلية بالمقابل تعنيان إذن أولا أن العلاقة التأليفية

الكلية والضرورة هنا مفترضان واحتماليان لأننا نزعمهما انطلاقا من الحالات التي تمت معاينتها فحسب ثم التي تكرر ورودها خلال هذه المعاينة دون أن يقصي ذلك أن حالات أخرى ممكنة قد لا تتفق والحالات الملاحظة والتي تم اشتقاق القانون منها. ذلك هو شأن الأحكام التأليفية البعدية.

وأما المعنى الثاني للكلية والضرورة بما هما حقيقيان وعلى وجه الدقة فلا يكون إلا قبليا. يقول كانط: "إن حكما مفكرا فيه بكلية دقيقة، أي بصورة لا يقبل معها أي استثناء كممكن، لا يأتي البتة من التجربة، ولكنه صالح بالمطلق قبليا" (المصدر نفسه)؛ "إن الضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامات المؤكدة لمعرفة قبلية وإنهما لمتحدان الواحد بالآخر بشكل لا ينفك" (المصدر نفسه).

ليس إذن سوى الحكم التأليفي القبلي ضروريا وكليا بالمعنى الدقيق للكلمة. أما إذا تساءلنا عن الأحكام التأليفية البعدية التي تكشف عن ضرورة وكلية بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن كانط ينبه هاهنا أيضا إلى الأساس القبلي لهذه الأحكام في الرياضيات والفيزياء وحتى في الميتافيزيقا (المصدر نفسه، المقدمة V).

أما الفكر التجريبي مع بايكون مثلا فإنه يرى أن الإحتمالية والإعتباطية يكمنان في العقل ذاته وأن الضرورة أي حيث يكون القانون، فإنما هي صفة الظواهر العينية وهكذا تفهم الطبيعة تجريبيا، كصورة للقوانين القارة.

وفي كل الحالات فإن الفكر التجريبي لم يضف إلى العقلانية شيئا مهما عن مفهوم الضرورة عدا كونه غيّر مكانه من العقل إلى الطبيعة. فالضرورة، هنا أيضا، هي ما خلافها مستحيل. ويفهم خلافها في معنى الإعتباط ويفهم ثباتها واستحالة نقيضها في معنى القانونية والعلمية.

لكن إذا كان هيوم يعتبر أن الضرورة التي تربط الموضوع بالمحمول أي القضية تجد سندها في تكرار التجربة والعادة، فإن كانط يقصد بالتأكيد هيوم مباشرة حينما يكتب إجابة عن هذا الإشكال: "إن ذلك لا يمكن أن يكون التجربة. بما أن المبدا المتعلق به الأمر يضيف هذا التمثل الثاني [المحمول ب] للأول [الموضوع أ] ليس فقط مع فائض من العمومية يمكن أن تمنحه التجربة، ولكن أيضا مع الضرورة المعبر عنها وبالتالي يضيفه على نحو قبلي بالكامل وبالمفاهيم وحدها" (المصدر نفسه، ص 39).

إن المبدا القائل "لكل حادث سبب" يحمل، حسب كانط، خصائص لا تتلائم مع طبيعة التجربة وأعني العمومية أو الكلية والضرورة حيث أن التجربة لا تمنح سوى الإحتمال contingence (العلاقات بين الحدود ليست سوى تركيبات أضدادها ممكنة) والجزئية particularité (تخص ظاهرة أو عددا محدودا من الظواهر تشمله التجربة). لذلك فهذا المبدأ مبدأ تأليفي قبلي لا يجد سنده في التجربة بعديا.

ارتفعت إلى درجة علاقة الشيء بذاته وثانيا كونها استطاعت أن تشمل كل الظواهر الممكنة. كيف ذلك؟

لنفترض قانون سقوط الأجسام chute des corps. وذلك قانون في معنى أن العلاقة بين الجسم والسقوط علاقة ضرورية وهي كلية أي صحيحة بالنسبة لكل جسم. إن العلاقة بين الجسم والسقوط كعلاقة تأليفية ليست بالقطع هي موضع الضرورة. فلا نستغرب أبدا إذا قدم لنا جسم لأول مرة نفتح فيها أعيننا لإدراك الظاهرة أن لا يسقط الجسم بل يصعد مثلما نستغرب لأول مرة من حكم تحليلي يقول مثلا "البيت بلا جدران" أو "الجسم بلا امتداد" أو "الشمس طالعة وليس الوقت نهارا". إن مبدا التناقض يرفض على الفور هذه الأحكام دون سند هو X يكون ممكنا في الإتجاهين. أما الحكم التأليفي "كل جسم يسقط" فيجب أن نبحث عن الضرورة التي فيه في غير علاقة محموله بموضوعه أي علاقة السقوط بالجسم.

إن الآلية التي تشتغل وفقها صياغة القانون هي التالية: ملاحظة تكرار الظاهرة إلى الحد الذي نرفعها فيه إلى مستوى القانون. إن الظاهرة التي تأتي لمرة واحدة وتتلاشى أو يأتي نقيضها لا تقبل الرفع إلى مستوى القانون. إننا نلاحظ الجسم أ يسقط. للمرة الأولى نعتبر أن هذا الحكم التأليفي إحتمالي. نستقبله على نحو إنفعالي passif كمعطى دون حكم فاعل actif. إن الحكم الوحيد الذي بإمكاننا أن نطلقه للمرة الأولى أمام جسم يسقط هو "هذا الجسم 1 (القلم مثلا) يسقط". تبدأ الضرورة (العلاقة الضرورية بين الجسم والسقوط) منذ يسقط الجسم الثاني "هذا الجسم 2 (الكرسي) يسقط" أو منذ سقوط الجسم الأول نفسه مرة ثانية أي منذ تعاد القضية نفسها مرة ثانية "هذا الجسم 1 (القلم) يسقط ثانية". إن الضرورة ليست متأكدة هنا بحكم أن علاقة الجسم بالسقوط قد تعود لمرتين متتاليتين لكنها لا تتكرر للمرة الثالثة. فقد يصادف أن تتركب علاقة الجسم بالسقوط لمرتين متتاليتين ولا تتركب العلاقة المقابلة (الجسم وعدم السقوط: بقاؤه في مكانه أو صعوده أو سيره في أي اتجاه آخر). ومع ذلك فإن تكرار الظاهرة لمرتين متتاليتين يكشف عن ميل باتجاه ضرورة العلاقة جسم / سقوط وتراجع لإمكان العلاقة المقابلة، بمعنى أن النسبة المئوية – إذا حسبناها على هذا النحو – قد أصبحت ترجح أكثر لفائدة العلاقة التأليفية جسم / سقوط أكثر من العلاقة جسم / عدم سقوط.

لقد كانت البداية مثلا "الجسم 1 يسقط – النسبة المئوية 1" (الملاحظة1). أما مع الملاحظة الثانية فقد صارت النسبة على النحو التاليَ 10... إن العلاقة التأليفية المقابلة لازالت هنا قائمة بما يحرم العلاقة التأليفية جسم / سقوط من الإستحواذ على الضرورة المطلقة 100، فليس ثمة هنا سوى ميل نحو الإقرار بالضرورة.

لنفترض أننا قمنا الآن بملاحظة الظاهرة (طبيعيا) أو حتى تجربتها (إصطناعيا) فلا يأتي في كل مرة سوى العلاقة جسم / سقوط: "هذا الجسم 3 (الإنسان) يسقط"، "هذا الجسم 4

(المطر) يسقط"، إلخ. من البين أنه في كل مرة تتكرر فيها العلاقة "الجسم يسقط"، تزيد فيها رجاحة العلاقة الأكيدة بين الجسم والسقوط 60، 70، 80... وتتضاءل فيها رجاحة العلاقة بين الجسم وعدم لسقوط 50، 40، 30. السؤال: هل يمكن أن نبلغ حد إعلان العلاقة جسم / سقوط راجحة بنسبة مطلقة والعلاقة جسم / عدم سقوط غير راجحة بالنسبة نفسها؟

ليكون ذلك ممكنا يجب أن يبلغ إحصاء هذه العلاقة التأليفية كل تجلياتها في العالم الماضية والحاضرة في كل مكان والمستقبلة أي لامتناهي تجلياتها. ذلك أن الإبقاء على علاقة واحدة بلا معاينة أي بلا تثبت من كون الجسم فيها يسقط، يظل مهددا بإمكان أن الجسم لا يسقط بما أن العلاقة هنا تأليفية أي أن الإمكان المضاد وارد ولو تكرر الإمكان الأول بأكبر عدد ممكن إحصاؤه. ولنفترض أننا عاينا ألف حالة للجسم تصدق فيها القضية "الجسم يسقط"، فإن الحالة ألف وواحد تظل قابلة من الناحية المنطقية لقبول القضية المضادة "الجسم لا يسقط" بما أن هذه العلاقة التأليفية قائمة دائما في ممكن الجسم. إن الحالة الوحيدة التي يكون بإمكاننا فيها أن نجزم بأن "الجسم يسقط" ضرورة دون احتمال مضاد متوقع من ظاهرة لم تتم معلاينتها إنما هي حالة انتهاء الإمكان مثلما هو الشأن في الحكم التحليلي أي تحول المحمول (السقوط هنا) إلى مكون ضروري لا ضد له، ولا يكون ذلك إلا إذا تحولت العلاقة التأليفية إلى علاقة تحليلية. لهذا السبب فإنه مهما تكررت العلاقة التأليفية فإن ما اعتبرناه قبل قليل تقدما متعاكسا لعدم ضرورة العلاقة جسم / عدم سقوط ولضرورة العلاقة جسم / سقوط يظل إلى اللامتناهي تقدما لا يبلغ حد الصفر بالنسبة للعلاقة التأليفية الممكنة جسم / عدم سقوط ولا حد المائة بالنسبة للعلاقة التأليفية المتحققة جسم / سقوط.

إن ما نسميه ضرورة ينبني عليها القانون شرط العلم الحديث ليس سوى الدرجات المتفاوتة في ظهور العلاقة التأليفية للإدراك، هذه العلاقة التي تقارب ال 100 دون مطابقتها وفي الوقت نفسه هي تزيح عدم الضرورة بدرجات متفاوتة تناظرا معكوسا مع درجات ظهور الضرورة أي تقارب 0 دون مطابقته. إننا نتصور عادة أن الضرورة تعني أن العلاقة التأليفية المؤكدة كقانون (سقوط الأجسام مثلا) هي كذلك بنسبة مطابقة تماما وأن العلاقة المقابلة معدومة تماما. لكننا نفهم الآن أن الفرق بين هذا وذاك إنما هو فرق درجة بين حضور وغياب، حضور لا يبلغ الوجود وغياب لا يبلغ العدم. إن الحالة الوحيدة التي يكون فيها الحكم وجودا (مطلقا) وعدما (مطلقا) هي حالة الحكم التحليلي: الإمتداد بالنسبة للجسم وجود مطلق وعدم الإمتداد هو على العكس عدم مطلق. في الحكم التأليفي ليست الضرورة سوى الحالة الأكثر ورودا.

إلى هذا الحد نكون قد أجبنا عن السؤال: ماذا نعني بالضرورة التي تؤسس القانون والعلم؟ هل الضرورة إعدام مطلق للإحتمال؟

أما السؤال المتعلق بالكيفية التي يحمل بها العقل علاقة إحتمالية إلى مستوى علاقة ضرورية فيظل معلقا: كيف يجرؤ العقل، وهو الذي يتلقى الظاهرة الأولى "الجسم يسقط" كحكم تأليفي إحتمالي، أن يحولها إلى قانون سقوط الأجسام أي إلى حكم تأليفي ضروري؟ كيف يكون الحكم التأليفي نفسه ضروريا بالنسبة للعقل بغض النظر عن علاقته بالوجود؟

لنعد إلى ملاحظتنا الأولى: الجسم يسقط. إن العقل أمام هذه الظاهرة التي تقفز أمامه للمرة الأولى، لا يرى من علاقة ضرورية بين الجسم والسقوط. إنه يأخذ هذا الحكم وقد كان محتملا أن يكون محمولا عليه السقوط أو غير محمول. لذلك يقال أن هذا المعطى إحتمالي لا يرى فيه العقل من ضرورة. تبدأ الضرورة مع تكرار هذه الظاهرة أو مع الورود المتواتر لهذه العلاقة التأليفية. إننا نلاحظ أولا "الجسم 1 يسقط" ثم "الجسم 2 يسقط" مثلا ثم "الجسم 5 يسقط" فنستخلص بحكم تكرار الظاهرة أن "الجسم يسقط ". ثمة هنا إستنتاج أو نتيجة تخرج من مقدمات وهيئتها هي التالية: "إن الجسم 1 يسقط والجسم 2 والجسم 3، إذن الجسم يسقط". إلا أن "الجسم" ليس فقط الجسم 1 و2 و3 وإنما هو أيضا 4 و5 و6، إلخ. ثمة هنا إذن علاقة تأليفية بين المقدمات والنتائج لا علاقة تحليلية ضرورية. لقد أطلقنا حكما كليا على موضوع كلي يشمل أكثر من المعطيات الجزئية التي تمت معاينتها. إن الإستنتاج أعلاه له الهيئة التالية: "إن أ إذن ب"، وهاهنا كما رأينا علاقة تأليفية احتمالية. من أين يأتي إدراكنا للضرورة التي تحمل على الكل: الجسم؟

نجد أنفسنا هكذا مضطرين في كل مرة للكشف عن وجه العلاقة التحليلية الرابضة على نحو ما في العلاقة التأليفية أي عن العلاقة بين أ ونفسها: أ هي أ والتي تكمن فيها وحدها الضرورة التي يدركها العقل. نلاحظ أنه حيث ثمة علاقة تأليفية، مهما كانت طبيعة الروابط التي نقيمها لتأكيد الضرورة بين طرفيها أ وب، فإننا لا نفعل أكثر من إعادة كتابة الإشكال نفسه بشكل أكثر امتدادا وفي الحقيقة بشكل أكثر تعقيدا. لنحاول أن نبحث إذن بأقل تعقيد عما بدا لنا الآن أنه جوهر الضرورة: العلاقة بين أ ونفسها. كيف نفهم الملاحظات المتكررة للظاهرة بما هي تقدم نحو علاقة الشيء بذاته؟ وعلى نحو معكوس: كيف تكون الظاهرة في وضعها الأول علاقة للشيء بغيره؟

إذا كانت العلاقة الأولى بينة – "الجسم1 يسقط" – كعلاقة للشيء (الجسم) بغيره (السقوط) إحتمالية، فإنه من الصعب أن نفهم كيف تصبح هذه العلاقة نفسها بالتكرار علاقة ضرورية. نرى عادة أن العلاقة تتمتن بالتكرار بالنسبة للإدراك. إلا أن التكرار ليس هو السبب في نشوء الضرورة، العلاقة الضرورية بين الجسم والسقوط بالنسبة للعقل المدرك. لنفترض المثال العملي (الإنساني) التالي والشروط الملازمة له: الأستاذ يدخل الكلية كل يوم على الساعة السابعة والنصف تماما. يتكرر هذا السلوك لمدة ثلاث سنوات دون الإخلال ولو مرة

واحدة به. هل يرتفع دخول الأستاذ الكلية على الساعة السابعة والنصف إلى مستوى القانون الذي يسمح لنا بالاستنتاج كل يوم أن الأستاذ أ سيدخل الكلية ب في الوقت المحدد؟ إذا لم يكن ذلك ممكنا فإن سر القانون لا يكمن في التكرار.

من البين أنه من الممكن انتظار الأستاذ أ على الساعة السابعة والنصف في الكلية ب إذا أردنا مقابلة معه ونكون على درجة عالية من اليقين أننا سنجده. لكن في الوقت نفسه لا نستبعد أن طارئا ما (مرض مثلا، موت، شأن آخر قصده، قرار مفاجئ بعدم الذهاب إلى الكلية، مشكلة عائلية، إلخ) قد يحول دون القدوم أصلا أو على الأقل دون الإتيان في الوقت المحدد. إن العقل المسلح بمعطيات كهذه لا يستطيع أن يرفع قدوم الأستاذ أ إلى الكلية ب في الوقت المحدد إلى مستوى القانون. إن موضوع القضية (الأستاذ أ) ليس مأمونا أن يكون حاملا لقرار يغير كل ما اعتاد عليه أو مصابا بمرض أو غيره أو منشغلا بشأن ما من الشؤون يحول دون المحمول. إن العقل المدرك لظاهرة كهذه لا يستطيع أن يرفع ذلك إلى مستوى القانون لأنه يتوقع أن لا يكون الموضوع هو نفسه في كل مرة تتكرر فيها الظاهرة. لذلك فهو مجبر على تلقي الموضوع في كل مرة كموضوع جديد يأتي لأول مرة أي كحكم تأليفي إحتمالي أو كعلاقة أ – ب.

إن التكرار، إذا لم يفد أن الظاهرة نفسها هي التي تتكرر حرفيا، لم تكن لتنشأ الضرورة ولو استمر إلى ما لانهاية. لا يجرؤ العقل إذن على حمل الضرورة على الظاهرة إلا إذا كان يشير إلى الظاهرة نفسها إذ لاضرورة إلا في علاقتها بذاتها. نفهم من هنا أن جوهر التكرار ليس تمتين الصلة بين الموضوع والمحمول، فذلك لن يقنع العقل بنشوء علاقة ضرورية ولو استمر الأمر إلى ما لانهاية، وإنما جوهر التكرار تمتين الهوية بين الظاهرة الأولى المعطاة والظواهر المتواترة بعد ذلك. وبلغة أخرى، إن كل ما ينجزه التكرار ليس أن يقوي الرباط بين أجزاء الحكم – أ وب وإنما على وجه الدقة أن يوضح الهوية الواحدة للحكم الأول أ هي ب مع الحكم الثاني أ هي ب، إلخ.

إن الأمثلة الفيزيائية لا تنأى عن ذلك. فإدراكنا "للجسم أ يسقط" ثم للجسم ب ثم للجسم ج، إلخ.، ذلك لا ينتج بالنسبة للعقل علاقة ضرورية بين "الجسم" و"السقوط"، لمجرد تكرار الظاهرة ولو استمر ذلك إلى ما لانهاية. لنفترض كدليل على ذلك الحالة التالية: تسليح العقل المدرك لظاهرة الأجسام تسقط المرة تلوى الأخرى بمعلومة مفادها أن الجسم 1 ليس هو تماما الجسم 2 والجسم 3 أو أن الجسم 1 نفسه ليس هو ذاته إذ يظهر في الحالة الأولى ثم الثانية والثالثة وأن تغيرا ما يصيبه كل لحظة. إن هذه المعلومة التي تجعل العقل يدرك أنه يعاين في كل مرة حالة ما مختلفة للجسم أو اختلافا حتى ممكنا للأجسام، مهما توالى سقوط هذه الأخيرة، فلن يقدر العقل على الجزم بنشوء علاقة ضرورية بين الجسم والسقوط. إن سر

الضرورة يكمن إذن في التثبت من كون الجسم الذي نعاينه هو نفسه حين يتكرر. آنذاك تكون كل ظاهـرة جديـدة أو معاينـة جديـدة للظاهرة متحددة بالنظر إلى / بالعودة إلى الظاهرة الأولى الإحتمالية.

تكمـن الضـرورة إذن فـي الحالة المضاعفة للحكم، "الجسـم يسـقط" مثلا، المتكون من الحكـم الإفتراضـي الأول والحكـم الإفتراضـي الثاني، أي اسـتعادة "الجسـم يسـقط - الجسـم يسقط". إن الضرورة لا يمكن أن نجدها في الحكم الأول "الجسم يسقط" كما لا نجدها في الحكم الثاني "الجسـم يسـقط" مسـتقلا عن الأول أي دون نظر إلى تطابقه أو عدم تطابقه مع الحكم الأول. ولو استمرت معاينة هذه الظاهرة في كل مرة دون مطابقة مع ذاتها إلى ما لانهاية لم نكن لنجد أي ضرورة في سقوط الجسم. لا مناص إذن من الإنتباه إلى أننا إذ ندرك الضرورة بين الجسم والسقوط، فإننا ندرك علاقة طرفاها إحتمالان: "الجسم يسقط - الجسم يسقط" لا علاقة الجسم بالسقوط عينها. بعد ذلك فإن ما نسميه الكلية أو العمومية إنما هي نتيجة حتمية لنشـأة الضرورة داخل القضية التأليفية. فإذا كانت العلاقة الضرورية أي ما لا يحتمل أن يكون ضدها لم يكن يحتمل إذن أن توجد حالة ينفصل فيها المحمول عن الموضوع - السقوط عن الجسم مثلا - ويكون الحكم في النهاية كليا.

من أين تأتي الضرورة إذن؟ ما مفهومها؟

- الضرورة والإستحالة كمطابقة ومناقضة:

لنحاول أن نحاصر الموضوع الآن من الجهة المقابلة، من جهة مفهوم المستحيل لنكثف فرص الوعي بالضرورة. لنفترض أننا وجدنا أمام الفكرة التالية: "إنسـان يطير". إن هذه الفكرة نسـميها "مسـتحيلة" بينما نسـمي فكرة "الإنسـان لا يطير"، "ضرورية". لكن غير المبرر هو أننا نظن الإستحالة والضرورة محمولتين على الظاهرة ذاتها، أعني أنهما لا تخفيان تناقضا أو تطابقا، والحال أن هذه علاقات في حين أن الظاهرة المذكورة شيء لاعلائقي مبدأ.

وإذا كانت الإسـتحالة والضرورة صفتان للشـيء بحد ذاته، فلماذا قبلنا أن شـيئا آخر يطير مثل "طائر يطير" وجعلناه ممكنا بل ضروريا ومستحيلا غيره؟ كيف تحصل الضرورة في شيء لاعلائقي؟ الإجابة، وهي الفرضية التي نسعى إلى إثباتها، هي كون الإستحالة والضرورة ليستا محمولتين على الشيء بحد ذاته، بل على علاقة يقيمها الشيء مع ذاته (عودته على ذاته) تجعل المطابقة والمناقضة واردين وإلا فإن الشيء ذاته لم يكن مستحيلا ولا ضروريا.

هكـذا فنحـن حينمـا نقـول "مـن المسـتحيل أن إنسـانا يطير"، فإننا فـي الأصل نقول "من المستحيل أن إنسانا (تعودنا أنه لا يطير) يطير"، أو باختصار أكثر "من المستحيل أن إنسانا لا يطير / يطير" أعني من المستحيل التناقض. وبالتوازي فحينما نقول "من الضروري أن الإنسان لا يطير"، فإننا في الأصل نقول "من الضروري أن الإنسان (الذي لا يطير) لا يطير" أو باختصار

"من الضروري أن الإنسان لا يطير / لا يطير" أعني أن الضرورة إنما هي تطابق. فالإستحالة "تناقض" والضرورة "تطابق" أي علاقتان وليسا شيئين محمولين على آخر لاعلائقي. لنر مثالا آخر:

لنفترض أنني رأيت في هذا البيت سريرا وطاولة وكرسيا بمجرد أن نظرت. ولنفترض أنني أغمضت عيني ثم فتحتهما في وقت وجيز لا يسمح بأن يتغير فيه شيء في البيت فلم أر هذه المرة لا السرير ولا الطاولة ولا الكرسي. إنني أقول فورا: "من المستحيل أن لا تكون ثمة هذه الأشياء"، "من الضروري أن يكون ثمة طاولة وكرسي وسرير في البيت".

لكن من الواضح أنني إنما قلت "مستحيل هذا" و"ضروري غيره" لأنني كنت رأيت من قبل أن في البيت هذه الأشياء قبل أن أغمض عيني وأفتحهما (ثانية). وهكذا فإن قولي "من المستحيل أن ليس ثمة طاولة وسرير وكرسي في البيت" هو في الأصل كما يلي: من المستحيل (لما ثمة كرسي وطاولة وسرير في البيت) أن ليس ثمة هذه الأشياء في البيت / من الضروري (لما ثمة كرسي وطاولة وسرير في البيت) أن ثمة هذه الأشياء في البيت. أعني بذلك أن الإستحالة آتية من التناقض الذي يحصل بين هيئة أولى لما في البيت والهيئة تلك نفسها ثانية وأن الضرورة تأتي من التطابق الذي يحصل بين الوضع الأول للبيت ووضعه الثاني. فالإستحالة لا تكمن في عدم وجود الأشياء المذكورة في البيت بحد ذاته، إذ يمكن أن لا توجد تلك الأشياء دون أن يثير ذلك أي إشكال، تماما كما أن الضرورة ليست في وجودها إذ قد توجد دون أن يعني ذلك أي ضرورة. **إننا إنما نقول ضروري ومستحيل لما نكون قد أقررنا حالة أولى له أصبح من الممكن مطابقتها أو مناقضتها**.

إن الحالة الأولى ذاتها، الشيء ذاته دونما علاقة ليس سوى ممكن فحسب. إنه من **الممكن** أن يكون في البيت طاولة وكرسي وسرير أو أن لا يكون فيه ذلك. ومن **الممكن** أن الإنسان يطير أو لا يطير وأن الطائر يطير أو لا يطير. فكل هذه الأشياء بما هي في لاعلاقة مع ذاتها، هي ممكنة بالتساوي.

وهكذا فالأشياء التي يتلقاها العقل هي لأول مرة ممكنة، تقبل بإطلاق بلا ضرورة ولا استحالة. لنتأكد أن أي قول بالضرورة والإستحالة هو في جوهره علاقة للشيء مع نفسه، عودة للشيء على ذاته. لنفترض أن أحدهم (أ) دخل قاعة الدرس **للمرة الأولى** فكان الوضع على النحو التالي: مقاعد الطلبة التي هي بعدد أربعين مقعدا منتظمة قبالة مقعد الأستاذ الذي تعلوه صبورة معلقة على الجدار.

لاشيء بالنسبة للذي دخل قاعة الدرس للمرة الأولى يدعو إلى الحيرة والتساؤل والإحتجاج من جهة أو الرضا والإرتياح من جهة أخرى. أعني انه كان بالإمكان أن يدخل (أ) فيكون الوضع داخل القاعة مختلفا تماما دون أن يحدث ذلك بالنسبة له أي داع للحيرة

أو للإرتياح، للإحتجاج أو الرضا، للتساؤل أو القبول. كان يمكن أن يكون الوضع كما يلي: عشرون مقعدا فقط جميعها شاغرة، أما مقعد الأستاذ فملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر حتى لصبورة على الجدار. كما كان يمكن أن يدخل (أ) ويكون أي وضع آخر داخل القاعة دون أن يحدث ذلك أي إرباك في ذهنه. إن (أ) يستقبل أي وضع باعتباره وضعا **ممكنا** possible لا **ضروريا** necessaire أي **مستحيلا** غيره impossible. فليس إلا الوضع الضروري – المستحيل غيره مربكا للعقل إذا اختلف فكشف عن تناقض ما هو العلة الحقيقية للإرباك.

لنفترض الآن أن (أ) دخل قاعة الدرس نفسها بعد شهر فوجد الوضع الثاني المفترض أعلاه: عشرون مقعدا فقط جميعها شاغرة، أما مقعد الأستاذ فملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر بالمرة لصبورة على الحائط. وقد كان الوضع الأول الذي تركه (أ) داخل القاعة قبل شهر هو التالي: أربعون مقعدا للطلبة، ثم مقعد الأستاذ الذي تعلوه صبورة معلقة بالجدار. هل يمكن أن يجد (أ) صعوبة في تقبل الوضع الثاني الذي وجد عليه قاعة الدرس، تناقضا ما يؤدي إلى التساؤل وعدم الإرتياح والإحتجاج؟

من الأكيد أن (أ) يستطيع أن يفترض أن الوضع الأخير لقاعة الدرس هو وضع مختلف تماما عن الأول. فخلال الشهر الذي يفصل الوضعين يمكن أن يفترض (أ) أنه قد وقع إخراج عشرين مقعدا من قاعة الدرس لسبب ما، وأنه لسبب ما أيضا قد وقع إلقاء مقعد الأستاذ خلف مقاعد الطلبة، ثم إن (أ) يستطيع أن يفترض أخيرا أنه قد وقع نقل الصبورة من داخل القاعة لسبب ما ليس من الصعب ان يجده. وبكلمة واحدة، فإن (أ) يستطيع أن يفترض أن أحداثا مختلفة حصلت خلال الشهر الذي يفصل الوضعين اللذين شاهدهما لقاعة الدرس أي ما بين زيارته الأولى والثانية، بما يعني أنه يستطيع أن يفترض إذن أن الوضع الأول الذي شاهده قبل شهر ليس هو الوضع الثاني الذي وجد عليه الأمر أخيرا. إنه لا يجد لذلك أي إرباك في تقبل الوضع الثاني لقاعة الدرس بما أنه وضع جديد تماما، أي وضع ممكن لا ضروري بالنسبة للمدرك.

"ممكن" يعني هنا كونه وضع تتساوى قابليته ليكون على هذا النحو أو ذاك بالنسبة للمشاهد. إن الوضع الذي يتراءى هنا كموضوع يدرك **للمرة الثانية** بالنسبة للمشاهد ليس سوى وضع جديد يدرك **للمرة الأولى** بما أنه وضع منقطع عن الأول تماما بفعل الأحداث التي حولت، خلال الفترة الفاصلة بين المشاهدة الأولى والمشاهدة الثانية، الوضع الأول إلى وضع ثان يفهمه المشاهد كبداية جديدة ممكنة على نحو ما كانت البداية الأولى، أي مقبولة في ذهن المشاهد مهما كانت طبيعة الترتيب الذي سيجد عليه قاعة الدرس.

لنفترض الآن أن (أ) قد دخل قاعة الدرس ساعة فقط بعد مشاهدته الأولى لها. نذكر أنه شاهد في البداية الوضع التالي: أربعون مقعدا للطلبة، وفي المقابل مقعد الأستاذ الذي تعلوه

صبورة معلقة على الجدار. بعد ساعة فقط (لا بعد شهر) يدخل (أ) القاعة ذاتها فيجد عشرين مقعدا فقط وخلف مقاعد الطلبة يرى مقعد الأستاذ ملقى على غير ما ترك عليه الوضع في الأول ثم إنه لا يجد الصبورة التي تركها معلقة على الجدار أعلى مقعد الأستاذ مباشرة. هل سيستغرب (أ) ويتساءل عن الوضع الجديد لقاعة الدرس أم أنه سيفترض كما في المرة الأولى أن الوضع الثاني مختلف تماما عن الوضع الأول وأنه لا داعي للحيرة بما أنه لا تناقض بين وضعين مختلفين تماما؟

لنفترض أن (أ) استطاع هنا أيضا أن يجد الأسباب التي تجعله يتفهم الوضع الجديد الذي وجد عليه قاعة الدرس، مثلا: عرف أنه خلال الساعة الفاصلة بين مشاهدته الأولى والثانية حصل أن أجريت محاضرة في قاعة المحاضرات التي تنقصها أصلا المقاعد الكافية مما استوجب على الفور نقل عشرين مقعدا من قاعة الدرس المجاورة. ولما كان مقعد الأستاذ في واجهة القاعة، مما يساهم في تعطيل إخراج المقاعد، فقد تم إلقاؤه وراء مقاعد الطلبة لتيسير إخراج المقاعد المطلوبة. ثم لأن المحاضر سيلقي محاضرته على الصبورة، وهو ما تفتقده أيضا قاعة المحاضرات التي لازالت بعد غير مجهزة بالكامل، فقد استدعى الأمر حتى نقل الصبورة الموجودة بقاعة الدرس. وهكذا كان الوضع عند المشاهدة الثانية ل(أ) بعد ساعة فقط من مشاهدته الأولى: عشرون مقعدا فقط في قاعة الدرس إلى جانب مقعد الأستاذ الملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر للصبورة التي كانت قبيل ساعة فقط معلقة أعلى مقعد الأستاذ. إن (أ) يستطيع هنا أيضا أن يتفهم الوضع الجديد لقاعة الدرس دون أن يحدث ذلك أي إرباك في ذهنه بما أنه لاتناقض بين وضع أول ووضع ثان مختلف تماما يشاهد هو الآخر **للمرة الأولى** كوضع ممكن لا كوضع ضروري.

ومع ذلك، فإن درجة ارتياح (أ) للوضع الجديد لقاعة الدرس سيكون أقل مما كانت عليه درجة ارتياحه خلال الحالة الأولى، أي لما كان الفاصل بين المشاهدتين شهرا كاملا. فإن (أ) سيستغرب أكثر من تحول هيئة القاعة في ساعة منها في شهر. فإذا كان مثلا لا يحتاج في الحالة الأولى (حالة المشاهدة الثانية بعد شهر كامل) تفسيرا من أحد لما حصل بما أن توقعه كبير أن يحدث على القاعة خلال شهر ما حدث، فإن توقعه أن يحدث ذلك خلال ساعة سيكون أقل، وبذلك سيكون بحاجة أكثر إلى توضيح ما لما طرأ على قاعة الدرس من تغير. وبدون ذلك التوضيح فإن (أ) سيجد نفسه مضطرا للإرتباك والحيرة والتساؤل بقدر أكبر مما كان عليه الأمر في الإفتراض الأول.

لكن لنفترض الآن أن (أ) شاهد الوضع الأول لقاعة الدرس: أربعون مقعدا للطلبة قبالتها مقعد الأستاذ الذي تعلوه صبورة معلقة على الجدار. ثم إن (أ) دون أن يمضي على مشاهدته الثانية شهر ولا ساعة، أغمض عينيه لثانيتين من الزمن ثم فتحهما فوجد ما يلي: عشرون مقعدا

فقط في قاعة الدرس خلفها ملقى مقعد الأستاذ ولا أثر للصبورة المعلقة أعلى مقعد الأستاذ. السؤال: كيف يستقبل (أ) الوضع الجديد ولماذا؟

من الأكيد أن (أ) سيصاب هذه المرة بارتباك شديد وحيرة لا تضاهى وسيطرح السؤال بشدة ولهفة لمعرفة ما حدث. ومهما بلغت درجة ارتباك (أ) في المرات السابقة، فإن هذه المرة ستكون الأشد. ما السبب؟ ما الذي تغير بين الإفتراض الأول والثاني والأخير؟ ما الذي اثار استغراب (أ) على وجه الدقة، هل هو الهيئة التي اتخذتها القاعة نفسها أم شيء آخر؟

لقد افترضنا أن (أ) شاهد في كل مرة الأوضاع نفسها لقاعة الدرس في مناسبتين مختلفتين زمنيا. من الواضح إذن أن ما أثار استغراب (أ) في المرة الأخيرة ليس بالتحديد الوضع الذي اتخذته قاعة الدرس. فلقد سبق أن تقبل (أ) ذلك الوضع في المرات السابقة دون استغراب، أعني أن تكون القاعة محتوية على اربعين مقعدا ثم على عشرين مقعدا فقط وأن تكون بداخلها صبورة ثم أن لا يكون ثمة صبورة على الجدار وأن يكون مقعد الأستاذ قبالة مقاعد الطلبة ثم أن يكون خلفها. كل ذلك كان (أ) قد تقبله باعتبارها أوضاعا ممكنة في ذاتها بالنسبة لقاعة الدرس.

لقد افترضنا أن ما اختلف بين الحالات الثلاث التي وصفناها أعلاه إنما هو **الفاصل الزمني** بين المشاهدة الأولى والمشاهدة الثانية لـ (أ)، أي الإختلاف بين **شهر** في الحالة الأولى **وساعة** في الحالة الثانية **وثانيتين** في الحالة الثالثة. إن استغراب (أ) وارتباكه يشتدان بتقلص الفاصل الزمني بين الوضعين المشاهدين. لكن لماذا يرتبك (أ) أكثر حينما يكون الفاصل أضأل بين الوضعين المشاهدين، وماذا يعني هاهنا أن يتقلص الفاصل الزمني؟

لقد ذكرنا أن (أ) يستطيع أن يجد تبريرا لما طرأ من تحول في هيئة القاعة حينما يكون الفاصل بين مشاهدته الأولى والثانية شهرا أو حتى ساعة. لكن (أ) يرتبك شديدا حينما يكون الفاصل بين المشاهدتين ثانيتين من الزمن فقط، أي حينما لا يجد ما يبرر به التغير الذي طرأ على هيئة القاعة في الحدود الضيقة من الزمن المفترض هنا، أي ثانيتان فقط. إن (أ) لم يستطع أن يفترض في الحالة الثالثة نقل المقاعد العشرين من قاعة الدرس إلى قاعة المحاضرات وكل ما تبعه من نقل لمقعد الأستاذ خلف مقاعد الطلبة ثم نقل الصبورة الموجودة داخل قاعة الدرس – لم يستطع أن يفترض حصول كل ذلك في ظرف زمني وجيز يقدر بثانيتين من الزمن. فإن ذلك يستدعي بالنسبة له فترة من الزمن تفوق بالضرورة الثانيتين، وفي الوضع المعتاد للأشياء قد يبلغ ذلك ربع ساعة أو حتى أكثر. هكذا، فإنه في الحالتين الأوليين كان بمستطاع (أ) أن يفصل مشاهدتيه إلى وضعين مختلفين، لكنه لم يستطع في الحالة الثالثة أن يرى وضعين مختلفين بما أن المدة الزمنية المفترضة لفصلهما، أي ثانيتان من الزمن، غير كافية للفصل. لماذا يستغرب (أ) إذن ويرتبك إدراكه ويتساءل بلهفة شديدة في الحالة الثالثة؟

من الواضح إذن أنه يتساءل لأنه يرى مشهدا واحدا، وضعا واحدا للقاعة لكنه ليس واحدا

بالمرة. إنه واحد لكون الزمن المفترض بين المشاهدتين الأولى والثانية، أعني ثانيتان من الزمن، غير كاف لخلق وضع ثان، جديد أو هيئة أخرى للقاعة، فهو الوضع الأول نفسه يدرك قبل إغماض (أ) عينيه وبعده. لكنه في الوقت نفسه وضعان بما أن (أ) شاهد في الأول أربعين مقعدا وصبورة... إلخ.، ثم شاهد بعد ثانيتين أغمض خلالهما عينيه: عشرين مقعدا وغيابا للصبورة... إن ما أربك (أ) هو أن الوضع (و) مثلا ليس هو نفسه (و) أي، بالكتابة المنطقية، أن (و ليست و) بما يعني أيضا بلغة منطقية التناقض contradiction.

لم يرتبك (أ) **لوضع ما، هيئة ما** اتخذتها قاعة الدرس لكنه أربك **لتناقض هذا الوضع أو تلك الهيئة**. لذلك انبرى (أ) للتعبير عن استغرابه على شكل استفهام حاد لم يطرحه في الأول بما أن الوضع (و) هناك قد اختلف بين (و1) و(و2). لذلك لم يجد (أ) في الحالتين الأوليين من صعوبة في تفهم أن تكون (و1) مختلفة عن (و2) بما أن الأمر يتعلق بوضعين مختلفين تماما، إذ لا معنى للتناقض بين صفات متعارضة يحملها شيئان مختلفان، وإنما المعنى كل المعنى أن يكون الموضوع الواحد حمالا لتلك الصفات. ولقد وجد (أ) صعوبة في تفهم الحالة الثالثة إذ الصعوبة لامحالة في تفهم التناقض الذي وصفناه.

إن (أ) لم يربك لكون قاعة الدرس تحتوي أربعين مقعدا أو عشرين فقط، لكونها تحتوي صبورة أو لا تحتويها. فهو في كل مرة يستطيع أن يستقبل وضعا ما للقاعة كوضع مستقل أو معزول أو كمعطى في ذاته أو كوضع يشاهد للمرة الأولى يستقبله كوضع ممكن لا يستغرب أن يكون على هذه الهيئة أو تلك. ليس ثمة هاهنا ضرورة تقتضي أن يكون بالقاعة هذا العدد من المقاعد أو ذاك وأن تكون الصبورة على هذه الهيئة أو تلك ولا نرى تناقضا إذا كان الأمر على غير هذا النحو. فقد رأينا أن (أ)، في كل مرة يستطيع أن يقطع مع وضع سابق، مشاهدة سابقة، أي أن يدرك وضعا جديدا، مستقلا، يدركه لذلك كما يدرك أي وضع مختلف **للمرة الأولى** – فإنه، أي (أ)، لا يرى ضرورة تقتضي أن يكون عليها الوضع الجديد، ولا يرى لذلك تناقضا أن يأخذ الوضع الجديد الهيئة التي يأخذها. إنما الضرورة كل الضرورة إذا كان الإدراك متعلقا بالشيء نفسه، الوضع نفسه والمشاهدة نفسها في عودة الإدراك على ما هو عليه هو نفسه بعد انقطاع لا يتولد عنه ولادة شيء / وضع جديد، أي مشاهدة جديدة بالكامل. نعني هنا تكرار الشيء نفسه **للمرة الثانية**.

إن ضرورة الشيء أي استحالة ما سواه وتناقض الأمر إذا افترضنا غير الضروري، إنما تأتي من مشاهدته **الثانية** عائدة على مشاهدته **الأولى** أي من وضعه هو نفسه عائدا على ذاته في علاقة بذاته. فالضروري حين أشاهد القاعة بمقاعدها الأربعين إنما يأتي من مضاعفة المشاهدة، او المشاهدة الثانية لوضع القاعة بمقاعدها الأربعين. وبلغة أخرى، ليس الضروري أن تكون القاعة ذات أربعين مقعدا أو ذات عشرين مقعدا أو أن تكون محتوية على صبورة أو غير

محتوية أو أن يكون مقعد الأستاذ قبالة مقعد الطلبة أو خلفها، فكل هذا مجال الممكن. إنما الضروري أنه إذا كان بالقاعة أربعون مقعدا فإن بها ضرورة أربعين مقعدا وإذا كان بها عشرون فإن بها ضرورة عشرين مقعدا وإذا كانت تحتوي على صبورة معلقة على الجدار فإنها تحتوي (ضرورة) على تلك الصبورة وإذا لم تكن تحتوي ذلك، فإنها لا تحتوي ذلك (ضرورة) وإذا كان مقعد الأستاذ على هذه الهيئة فإنه (ضرورة) على هذه الهيئة، وإذا كان على تلك الهيئة فإنه (ضرورة) على تلك الهيئة. إنما تكمن الضرورة إذن في عودة الشيء على ذاته معالقا لذاته أي في رجعه أو رجعاه المتأتية من تجليه **للمرة الثانية** لنفسه بعد المرة الأولى الممكنة فقط. وإذا أردنا أن نصوغ المسألة بلغة رمزية، فإننا نقول أن الضرورة لا تكمن في (و) بحد ذاتها، أي في الشيء ذاته، في وضع ما للقاعة بما أن ممكنات أوضاع القاعة أوسع من حصرها في واحد ضروري، وإنما تكمن الضرورة في خروج (و) عن ذاتها وعودتها على ذاتها هي نفسها أي في كون (وهي و) أو (و = و) شريطة أن لا نفهم الهوية هنا باعتبارها جوهرا substance بل باعتبارها علاقة relation طرفها الأول (و= -أو- هي) ليس بالضبط هو الثاني (هي -أو- =و) ولكنه هو نفسه، وذلك على غير ما عليه الأمر في فهم الهوية بما هي جوهر حيث ال"و" الأولى والثانية واحدة.

إن قاعة الدرس مثلا قبل أن أغمض عيني لأعيد الكرة ثانية لمشاهدتها، هي عينها قاعة الدرس التي أشاهدها بعد فتح عيني ثانية، لكنها تضاعفت بين المشاهدتين الأولى والثانية كمشاهدتين مختلفتين من جهة الفاصل الزمني الذي بينهما. إن قاعة الدرس فد انقسمت على ذاتها بين المشاهدتين لتعالق ذاتها كمختلف عن ذاته يظل مع ذلك واحدا. فإن الهوية هنا ليست لذلك تقريرا لجوهرانية ما وإنما هي علاقة ذات طرفين مختلفين ليسا سوى (و) نفسها منقسمة ومضاعفة بهذا الإنقسام بين المشاهدتين المختلفتين.

ثمة إذن ما يسمح بالحديث عن علاقة للشيء بذاته خلافا لما نفترضه من علاقة دائما مع الآخر وهوية جوهرانية مع الذات. وثمة بعد ذلك ما يسمح بفهم الضرورة بما هي علاقة هوية باعتبار كل مقومات العلاقة مع كونها مع الذات.

الضرورة إذن علاقة لا جوهر.

وهي علاقة للشيء مع ذاته لا مع غيره.

لندقق أنه لا تكمن ضرورة في جوهر ما مستقل نسميه (ج) ولا في علاقة الأشياء بغيرها: ج1 وج2 مثلا، لا ضرورة في الجوهر الواحد في ذاته ولا استحالة. نسمي جوهرا أو شيئا هنا "القلم" و"الطاولة" ولكن أيضا "القلم الأزرق" و"الطاولة الكبيرة" وغير ذلك مما لا يدخل في قضية Proposition أي مما لا يتحدد على نحو ما بدخوله في علاقة. فـ "القلم" كجوهر يمكن أن يكون "أزرق" أو "أحمر" أو "أسود" و"الطاولة الكبيرة" يمكن أن تكون "داخل القاعة"

أو "مصنوعة من الخشب" أو غير ذلك. الجوهر يمكن أن يتحدد بطرق شتى، لكنه في ذاته ممكن. القلم كجوهر مثلا، بالإضافة إلى كونه ممكن (أزرق – أحمر – أسود...) هو أيضا ممكن (طويل – قصير) وهو ممكن (من هذه المادة أو تلك) وممكن (هذه القيمة أو تلك) وممكن (هذه الفاعلية أو تلك) وممكن (ملكيته لهذا الشخص أو ذاك). والطاولة الكبيرة يمكن أن تكون (داخل القاعة أو خارجها)، وهي أيضا ممكن (صناعتها من خشب أو من حديد أو من البلور) وممكن (هذا اللون أو ذاك) لها وممكن (هذا الثمن أو ذاك) بشأنها.

ولكي نستعيد مثالا سبق، فإن قاعة الدرس يمكنها أن تحتوي على اربعين مقعد للطلبة او على عشرين فقط أي يمكن للمقاعد أن تكون بهذا العدد أو ذاك وأن تكون منتظمة على نحو تقابل فيه مقعد الأستاذ أو تتركه خلفها. أما الصبورة كجوهر آخر فإن لها أن تكون داخل القاعة أو خارجها، مكتوبا عليها أو غير مكتوب، إلخ.

هكذا، فإذا أردنا أن نرمز لهذا الوضع، قلنا أن (و) ليست ضرورية ك (و) أي دون علاقة ما تكوّنها، وهي ليست مستحيلة على نحو آخر. فلا ضرورة / استحالة في قولنا "كتاب"، "إنسان"، "سماء"، "قاعة الدرس" "أبيات من الشعر"، إلخ. لا تناقض أو تطابق في ذلك كما لا صحة ولا خطأ مثلما بين أرسطو في كتاب **المقولات**. ذلك أن الضرورة والإستحالة، التطابق أو التناقض، الصحة أو الخطأ علاقات بينما لاعلاقة يمكن رصدها في الأمثلة السابقة أي في ما نسميه بالجوهر.

لا ضرورة في علاقة الجوهر بغيره: نقصد هنا مثلا علاقة "القلم" بـ "الزرقة" في قولنا "القلم أزرق" أو علاقة "القلم" بـ "الطاولة" في قولنا "القلم فوق الطاولة". فهاهنا علاقة، لكن ما مدى ضرورتها / استحالة غيرها؟ من البين أن علاقة "القلم" بـ "الزرقة" ليست ضرورية بما أن "القلم" يمكن أن يربط علاقة أخرى مع "الحمرة" (القلم أحمر) ومع الخضرة (القلم أخضر) ومع السواد (القلم اسود). كما أن علاقة "القلم" بـ "الطاولة" ليست ضرورية بما أن "القلم" يمكن ان يفك وثاقه بالطاولة ويكون "داخل المحفظة" أو "داخل الخزانة"، أي أنه يمكن أن يقيم علاقة مضادة للأولى، فتكون القضية الجديدة "القلم ليس فوق الطاولة". إن علاقة "قاعة الدرس" في السياق نفسه، بالمقاعد التي تحتويها ليست ضرورية كما رأينا، كما أن علاقة الصبورة بقاعة الدرس ليست هي الأخرى ضرورية وهكذا شأن علاقة مقعد الأستاذ بالمقاعد الأخرى. لقد وصفنا كيف أنه يمكن أن تفك كل هذه العلاقات بما هي علاقات ممكنة. لكن لماذا؟

إن كل العلاقات التي يقيمها الجوهر مع غيره تتجلى كعلاقات إضافية بالنسبة لهويته، بمعنى أنها لا تمس هويته إذا انفكت عنه كما لا تشكلها إذا زيدت إليها. فإن "القلم" قد يكون أزرق أو أحمر دون أن يمس ذلك من جوهره شيئا، كما قد يكون فوق الطاولة أو داخل

المحفظة دون أن يغير ذلك فيه شيئا. كما أن قاعة الدرس قد تكون ذات عدد من المقاعد أو عدد آخر أو تكون شاهقة الإرتفاع أو قليلة الإرتفاع دون أن يغير ذلك من كونها قاعة درس.

إن ما يضاف إلى الجوهر بعامة مما يشكل حكما تأليفيا (أ هي ب) لا يمثل مكونا جوهريا له وإن علاقته به لذلك علاقة ممكنة في المعنى الذي يكون فيه ضدها أيضا ممكن وفي المعنى الذي يكون فيه حملها على الجوهر الأول كجواهر ثوان لا يحمل ضرورة جازمة ولا يرى على غاية من البداهة بما أن الإمكان المضاد يهدد أيضا بمشروعيته. إن قولنا "الدرس ليس في متناول الطلبة" يحصل على القيمة التي له كحكم ذي معنى لاتوتولوجي من كون الإمكان المضاد قائم بداخله وإن أصله لذلك الإمكان لا الضرورة. وهكذا شأن الأحكام التأليفية بعامة أي كل علاقة "أ" ب "ب" (أ هي ب) في الحكم.

يصدق ذلك أيضا على التعليل الذي صيغته (أ لأن ب): "البضاعة باهضة لأنها نادرة". إن العلاقة بين "باهضة" و"نادرة" ليست هنا علاقة ضرورية رغم أن هيئة التعليل تكمن في ذلك. ذلك لأن ارتفاع ثمن البضاعة قد يكون لسبب آخر، لتكاليف إنتاجها مثلا. كما أن الندرة قد تكون شرطا لعكس النتيجة، أي لانخفاض ثمن البضاعة. فإن الندرة، إذا كانت سببا في التفات الناس عنها إلى بضاعة أخرى، تعرضها، تحسبا لصدمة مقبلة إذا فقدت نهائيا من السوق قد تؤدي إلى كسادها، إلى تخفيض البائع ثمنها. وهكذا تكون ندرة البضاعة شرطا في انخفاض ثمنها لا العكس. إن تأويل هذه الظاهرة يكمن في كون العلاقة بين "الندرة" و"ارتفاع الثمن" ليس علاقة ضرورية بما هي علاقة "أ" بـ "ب" وبما كل علاقة هذا شأنها علاقة ممكنة أي أن نقيضها أيضا ممكن ومهدد بفك ارتباطها.

لا ضرورة إذن في علاقة "أ" بـ "ب". فإذا افترضنا ظاهرة أولى "أ"، فإن أي ظاهرة ثانية لا تدخل جوهريا في تكوين هويتها إنما نحصل عليها على نحو إمكان نقيضه أيضا ممكن سواء تعلق الأمر بحكم أو بتعليل أو باستدلال أو بأي لون آخر من ألوان العلاقة المنطقية.

في الحالتين إذن، حالة الشيء في ذاته وحالة الشيء في علاقة خارجية بغيره، تنعدم الضرورة أي استحالة حالة مغايرة. ثمة هنا وهناك حالة مغايرة ممكنة أبدا. ثمة دائما وضع **ثان** ممكن للأشياء أي ليس ثمة هاهنا خيار **واحد** جازم. ففي حدود الشيء في ذاته ليس ثمة سوى إمكانات لامتناهية ومتساوية غير مؤكدة بعضها لبعض أو مسلوبة بعضها عن بعض بما أن الأمر لا يتعلق هنا بحكم بل بتصور أو بمفهوم فحسب.

من الضروري إذن أن يكون الشيء نفسه مضاعفا حتى تكون العلاقة ممكنة كعلاقة ضرورة / إستحالة بما أن الضرورة، كما عرضنا في الإشكال، تستوجب علاقة الشيء نفسه بذاته حيث لا ضرورة في هويته الجوهرية كما لا ضرورة في علاقته بالآخر. إن الضروري والمستحيل يكمنان إذن في عودة الشيء على ذاته أي يترجمان علاقة المطابقة والمناقضة. أما

الممكن فمتعلق بالشيء بحد ذاته أي ما لا يتناقض أو يتطابق.

وهكذا فإن ما تسميه الفلسفة العقلانية بالعلائق الضرورية لكونها عقلية، إنما هي كذلك لكونها مكررة. أعني أنها إنما امتلكت ضروريتها لا لكونها تلك الحقائق بل لكونها أكدت تطابقها مع ذاتها. فحقيقة منطقية مثل: "إذا أ إذن ب" ليست ضرورية لكونها عقلية مجردة عن الظواهر الإحتمالية، بل لكونها قد أعيدت على ذاتها بملاحظتها في ظواهر مختلفة. ذلك أن ملاحظة ظاهرة واحدة لا تؤدي ضرورة إلى استخلاص النتيجة، وهذا ما تعلل به كلية القانون (أي ضروريته). فالقانون العلمي "الحرارة تمدد الأجسام" هو قانون غير ضروري لما نجده لأول مرة في الطبيعة بما هو لا يمثل تناقضا أو تطابقا. وإنه إنما يصبح ضروريا لما يتكرر وجوده في ظواهر متعددة. إلا أن تكرر الظاهرة لا يعني صعود القانون إلى الكلية، أي القانون الكلي الذي يستمد ضروريته من شموليته دونما تأكيد على عنصر المطابقة، وإنما تكرر الظاهرة يعني **عودة القانون على ذاته**، وذلك وجه ضروريته.

فالقانون العلمي الطبيعي كما المنطقي لا يمكن أن نسميه أبدا ضروريا لكونه قانون بحد ذاته، بل لكونه مطابق لذاته ومن المستحيل أن يناقض ذاته. وهو لا يكون مطابقا أو مناقضا إلا أن يكون موجودا مرتين أو أكثر، أعني مكررا، معالقا ذاته. وهكذا فإن علينا أن ننتبه دائما إلى الوجود الثنائي للأشياء. فأيما قانون أو ظاهرة أو فكرة أدركنا فيه الضرورة أو الإستحالة، فإن علينا أن نبحث في شكل تكرره، وجوده الثنائي إذ لا ضروري أو مستحيل إلا متطابق أو متناقض. وأيما ممكن فهو خارج علاقات المناقضة والمطابقة أو هو القائم في ذاته.

نفهم إذن ما يلي:

- الضرورة بحسب ما تقدم توجد وهي قائمة أي أن الحدود بينها وبين الإستحالة قائمة. ثمة إذن "هوية" ما، "جوهر" ما إسمه الضرورة وليس هذا المفهوم عدما بما يعني أن نكون فقط بصدد الإحتمالية المطلقة. لكن الهوية التي للضرورة ليست جوهرا، شيئا قائم الذات. إنها بالأحرى علاقة.
- الضرورة هي:

علاقة الشيء بنفسه أو عودة الشيء على نفسه.

سلب الشيء لشبيهه.

إحتواء الشيء لجميع عناصره.

- الضرورة ممكن وفعل. من ثمة الإختلاف والإستمرار الذي تتمتع به.

ب – المتناقض والمتطابق Contradictoire et adéquat:

الحديث عن التناقض يمكن أن يصاغ في صورة الإشكال التالي:

إنه لا يمكن أن يسمى تناقضا إلا ما يكون تناقض الشيء الواحد (أ # لاأ) كما عند هيغل.

لكن الشيء الواحد لا يتناقض، أعني لا يتناقض إلا شيئان مختلفان. غير أن شيئين مختلفين لا يتناقضان أيضا. فمثلا لا نسمي تناقضا إلا إذا كانت هذه الورقة موجودة / غير موجودة معا في اللحظة نفسها والمكان نفسه وبالعلاقة نفسها. إلا أن هذا مستحيل فلا يمكن إطلاقا أن تكون موجودة / غير موجودة معا. وهذا ما بينه أرسطو في **التحليلات الثانية** كما في **الميتافيزيقا**، إذ لا ينطبق هذا إلا على شيئين اثنين إذ تكون الورقة الأولى موجودة والثانية غير موجودة. إلا أن هذا لا يكون تناقضا بالمعنى المقرر أولا.

كما أن التطابق لا يكون إلا تطابق الشيء الواحد. لكن الشيء الواحد لا يتطابق بما أنه كذلك. إنما يتطابق الشيئان أي ما يكون بينهما فاصل. غير أن شيئين لا يتطابقان لأنهما ببساطة شيئان مختلفان تماما. وهكذا فإن التطابق يقع في المشكل التالي:

أن يكون تطابق الشيء الواحد فذلك غير ممكن لأنه متطابق، لكنه يكون لأن الشيء الواحد متجانس. وأن يكون تطابق شيئين فذلك غير ممكن لأنه لا تجانس بينهما، لكنه يعقل لأن بينهما فاصلا.

خلاصة القول أنه لا يتناقض أو يتطابق إلا الشيء الواحد، من جهة ما هو متجانس لا من جهة ما هو متواصل. غير أنه، لكونه متواصل، فإنه لا يتطابق أو يتناقض إلا اثنان من جهة ما بينهما من فاصل لا من جهة ما ليس بينهما تجانس. وبالتالي فإنه لا يتناقض أو يتطابق إلا شيء واحد بينه وبين نفسه فاصل أعني شيء واحد موجودا وجودا مثنويا. وهذا ما يدعو إلى تعريف الشيء بما هو مثنوي لا بما هو فردي.

إن الشيء لا يتناقض إلا مع نفسه ف أ لا تناقض لاب بل تناقض فقط لاأ. غير أن أ لا تناقض نفسها إطلاقا إلا أن يكون بينها وبين نفسها فاصل يسمح لوجودها الأول بأن يكون على شكل أ والثاني على شكل لاأ. إن الشيء يتناقض مع ذاته الأخرى المنفصلة عنه أو ذاته تلك نفسها بصورتها الأخرى وهذا هو معنى الوجود المثنوي للشيء.

إن الوجود بهذا الشكل يسمح بأن يتناقض الشيء الواحد، أعني أن يحل مشكل كون الشيئين لا يتناقضان ولا يتطابقان، خلافا لما يكون عليه الأمر إذا فهمنا الشيء فهما واحديا. إن الشيء الواحدي لا يتناقض لأنه غير متفاصل أصلا، ولا يتطابق لأنه متطابق إطلاقا. أما الشيء المثنوي / الموجود مضاعفا، فإنه يسمح بأن تكون ذاته الأولى أ والثانية لاأ دون أن يكون هذا تخارجا أي تناقض شيئين مختلفين، وهو ما لا معنى له. هكذا فإن فرضية الوجود المضاعف تفرض نفسها بجدية من جديد.

فكرة الوجود المضاعف هي ما نذكر به على النحو التالي: إن الشيء إذا كان ممكنا، هناك فقط يكون له وجود مفرد. أما إذا كان ضروريا أو مستحيلا، أي مقررا كـ "هذه ورقة"، "شجرة" أو أي شيء اتخذ صورته المتميزة بين الأشياء وخرج عن الممكن، فإنه حتما مضاعف

الوجود، عائد على ذاته، مقال مرتين، موجود كاثنين.

لنحاول أن نعلل الآن الأشياء انطلاقا من أفق الوعي بها كوجود مضاعف: ليكن المثال الذي نفكر حوله الحركة. لو تساءلنا مثلا كيف تتحرك البذرة إلى شجرة (مثال هيغلي يقدمه لتفسير الديناميكتيك) والذي يعلله هيغل بتناقض داخلي في البذرة، فإن التناقض مطروح حوله سؤال هو التالي: أي معنى لوجود الشيء وعدمه في الوقت نفسه كما يقرره الديالكتيك الهيغلي؟ لما كان هيغل يرفض التناقض بين شيء وآخر ويسميه تناقضا خارجيا، فإنه يؤكد أنه يقصد بالتناقض الداخلي، تناقض الشيء الواحد، وهو أمر **افتراضي**، قال عنه أدورنو أنه محض إيماني. وهو ما يمكن لأرسطو نفسه أن يرد عليه بكون تناقض الشيء الواحد مستحيل.

أعني بكونه محض وجود إفتراضي للتناقض قائم على قاعدة إيمانية، أن هيغل لا يفسر كيف يكون هذا التناقض في الشيء الواحد بل يفترضه كأمر تستدعيه الفكرة ويستدعي نتائجه الفلسفية.

إن هيغل مثل أرسطو يتصور الشيء مفردا ووضعيا فيقع إما في القول باللاتناقض أو بالتناقض غير المقبول إطلاقا. أما فكرة الشيء المضاعف، فإنها تفسر لنا كيف يكون الشيء الواحد متناقضا إذ يتوزع النقيضان بين ذاتيه أو ذاته المضاعفة.

إن ثنائية الوجود والعدم لا تخول الشيء أن يطابق نفسه أو يناقضها. فإذا افترضنا أ موجودة أعني أن ما سواها عدمها، لم يعد ممكنا أن تطابق عدمها وتناقضه. وهكذا فإن علينا أن نفترض، منذ البداية، أنها حاضرة فحسب. وحيث كنا نظن أنها معدومة نصير فقط غائبة فإنها من الممكن أن تدخل في تناقض وتطابق مع نفسها الغائبة بما أن الغياب وجود كامل لا ينقص على الوجود الحاضر شيئا إذ لا فرق بينهما سوى فرق الغياب والحضور الذي بفضله يمكن أن يصبح الغائب حاضرا والحاضر غائبا.

إن التناقض والتطابق إنما هو تناقض الشيء الواحد وتطابقه، لكن بفهمه مكررا وفق ثنائية الغياب والحضور.

هنا أيضا نستذكر الملاحظات نفسها التي أوردناها بشأن الضرورة والإستحالة.

ج – التعريف Definition:

ما التعريف؟

بأي معنى نسمي تعريفا ما تعريفا تاما؟ هل في معنى الإحاطة بكل خصائصه؟

ماذا نقصد بالهوية عندما نقول: "الكراس **هو** مجموعة من الأوراق المرصّفة والمعدّة للكتابة عليها"؟ هل نقصد بـ الهوية (هو) علاقة تماثل أم أن ثمة اختلافا بين المعرّف والمعرّف به؟

إن الهوية لا تخلو من أحد إحراجين: إما أنها تقصد التماثل بين المعرّف والمعرّف به،

أعني أن المعرّف هو عينه المعرّف به، وفي هذه الحالة فلا معنى للتعريف إذ أنه لا يضيف شيئا إلى المعرّف وإنما هو محض تحصيل لحاصل كقولنا "الماء هو الماء"؛ وإما أن "الهو" تقصد إضافة شيء جديد إلى المعرّف، وفي هذه الحالة فإن التعريف خاطئ لأن المعرّف به لا يقول المعرّف، بل يقول شيئا آخر غيره، مختلفا عنه في حين أن هدف التعريف أن يعني المعرّف به المعرّف عينه لا غيره.

وهكذا يقع التعريف في الإشكال التالي:

إما أن المعرف به هو عينه المعرف. وهنا يغنم التعريف عنصر الهوية (أعني كون المعرف به يقصد المعرف عينه لا غيره) لكنه يخسر عنصر الإضافة، إذ لا معنى هنا للتعريف سوى كونه تحصيل للحاصل؛ وإما أن المعرف به هو غير المعرف. وهنا يغنم التعريف عنصر الإضافة (إذ لن يكون التعريف تحصيلا للحاصل) ولكنه يخسر عنصر الهوية (لأن المعرف به يقصد آخر غير المعرف نفسه).

واضح أن ثمة تنافرا صارخا بين الحفاظ على الهوية في التعريف وبين الإضافة، وتضايفا تاما بين الهوية وعدم الإضافة من جهة، وبين الإضافة وفقد الهوية من جهة ثانية. فكيف نفهم الرابط "هو"، بما هو معا حفاظ على الهوية وإضافة من المعرف به إلى المعرف؟

هذا السؤال مشروع لسبب بسيط، وهو كوننا نجد أنفسنا لما نعرف شيئا ما نضيف إلى المعرف عنصرا جديدا لم يكن حاصلا فيه لكننا لا نجد، في الوقت نفسه، أننا نتحرك دائما ضمن هوية المعرف لا خارجها.

علينا إذن أن نفهم المعرف به كهو عينه المعرف ومختلفا عنه في آن.

إن أسلوب التفكير الذي يحل إشكالا بهذا النوع بقوله بحالة وسط بين المعرف والمعرف به لا يؤدي إلا إلى غموض شديد في الحل. ذلك أن أي قضية تكون معرفا به، هي إما المعرف أو غيره. ليس ثمة قضية ثالثة تكون المعرف ولا تكونه معا بالمعنى الذي نقصده عموما. فمثلا، المعرف به "مجموعة من الأوراق المرصفة" هو غير "الكراس" وليس ثمة من معنى للقول أنه حالة وسط بين الكراس وبينه. أما المعرف به "هو الكراس" أعني "الكراس هو الكراس" فمن الواضح أنه هوية خالصة لا اختلاف بينه وبين المعرف.

ثم إن قولنا أن المعرف به هو وغيره المعرف، إنما هو قول بحالة ثالثة مشكلة يخسر فيها المعرف به معا كونه هوية والمعرف كونه إضافة، إذ أن عنصر الإضافة، كما ذكرت، إنما هو حميم للاهوية وليس بحالة وسط بين الهوية واللاهوية، كما أن عنصر الهوية حميم لعدم الإضافة وليس لحالة وسط بين الإضافة وعدم الإضافة. ففكرة "الهوية اللاهووية" وفكرة "الإضافة اللامضيفة" جميعا مختلفة عن فكرة الهوية بالمعنى الدقيق للكلمة وفكرة الإضافة بالمعنى الدقيق للكلمة. إن الذي نبحث عنه في التعريف ليس العناصر الوسطية المذكورة، وإنما

نحـن نبحـث عـن هويـة بأتم معناها وإضافـة بأتم معناها. وهذا ما يلزمنا بتجـاوز القول بالحالة الوسط لحل مشكلة التعريف آنفة الذكر.

إن السؤال بشكل جديد هو: كيف يكون المعرف به هو نفسه المعرف، هوية تامة المعنى ويكون إضافة عليه تامة المعنى؟ كيف يكون قولنا "مجموعة أوراق" هو نفسه قولنا "كراس" وفي الوقت نفسـه إضافة عليه لا تكرارا له وتحصيلا لحاصله دون خلط الهوية باللاهوية والإضافة باللاإضافة؟ والسـؤال بشـكل آخر أيضا: كيف يكون المعرف به (قولنا "مجموعة أوراق" هنا) من جهة هو نفسـه المعرف (أعني قولنا "كراس") ليحفظ الهوية ويكون المعرف به ذاك ذاته؛ ومـن جهـة ثانيـة، يكـون منقطعا تماما عن المعرف، مشـكلا بذاته إضافة لم توجد في المعرف، حتى نحصل أخيرا على تعريف للكراس تجتمع فيه الإضافة والهوية؟

إن الإفتراض الفلسفي الذي وراء عجزنا عن حل هذا الإشكال هو فهم **المعرف به كواحد مفـرد وضعـي** لذلـك كان شـأنه أنـه إذا انقطع عـن المعرف ليكون إضافة فقـد علاقة الهوية مع المعرف وإذا اتصل به ليتهاوى معه فقد خاصية الإضافة.

أمـا الإفتـراض الفلسـفي المقابـل فهو كون المعرف به ليـس واحدا بل **مثنوي** وجوده في التعريف وكذا شأن المعرف. وبالجملة فإن التعريف كله مثنوي لا مفرد. "مثنوي" معناه موجود كاثنين (وهذا متفق مع تعريف الشـيء في حديثنا عن الضرورة والإسـتحالة بكونه علاقة عودة على الذات وأنه مقول مرتين أي متطابق أو متناقض).

عندما نقول أن المعرف به اثنان أي مضاعف فإنه يكون من الممكن أن نفهم كيف يكون الشـيء نفسـه مع وضد دونما تناقض، متصلا ومنفصلا دونما تناقض... ذلك أننا إذا أسـميناه أ – أ، فإنه يكون بما هو أ متصلا وبما هو أعكس ذلك. وهنا فإن المعرف به بما هو أ يكون المعـرف ويحفـظ بذلـك هويتـه مـع المعـرف حتى لا يكون تعريفا منقطعـا لكنه بما هو أيكون منقطعا عن المعرف ليكون إضافة أعني لا يكون تحصيلا لحاصل. لكن لما كان أ الذي ضمن بتهاويـه مـع المعـرف، أنـه تعريـف لذلك لا لغيـره، هو عينه أالذي انقطع عـن المعرف ليكون إضافة له، فإنه، بهذا الوجود المثنوي قد امتلك خاصيتيه المتنافرتين أعني كونه إضافة للمعرف وكونه في هوية معه.

علينـا إذن أن لا نفهـم التعريـف بمـا هـو **"معرف – رابط – معرف به"**. فهذه الصيغة غير المتكررة حدودها هي موضع الإشكال على الدوام، بل علينا أن نفهمه معادا على النحو التالي:

معرف – رابط – معرف به

معرف – رابط – معرف به

فالتعريف السابق "الكراس هو مجموعة من الأوراق المرصّفة" يجب أن يكتب كما يلي (نرمز كالعادة إلى الإدراك بالغياب بواسطة الخطوط المتقاطعة وإلى الإدراك الحضوري بواسطة

الخطوط المتواصلة):

الكراس هو مجموعة من الأوراق المرصّفة

م.ج.م.و.ع.ة. م.ن. ا.ل.أ.و.ر.ا.ق.ا.ل.م.ر.ص.ف.ة هو ا.ل.ك.ر.ا.س

ومعنى هذا: - أن الشيء معرف بالإعادة,

- أن التعريف لا يأتي بجديد ولا يحفظ قديما,

- أن ما يأتي هو وفق علاقات الغياب الحضور لا العدم والوجود,

- أن الشيء المعرف علائقي على النحو التالي: حضورالمعرف صراحة = غياب المعرف به ضمنا والعكس.

فقولنا "مجموعة من الأوراق" يحضر كمعرف به بما هو إضافة وهنا يختفي "الكراس" بما هو "تكرار". وقد كان الكراس حضر بما هو "هوية" وغابت "مجموعة الأوراق" بما هي آخر وغرابة عن المعرف، فكل من "الكراس" و"مجموعة أوراق" موجود مرتين. إن القضية "مجموعة من الأوراق" تختفي كمنقطع / كغريب لتحمل من "الكراس" عنصر الهوية. وهكذا فالذي يقول "الكراس" ليشرع في تعريفه هو يقول بالغياب "أعني مجموعة من الأوراق". وواضح هنا أن القضية "مجموعة من الأوراق" قد امتلكت بوجودها العلائقي ووجود الكراس، صفة كونها هي عينها الكراس حينما اختفت كآخر عن الكراس وظهرت فيه بالغياب. هذا وجود أول للقضية "مجموعة من الأوراق" أعني الوجود بالغياب. أما الوجود الثاني للقضية فوجود بالحضور في شكل إضافة لا في شكل غرابة. وهنا يغيب الكراس لما هو تكرار ليسمح لـ "مجموعة الأوراق" بما هي إضافة بالحضور. وقد كان الكراس بما هو الهوية حاضرا لما كانت "مجموعة من الأوراق" غائبة بما هي اللاهوية. غير أنها لما كانت غائبة بما هي اللاهوية، كانت الكراس بما هو الهوية.

علينا إذن أن نحذر من كوننا لا نسمي الكراس هكذا، في التعريف، خالصا من كل علاقة. لكن لنحذر أيضا من الوقوع في القول بالحضور لـ "مجموعة الأوراق". لقد قلنا فقط "الكراس مجموعة من الأوراق" إذ نشير هنا بالرسم المختلف إلى قولنا لذلك بالغياب وقولنا "الكراس" بالحضور.

إن قيمة قولنا المعرف به بالغياب تتمثل في كونه يمكّن من تحصيل الهوية والإضافة معا. ذلك أن عبارة "مجموعة من الأوراق" مثلا لا تقال لما نقول "الكراس"، وذلك ما يسمح لها بأن تكون إضافة لما تحضر كمعرف به، لكنها تقال بالغياب، فلحظة قلنا الكراس قلنا بالتمام "مجموعة من الأوراق" إذ لا فرق بين الأمرين. وهكذا حصّلت العبارة المذكورة هويتها مع الكراس، أعني لما نطقناها بالغياب حينما نطقنا لفظ الكراس.

إن قولنا بالحضور مثلا عن "الكراس" إنه "مجموعة من الأوراق" يجعل أمر الهوية

مشكلا إذ أن هذا مختلف عن ذاك، كما أن عدم قولها مشكل. أما قولها بالغياب فهو قولنا "الكراس" نفسه (تحصيل الهوية) لكن دون فقدان الإضافة. لذلك فإن عبارة "مجموعة من الأوراق" لما حضرت لم يكن بوسعنا أن نقول إن هذا تكرار وإنما وجدناه إضافة حقيقية.

على هذا النحو يحصل المعرف به بقوله بالغياب عنصر الهوية إذ أنه هو نفسه "الكراس" وبقوله بالحضور عنصر الإضافة، وهكذا كان التعريف ذا هوية وإضافة معا.

لنر تعريفا آخر، المثال التالي: تعريف الإنسان بما هو "كائن صانع". فإن التعريف هنا ممكن وفي الوقت نفسه حمّال لمعنى ومضيف لمعرفة جديدة لكونه يبتعد عن خطرين أساسيين: الأول خطر تكرار المعرف على نحو توتولوجي: "الإنسان هو الإنسان"، فهاهنا التعريف صحيح بإطلاق وضروري لكنه غير مفيد لمعرفة جديدة مطلوبة في التعريف من البداية. ثمة إذن حاجة أكيدة للخروج عن الهوية وكسر مطلقية الضروري بغاية الإفادة للمعرفة الجديدة المطلوبة أصلا للتعريف؛ أما الخطر الثاني فخطر الإضافة الغريبة عن الموضوع (اللامعنى). ذلك أن قولنا "الإنسان هو الطاولة" مثلا أو "الإنسان هو اللون الأبيض" يضيف معرفة جديدة للموضوع، لكنه يفقد القضية هاهنا معناها بالكامل إذ يبعدها حتى عن مجال الخطإ، بما أنها ليست قضية خاطئة بقدر ما هي فاقدة للمعنى. لذلك فإن ثمة ضرورة مقابلة لتكرار ذات الموضوع في المحمول أو في المعرف به.

لنعلل إذن تجاوز التعريف الآنف لصعوبة هي التالية: التخلي عن الموضوع (المعرف) في المحمول (المعرف به) للتخلص من التوتولوجيا والمكوث داخل الموضوع (المعرف) حين الخروج عنه إلى المحمول (المعرف به)، أي بعبارة مجملة: إستعادة الموضوع (هو نفسه) كمحمول (مختلف) حيث تضمن استعادة الموضوع نفسه صحة التعريف ومعناه وعلميته ويضمن الخروج عنه الإضافة والإفادة ليكون التعريف صحيحا وذا معنى ومفيدا لمعرفة جديدة معا.

إنه لا مناص من فهم المعرف به بما هو حالة مضاعفة للمعرف وفهم المعرف بما هو من حيث الأصل وجود مضاعف وعلاقة خاصة بذاته أو بما هو علاقة هوية لا هوية جوهرانية. فإن قولنا "الإنسان كائن صانع" إنما يفهم إذا اعتبرناه مقبولا وحاملا لمعنى وأكيدا، بما هو تحرك داخل علاقة الهوية لا داخل الهوية ذاتها ولا خارجها، بما داخلها توتولوجي وخارجها غياب للمعنى. إن "الإنسان" ليس من جهة سوى "الكائن الصانع" والعكس صحيح، وذلك ما يضمن صرامة التعريف / علميته واستقرار المعنى به. لكن، من جهة أخرى، ليس "الإنسان" بـ "الكائن الصانع" على النحو الذي يكون فيه "الإنسان" أي على نحو فهم الهوية كجوهر. إن "الإنسان" مختلف تماما عن "الكائن الصانع" من جهة أفق نظر مختلف. فـ "الإنسان" حصيلة النظر إلى الكائن المعني من جهة نوعه espèce، أما "الكائن الصانع" فحصيلة النظر إليه من

جهة جنسه genre وفصله Différence معا. هاهنا إذن مضاعفة للكائن الواحد تسمح بعد ذلك بإقامة علاقة له بذاته نذلل بها الصعوبة التي ذكرناها أعلاه.

إن الشيء يفهم إذن على نحو أفضل بما هو هوية متعددة وفق تعدد وجهات النظر والعلاقات التي يبنيها. فهو محدد على نحو في النوع مختلف عنه في الجنس والفصل. وهو شيء أول كإسم وثان كتعريف وثالث كوظيفة وهو كإيجاب شيء وكسلب شيء. إن تعدد الشيء وفق العلاقات المختلفة التي يبنيها هو ما يسمح لنا بالقول أنه وجود مضاعف، ويسمح لنا بعد ذلك بحل إشكالات للفلسفة على قاعدة هذا الوجود المضاعف.

هكذا فإنه بإمكاننا الآن أن نجد للتفكير مساحة أخرى للحركة غير المساحتين التاليتين: مساحة الهوية الضيقة ومساحة اللاهوية المهددة للمعنى. فإذا كان تعريف الشيء كهوية (جوهرية) مهددا دائما بتكرار الشيء لنفسه أو بالتوتولوجيا وكان تعريفه كلاهوية مهددا بالمقابل بفقدان المعنى والصرامة فيه، فإن تعريفه كهوية (علائقية) تختلف هي نفسها بعدد آفاق النظر الممكنة، يسمح بمقاربة أخرى لإمكانية اجتماع المعنى والإضافة.

هنا أيضا نلاحظ ما يلي:

- يوجد تعريف أي ماهية ما للشيء. ليست الماهية عدما رغم أنها ليست أيضا تحصيلا للشيء نفسه.
- التعريف جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- التعريف ذو إمكان أولا وذو تعين ثانيا. ذلك ما يعلل حركية التعريف وثراءه.

د – التعليل Justification:

لنفكر التعليل التالي: "لم يأت فلان لأنه مريض". إنه يقترح القضية الأولى "لم يأت فلان" كنتيجة للقضية الثانية السبب "لأنه مريض". للوهلة الأولى، فإن التعليل يبدو واضحا ومفهوما ومقنعا. لكننا إذا دققنا النظر، فإن السبب "أن يكون مريضا" يفترض لامتناه من الأسباب الأخرى التي لا تنفك أبدا عن السبب الظاهر. ذلك أن فكرة "أن يكون مريضا" لا يمكن أن تكون سببا كافيا لـ "عدم القدوم" إذ قد يكون فلان مريضا وقد يأتي مع ذلك، مثلا عندما يكون مهموما جدا بالدرس وأنه قد يفقد شيئا ثمينا جدا بغيابه، فإنه سيجهد نفسه ليأتي رغم مرضه. ومع ذلك يظل صحيحا أيضا كونه إذا كانت وطأة المرض أشد مما يعنيه في الدرس، فإن المرض يظل سببا محددا وهذا يعني أنه في هذه الحالة، فإن "كونه مريض" ليس سببا إلا لغلبته على كل الأسباب الأخرى التي تشكل على هذا النحو جزءا سالبا من السببية. إن السبب كاملا إنما هو إذن كل الأسباب الممكنة لعدم القدوم، بعضها بالظهور والحضور وبعضها بالإختفاء والغياب.

لنواصل التعليل الآنف ولنستعد الإعتراض الأخير: إنه يمكن أن يأتي فلان إلى الدرس

رغم مرضه إذا كانت المصلحة التي لديه في الدرس أكبر من وطأة المرض. "أن يكون مريضا" ليس إذن سببا إلا لكون فلان له، بما هو مريض، مصلحة بسيطة من قدومه للدرس أعني مصلحة غير مرجحة بقيمتها لقدومه. إن التعليل الآنف يصبح الآن: إن فلانا لم يأت لأنه مريض ولأنه لا يجد مصلحة كبيرة في قدومه. ولكن ليس هذا فحسب. إن الصياغة الأخيرة للتعليل ليست بدورها كافية. ذلك أن فلانا يمكن أن يكون مريضا وأن لا يكون له مصلحة كبيرة من قدومه للدرس ومع ذلك يأتي. فمثلا إذا وجد ما يقلقه بالبيت، زوجته مثلا أو أي أحد من الأطفال أو أي شيء آخر ينغص راحته، في هذه الحالة، حتى وإن كان مريضا ولم يكن له مصلحة كبيرة في ذهابه إلى الدرس، إذا كان يجد ما يقلقه على نحو يغلب على المرض نفسه، فإن فلانا قد يذهب إلى الدرس. يجب لذلك أن نضيف هذا السبب الأخير لسلسلة الأسباب الآنفة، أعني كونه يجد راحته في بيته. إننا يجب إذن أن نعيد صياغة التعليل مرة أخرى على النحو التالي: إن فلانا لم يأت إلى الدرس لأنه مريض وأن له مصلحة بسيطة من الدرس وأنه يجد راحته بالبيت. ولكن هل يمكن أن نوقف سيل الأسباب عند هذا الحد؟ هلاّ نجد ما يكون أيضا سببا غير صريح لمكوث فلان بالبيت؟

إننا نرى بوضوح أنه إذا كان فلان مريضا، ولم يكن له مصلحة عالية في ذهابه للدرس وكان يجد كل راحته بالبيت، فإنه بالإمكان مع ذلك أن يأتي للدرس إذا كان له من الحرص على إظهار الإنضباط ما يغلب على الأسباب الأخرى. إن التعليل يصبح إذن مرة أخرى: إن فلانا لم يأت لأنه مريض، ولأنه لا يمتلك مصلحة مهمة في الدرس وأنه يجد راحته في بيته وهو ليس حريصا جدا على إثبات انضباطه. ولكن هل نستطيع أن نوقف سيل الأسباب مرة أخرى؟ ذلك أنه قد يكون ثمة نظام تعليمي يمنع إجراء الإمتحان لعدد كبير من الغيابات وأن فلانا سيكون مهددا بذلك بكل هذا الغياب إذا تم، وذلك ما يفعل فلان كل ما في وسعه لاجتنابه. لذلك فإنه يذهب إلى الدرس رغم كل شيء. نظل مطالبين مرة أخرى بتعديل جديد لصياغة التعليل وذلك إلى ما لا نهاية ما دام سيل الأسباب التي وراء عدم قدوم فلان ينهمر إلى ما لا نهاية. بالإمكان إذن أن نقول، أن السبب يضرب بجذوره في اللامتناهي شريطة أن ندقق: ما دامت الأسباب الظاهرة لم تكشف داخلها عن علاقة هوية، عن عودة للشيء على نفسه. أما اذا ظهرت هذه الأخيرة فالأمر مختلف.

لنعد تفكير المثال نفسه:

"لم يأت أ لأنه مريض". إن التعليل القائم هنا بين عدم إتيان "أ" ومرضه لا يبدو ضروريا إذ بالإمكان أن نتصور "أ" يجهد نفسه ويأتي. لكن يستطيع أحدنا أن يوثق الصلة أكثر بين العلة والمعلول على النحو التالي: إن "أ" لم يأت لأنه لا يستطيع أن يقوم من فراشه. هاهنا يبدو التعليل أكثر متانة. لكن لا أحد يمكنه أن يمنع "أ" وهو طريح الفراش، أن يأتي على وسيلة

نقل ما، فإن الإتيان إسم مطلق لا يتعارض وقدوم "أ" ممتطيا وسيلة نقل. لذلك فإن الضرورة التي نستشعرها في التعليل توضع من جديد موضع استفهام. إنه علينا أن ندقق أكثر التعليل: إن "أ" لم يأت لأنه لا يستطيع القيام من فراشه ولا يريد امتطاء سيلة نقل. إن "أ" يعرف الإتيان إذن بشكل محدد. فالمقصود بـ "إتيان" هو أن يقوم بالمهمة بنفسه أو بواسطة وسيلة نقل ولما امتنع ذلك لم يأت.

إن التعليل يصبح:

إن أ لم يأت (= لم يقم بنفسه بالسعي إلى هنا ولا بواسطة وسيلة نقل) لأنه لا يأت بنفسه ولا بواسطة وسيلة نقل. إن جوهر التعليل إذن ليس أكثر من إثبات الهوية: أ = أ، فلقد دققنا عبارة "مريض" فوجدناها تعني مثلا "لا يقوم بنفسه" ودققنا عبارة "لم يأت" فوجدناها كذلك "لا يقوم بنفسه"، فتبين لنا أن التعليل ليس سوى اختفاء الهوية الواحدة في صورتين "لم يأت" و"مريض" كان من الضروري اختلافهما اجتنابا للتوتولوجيا ولكن أيضا كان لا بد من الهوية تجنبا للإعتباطية. بين التوتولوجيا والإعتباطية ثمة الشيء نفسه يخرج عن نفسه ليرى بشكل آخر ويتعرف لنفسه بعد تقنع. فهو نفسه وهو المختلف أي المتقنع لنفسه لتيسير الحصول في الزمان والمكان.

نتبين من خلال ما سبق إذن ما يلي:

- يوجد تعليل أي علاقات ضرورية واستدلالات محكمة. ليس التعليل عدما رغم أنه ليس أيضا تحصيلا لشيء يكون على هيئة علاقة مطلقة بين شيئين.
- التعليل جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- التعليل ذو مستوى قوي وآخر فعلي. يسمح ذلك بفهم الحيوية والثراء الذي يكون عليه التعليل.

هـ - القياس Syllogisme:

لنفترض أبسط شكل عند أرسطو:

كل إنسان فان - سقراط إنسان - سقراط فان

إن أرسطو يظن أن هذا القياس صحيح بضمانة الحد الأوسط الذي هو المشترك بين المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى وهو هنا: إنسان / كل انسان. فلو حصل غير هذا مثلا وقلنا:

كل إنسان فان - سقراط أستاذ أفلاطون، هاهنا فإنه لن يكون بوسعنا أن نشتق النتيجة الأولى: سقراط فان.

وهكذا فإن الحد الأوسط هو الذي ييسر نقل المقدمتين إلى النتيجة، مع أن هذا الرأي حول أرسطو نفسه غير دقيق من خلال بعض إشارات للفيلسوف نفسه ولو أنها غير مؤثرة في

العموم[1]. لكن ما اعترض به في تاريخ الفلسفة على هذا القياس هو كون الحد الأوسط ليس واحدا بالفعل بل هو مختلف، فـ "إنسان" ليس "كل إنسان"، وبالتالي فإن القياس في المثال الأول هو من جنس القياس في المثال الثاني بما أن الحد الأوسط مختلف في الحالتين بين المقدمة الأولى والمقدمة الثانية.

الإعتراض هاهنا متمثل في أن ما يحمل على "الكل" ليس ضروريا أن يحمل على "الجزء". وبهذا المعنى فإن القياس المقترح، هنا، يجب أن لا يحمل حده الأوسط فرقا في ذاته بين كونه "كلي" من جهة و"جزئي" من جهة ثانية، وإنما يجب أن يكون واحدا بالتمام كقولنا: هذا الإنسان فان – سقراط هو هذا الإنسان = سقراط فان، أو كقولنا: سقراط هو الذي بالبيت – الذي بالبيت جالس = سقراط جالس.

إلا أن محمد باقر الصدر في كتابه **الأسس المنطقية للإستقراء**، إذ يعترض على القياس الأرسطي آنف الذكر، فإنه لا يؤكد على توحيد الحد الأوسط بل يرى أنه يمكن الحفاظ على قسمته بين كلي وجزئي، لكنه يضيف شيئا آخر وهو المسكوت عنه خلال عملية استخراج النتيجة. إنه يرى مثلا أننا حينما نقول:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

فإننا هنا بالضبط وقبل أن نستخرج النتيجة: سقراط فان، نقول كلاما ضمنيا يربط الكلي بالجزئي وييسر عملية الإستنتاج، نقول مثلا (لما كان "سقراط" جزءا و"كل إنسان" كلا): "كلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء أيضا متصفا بها".

وهكذا فإن القياس الكامل سيكون آنذاك كما يلي:

كل إنسان فان

سقراط فان

(وكلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء أيضا متصفا بها)

إذن سقراط فان

وهذه الإضافة شبيهة، في المنطق، بنظرية الإسكيم المتعالي Schème transcendantal، عند كانط في الفلسفة، إذ أن "الإسكيم" يحمل صفات المفهوم من جهة، أعني أنه مجرد وصفات الظاهرة، من جهة ثانية، أي أنه عيني، تماما كما أن الجملة المضافة في القياس تحمل الكلي والجزئي معا.

لكن هذه المقاربة، أعني مقاربة المسكوت عنه في القياس، تضع حتى شكل القياس الذي افترضنا في البداية أنه صحيح، موضع حرج وهو القياس الذي مثاله:

(1) .Cf, Organon, IV Les seconds analytiques, op. cit., p. 4

obeikandl.com

هذا الإنسان فان – سقراط هو **هذا الإنسان** – سقراط فان

ذلك أنه في هذه الحالة أيضا ما كان لنا أن نخرج من المقدمتين إلى النتيجة إلا بواسطة تربط "هذا الإنسان" بـ "هذا الإنسان". ذلك لأن "هذا الإنسان" ليس واحدا في حالة ربطه بـ "فان" وربطه ب "سقراط" رغم ما يظهر من وحدة فيه. ولنقل فقط:

– إن "هذا الإنسان" موثوق في المقدمة الأولى إلى "فان" وفي الثانية إلى "سقراط" أي أنه إذا كان في الحالة الأولى العلاقة أب فإنه في الحالة الثانية العلاقة أج.

– إن وروده على العقل بين المقدمتين مختلف زمانه ومكانه وشكل تلقيه.

لذلك فمن الواضح أن العقل الذي يرد عليه الحد الأوسط مختلفا الإختلافات المذكورة، يقوم بالعملية نفسها (إذا قبلنا مقاربة المسكوت عنه المذكورة آنفا) التي يقوم بها في حالة انقسام الحد الأوسط بين كلي وجزئي، إذ يضاف هنا أيضا قول كهذا مثلا: "كلما كان شيء متصف بصفة وكان محمولا على آخر كان الآخر متصفا بها". هنا أيضا يصبح شكل القياس كما يلي:

هذا الإنسان فان

سقراط هو هذا الإنسان

(وكلما كان شيء متصف بصفة وكان محمولا على آخر، كان الآخر متصفا بتلك الصفة)

إذن سقراط فان

هكذا يظهر أن المشكل ليس قائما فحسب في ربط مقدمة كبرى بصغرى بل في ربط أي مقدمة بأخرى مهما بدت قرابتهما.

إلا أن هذا الشكل من القياس مشكل هو الآخر، ذلك أنه محتاج بدوره إلى وصل أجزائه تماما مثلما كان الشكل السابق له محتاجا لذلك. ففي قولنا:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(كلما كان جزء من كل وكان الكل...)

وقبل أن نخرج إلى النتيجة (سقراط فان) فإنه علينا أن نحل الإشكال الجديد ونربط الرابط نفسه بالمقدمتين لأن العلاقة بينهما هي من جنس العلاقة المشكلة بين المقدمتين في ما بينهما سواء بسواء، إذ يجب هنا أن يكون شكل القياس كما يلي مثلا:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(كلما كان جزء من كل وكان الكل...)

وكان كلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة وكانت القاعدة أنه كلما كان جزء متصف بصفة. كان الكل متصفا بها كان الجزء متصفا بها

إذن سقراط فان

ومن الواضح أننا بحاجة فعلية لهذه الجملة المطولة كواسطة بين الرابط والمقدمتين. لكن أي رابط نضعه يصبح بدوره موضوعا للربط، ولن يكون من حقنا، والحال هذه، أن نوقف سلسلة الروابط التي يستدعيها، في كل مرة، فاصل بين شيء وآخر، فيمضي الأمر إلى غير نهاية ad infinitum. وإذا كان باقر الصدر آنفا يعد الرابط الذي افترضه للمقدمتين قاعدة عقلية، فقد أخطأ في ظنه أن الجملة الضمنية الرابطة خارجة عن لعبة الربط أي في ظنه أنها رابط خالص يمكن أن يرد القياس على ذاته بعد أن يعلل لنا الخروج من المقدمتين إلى النتيجة.

لكن ما السبب في كون كل أشكال القياس السابقة مشكلة؟ لماذا نحتاج باستمرار إلى رابط جديد لتعليل خروج النتيجة؟

لأنه ليس ثمة ضرورة تربط المقدمات بالنتائج مهما كان شكل المقدمات التي نضعها. فلقد تعلق إصلاح القياس، في تاريخ المنطق، بتقريب المقدمات من النتائج وذلك عبر تأكيد الحد الأوسط أو إزالة المساحات الفاصلة بين الكلي والجزئي... لكن ما يظهر جليا هو أن جميع أشكال الإصلاح المقترحة لم تخرق القاعدة التالية: إننا، في جميع الحالات نستخرج نتائج من مقدمات مختلفة عنها، وبالتالي فإنه لم يضف شيء نوعي لتعليل ضرورة خروج النتائج من مقدماتها.

إن قياسا من نوع:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(وكلما كان جزء من كل، وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء متصفا بها)

إذن سقراط فان

ليس أكثر متانة في علاقة مقدماته بنتائجه من القياس الأول:

سقراط إنسان – كل إنسان فان – سقراط فان

ولا حتى من الشكل التالي:

سقراط إنسان – إذن سقراط فان

والذي يظهر فرق مقدمته عن نتيجته جليا (ولكنني سأبين، في درجة متقدمة من التحليل أن هذا القياس نفسه ممكن تماما وبالأحقية نفسها التي أمكنت بها القياسات الأخرى).

لنؤكد الآن أن كل أشكال القياس الوارد ذكرها متماثلة من جهة العلاقة الإحتمالية بين مقدماتها ونتائجها، ولنؤكد أن الأمر يتعلق دائما باستخراج شيء من آخر أي استخراج ب من أ. إن النتيجة "سقراط فان" مختلفة عن المقدمات: كل إنسان فان – سقراط إنسان، اختلافها نفسه عن المقدمات: كل إنسان فان – سقراط إنسان – (وكلما كان جزء من كل وكان الكل

متصفا بصفة كان الجزء متصفا بها)، واختلافها عن المقدمة: سقراط إنسان.

فالمقدمات في المثال الأول والثاني غريبة جميعا عن النتيجة بالدرجة نفسها. وما الفرق بينها سوى فرق في كم الحدود التي تتركب منها، كما لو أننا إذ نضع النتيجة ب نضع مقدمات مثل أ أو أج أو أج د، إلخ.، ففي كل هذه الحالات، لا فرق بين المقدمات في نظر النتيجة ب إلا فرق البسيط عن المعقد أو الصغير عن الكبير. ويمكث الإشكال قائما حول مصدر الضرورة: من أين تتأتى ضرورة استخراج نتيجة من مقدمة؟

في تحليل مفهوم الضرورة تبين لنا من قبل أننا لا نسمي شيئا ضروريا إلا متى كان عائدا على ذاته. وبشأن القياس، فإن استخراج النتيجة – سقراط فان– من المقدمات: كل إنسان فان – سقراط إنسان، ليس ضروريا إلا إذا كان القياس عائدا على ذاته، وهناك فقط يكون ضروريا لما يماثل ذاته الأولى المفترضة ومستحيلا لما يخالفها.

فحينما نقول:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

فإن النتيجة "سقراط فان" تخرج ضرورة بفعل الحد الوسط ولا لأي رابط آخر يصل المقدمتين الكبرى والصغرى بل لأننا نماثل قياسا بأكمله مفترض بالتساوي، يقول: ولما كان (إذا كل إنسان فان – سقراط إنسان – سقراط فان)، أعني أن شكل القياس يجب أن يكون على النحو التالي:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

ولما كان إذا كل إنسان فان – سقراط إنسان – سقراط فان

إذن سقراط فان

فالضرورة، أعني الخروج الضروري للنتيجة من المقدمات، إنما يحصل لما تكون النتيجة في علاقة بذاتها، فيكون تماثلها مع ذاتها ضرورة ومناقضتها لذاتها مستحيلا (كما تبين في حديثنا عن الضرورة). إن النتيجة ليست متطابقة مع المقدمات "كل إنسان فان – سقراط إنسان" إذ لا يتطابق شيء مع غيره، كما لا يتناقض معه. فقولنا: هذا القلم أزرق وهذا القلم (الآخر) أحمر (ليس أزرق) لا تناقض فيه. إنما التناقض أن نقول هذا القلم أزرق وهذا القلم (عينه) أحمر. كما أن التطابق ليس في كون هذه ورقة وتلك ورقة بل في كون هذه ورقة / هذه (عينها) ورقة. إنه هنا فقط تكمن الضرورة والإستحالة، أعني في علاقة الشيء بذاته (عودته على ذاته). فإذا وجدنا أننا نستخرج النتيجة "سقراط فان"، ضرورة من مقدمات مثل "كل إنسان فان – سقراط فان"، فلنذكر دائما أن لا ضرورة تربط "ب" بـ "أ" وإنما الضرورة كلها في تكرر "أ" أو "ب"

أي دخولها في علاقة مع ذاتها. وإذا وجدنا، بالتوازي، أننا نرفض نتائج أخرى كـ: سقراط غير فـان، فذلـك لا لتناقـض "سـقراط غيـر فان" مع المقدمات بل لتناقضها مع "سـقراط فان" التي نفترض وجودها في المقدمتين.

وبكلمـة موجـزة، فإننـا إنمـا نسـتخرج النتيجـة، ضـرورة، مـن المقدمات لكونهـا، لحظة اسـتخراجها نفترضهـا، كمـا هـي تماما، في المقدمات فتكون بذلـك عائدة على ذاتها أو مطابقة لذاتها أو كذلك متكررة (بمعنى ما) وذلك شرط الضرورة. وإنما نستبعد استخراج نتائج أخرى من تلك المقدمات لكوننا نفترض عدمها في المقدمات أعني نقيضها، فيكون استخراجها تناقضا. أمـا إذا لـم نفترضهـا هـي نفسـها في المقدمات أو لـم نفتـرض نقيضها الخالص، فإنه لا ضرورة لاسـتخراجها ولا اسـتحالة في اسـتخراج غيرها. وهذا هو نمط النتائج التي يكون اسـتخراجها احتماليـا. مثـلا: النتيجـة – سـقراط موجـود، لمـا يتعلق الأمر بمقدمات مثل: كل إنسـان فان – سـقراط إنسـان، هـي نتيجـة إحتماليـة لأننا لا نفترضها في المقدمـات ولا نفترض نقيضها تماما كما هو شأن النتيجة: "أفلاطون فان" وغيرها.

لهذه الأسباب كان القياس الصحيح هو العائد على نفسه حرفا حرفا، أي القائم في علاقة أ بـ أ، لا الذي يربط نتائج بمقدمات لا تفترض فيها تلك النتائج عينها، حيث تكون علاقتهما علاقة أ بـ ب. بالمقابل فإن القياس الخاطئ هو المخالف لنفسـه مهما كانت درجة المخالفة، أعنـي الـذي يربـط نتائـج ما بمقدمات يفترض فيها نقيض تلك النتائـج. وأما القياس الإحتمالي فهو الذي تسـتخرج فيه النتائج من مقدمات لا تفترض فيه تلك النتائج كما لا يفترض نقيضها (أي عدمها).

يترتب عن هذا أن عديدا من أشكال القياس التي كانت مرفوضة في تاريخ المنطق تصير ممكنـة القبـول وأن أشـكالا أخـرى كانـت مقبولـة تصيـر ممكنة الرفض وأن هـذه وتلك تصبح جميعا خاضعة لشروط واحدة في تقريرها كقياسات صحيحة أو خاطئة أو محتملة. إن أيا من القياسات التالية:

- سقراط إنسان – كل إنسان فان – سقراط فان
- كل إنسان فان – سقراط إنسان، وكلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا... إذن سقراط فان
- سقراط هو هذا الإنسان، هذا الإنسان فان إذن سقراط فان
- سقراط إنسان، إذن سقراط فان

إن أيـا منهـا قلـت، يكـون صحيحـا لما يتوفر علـى ذاته تلك عينها التـي بمطابقتها يكون ضروريا، ويكون مسـتحيلا لما يتوفر على نقيضها وممكنا حين لا يتوفر على شـيء من ذلك. أعنـي أن قياسـا مثـل "سـقراط إنسـان – إذن سـقراط فـان" يمكن أن يكون لـه أحقية أوفى في

استخراج نتيجته من مقدمته الوحيدة لما يتوفر له افتراض يقول: "إذا سقراط إنسان فإنه فان" (وذلك ممكن) – يمكن أن يكون له هذه الأحقية أوفى مما لقياس مثل: سقراط هو هذا الإنسان – هذا الإنسان فان – إذن سقراط فان، حينما لا يتوفر للأخير ذاته الإفتراضية التي يطابقها فيكون ضروريا أو يناقضها فيكون مستحيلا. وهذا القياس (أعني "إذا سقراط إنسان فإنه فان") غير ظاهرة صحته إلا أنه يكون أجلى في مثال كهذا:

لنفترض أننا اعتدنا مثلا أن الشخص أ يأتي دائما في الوقت المحدد ت، فإنه بإمكاننا، بعدما نمتن العلاقة بين طرق الباب في الوقت المحدد وقدوم الشخص، أن نستنتج مباشرة، إذا طرق الباب في الوقت المحدد ت، أن أ قد قدم. ويكون الإستنتاج هناك مستخرجا نتيجة تكون ضرورية لكن من مقدمة واحدة: إذا أ – إذن ب.

لكن لنذكر دائما أن ب قد خرجت ضرورة من أ دون أي استعانة بحد أوسط أي دونما حاجة إلى مقدمة كبرى وصغرى ولا رابط بينهما، وإنما بفعل كونها تطابق ذاتها أي القضية: "إذا طرق الباب في وقت ت فإن أ قد قدم" في حين أن مقدمات ك: طرق الباب في وقت ت – ليس إلا أ خارج البيت – لا يمكن له أن يمكث خارجا أو ما شابهها من المقدمات... كل هذه مهما طالت وبدت شدة قرابتها من النتيجة "أ يطرق الباب" فإنه لا يمكن إطلاقا أن نستخرج منها تلك النتيجة ضرورة ونقول "إذن أ يطرق الباب"، ذلك لأن المقدمات تمكث غريبة عن النتيجة وتمكث علاقتها بها إحتمالية. بالمقابل فإنه إذا كان أ قد أوصى مثلا بكونه سيعود في الوقت ت ثم طرق الباب في هذا الوقت، فإنه يمكن بيسر، ودونما حاجة إلى معلومات إضافية لتوسيع المقدمات، أن نستنتج أن أ قد قدم مباشرة من المقدمة: الباب طرق في الوقت ت. ذلك أن هذه القضية المركبة من قضية واحدة ونتيجة، مسنودة بذاتها التامة التي أوصى بها أ لما غادر البيت. فالذي يسمع الباب يطرق في الوقت ت هو لا يقيس ليستخرج النتيجة وإنما هو يطابق، إذ يقول ما يلي:

طرق الباب – إذا طرق الباب فقد قدم أ – إذن قدم أ

وظاهر أن المقدمة والنتيجة والرابط بينهما (إذن) جميعا مكررة وذلك هو شرط كونها ضرورية. يصدق هذا على كل أشكال القياس التي لا تتمثل متانتها في إطالتها والبحث لها عن أوثق الروابط والتقريب بين أجزائها، بل في وصولها إلى مطابقتها لذاتها، أعني عودتها على ذاتها، إذ هي تشترك جميعا – من أبسطها أي التي هي غير قياسية تماما إلى أعقد أشكالها القياسية.

والنتيجة التي نخرج بها مما سبق هي التالية:

يظن في تعريف القياس أنه علاقة بين مقدمات ونتائج وتحدد إشكالاته في ضعف الصلة بين المقدمات كعلة والنتائج كما تتمثل حلوله في تمتين صلة المقدمات بعضها ببعض إعتقادا أن

ذلك هو شرط خروج النتائج منها خروجا ضروريا. لكن يتبين هاهنا أن جميع الحلول التي هذا شكلها تمضي إلى اللاتناهي إلا أنها تقترح دائما صورا مختلفة للمشكل لا حلولا، وهذا يكشف أن الإشكالات ليست هي ما حدد، لا ولا تعريف القياس نفسه كما حدد خلال الظن السابق.

ننبه لذلك إلى أن القياس هو علاقة مقدمات ونتائج معا بذاتها كمقدمات ونتائج أعني أن مشكلته إنما تتمثل لا في ضعف صلة المقدمات بالنتائج بل في أن هذه الصلة، مهما كانت، لا تعبر عن تطابق أو تناقض مع ذاتها المفترضة ثانيا عنها. وبالتالي فإن حل المشكل المتعلق بالقياس يستلزم فقط الإنتباه إلى الوجود المتكرر لأي شكل منه يكون بين أيدينا. ويفضي هذا الإفتراض إلى قبول أي شكل من أشكال القياس وصور الإستنتاج ما توفر فيه شرط العودة على ذاته أو شرط وجوده معالقا ذاته.

هنا أيضا الملاحظات نفسها تتكرر على طريقتها:

- يوجد استدلال أي ماهية للشيء وعلاقة ما ضرورية. ليس الإستدلال عدما أعني مستحيلا رغم أنه ليس أيضا تحصيلا لشيء وضعي. إنه جملة من العلاقات المنطقية الحرة التي تشير إلى الأشياء.
- الإستدلال جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- الإستدلال ممكن وفعل، الشيء الذي يسمح بالإخراجات المختلفة التي تكون له.

و – المعرفة Connaissance:

إن المعرفة بحسب المفارقة التي قدمها مينون وكنا قد ذكرناها من قبل، يجب، بحسب متطلبات التحليل، أن تكون معرفة عن علم لكن أيضا معرفة عن جهل. لا تتم معرفة إذا لم تكن حاصلة سلفا، فنحن لا نعرف ما نجهل تماما. كما لا تتم معرفة إذا كانت المعرفة حاصلة فعلا سلفا لأن هاهنا تكرارا أو لا جدوى للمعرفة. يجب أن يكون موضوع المعرفة إذن معلوما مجهولا، معلوما لأن المجهول لا يعلم؛ غير معلوم لأن الحاصل لا يحصل. لكنه معلوم لا بمعنى حاصل علمه وغير معلوم لا بمعنى معدوم العلم. إنه ليس معلوما بالكامل وليس مجهولا بالكامل، بل معلوم جزئيا مجهول جزئيا، معدوم لدينا نسبيا مجهول لدينا نسبيا.

ثمة هاهنا كسب أصبح بالإمكان إعلاؤه على النحو التالي: لم يعد من الممكن الحديث وفق ثنائية علم / جهل على نحو مطلق، علم كامل أو جهل كامل، عدم مطلق للعلم أو وجود مطلق للعلم بل فحسب وفق ثنائية بعض العلم / بعض الجهل، علم نسبي / جهل نسبي، بعض العدم وبعض الوجود للعلم. إن هذا الكسب هو ما نفترض ضرورة الحديث عنه بمصطلحات تخصه هي الحضور والغياب، الحضور هاهنا بمعنى الوجود النسبي للعلم والغياب بمعنى العدم النسبي له.

إن العلم القائم سلفا إذا نزعنا عنه ثنائية الوجود / العدم وألبسناه ثنائية الحضور / الغياب بات معناه العلم بالإمكان أو بالإضمار. لا يمكن وصف علم كهذا بأنه علم بالمعنى الكامل للكلمة أو بأنه علم واقع كما لا يمكننا وصفه بأنه انعدام تام للعلم. لذلك فإن التعريف الأدق هاهنا هو أن العلم حاضر – غائب بدل كونه موجود – معدوم سيما وأن هذه الثنائية تشير في الإرث المفهومي إلى إمية لا يجتمع فيها الحدان إطلاقا. إن العلم بما هو إمكان وإضمار وبما هو حاضر غائب معا هو ما يستدعي الآن تدقيقا حول طبيعة هذا الحضور وذاك الغياب أي حول معنى الإمكان أو الإضمار: بما أن ما نسميه معرفة سابقة ليس معرفة الكلي أو القواعد وغيرها حسب الصعوبات التي عرضت آنفا، فإن المعرفة لا تكون إلا معرفة الشيء نفسه أي الجزئيات ذاتها أو لنقل المعرفة الكاملة للشيء وذلك وجه حضورها في النفس، غير أن وجه غيابها يتمثل في كون هذه المعرفة غير صريحة لا في معنى أنها معلومة ضمنيا على نحو مدقق دون تصريح فحسب وإنما في معنى عدم الوعي بها إذ هي معلومة، وهو المعنى الأبعد لكونها ضمنية وممكنة.

لنسجل إذن أن صفات المعرفة الضمنية المطلوبة اثنتان بالأساس: كونها تحتوي العلم كاملا بجزئياته؛ كونها تفتقر إلى الوعي به. على هذا النحو فإن تحصيلها كمعرفة يعد تحصيلا لما لم يكن حاصلا من قبل على نحو ما بما أنه لم يخرج بعد إلى طور الوعي به، لكنه أيضا ليس علما فاقدا لشرطه أو علما من فراغ مطلق غير مبررة كيفية حدوثه بما أنه قائم سلفا كعلم كامل على نحو غير واع. لنقل بإيجاز:

– توجد معرفة أي تحصيل ما لماهية العالم. ليست المعرفة عدما أي مجرد تقلب لغوي للحقيقة رغم أنها ليست أيضا تحصيلا لشيء. المعرفة تحصيل لممكن منطقي.

– المعرفة جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.

– المعرفة إمكان وتعين أي انفعال وفعل. ذلك ما يفسر المعنى الذي لوقوعها والإختلاف الذي تكون عليه والتجدد الذي تتمتع به.

إنها المكونات المنطقية نفسها للكائن التي تعود في كل مرة يتعلق فيها اللأمر بتحليل بنيته: العلاقة أ – أأي علاقته بنفسه؛ العلاقة أ' – أ'' أي علاقته بشبيهه حيث علاقة الكلي بظهوراته؛ العلاقة أ – ب أي علاقته بغيره وهي العلاقة الموجبة السالبة له. إن كل ما يأتي بعد ذلك من علاقات تكرار لا يدخل في البنية المنطقية الأساسية للشيء.

obeikandl.com

الفصل الثالث

البنية المنطقية للكائن أو الكائن المنطقي

إلى هذا الحد – أعني خلال القسم الثاني من هذا الكتاب – نكون قد أحطنا بأوسع المعطيات التي يفهم بواسطتها الكائن والتي تستدعي الآن سعيا جديدا لبناء الصورة المنطقية الكلية للكائن. نلخص أولا هذه المعطيات على النحو التالي:

– المنطقي والأونطولوجي / المباشر وغير المباشر: الكائن مسافة ضرورية يتخذها من معرفته / من الذات العارفة وانسحاب أصلي له يتقدم مقابله على هيئة إمكانات، علامات، آثار هي في آن شرط حركية التفكير وحريته وثرائه وشرط موضوعيته وعلميته. العالم الذي بوجهنا ليس أونطولوجيا عينية بل أونطولوجيا منسحبة أي منطق لا غير. إن الكائن الذي قبالتنا كائن منطقي إبستيمولوجي تأويلي لا كائن أونطولوجي. إن كل الدليل عليه هو الأشكلة والإستدلال المنطقي بحسب إمكانات العقل وأساسا بحسب التناقض واضطراب القول الفلسفي أو عدم التناقض واستقرار القول الفلسفي.

– المطلقية والتوحيد واللاوضعية / المحدودية والتجزيئية والوضعية: إن التعاطي المنطقي مع الكائن، في كل مرة نقرر خلالها أن الكائن التأويلي أشياء، واقعات، هويات متعددة، غير محتواة في مطلق ما ومتحيزة على نحو وضعي – هذا التعاطي ينتهي إلى تناقضات لا تنتهي واضطراب شديد في الخطاب. بالمقابل فإن هذا التعاطي مع الكائن يجد كل الإستقرار المنطقي والإنسجام في الخطاب حينما نتأول الكائن باعتباره علاقات، مكونات، محمولات للشيء نفسه التوحيدي المطلق غير الوضعي.

– البنية المنطقية للكائن متناهية وموضوع علم / البنية الأونطولوجية لامتناهية وليست موضوع علم: تمضي البنية الأونطولوجية للكائن سواء تعلق الأمر باسمه أو تعريفه أو تعليله، بتعينه أو بفعله – تمضي إلى اللامتناهي على نحو لا يمكن معه ضبطها في علم. بالمقابل فإن كل ذلك يحصى بدقة متناهية من جهة البنية المنطقية للكائن في الحدود التالية:

الكائن هو العلاقات أ – لاب؛ أ' – أ''؛ أ – أ.

تتوزع هذه العلاقات في المكان والزمان والهيئة.

في المكان تتخذ القسمة التالية: الكلي والجزئي، السلب والإيجاب، الصورة والمادة.

في الزمان تتخذ القسمة التالية: اللاتحدد والتحدد، القوة والفعل، الكمون والظهور.
في الهيئة تتخذ القسمة التالية: اللاتميز والتميز، التناقض والتطابق، الصحة والخطأ.
لكي نختصر الأسماء نكتب فحسب:
المكان: الكلي والمتفرد والهوهو.
الزمان: التحدد والتعين والظهور.
الهيئة: الماهية والممكن والفعل.
في هذا الفصل نستجمع مجمل المكونات المنطقية للكائن حول مثال واحد نركز فيه جملة الأفكار لننبري ثانيا إلى رسم تمثيلي للبنية المنطقية للكائن التي تشكلها كنهاية لهذا التأويل للعالم:

الكائن حدود منطقية هي أ – لاب؛ أ' – أ"؛ أ – أ.
الكائن مكان وزمان وهيئة.
الكائن كمكان كلي ومتفرد وهوهو.
الكائن كزمان تحدد وتعين وظهور.
الكائن كهيئة ماهية وممكن وفعل.

I – استجماع المكونات المنطقية الكلية للكائن / اللاتناهي الأونطولوجي للكائن والإختلاف المغلط – التفكير حول مثال واحد:

إن نظرة بسيطة للكائنات تكشف إلى أي مدى لا يمكن للأونطولوجي أن يكون إلا لامتناهي الإختلاف وعصيا بالمطلق على التحصيل العلمي. إنه لا شيء في ما بين يدي يشبه الثاني، فهاهنا قلم وكتاب وطاولة وكرسي... وهناك شجر وحجر وأناس وصحراء ممتدة... وهنالك سماء وشمس وفضاء رحب لا ينتهي ولا تنتهي كائناته إلا عند محصيها سبحانه. وحينما أتوهم أنني قد أحصيت كثيرا من العالم في كليات كالتي كنت أذكر، فإنني سرعان ما أنتبه إلى أنني لم أحص شيئا بعد. إن هذا القلم وحده يكشف عن هيئات لا تعد، فهو هذا الذي بين يدي لونا وحجما ووزنا وهو ما لا يتناهى من الأقلام المختلفة عنه حجما ولونا ووزنا وحتى استعمالا. ويصدق هذا على كل ما سوى القلم مما ذكرنا آنفا ليمضي الأمر إلى ما لانهاية من جديد. لا زلت بعد لم أمض إلى حدود الزمان لأستذكر كل ما صنعته يد الإنسانية من أقلام وما يمكن أن تصنعه مقبلا، وهكذا الشأن بالنسبة لكل الكائنات الأخرى التي أتوهم في كل مرة عبثا أنني أحصيها. إن ملاحظة الكائن أونطولوجيا لا تنتهي إلا إلى قرار وحيد: الكائن هو اللامتناهي العصي على العلم بالمطلق.

لنركز التفكير حول هذا الموضوع البسيط – القلم الأزرق الذي بين يدي كموضوع لامتناه. إنه من الواضح أن هذا القلم الذي بين يدي ليس الممكن الوحيد للقلم. إن **لونه**

الأزرق سرعان ما ينقلب مع أقلام غيره إلى أحمر وأخضر وأسود... لكن هذا أيضا شأن **حجم** القلم، طوله وعرضه. إن أحجاما أخرى أقل وأكبر تكون عليها الأقلام وهي لا تحصى عدا. غير أن ذلك أيضا شأن **الوزن** الذي لا يشبه فيه قلم قلما آخر، وكذلك شأن **الطاقة** التي للقلم (فهذا طاقته تكفي ليوم كتابة وذاك لشهر وذلك لسنة..) وشأن **عدد العناصر** التي تؤلفه التي تصل حد عناصر الزينة الإضافية وشأن **المادة** المتكون منها القلم **والهيئة** المحددة التي يتخذها. إن كلا من هذه المحددات الأونطولوجية للقلم تنقسم إلى ما لانهاية. إن القلم إذن كائن لامتناه.

لندقق هاهنا هذا الذي نسميه بالأونطولوجي والذي لا تتناهى تقلباته ويعلو فوق صرح العلم نفسه: ما الذي نسميه على وجه الدقة بالأونطولوجي، هذا اللامتناهي في الكائن؟ بأي معنى يكون لامتناهيا في الكائن وبأي معنى يكون الكائن من الجهة الأخرى حدودا منطقية متناهية وموضوعا للعلم؟

نحصر هاهنا النتائج الكبرى الآنفة للدراسة حول هذا المثال الواحد نفكره من المواقع الثلاثة المختلفة للنظر التي كشفنا عنها خلال التحليل: الموقع الهيئي لرصد الكائن كماهية / معنى / مفهوم وكممكن تخيلي وكتعين؛ الموقع المكاني لرصد الكائن ككلي ومتفرد وهوهو؛ الموقع الزماني لرصده كتحدد وتعين وظهور. نمضي بعد ذلك لحصر هذه المواقع نفسها في الحدود المنطقية الكبرى والأخيرة التي يمكن أن يرد إليها الكائن.

1 – البعد الهيئي للكائن / الأونطولوجي والمنطقي والمفهومي:

قلنا أن القرار الأول بشأن القلم هو كونه كائن لامتناه. لكن من الممكن أن نضبط في مستوى ثان من الإدراك هذا اللاتناهي ضبطا أولا على النحو التالي: مع ذلك ورغم كون الألوان التي يمكن أن تكون عليها الأقلام لا تنتهي وهكذا الأوزان والأحجام... فإن الحصول على لون ما وحجم ما ووزن ما... مستقر لامحالة بين جميع الأقلام. إن الألوان لا تتناهى لكن **اللون** قار لامحالة وإن الأحجام لا تتناهى لكن **الحجم** قار أيضا كما أن الأوزان لا تتناهى لكن **الوزن** قار في جميع الأقلام التي نعاينها تماما كما أن طاقات الاقلام لا تتناهى مع أن **الطاقة** قارة إذ تقع لدى كل قلم وهكذا الهيئات لا تتفق إحداها مع الأخرى مع أن **الهيئة** قارة فلكل قلم هيئة، والأمر نفسه مع عدد العناصر المكونة التي تختلف من قلم إلى الثاني بلا تناه مع أن **عددا** ما بالضرورة من العناصر يكونه كل قلم، ثم إن المواد التي تصنع منها الأقلام لا تتناهى في حين أن **مادة** ما محددة الطبيعة يجب أن تتوفر لدى القلم على الإطلاق، وهكذا.

لندقق هنا الفرق التالي بين اللون والحجم والوزن... من جهة وبين الألوان المختلفة والأحجام والأوزان: إن الألوان المختلفة والأحجام والأوزان... أفعال وتعينات بينما اللون والحجم والوزن أي اللون ما والحجم ما والوزن ما ممكنات فحسب. إننا لا نجد شيئا عينيا يرى اسمه اللون، لون ما كما يرى الأزرق، وهكذا مع جميع الخصائص الأخرى. إن الأمر

متعلق إذن بمستوى أول للقلم هو مستوى **الفعل** حيث التعدد اللامتناهي للقلم بتعدد الألوان والأحجام والأوزان، ثم بمستوى ثان له هو مستوى **الممكن** حيث تتعدد الحدود دون أن تمضي إلى اللامتناهي. هاهنا فإن القلم ليس لامتناهيا بل كثرة فقط قابلة للإحصاء لكنها أيضا ليست واحدا. يتعلق الأمر هنا بحصر للمتعدد الجزئي في كلي ما يكون بتحويلها إلى وضعي تخيلي لها بنزع الخصائص الأونطولوجية عنها والإحتفاظ بالمشترك.

ثمة إذن فرق بين في القلم نفسه بين القلم محددا لونا وشكلا ومادة ووزنا وعدد عناصر وطاقة وبينه كقلم ما، لون ما ووزن ما ومادة ما وهيئة ما وطاقة ما وعدد عناصر ما، أي فرق بين كونه **شيء محدد** أو **شيء ما**. إن اللامتناهي هو في كل هذا، الشيء المحدد بينما الشيء ما يتجه صوب التحدد والضبط. هذا وإن مقدار الضبط بشأنه يمضي إلى أكثر من هذا أي إلى أكثر من تقليص اللاتناهي إلى كثرة. كيف ذلك؟

إلى هذا الحد من حصر الكائن لا نكون أمام لامتناهي الأقلام كما في الأول بل فقط أمام عدد متناه لها، أمام كثرة فقط يمكن تعدادها بما هي إمكانات. لكن هذه المجموعات من الممكنات (الألوان والهيئات والمواد والأوزان والأحجام والعناصر والطاقات) التي أعدنا إليها القلم الذي تبدى في البداية كلامتناه، هي جميعا مرة أخرى محمولة على حدود أقل منها عددا تشكل على وجه أكثر حصرية القلم. إن القلم ليس أكثر من **عناصر** محددة هي الحبر الذي يكتب به أو نحوه وجسم ما صلب ذو رأس دقيق يحمل هذا الحبر أو نحوه. ذلك فقط يكون مركبا **بصورة** محددة ليؤدي **وظيفة** هي الكتابة. إن الحجم بعد ذلك والوزن واللون وطبيعة المادة والشكل، كل ذلك لا يدخل في تعريف القلم ذاته بل فقط في تشكيل وجوده. الدليل على ذلك أننا حينما نحاول تعريف القلم فإن ذلك لن يتجاوز ما يلي مثلا: القلم مادة صلبة نسبيا ذات امتداد طولي ينتهي برأس دقيق يحمل حبرا أو نحوه يكتب به.

إن هذه الكلمات المتعددة هي في الحقيقة حدود ثلاثة فقط واضحة:

- **المادة** الصلبة طولية الإمتداد ذات الرأس + الحبر أو نحوه.
- **الصورة** التي هي العلاقة بين هذين الحدين (أن يكون الحبر قابلا ليكون على رأس المادة).
- **الوظيفة** وهي الكتابة.

إن الألوان والأوزان والأحجام بعد ذلك هي المتعلقة بالمادة التي للقلم بينما الهيئات هي المتعلقة بالصورة في حين أن الطاقة هي المتعلقة بالوظيفة والقوة التي للقلم، وهكذا. ليس ثمة شيء آخر يمكن أن يربك المشهد عدا ما يمكن في كل مرة أن نعيده إلى واحد من هذه العناصر الثلاثة المشكلة لماهية القلم. لنحاول الآن التثبت من هذه الحدود الأخيرة التي استقر عندها رد القلم، ما طبيعتها؟

حينما نفحص المادة ذات الخاصية الصلبة طولية الإمتداد وذات الرأس ثم الحبر أو نحوه الذي يجب أن يتوفر معها فإننا لا نستطيع أن نشخص ذلك إطلاقا في الوضع الوجودي للقلم. ذلك أننا وجوديا لن نجد شيئا مطلقا على هذا النحو بل هذه المادة أو تلك من العاج أو من الخشب أو من الحديد. بعد ذلك فإننا لن نجد شيئا اسمه طول محدد بل هذا التعين للطولية أو ذاك ولن نجد رأسا محددا للأقلام بل أنواع لا تحصى منه ثم لن نجد حبرا محددا لونا ولا طبيعة، وهكذا. السؤال: أين تقع إذن الحدود الأخيرة التي رددنا إليها القلم ولاحظنا استقرارها إن لم يكن في المستوى الوجودي للكائن؟

إنها فقط وضع مفهومي للقلم. لكن المفهومي ليس له هنا معنى غير الموضوعي بل فقط معنى ما هو موضوعي لكنه موضوع فهم فقط لا موضوع حس كما هو شأن لامتناهي الموضوعات ولا حتى موضوع تخيل كما هو شأن الممكنات الكثر.

هكذا إذن ينتهي رد اللامتناهي إلى حدود جد مضبوطة، بنأيه عن الأونطولوجي في مرحلة أولى، ينتهي إلى الممكن لينحصر في كثرة ثم، بنأيه ثانية عن الممكن نفسه ذي الميل الأونطولوجي (بما هو أونطولوجيا ممكنة)، ينتهي إلى الماهوي والمفهومي المختصر للكائن في حدود ثلاثة تشرف مباشرة على رؤيته كواحد. إن اللامتناهي الذي تبدى في البداية إذن مغلط إذا اقتصر نظرنا عليه. بعد ذلك فإن الشيء مستويات محددة بين اللامتناهي المتعين كفعل والمتناهي المتعين نسبيا كممكن والواحد غير المتعين إلا على هيئة ماهية ذات مكونات بينة (المادة والصورة والقوة).

ولكي ندقق أكثر هذه المستويات فإننا ننبه إلى أن خاصية الوضع الماهوي للشيء تتعلق بعلاقة الشيء بغيره، بينما تتعلق خاصية الوضع الممكني بعلاقته بنظائره في حين تتعلق خاصية التعين كفعل بعلاقة الشيء بذاته:

علاقة الشيء بغيره: هذا القلم الذي أكتب به يتميز عن الكراس والساعة والسماء والأرض والإنسان بأنه أداة للكتابة في حين أن الساعة أداة لتحديد الوقت والكراس أداة للكتابة عليها... إلخ. إن التعريف هو الذي يميز إذن الشيء عن غيره. والتعريف هو المكوّن الضروري للشيء الذي يستحيل زواله دون زوال الشيء بالكامل من الحضور. فمثلا إن ازالة خاصية الكتابة من القلم لم يعد ليسمى بعدها قلما. لكن لندقق شيئا هنا: إن خاصية الكتابة لا يجب خلطها وإشياء كثيرة أخرى:

- إنها ليست أن يكون القلم في وضع كتابة أو لا يكون كأن يكون متوقفا عن الكتابة. إنه قد يكون القلم في غير وضع كتابة ويسمى بعد قلما أي أداة للكتابة. سيكون هنا "قلما متوقفا عن الكتابة". فخاصية كونه القلم تظل قائمة حتى في حالة توقفه.
- وهي ليست أن يكون القلم قادرا على الكتابة أو معطلا عنها. فقد يكون القلم غير

قادر على الكتابة أي به خلل ما كأن لا يكون به حبر ويسمى بعد قلما. سيكون هنا بالتأكيد "قلم به خلل / عاطل عن الكتابة". إن خاصية كونه قلم (القلمية) لا تنزع هاهنا أيضا من القلم. أين تكمن إذن خاصية القلمية إذا لم تكن في أن يكون القلم في وضع كتابة (لا في حالة توقف عنها) أو في أن يكون قادرا عليها (لا معطلا غير قادر على ذلك)؟

لعل خاصية كونه قلم أن تكون هنا في ائتلاف عناصر القلم للكتابة وإن لم يكن الإئتلاف موفقا ولم يمتلك القلم القدرة وظل معطلا أو تعطل. إئتلاف العناصر يعني إئتلاف إطار القلم الخارجي والداخلي والحبر على نحو قد يسمح برسم خطوط أي كتابة في النهاية إذا توفر الحبر ووصل رأس القلم. لكن من الغريب هنا أنه حتى في الحالة التي يكون فيها الإطار الخارجي معدوما نسمي قلما (قلم بلا إطار). أما إذا افترضنا الإطار الداخلي فحسب فقد يستغنى عنه ويكون الحبر في إطار آخر، بما يعني أن خاصية القلمية توجد إذن بمنأى عن ائتلاف الحبر مع إطار القلم، كما أنها لا تقع في الحبر معزولا. ولنفترض شيئا من الحبر موضوعا في إناء ما، فمن البين أننا لا نملك تسميته بقلم. كما أن القلم لا يكمن في الإطار فحسب، إذ أننا لن نقول هاهنا أكثر من: "هذا إطار قلم وليس قلما".

– ان خاصية الكتابة ليست إذن إئتلاف كل عناصر القلم: إطاره الخارجي والداخلي والحبر. فقد نتخلى عن الإطار ليحافظ القلم على اسمه كـ "قلم بلا اطار". هل تكمن في عنصر ما: الحبر، الإطار، رأس القلم؟ من البين أن كل هذه العناصر تحمل على القلم كعناصر تأليفية لا تحليلية: رأس القلم، إطار القلم، إلخ. أي شيء هو القلم اذن؟

– ليس القلم عنصرا من عناصره كما أنه ليس تأليف كل العناصر. لعله إذن تأليف عناصر محددة هي التي بدونها تختفي خاصية الكتابة عن القلم. لقد قلنا أنه يظل قلما سواء كان في حالة كتابة أو في حالة توقف وقلنا أنه يظل قلما سواء كان قادرا على الكتابة أو معطلا غير قادر ويظل قلما إذا خلع رأسه أو أفرغ من حبره. سنقول دائما "هذا قلم بلا إطار / بلا رأس / بلا حبر"، إلخ.، أي أننا سندعو في كل الحالات شيئا ما قلما. لعل العناصر المحددة هي الجزء من القلم الذي يمكن أن يحتوي الحبر والموصول مباشرة بالرأس أي الجزء المؤهل للكتابة. لكن هذه العناصر نفسها يمكن تفريقها لنفصل كل واحد على حدة. إنه يمكننا أن نزيح الجزء الذي يحتوي الحبر لوحده عن رأس القلم لنسمي ما بين أيدينا بعد قلما فنقول: هذا قلم منفصل بعضه عن بعض.

– ليس القلم تآلف عناصر محددة – الجزء منه الذي يحتوي الحبر مع رأسه مثلا. لعله إذن وجود عناصره قابلة للتأليف حتى وإن لم تكن فعلا مؤتلفة. لكننا نستطيع هاهنا أيضا إلغاء / ملاشاة كل العناصر بما فيها "رأس القلم"، "الجزء من القلم الذي يحتوي الحبر"، إلخ.، ونسمي بعد ما بين أيدينا قلما.

– ليس القلم وجود عناصر قابلة للتأليف، فكل ذلك محمول على القلم. ويكفي وجوده عنصر واحد لا قابلية فيه لتأليف قلم بمفرده ومع ذلك نسمي قلما. سنكون قادرين على القول "هـذا جـزء مـن قلـم". يكفـي وجـود عنصر واحد مشـير إليه ليمتلك اسـمه. ماذا لـو انتفى هذا العنصر نفسه؟ من البين أننا حتى قبل ذلك حينما سمينا الشيء بجزئه، لم نسم واقعا بين أيدينا بل سمينا شيئا ما ليست ضرورية واقعيته. إننا نشير إلى المفهوم إذ نشير إلى تعين له على هذا النحو أو ذاك. لذلك فقد نستغني عن كل تعين لنسمي قلما ما نشير إليه مفهوما كأداة للكتابة. إن تعريف الشيء شأن مفهومي لا شأن واقعي لذلك يمكن الإشارة إليه حتى في غياب كامل لواقع الشيء ولا نجده واقعا لا في عنصر من عناصر الشيء ولا في تآلف بعضها ولا في تآلفها جميعا. فحتى إذا غابت كل عناصر الشيء واقعا لم يغب الضروري مفهوميا. إن هذا الأخير لا يـزول إلا إذا تـم المسـاس بالتعريـف. إن القلـم لا يـزول إلا إذا أبدلنا خاصية الكتابة بما يتنافى معها فيدخل الشيء في المطلق المفهومي.

علاقـة الشـيء بمثيلـه: يتعلـق الأمـر هنا بفـرق القلم عن قلم آخر لا بفرقه عن شـيء ثان غير القلم. فهذا القلم أزرق وذاك أحمر وهذا القلم جاف وذاك قلم حبر وهذا قلم حجمه كذا والآخر حجمه كذلك وهذا قلم باهض الثمن وذاك قلم بخس الثمن، إلخ. إن هذه الخصائص ليست خصائص داخلة في مفهوم القلم وتعريفه إذ لا يسيء إلى التعريف أن يكون القلم أزرق أو أحمـر ولا أن يكـون كبيـرا أو صغيـرا، فهـذه الخصائص زائدة على المفهوم وهي لا تشـكل بنيته التحليلية بقدر ما تشكل بنيته التأليفية.

المحمـولات التأليفيـة تتعلـق مباشـرة بالتعريـف وليس بالإسـم إلا بوسـاطة وتتحدد وفق تطابقها معه أو تناقضها لرسم ما يحمل عليه وما لا يحمل عليه مما يزيد على ماهيته ومحمولاته الضرورية. إن هذه المحمولات هي وسـائط الواقع. فالشـيء يكون مفهوما فحسـب بتميزه عن غيـره حتـى إذا خـرج عـن مفهومه، كان مـا يمكن معالقته به، حمله عليه، وصله / إقامة صلاته بـه، ممكنـات واقعـه ومـا لا يمكن حمله عليه، موانع وجوده. إن القلم وقد تم تعريفه وتحديده مفهوما، تتحدد الصلات التي يمكن إقامتها للخروج من وضعه المفهومي إلى وضعه الواقعي. إن القلم – أداة للكتابة كمفهوم وتعريف يقيم صلة مع مادة يصنع منها، العاج مثلا أوالبلاستيك والحبر ومع صور ما يتخذها طولا وعرضا ولون ما لتنشأ هنا القضايا التأليفية وينشأ واقع الشيء ممكنـا وتحققـا وقـد كان وجـود القلم قائما منذ حصل على مفهومه. إن القضايا التي سـنجدها هاهنا هي: "القلم من عاج / من بلاستيك / من خشب"، "القلم طوله 15 صم / 10 صم / 20 صـم"، "القلـم كبيـر الحجـم / صغيـر الحجم"، "القلم قلم حبر / جاف"، "القلم ذو لون أ / ذو لـون ب"، إلـخ. إن القلـم الـذي تحـدد تعريفـه يقيـم هنا صلة مع المواد والصور والألوان والأحجام ليزكّي منها في كل مرة ما يزكيه أي يخرج منها من القوة / الممكن إلى الفعل. لن

نحصل هاهنا على قلم متميز عن الكراس والطاولة مثلما كان الشأن في المرة الأولى وإنما سنحصل على قلم أ' متميز عن قلم أ''، شجرة متميزة عن أخرى، إنسان متميز عن آخر، لكل شكله ولونه وحجمه وطبيعة الصلات التي أقيمت له.

يتميز الشيء هنا إذن عن نظائره، عن أمثاله ذات المفهوم الواحد لكنها ذات المسالك المختلفة والصلات المتباينة التي أنجزتها مع خارجها كقضايا تأليفية، ذات الوجود الواحد لكنها ذات الواقع المختلف.

إن ما يجدر التنبيه إليه هاهنا هو أن ما يغلب على الشيء في وعينا به هو واقعه. فالباب هو هذا المصنوع من خشب الذي أمامي والذي طوله 2 م وعرضه 1م، أخضر اللون. إننا لا ندقق كثيرا بعد ذلك. ولكن مادة الشيء وصورته ولونه، كل ذلك، وهو قليلا ما ننتبه إليه، محمولات تنضاف إلى شيء يكون قد تقرر قبل ذلك ما هو إياه في مفهومه ووجوده.

لنسجل إذن أن من خصائص الشيء واقعه: مادته وصورته وحجمه ولونه، إلخ. ولأن هذا مختلف بين الشيء نفسه أ' ونظيره أ'' فإن هاهنا خصائص للشيء تعني واقعه ويتميز بها لا عن غيره بل عن نظائره.

علاقة الشيء بنفسه: يختلف القلم عن نفسه حينما نتحدث عن جهاته وعناصره المختلفة: فهاهنا رأس القلم وذلك ذيله وهذا خارجه وذاك داخله، تماما كما يختلف حينما نتحدث عنه في خصائصة المختلفة فهو حجمه وهو لونه وهو شكله وهو مادته، إلخ. لكنه أيضا يختلف عن نفسه في تجلياته المتباينة: القلم فوق الطاولة / القلم ملقى على الأرض، القلم في توقف عن الكتابة / القلم في وضع كتابة، القلم بلا مداد / القلم ذو مداد. إن كل هذه القضايا لا يختلف فيها القلم عن شيء آخر غيره، عن الطاولة مثلا لكنه لا يختلف فيها أيضا عن نظائره من الأقلام، وإنما يختلف فيها القلم الواحد بين موضع فيه وآخر وخاصية له وأخرى وحالة وأخرى وهو القلم نفسه.

إن هذه المستويات المنطقية للكائن، كونه مفهوميا ماهية واحدة ومحددة وكونه منطقيا ممكن كثير لكنه متناه وكونه أونطولوجيا فعل لامتناه هي ما يفسر غموض القرار المعرفي بتمييزه إلى مستويات محددة – المعنى واللامعنى، التطابق والتناقض، الصحة والخطأ:

رأينا أن كانط يستغني عن عبارة "في وقت واحد" في صياغة مبدإ التناقض. كان ذلك بسبب أن الفيلسوف ينأى بمبدإ التناقض عن كل إحالة وجودية أي عن التغير في الزمان والتعدد في المكان والإختلاف في الحالة والوضع. يريد كانط أن يجعل من هذا المبدإ مبدأ مفهوميا فحسب لا وجوديا. فـ "انفتاح الباب" ليس "انغلاق الباب" مفهوميا دون أي علاقة بالزمن ومهما كان حديثنا في لحظة واحدة أو في لحظات متتالية، مع أن الباب (وجوديا) يكون مفتوحا ثم يتخلى عن حاله هذه ليكون مغلقا، إلخ. بلغة أخرى، فإن انفتاح الباب هو دائما اتخاذه هيئة

ما يكون فيها مثلا بالإمكان الدخول والخروج منه، أما انغلاق الباب فهو اتخاذه هيئة لا يكون فيها ذلك ممكنا معها. هاهنا قد يتخذ الباب وجوديا هيئة الإنفتاح أو هيئة الانغلاق إلا أن الهيئة المفهومية للإنفتاح والغنغلاق تظل واحدة، هي التي عرفناها للتوّ. بل أننا لا ندرك حتى حركة الباب بين الإنفتاح والإنغلاق إذا لم يكن لدينا ثبات المفاهيم. لنفترض العكس ولنر.

لنفترض أن المفاهيم هي الأخرى رهن حركة الوجود، لنفترض أن مفهوم الإنفتاح يتغير بالنظر إلى الهيئة الوجودية التي يتخذها الباب وهكذا بالقياس مفهوم الإنغلاق. هاهنا سنسمي "الباب مفتوح" الهيئة الوجودية التي يسمح فيها الباب بالدخول والخروج منه، ثم سنسمي "الباب مفتوح" الهيئة الوجودية المقابلة تماما حيث لا يكون ممكنا الدخول من الباب والخروج منه، أي ما نسميه عادة بالإنغلاق. غن نتائج هذا الوضع ستكون كما يلي:

- تبعية المفهوم للهيئة التي يتخذها في كل مرة الوجود.
- عدم إمكانية الحكم لأن الحكم يستوجب مفهوما يخص الذات الحاكمة أي فاعلية activité لا انفعالية passivité إذ في الحالة الأخيرة لن نكون بصدد حكم بل بصدد تلقّ يأتينا على نحو افتراض: "ليكن".
- عدم إمكانية التمييز بين حالة وأخرى، بين انفتاح وانغلاق في المثال الآنف، وهو ما يدعم عدم إمكانية الحكم.
- عدم إمكانية بناء حكم سالب على وجه الخصوص، معنى سالب كما تمييز اللامعنى.

وبما أن معرفتنا بالمعنى الدقيق للكلمة حكم يميز بين حالة وأخرى وبين سالب وموجب ويعين السلب والغياب واللامعنى تماما كما يعين الإيجاب والحضور والمعنى، فإنه لا مناص من التمييز بين الوضع المفهومي للأشياء ووضعها الوجودي. إننا نعين الباب لحظة انفتاحه بما هو كذلك "الباب مفتوح" ونقصد في الوقت نفسه "أنه ليس مغلقا" مدركين بذلك أن "مغلق" يظل مفهوميا مختلفا عن "مفتوح" وأنه يظل يشير إلى الهيئة الأخرى للباب التي لا تتحول إلى "انفتاح" رغم أن الباب ينتقل وجوديا من "مغلق" إلى "مفتوح". إن تمييزنا بعد انفتاح الباب عن انغلاقه وسلبنا الإنغلاق عنه لحظة هو مفتوح فضلا عن الحكم بحد ذاته، كل ذلك يدل على أن حركة الوجود لا يتبعها حركة مفهوم هنا، على العكس فإن معاينة الأولى ورصدها لا يكونان إلا على ضوء ثبات المفاهيم وقيامها المتعالي زمانا ومكانا وهيئة عن الحركة الزمانية والتعدد المكاني والإختلاف الهيئي.

إن ثبات مفهوم "الباب مغلق" بما هو حالة الباب حين لا يمكن النفاذ منه مثلا، ذلك ما يسمح بالقول أنه "ليس مغلقا بل مفتوح" حينما ينفتح الباب، أي حينما يكون بالإمكان النفاذ منه دخولا وخروجا مثلا. إذا لم نفترض هذا الثبات، فأي شيء يسمح لنا بالقول أن "الباب ليس مغلقا"؟ أي شيء يمنعنا من تسمية الباب مغلقا لحظة هو مفتوح غير التعريف القار للإنغلاق

بما هو هيئة كذا أو الإنفتاح بما هو هيئة كذا؟

إن الحكم الموجب نفسه "الباب مفتوح" ليس حكما أي فعلا (لا انفعالا) يحتوي إقرارا ضروريا إلا لكون التحديد المفهومي القبلي هو الذي ينير طريق التحول في الوضع الوجودي. إن تحديدنا لمعنى "الباب مفتوح" هو الذي جعلنا نحكم بالجزم أن "الباب مفتوح" على نحو إقرار وجودي. إن عدم تسلحنا بتحديد قبلي لهذا المفهوم يجعلنا، في مواجهة هذه الظاهرة وجوديا، في وضع إنفعالي للمتلقي الذي يأخذ الشيء لا على هيئة إقرار ضروري (حكم) بل على هيئة افتراض لا يسمى حكما بل معطى إحتماليا.

لا مناص إذن من المفهومي المتعالي والقار والقبلي الذي بالنظر إليه يتعين الوجودي، والفرق بين الوضعين لا ريب فيه. لنحاول أن نلامس العلاقة بين الوضعين عن قرب، وليكن السؤال الهادي: أي خصائص تميز الشيء في وضعه المفهومي عنه في وضعه الوجودي؟

لنأخذ مثالا واحدا نقلبه على وجهه المفهومي والوجودي وليكن مثلا: "السماء صافية". ثمة تطبيقان لمبدا التناقض على هذه القضية حسب كانط[1]: "لا يمكن أن تكون السماء صافية وغير صافية في وقت واحد"، "لا يمكن أن تكون السماء صافية وغير صافية". التطبيق الأول هو الصياغة التي عرفناها مع أرسطو. وهي برأي كانط صياغة وجودية بالنسبة للمبدإ تتجاوز حدوده التحليلية؛ أما التطبيق الثاني فهو الصياغة التي نبه إليها كانط، وهي برأيه صياغة مفهومية تحليلية تعيد مبدأ التناقض إلى حدوده المعقولة.

إن الرابطة copule التي تشد "السماء" إلى "صافية" ليست لها الدلالة نفسها في الحالتين: في الحالة الأولى هي تعني موجودة (السماء –موجودة– صافية) وفي الحالة الثانية هي تعني فحسب (السماء ––حينما تكون هكذا– فهي صافية). يتعلق الأمر في الحالة الثانية بتعريف أن تكون السماء صافية دون النظر إلى الوضع الوجودي للقضية. فقد تكون موجودة أو معدومة، حقيقة أو وهما. إن الوهم نفسه لا يمكن تعيينه كوهم إلا من حيث هو أولا معرف مفهوميا ومميز عن غيره كمعنى. إن تشخيصا للقضية: "السماء تلقي الدرس" كقضية غير ذات معنى فضلا عن فقدانها أي وجود، ذلك ما يقوم أولا على فهمنا لمعنى أن تكون "السماء تلقي درسا" أي على وضع مفهومي قائم أولا لهذا المعنى.

لنأخذ القضيتين معا: "السماء (موجودة) صافية"، "السماء (حينما تكون هكذا فهي) صافية". في الحالة الثانية، لا يتعلق الأمر بأكثر من تمييز "السماء صافية" عن "السماء ملبدة". وذلك يمتد إلى المستحيل كما إلى الضروري. فإن قولنا "السماء تلقي الدرس" هو الآخر معنى وإن كان سالبا (لامعنى). هكذا الشأن بالنسبة للضروري "البحر يحتوي ماء" و"البيت

(1) راجع نقد العقل المحض (مثال الإنسان الجاهل والمتعلم الذي أوردناه خلال النقد الكانطي لمبدإ التناقض).

ذو جدران" و"السماء توجد في الأعلى".

إن القضايا الضرورية والمستحيلة والممكنة جميعها قضايا يتقرر معناها أولا على نحو مفهومي، وكلها متساوية في هذا المستوى ذلك لأنها جميعا خاضعة لمبدإ التمييز، تمييز معنى عن آخر. إن القضية المستحيلة، لكي نقرر استحالتها، يجب أولا فهم معناها وتمييزه عن معان أخرى، وهكذا الشأن بالنسبة لجميع القضايا الأخرى. بلغة أخرى، إن حمل معنى على شيء في حدود وضعه المفهومي أمر يتساوى فيه أن يكون الشيء ضروريا أو مستحيلا أو ممكنا، وعليه فليس في ذلك إشارة إلى الوجود وإنما فحسب إلى المعنى (الصوري). هاهنا إذن مستوى المعاني ضروريها ومستحيلها وممكنها لكن دون أي إقرار بشأن ما هو ضروري أو مستحيل أو ممكن، فهاهنا تساو مطلق بين القضايا.

يبدأ التفاوت حينما تبدأ الإشارة إلى الوجود. فهذا المعنى "البحر يحتوي ماء" مفهوم على نحو ضروري لا يضيف شيئا إلى معرفتنا بالبحر. أما المعنى الآخر "البحر يعد فطوره الصباحي" فنفهمه على نحو مستحيل، في حين أن "البحر هائج" معنى نفهمه على نحو ممكن. وفي كل الحالات، فإن الأمر لا يتعلق في المستوى المفهومي إلا بإضافة عبارة "حينما يكون الأمر كذا فإنه": "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر هائج"، "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر مسرور"، "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر يحتوي مياه".

إن تمييز المعاني يختلف هنا عن اختلاط المعاني أو تناقضها كما عن عدميتها دون أن يشير ذلك إلى وجودها أو عدمه. يتم تطبيق مبدإ التناقض هنا على نحو ضروري لمجرد تمييز معنى عن آخر.

في المستوى الثاني يتميز معنى عن آخر لا بما يفهم منه وإنما بوجوده أو عدمه. الوجود لا يعني هنا الحضور على هذه الهيئة أو تلك، في هذه اللحظة أو تلك وإنما الإمكان فحسب من جهة منطقية. فبعد أن عرفنا الأشياء مفهوميا أي بعد أن ميزنا بين معنى وآخر، نشرع في تمييز آخر، تمييز ما هو ممكن من هذه المعاني عما هو ضروري وما هو مستحيل. إن البحث هنا أيضا مفهومي رغم أنه لا يقصد تمييز المفاهيم بل الإحالة الأونطولوجية لها. ندرك مثلا أن "البحر مسرور" قضية مستحيلة لكون تحليل مفهوم "البحر" لا يكشف عن احتوائه مفهوم "السرور". أما القضية "البحر يحتوي ماء" فقضية ضرورية في حين أن "البحر هائج" قضية ممكنة بمعنى أنه إذا خرجنا من مستوى تمييز المفاهيم أو المعاني لنشير إلى الوضع الأونطولوجي للأشياء، فإنه ليس غريبا أن يحصل "البحر هائج" وإنه من الضروري إذا افترضنا البحر أن يكون ذا ماء لكنه من المستحيل أن يوجد "بحر مسرور". إن مبدأ التناقض هنا هو الكفيل بالكشف عن الفرق بين قضية متناقضة "البحر مسرور" أي غير ممكنة الوجود وقضية متطابقة بالكامل "البحر ذا ماء" وقضية غير متناقضة لكنها غير متطابقة بالكامل مثل "البحر هائج / غير هائج"،

أي ممكنة الوجود.

لا يتعلق الأمر في هذا المستوى بتمييز مفهومي كما لا يتعلق بعد بقرار بشأن الحضور وإنما فحسب بقرار بشأن ممكن الحضور أو بشأن الوجود يتولى أمره مبدأ التناقض أعني الإمكان المنطقي. إن المتناقض مستحيل في حين أن المتطابق ضروري، أما غير المتناقض فهو الممكن.

في المستوى الثالث يتميز ممكن عن آخر بزمانه ومكانه وهيئته إيجابا وسلبا. لا يتعلق الأمر هنا بتحليل مفهوم "البحر" لاستخراج الهيجان منه والهدوء كممكنات وإنما بحضور للبحر يكون فيه فحسب إما هائجا أو هادئا أي حضورا في زمان محدد ومكان ما يتخذ هيئة ما محددة. ليس مبدأ التناقض هنا هو الحكم المنطقي فحسب وإنما الحضور ذاته. "القلم فوق الطاولة" لا يمكن الحسم بشأنها كقضية صحيحة إلا بحضور للقلم فوق الطاولة أو عدم حضوره. إلا أن مبدأ التناقض يشتغل هنا على نحو آخر لرصد تناقض القضية مع الحضور أو عدم تناقضها أو مطابقتها.

إن الفروق قد باتت إلى هذا الحد جلية بين مستويات ثلاثة للكائن: المستوى المفهومي والمستوى الوجودي والمستوى الحضوري.

– المستوى الأول (المفهومي): يتعلق الأمر هنا بتمييز معنى عن آخر. فـ "القلم يعني أ" و"الورقة تعني ب" و"القلم فوق الطاولة تشير إلى الوضع كذا" أما "القلم ملقى على الأرض فتشير إلى وضع كذا الآخر" و"البيت ذو جدران يعني ج" و"البيت يفكر يعني د"، وهكذا. إن كل لفظ يتميز هنا عن الألفاظ الأخرى وكل قضية تتميز عن الأخرى وكل خطاب عامة يتميز عن خطاب آخر يرسم معه اختلافا ما. ويشتغل مبدأ التناقض للقول أن هذا اللفظ ليس غيره وهكذا شأن الخطاب عامة. بالمثل فإن مبدأ التناقض يقرر تناقض هذا اللفظ أو تلك القضية أو هذا الخطاب أي رفضه في مستوى المعاني. كما أنه هاهنا يتميز المعنى عامة عن اللامعنى أي عدم الإشارة إلى شيء مفهومي إطلاقا.

– المستوى الثاني: يتميز هاهنا معنى ممكن عن آخر مستحيل وآخر ضروري. فـ "القلم أزرق" معنى ممكن في حين أن "القلم قلم" معنى ضروري أما القضية "القلم يقود السيارة" فمعنى مستحيل. لا يتعلق الأمر هنا قطعا بالألفاظ معزولة عن حملها، فهي معاني فحسب وإنما يتعلق بالقضايا فما فوق. إن التفكير ينصب هنا على علاقة موضوع القضية بمحمولها ما إذا كان الأول يحتوي الثاني ضرورة أو إمكانا أو أنه لا يحتويه إطلاقا. يشتغل مبدأ التناقض في هذا المستوى للقول أن هذا المحمول يتناقض مع هذا الموضوع أو لا أو أنه يتطابق معه كليا.

– المستوى الثالث: يتميز هاهنا معنى ممكن عن آخر بحضوره أو عدم حضوره وبحضوره على هذا النحو أو ذاك. فـ "القلم أزرق" معنى ممكن صحيح إذا كان حاضرا أمامنا

"قلم أزرق" وهو هنا بالضبط معنى ممكن خاطئ يقابله بالسلب، "القلم ليس أزرق". يحتاج الأمر هنا إذن حضورا للشيء، ويتعلق الأمر بمقارنة الخطاب بالحضور الذي يقوم قبالته، مقارنة ينجزها مبدأ التناقض بين الخطاب والموضوع الحاضر أو الغائب.

ولكي نلخص نقول أن مبدأ التناقض يشتغل:

- في مستوى المعاني لرسم تناقض / عدم تناقض معنى لتمييزه عن آخر: "من التناقض أن يكون هذا قلما ولا قلما معا"، "من التناقض أن يكون وجود القلم فوق الطاولة لا وجودا له فوق الطاولة"، إلخ. وهذا يعني أن كل معنى متميز عن غيره على نحو لازمني لأن الوضع المفهومي للمعاني وضع غير مقيد بزمن.

- في مستوى الوجود لرسم تناقض / عدم تناقض / تطابق محمول وموضوع: "من التناقض أن يكون القلم يمشي"، "من غير المتناقض أن يكون البحر هادئا / هائجا"، "من التناقض أن لا يكون البحر ذا ماء". يتحدد هنا الوجودي لا المفهومي فحسب، الممكن منطقيا والمستحيل منطقيا والضروري منطقيا أي وجودا (لاحضور).

- في مستوى الحضور لرسم تناقض / تطابق الخطاب والموضوع: "من التناقض أن تكون القضية (القلم أزرق) خاطئة إذا كان الموضوع الذي قبالتنا (قلم أزرق)"، إلخ. إن تطابق قضية مع موضوعها تماما كما أن تناقضها ليس هاهنا إلا لحظيا لا أزليا ولا حتى أكثريا لأن الحضور بحد ذاته لحظي أعني ظهور موضوع لقضية.

من البين أن الموضوع ليس شأنا للمستوى الثالث (الحضور) فحسب وإنما هو أيضا شأن للثاني كما للأول. إنه يتخذ فقط أشكالا متباينة ليتقرر على أساسه في مستوى الحضور الصحة والخطإ ويتقرر على ضوئه في مستوى الوجود المنطقي الممكن والمستحيل، أما في مستوى المعاني فيقوم على أساسه ما له معنى وما ليس له معنى. إنه في مستوى المعنى إحالة عقلية عدمية أو فكرة، وهو في مستوى الوجود شيء قوي ممكن أما في مستوى الحضور فهو شيء فعل. المعنى قائم بلا زمان ولا مكان ولا هيئة حيث استواء الضروري والممكن والمستحيل، لذلك لم يكن الأمر يحتاج حسب كانط لصياغة مبدإ التناقض إضافة عبارة "في وقت واحد" وبالمثل نحن لسنا بحاجة لإضافة "تحت نفس العلاقة" أو "في مكان واحد" لأننا نتحدث هنا في نطاق الفراغ / العدم، في مستوى كلي الزمان والمكان والهيئة.

إن الهيئة والزمان والمكان تأتي جميعا على نحو كلي أبدي لامتناه في المستوى الأول وعلى نحو أكثري بداية من المستوى الثاني وهي تأخذ صورة جزئية لحظية ومتناهية في المستوى الثالث. كيف ذلك؟

إن القضية "الطقس حار" لا تعد صحيحة أو خاطئة إلا لتحدد الهيئة التي يتخذها الطقس وفق درجة حرارة في وقت ما وفي حضور مكاني مؤكد. أما القضية "الطقس يكون (يمكن /

ينتمي إليه أن يكون) حارا" فهي لا تشير إلى وضع حاضري للطقس وإنما إلى انتماء منطقي للحرارة إلى الطقس وهي لا تنتمي مثلا إلى الفكرة أو إلى الشعور إلا على نحو مجازي. ليس ثمة هيئة حاضرة "للطقس حار" ولكن هاهنا بعد هيئة ممكنة وموضوع قوي تتم معاينته ويرسم علاقة أكثرية للطقس بالحرارة قد تحضر في اي وقت على هيئة ما في مكان أو في مكان آخر وقد تغيب تماما حضوريا لكنها أبدا قائمة. إلا أن القضية "على هذا النحو يكون الطقس حارا" لا تشير إلى هيئة لحظية جزئية للطقس كما لا تشير إلى هيئة أكثرية. إنها لا تقول "إن الطقس يكون حارا" بل "إن افتراضنا لعلاقة كهذه يكون على هذا النحو في مستوى المعنى الخالص" بما يتساوى فيه الممكن والمستحيل جميعا. فإذا لم يكن الأمر يتعلق هنا بإحالة للوجود الممكن، فإن الأمر يتعلق بمستوى العدم والفراغ فحسب وليس ثمة بالتالي ما يمكن حمل هيئة عليه أو زمان أو مكان إلا على نحو كلي.

النتيجة أنه لا يمكن الرضا بالتقسيم الثنائي الكانطي لمستويات الوجود: المفهوم والوجود (الحضور) وبالتالي تقسيمه القضايا إلى تحليلية وتركيبية والمبادئ بالمثل إلى مبادئ تحليلية وأخرى تركيبية. إن كانط لا يفهم الوجود إلا في معنى الحضور الخارجي كما لا يفهم المفهوم إلا في معنى الحضور الذهني. وهاهنا يتبين لنا غير ذلك، فإن الوجود الممكن والذات الممكنة للمفهوم وضع ثالث جد خطير يقلب معادلات كبرى لدى كانط. في كل مرة نجد أنفسنا هكذا أمام موضوع مختلف.

إن كل شيء بمجرد أن يكون له معنى وتعريف حتى حصوله على الإمكان المنطقي فالتعين الأونطولوجي لا ينفك عن أن يكون مضاعفا كعلم أو لغة / شيء أو موضوع. إن المعنى رغم صوريته الظاهرة هو اللفظ الذي يقابله موضوع مهما كانت طبيعته غير العينية. إن الأشياء المستحيلة نفسها كما لاحظنا من قبل والمتناقضة ذات معنى لكون الألفاظ المعبرة عنها تشير إلى شيء ما هو هنا مفهومي. لنفترض أن الشيء المفهومي أو المضمون المفهومي غير قائم فإن اللفظ يتحول من ذي معنى إلى لفظ غير حاصل على المعنى لا يتميز عن أي تركيب للحروف. بعد ذلك فإن المعنى قد يكون تخيليا (ندركه بإدراك موضوع نتخيله كأن نتخيل معنى جبل من ذهب) وقد يكون حسيا (ندركه بتحصيل شيء حسي بواسطة الحواس). في كل الحالات فإن المعنى لا يكون إلا بإحالة لفظ إلى شيء ما. هكذا الشأن مع القضية أي مع الإثبات والنفي. إن الصحة والخطأ الممكنين لقضية ما أعني الصحة والخطأ المنطقيين لا يتقرران إلا لموضوع ممكن. بعد ذلك فإن قرارا بشأن الصحة والخطإ لا يكون أخيرا إلا لموضوع عيني مباشر للقضية. هكذا الشأن مع كل النشاطات المنطقية من تعليل واستدلال..

ثمة بكلمة مستويات محددة للمعرفة تختلف بحسب اختلاف الموضوع المعرفي وحسب طبيعة اشتغال مبدإ التناقض تجاهه:

– التناقض المفهومي: وهو المتعلق بتمييز الشيء مفهوميا عن غيره. ذلك أن تعريف الورقة ليس عينه تعريف الشجرة والطاولة والطائرة والإنسان، ومن التناقض أن يكون تعريف من هذه التعريفات هو غيره أو أن لا يكون ما هو إياه. لكن التعريفات لا تتعلق فقط بالألفاظ وإنما أيضا بكل التأليفات القضوية وكل أنواع الخطاب. إن لكل خطاب معنى متحددا متميزا عن غيره. فـ "الصحراء قاحلة" خطاب يطلق على وضع محدد للصحراء حين لا تكون بها نباتات و"الرياح عاتية" خطاب يطلق على حالة الرياح الشديدة كما أن "الأستاذ يشرع في إلقاء الدرس" يطلق صوب وضع محدد للأستاذ لحظة بدئه الدرس، إلخ. إن كلا من معاني هذه الخطابات محدد على نحو لا يكون فيه سلبه على الإطلاق.

وقد يظن أن هذا الإدعاء مجازفة غير محسوبة، فإن المعاني تتحول الواحد إلى الآخر لدليلين بينين على الأقل:

– إن الشيء الذي يلقى حوله الخطاب متغير. فمثلا القضية "الباب مفتوح" غير ثابتة المعنى إذ بمجرد غلق الباب يصبح المعنى الصحيح "الباب مغلق"، وهكذا...

– إن المعنى نفسه لمرونته يتجلى بأشكال لا تنتهي ولا يمتلك قرارا (إستقرارا). إن لفظ "الهاتف" مثلا يعني أداة الإتصال عن بعد، المعلومة. لكن هذا المعنى مستحدث للفظ. إن معناه الأصلي كاسم فاعل من "هتف" هو المناداة بصوت مرتفع لا أكثر. لكن ليس في الحديث عن طريق الهاتف ضرورة رفع للصوت فقد يتكلم الواحد منا بصوت خافت ويبلغ مع ذلك هدفه، إذن فإن معنى "الهاتف" قد تغير بشكل واضح. لكننا لا نرى لهذين الدليلين أي صلابة برهانية.

أما بالنسبة للأول – تغير الأشياء بما يجر المعاني إلى تحول معها – فإن هاهنا مغالطة. إن قولنا "الباب مغلق" في الحالة الثانية لا يفيد تغيرا في المعنى الأول "الباب مفتوح" وغنما فقط تغيرا في تجلي الباب ذي الواقع المحدد. فالباب ينفتح وينغلق أما الانفتاح فهو دائما الحالة التي يكون عليها الباب بشكل يسمح بالدخول والخروج منه مثلا حتى جزئيا والإنغلاق هو أبدا الحالة المضادة التي يكون عليها الباب. فهاهنا تغير في تجلي الباب وتجلياته لامتناهية وثبات تام في مفهومي الإنفتاح والإنغلاق.

أكثر من ذلك فإن حكمنا "الباب مفتوح" ثم "الباب مغلق" نفسه ممكن في مستوى تجلي الباب لثبات مفاهيم الإنفتاح والإنغلاق. فلو افترضنا أن المفاهيم نفسها تغيرت إذ ينفتح الباب أو ينغلق، فإنه لا يكون بإمكاننا هناك أن نصدر حكما تقريريا بالإنفتاح أو الإنغلاق. ذلك أنه إذا تغير مفهوم الإنفتاح حين يغلق الباب ليصبح ما كان ضده لم يبق من مانع لحكم على الباب في وضعه الثاني، وضع الانغلاق بأن "الباب مفتوح"، وهكذا بالنسبة للحركة المعاكسة للباب – حركة الإنفتاح. إن المفاهيم هي المنارات التي تضيء لنا – بصناعة الفروق – طريق

الأحكام. أما إذا أطفئت هذه المنارات اعني أنوار المفاهيم والتعريفات فإن أي قول يصبح ممكنا وينتفي العلم جملة.

إن الحكم السالب "الباب ليس مغلقا / ليس مفتوحا" دليل زيادة على هذا الفرق بين مستوى المفاهيم وتمييز التعريفات ومستوى الوقائع ثم التجليات. فحينما يكون الباب مغلقا وأقدر على الحكم بـ "أنه ليس مفتوحا" فإني أضع مفهوما للإنفتاح أعلى من الوضع الواقعي للباب المتجلي على هيئة إنغلاق وإننا نثبت هاهنا أن لدينا مستوى من المفاهيم نتسلح به بمعزل عما يجري في مستوى الوقائع والتجليات. لهذا السبب فقط نستطيع إصدار حكم سالب غير آبهين بالوضع الموجب لما يكون عليه الشيء.

أما بالنسبة للدليل الثاني – تغير المعاني واختلافها بحد ذاتها – فإن معنى الهاتف لم يتغير وإنما الذي تغير هو تجلي المعنى. إن هذا الأخير يستقبل تجليات لا تنتهي وهو يمتلك تعريفه القار. "الهاتف هو المنادي بصوت مرتفع" و"الهاتف هو أداة الإتصال عن بعد". إذا كانت تسمية الثاني إنما هي للمعنى الظاهر في تسمية الأول – المناداة بصوت مرتفع – كنا لاحظنا عدم وجاهة التسمية لعدم حاجة تسمية الثاني إلى خاصية رفع الصوت. إن التغير نفسه لا يكون إعتباطيا وإنما يكون لعلة جامعة ووجه شبه أكيد نزعم أنه كامن في أن المناداة بصوت مرتفع هي ما يبلغ الصوت لمن يوجد بعيدا عنا في الفضاء المفتوح وبالصوت المجرد. لذلك فإن ما سمي به الهاتف أداة الإتصال إنما هو هذا البعد في الهتاف وليس مجرد رفع الصوت. في الأول كما في الثاني إذن المقصود بالهتاف التبليغ عن بعد، والمعنى قار في الحالتين. إن ما تغير فحسب هو أن التبليغ عن بعد بالصوت المجرد يستوجب رفع الصوت وبالأداة المذكورة يستوجب مد شبكة الإتصال. إن تجلي الشيء تغير أما المعنى فهو نفسه. وقد تبلغ تجليات المعنى حد الضد له والمعنى نفسه. إن التناقض هنا مطلق مثلما وصفه كانط ولا تمييز فيه بين خطاب ممكن وآخر مستحيل فكلها ذات معنى.

– التناقض المنطقي: وهو ليس المبدأ المميز لمعنى عن آخر وإنما المبدأ المحدد للواقعية الصورية لشيء ما والذي صيغته: "إذا أ إذن ب"، "إذا كان الباب مفتوحا فإنه لا يكون مغلقا"، "من التناقض إذا كان الباب مفتوحا أن يكون مغلقا". لا نتحدث هنا عن حضور للباب، فقد لا يكون الباب مالكا لأي حضور، لكن إذا افترضنا حضوره كانت النتيجة كما ذكرنا تجنبا للتناقض. إن مبدأ التناقض وحده هو الذي يستخرج النتيجة دون العودة إلى أي معطى حضوري. فنحن لا نحتاج هنا حضورا للباب مفتوحا حتى نتأكد أنه ليس مغلقا. إن السلوك المنطقي هاهنا سلوك فرضي فحسب يمتلك ضرورته في حدود العلاقة الداخلية بين "كون الباب مفتوح" و"كونه ليس مغلقا". أما ما وراء ذلك فليس ثمة ضرورة بين "الباب مفتوح" وبين المعطى الحضوري إذ ليس هنا أي معطى حضوري وهو قد يكون، إذا حضر، على هذا

النحو أو ذاك.

هكذا فإنه يمكننا اكتشاف زيف خطاب ما بمجرد عرضه المنطقي وبالتأكد مما إذا كان ثمة تعارض داخلي فيه بين المعطيات. هنا أيضا لا فرق بين خطاب ممكن وآخر مستحيل لأن الأمر لا يتعلق بما إذا كان للخطاب من حضور وإنما فقط بافتراض ذلك إذ قد نصوغ كل المفاهيم في رموز منطقية أ، ب، ج... يستوي خلالها خطاب صادق وآخر كاذب وغيره وهمي... في إمكانية الصحة المنطقية والخطإا.

ثمة فرق إذن بين التناقض المفهومي والتناقض المنطقي وهو كون الأول لا يشير إلى أي حضور فعلي أو ممكن. إنه يشير إلى التمييز المطلق الذي يستوي فيه الممكن والمستحيل. أما التناقض المنطقي فإنه يشير إلى الإمكان الحضوري أي إذا حضر الشيء كيف يكون وهو ما لا يشير إليه التناقض المفهومي إذ هو لا يشير إلى الحضور على أي نحو.

– التناقض الفعلي: وهو التناقض الذي لا يؤدي إلى استنتاج ممكن انطلاقا من مقدمات إفتراضية وغنما يؤدي إلى استنتاج ضروري غنطلاقا من مقدمات تقريرية. ففي الحالة التي يكون فيها الباب حاضرا على هيئة انفتاح أي في شكل قضية تقريرية: "الباب مفتوح"، فإن النتيجة ستكون ضرورية: "الباب ليس مغلقا". إن مبدأ التناقض سيشتغل هنا على هذا النحو: "من التناقض أن يكون الباب مغلقا لانه مفتوح"، "من التناقض ان يكون الباب مفتوحا لانه مغلق".

إن التناقض لا يقرر هنا إمكان حضور ما وإنما يقرر حضورا ما فعليا لأنه لا ينطلق من إمكان حضور بل من حضور متعين.

إن ما تجدر ملاحظته هنا أولا أن هذه المستويات الثلاثة للكائن متراتبة بحسب الأسبق منطقيا أي بحسب ما يكون شرطا لغيره. فالتعين – إذا أخذنا مثاله في المعرفة أي تعين معرفة لدينا – مشروط بأن يكون الشيء ممكنا أولا. غير أن الإمكان لا يتحدد إلا إذا عرفنا أولا عما نتحدث أي إذا سبقه تعريف وماهية. غير أن التعريف هو أولا تعريف لاسم ما هو يتجه إليه تتراتب انطلاقا منه المعرفة من الماهية إلى الممكن المنطقي إلى الوجودي.

الحقيقة أننا لا نتصور عموما أن المعرفة تجري بحسب ترتيب دقيق وفق المستويات التي نحن بصدد تفسيرها هاهنا. فإذا أخذنا "الشمس" كاسم مثلا فإننا نحمل عليها الأشياء التالية دون اعتبار لمسألة التراتبية في الحمل: مشرقة، مركز المجموعة الشمسية، كتلة نارية مشرقة، ترسل أشعة تضيء القمر، تكون مشرقة. إننا نحمل هذه الأشياء بالتساوي على "الشمس" بما هي موضوع ذو محمولات على النحو التالي: "الشمس مشرقة"، "الشمس مغشاة بالسحب"، "الشمس كتلة نارية مشرقة"، "الشمس ترسل أشعة تضيء القمر"، "الشمس مركز المجموعة الشمسية"...

لكن ما نود التنبيه إليه هو أن هذه المحمولات ليست متماثلة ولا تحمل بالطريقة نفسها

على الشمس. إن من هذه المحمولات ما يحمل مباشرة على الإسم لكن منها ما يحمل على الإسم بوساطة أو ما يحمل على وجه الدقة على الوسيط ومنها ما يحمل على ما يحمل على الوسيط، وهكذا. لذلك فإن القضايا مثل "الشمس مشرقة" غير دقيقة كتابتها وكذلك "الشمس مركز المجموعة الشمسية" وغيرها. إن هذه القضايا غير دقيقة لأنها توهم بأن المحمولات متعلقة بالإسم والأمر غير ذلك.

ان ما يحمل على الإسم مباشرة هو التعريف فقط: "الشمس كوكب في شكل كتلة نارية محترقة" مثلا. وهو متعلق بالإسم من جهة أن التعريف هو تنسيب للإسم وممكن من ممكناته اللامتناهية من حيث هو إسم وخاصة من حيث هو بنية لسانية وتهيئة للحروف من بين ممكنات لامتناهية لتهيئتها. إن "الشمس" بما هي تركيب محدد للحروف من جهة إمكانه اللغوي قابلة للحمل على شيء آخر غير الموضوع المعتاد الإشارة إليه بهذا الإسم، فالأصل في التعريف هنا: "الشمس كوكب... (وليست نباتا... مثلا)". هذا السلب ممكن هنا لأنه، من جهة البنية اللغوية للإسم، لا يوجد أي مانع لحمل "النبات" على "الشمس". لهذا كان التعريف أول ما يتجه من المحمولات رأسا إلى الإسم. إن كل ما يتلو التعريف من محمولات يتعلق بالتعريف لا بالإسم أو هو يتعلق بالإسم وقد تحدد في هذا التعريف دون غيره.

إن القضايا من نوع: الشمس تكون بحجم كذا أو كذا، تبعد عن الأرض كذا مسافة أو كذا مسافة... كل هذه القضايا لا تتعلق مباشرة بالشمس كإسم وإنما تتعلق بها وقد تحددت في التعريف الذي ذكرناه آنفا. ذلك أن الشمس إذا أخذت هيئة اخرى اي تعريفا آخر مثل كونها "نبات ما" لم تكن القضايا الموالية لتحمل عليها. إن الحجم الذي سنحدده وفق التعريف الآنف للشمس لن يحمل عليها إذا عرّفت "كنبات ما"، وهكذا القضايا المتعلقة بالبعد أو القرب من الأرض. ليس إذن سوى تعريف الشمس التعريف الأول والمعلوم هو ما يسمح بحمل ما تعودنا حمله على الشمس بشأن حجمها والمسافات الخاصة بها، إلخ. إن القضايا التأليفية على شكل "الشيء يكون كذا وكذا" تتعلق بتعريف الشيء لا باسمه مباشرة. لكننا نضيف هنا أنها هي فقط ما يتعلق بالتعريف وليس غيرها.

نقول إنها "هي فقط وليس غيرها" لأننا نظن عادة أن محمولات مثل "مركز المجموعة الشمسية" (الأرض مركز المجموعة الشمسية) أو "حجمها كذا" (الشمس حجمها كذ) أو "دائري" (الشمس شكلها دائري) أو "تبعد 150 مليون كلم عن الأرض" (الشمس تبعد مسافة 150 مليون كلم عن الأرض) – نظن أن هذه المحمولات تحمل هي الأخرى مباشرة على الشمس ولكنها، فضلا عن أنها تحمل بوساطة أولى هي التعريف، فإنها تحمل بوساطة ثانية هي وساطة القضايا المذكورة آنفا والتي هيئتها "الشمس تكون كذا وكذا". ذلك أن عدم المرور بهذه الوساطة لا يسمح بالتفريق بين محمول ممكن وآخر مستحيل حينما يتعلق بحكم تقريري

محدد: "الشمس كذا (لا كذا)". إن هذه القضية التقريرية بشأن محمول ممكن للشيء لا تختلف من جهة بنيتها عن قضية تقريرية بشأن محمول مستحيل، لا تختلف مثلا القضية: "الشمس شكلها دائري" عن القضية "الشمس أزهارها يانعة" إلا من جهة أن القضية الأولى مردوفة بقضية ممكنة تقول "الشمس يكون شكلها دائريا" والثانية غير مردوفة بهكذا قضية وإنما بقضية غيرها تقول "الشمس لا تكون لها أزهار يانعة". بلغة أخرى، إن القضية الأولى ممكن يمكن تطويره إلى تحقق، قوة يمكن تحويلها إلى فعل ولكن ليس للثانية ذاك الممكن او هذه القوة. وبيّن أنه إذا كان التحقق مسبوقا ضرورة بممكن التحقق، فإن القضية "الشمس شكلها دائري" كقضية – فعل أو قضية متحققة، هي كذلك لأنها أولا قضية ممكنة "الشمس تكون (يمكن أن تكون) دائرية الشكل".

إن القضايا المتحققة لا تمر إذن مباشرة إلى التعريف بل تتوسط إليه بالقضايا الممكنة التي تلعب الدور الذي يلعبه وضع البذرة في شروط نموّها (الماء، التراب، إلخ) بين البذرة وبين النبتة المكتملة المتحققة. هكذا الشأن بالنسبة للقضايا التالية عن القضية المتحققة مثل "الشمس تكون مشرقة / غير مشرقة"، "الشمس تكون حارة / غير حارة"، "الشمس تكون في كسوف / لا في كسوف"، إلخ. إن هذه القضايا التي أسميناها تالية للقضايا المتحققة تشكل الإقتدارات القائمة للشمس وقد تعينت في القضايا الأخيرة (المتحققة). ذلك أن تعين الشمس كمركز للمجموعة الشمسية تدور حولها الأرض وبقية كواكب المجموعة وتعيّن القمر ككوكب يدور حول الأرض أي تعين الحركات على هذا النحو أو ذاك، هو ما يسمح للقمر باحتلال مكان وسط بين الأرض والشمس يؤدي إلى كسوف الأخيرة كما يسمح بالإبتعاد عن هذا المكان الوسط أي بعدم الكسوف. هكذا الشأن عندما تكون الشمس حارة / غير حارة. إن هذه المحمولات ناجمة عن حركة متحققة للأرض تجاه الشمس تكون بفعلها هذه الأخيرة عمودية أو قريبة بشكل عام فتكون الشمس حارة وتكون غير عمودية أو غير قريبة عموما فتكون غير حارة. إن هذه الحركة للأرض قارة في اقتداراتها بما يسمح بهذه الإمكانات، والشأن نفسه مع "الشمس مشرقة / غير مشرقة". إن الشمس تكون متعلقة بها هذه المحمولات بسبب الحركة القارة للأرض حول نفسها وهي حركة متحققة للأرض تؤدي إلى النهار (الإشراق) والليل (عدم الإشراق).

إن كل هذه القضايا تقال عن الشمس لواقع متحقق لها في علاقة بمجموعتها، وهنا في علاقة خاصة بالأرض. فواقع الأرض أنها تدور حول نفسها وحول الشمس وتبتعد أجزاؤها أكثر عن الشمس وتقرب وفق الميل الممكن الذي لها بفعل حركتها، كما أن واقع الحال أن القمر يكون بين الشمس والأرض ولا يكون، وكل هذه حركات متحققة للكواكب، للأرض والقمر في علاقة بالشمس. هذا الواقع أو هذا التحقق للحركات هو الذي يجعل ممكنا بناء القضايا

الآنفة. بلغة أخرى، إذا لم نفترض قضايا مثل "الأرض تدور حول نفسها قبالة الشمس" فإن قضايا مثل: "الشمس تكون مشرقة / غير مشرقة"، "الشمس تكون حارة / غير حارة" ستكون قضايا لاغية. تماما كما أنه إذا لم نفترض قضية مثل "القمر يدور حول الأرض ويكون بين الشمس والأرض"، لم يكن للقضية "الشمس تكون في كسوف / لا تكون" أن تكون ممكنة. إن هذه الممكنات هي إذن ممكنات الواقع المتحقق للشمس وواقع الحركات القارة لمجموعتها. لهذا السبب قلنا أن هذه القضايا تالية لتلك وهي ممكنة إنطلاقا منها، والأمر نفسه مع القضايا الأخيرة، قضايا التجلي التي يفصل فيها بين اقتدار وآخر.

إن القضية "الشمس حارة / مشرقة، إلخ" أي فصل إمكان عن آخر ليتجلى، ذلك ما لا يمكن بناؤه كقضية إلا إذا أردف الأمر بقضية مفادها أن "الشمس تكون حارة / مشرقة"، أي بنوع القضايا الآنف، وهو عين ما رأيناه في الفرق بين القضايا الممكنة والقضايا المتحققة. وكما أن القضايا المتحققة لا تكون إلا إذا كانت أولا ممكنة، فإن القضايا المتجلية لا تكون إلا إذا تحققت أولا في اقتدار الشيء أو في واقعه.

إن كل نوع من القضايا التي ذكرناها له مقام معلوم وقبلة محددة يتجه إليها أعني موضوعا محددا يتعلق به رغم أن كل ذلك يجري داخل الحركة العامة للشيء. ولكي نلخص فإن الشيء يعلن عن نفسه في الإسم لكي يكون أول شيء يحمل (على الإسم) هو التعريف أي شحنه متضمناته التحليلية. بعد ذلك فإن ما يتعلق بالتعريف هو القضايا التأليفية الممكنة، أي الممكن أن يحصل على وجود وذلك بالنظر الأكيد إلى ما هو التعريف. من هنا تكون القضايا التأليفية المتحققة التي تكون على صلة مباشرة بالقضايا التأليفية الممكنة. لذلك فإذا أردنا كتابة تراتبية دقيقة للقضية التي خذناها هنا مثالا سيكون الأمر كما يلي:

الإسم – التعريف – القضية التأليفية الممكنة – القضية التأليفية المتحققة. وحسب المثال المذكور: الشمس – كوكب... – يكون ممكن / لا ممكن علاقة ما مع الأرض؛ تكون مشرقة / غير مشرقة، حارة / غير حارة – في علاقة بعد وقرب عن الأرض التي تدور حول نفسها؛ مشرقة وحارة (غير مشرقة / غير حارة).

2 – البعد المكاني للكائن / الكلي والمتفرد والهوهو:

إن ما يقفز بين يدي في كل مرة وأتوهم أنه القلم الذي أقصده هو هذا الإمتداد في المكان الذي أمامي ذو الطول والعرض وذو اللون والهيئة وذو المادة التي صنع منها والعناصر التي تؤلفه... وذلك كما هو بين لامتناه عدا. لكن القلم هو في المعنى الذي حددناه منطقيا في العنصر الآنف ومن موقع الصفاء المفهومي الذي اتخذناه، مادة محددة وصورة محددة يعطيان بارتباطهما وظيفة محددة أو هو باختصار منطقي شديد وحدة مادته وصورته ووظيفته. لنفكر الكائن من هذا الموقع نفسه.

إن أول مكـون جديـد يأتـي بالنتيجـة هو الوحـدة أو الكلي والأجزاء الثلاثة المحصورة له هاهنـا. لا يتعلـق الأمـر هنا بمسـتويات للكائن متراتبة مفهوميـا بل بعناصر متراتبة مكانيا الواحد "حـذو" الثانـي بشـكل أو بآخـر. القلم هاهنا مجمـوع (بالمعنى المكانـي) لعناصره. لكن القلم الـذي يجمـع مفهوميـا عناصـره يكون في الحين قد تميز عن غيره ليكون موجبا وسـالبا ويكون قد عاد على ذاته في علاقة توكيدية بين وضعه كموضوع وبين وضعه كذات بحسب العلاقات التي رصدتها الدراسة والتي نتعاطى معها هاهنا من موقع النتائج. القلم هنا ليس مستويات كما في الأول بل امتدادات بينه وبين أجزائه ككلي وجزئي وبينه وبين غيره كموجب وسالب وبينه وبين نفسه كذات وموضوع، وذلك ما نوضحه كما يلي:

– إن تغيير إحداثية القلم مني أنا الذي أعرف الكتابة وأعنى بالكتابة به إلى إنسان ثان لا يعرف الكتابة وغير معني بالقلم من جهة كونه أداة للكتابة فإن اسم القلم يبدأ في الإرتجاج بحكـم أن الوظيفـة التـي هـي روح التسـمية قد ارتجت. بعد ذلك فإن هـذا الذي لا يعني القلم عنده أداة للكتابة، حينما يكشف عن حاجة مغايرة له في القلم، كأن يشد به طرف الخيط الذي يستعمله بناء في موازنة الحائط أو كأن يستعمله رسام في مزج الأخلاط التي يرسم بها – هاهنا فإن اسـم القلم سـيمحى قطعا ليحل محله الإسـم المناسـب له بحسـب الوظائف الجديدة التي يحصل عليها هذا الشيء. إن هذا يعني على الفور أن القلم ليس ذاك الموضوع التي توهمت في البداية أنه واقع خارجي بل الذي يقع أيضا في جزء منه داخلي. إن القلم هو العلاقة التي تمتد من حاجاتنا الداخلية حتى الموضوع الخارجي أي على كل هذه المسافة بين الذات والموضوع.

– إن تسمية القلم قائمة على سلب ما سواه من موضوعات مجاورة اسم القلم وعلى سـلب هذه الموضوعات أن يكون لها اسـم القلم. إن الإسـم الواحد في النسـق نفسـه لا يكرر مرتين كما لا يحصل الموضوع الواحد على اسمين مختلفين. إن ذلك يعني أن القلم لا يسمى بمعزل عما بجواره من الموضوعات بل بالنظر إليها. وبكلمة فإننا لا نكون إذ نسمي القلم بصدد القلم عينه بل بصدد العلاقات التي هو واقع فيها أي القلم وما ليس هو. إن هذا الذي أمامنا إذن كموضوع ليس القلم بل القلم وغيره معا يشار إليهما في آن كواحد علائقي موجب وسالب.

– إن تسمية القلم ليست تسمية لهذا الذي أتصوره في البداية بسيطا وموحدا كـ "قلم" بل إن ما أشير إليه على وجه الدقة هو مجموعة من العناصر التي تشكل هذا البسيط أي أنني أشير إلى مركب أو إلى وحدة عناصر. الدليل على ذلك هو الوعي السابق بالقلم كعلاقة سالبة. ذلـك أن العلاقـة السـالبة تعنـي تحديد القلـم بتمييزه عما ليس قلما. غير أن التمييز يعني الوعي بالمكونـات التـي لـكل شـيء مقابـل الآخر. إن كون هذا قلم لا كتـاب يعني أن هذا له الصورة التـي ذكرناهـا مـن قبـل ولـه العناصر التي تسـمح له بالكتابة وله الوظيفـة المخصوصة التي هي تركيب العناصر والصورة، إلخ. إن وعي العناصر يكون ضروريا لوعي الشيء مقابل غيره. من

ثمة فإن وعيي بالقلم هو أيضا وعي بالعناصر التي تشكله سواء كان ذلك على نحو صريح أو غير صريح.

3 – البعد الزماني للكائن / التحدد والتعين والظهور:

هاهنا لا يكون القلم متناضدا مكانيا عنصرا إلى جانب الآخر ولا متراتبا هيئيا المستوى فوق الآخر بل مكتملا زمانيا اللحظة / المرحلة تلو الأخرى. إن القلم ليس أولا شيئا على الإطلاق عدا كونه اللامحدد الذي يتساوى وكل شيء زمانا. بعد ذلك فإن أول سلوك تجاه اللامحدد هو التحديد الذي يحصل عليه القلم بتوفير مكوناته من عناصر مادية وقوة صانعة وفكرة وتصميم. إن تحديد القلم على هذا النحو هو الذي يسمح بعد ذلك بحركته الزمانية من القوة إلى الفعل أي بخروجه من إمكان قلم إلى قلم. أخيرا فإن القلم المتعين والمكتملة صورته يتحول إلى كمون لا يبقى بعده من حركة للقلم عدا ظهوره في هذا الفعل أو ذاك أي في حالة كتابة أو غيرها.

في هذا البعد الجديد يتعلق الأمر بهيئات الكائن ودرجات وجوده. ومن الواضح أن الحركة هاهنا حركة من العدم إلى النقص إلى الكمال في حين نكون في المكان قبالة تناضد لعناصر الكائن بين كلي ومتفرد وهوهو وفي الهيئة قبالة مستويات للكائن هي ماهيته وممكنه وتعينه. حينما يتعين القلم بخروجه من التحدد إلى التعين إلى الظهور فإن هذه الحركة تظل تعاد على مدى تاريخ القلم الذي يأتي في كل مرة بهيئة مغايرة هي درجة جديدة يتم الإنتباه إليها. تكون أوائل صناعة القلم متعلقة بالضروري فيه الذي لا يتجاوز كون الذي صنعه قلم يؤدى أدنى وظيفة الكتابة. لكن الزمن يكشف في كل مرة عن إمكانية تطوير صناعة القلم حتى بلوغ أفضل درجات كماله. هاهنا أيضا فإن المنطق نفسه يظل حاكما على النحو التالي:

يتم في الأول انتشال القلم من عدمه، من غيره ليصنع أدنى القلم. بعد ذلك يتم انتشاله من خطر التلاشي لنجد له الإستقرار والإستمرار. أما أخيرا فإن الأمر يتعلق بالبحث عن الكمال من جديد وبمعركة ضد النقص. ثمة إذن ثلاث درجات للكائن يتحرك بحسبها زمانيا من الأدنى إلى الأكمل – الضروري والإستقراري والكمالي:

لنضرب مثال البيت الذي ماهيته أنه محل للسكنى (وظيفة) وأنه لذلك من مادة صلبة ما قادرة على منع الحر والقر (المادة) وذو هيئة ما (الصورة) تسمح بالوجود داخله أعنى السقف والجدران المتباعدة والمشكلة لفضاء معين. إن البيت يمكن أن يكون في أبسط حال: كوخ أو سقيفة أو ما يشبه ذلك مما يصنعه الإنسان لغاية الوظيفة الضرورية أعني حماية نفسه من مساوئ العراء. إن المادة هنا غير متينة وغير مهيئة على أفضل وجه تؤدي به وظيفتها. من ثمة الوظيفة بما هي أدنى حالة لها. واضح أن هذا يكون عادة في بداية العهد بالشيء حيث البحث عن مجرد الوجود. لكن البيت يمكن أن يكون في وضع أعلى كأن تصبح أركانه من

الحديـد أو الحجـر الصلـب وتكـون هيئتـه أبلغ في تأدية الوظيفة. يكون هـذا عادة حينما ينتهي الإنشـغال الأول بالضروري ويصير أمرا واقعا ويصبح البحث عن تحقيق الإسـتمرار. إذا تحقق ذلك وأصبح الإسـتمرار نفسـه والإسـتقرار واقعا فإن الحركة تتحول إلى حركة في كل أشـكال الكمال من زينة وترف..

ثمـة علـى العمـوم درجـات للشـيء إذن: كونه حاصل على درجة الضـروري الذي يكون فقدانه سـقوطا في العدم أو حاصل على درجة وسـطى للإسـتقرار والتي يكون فقدانها سـقوطا في عدم الإستقرار أو التوتر بحسب طبيعة الكائن وطبيعة الحالة المعنية أو حاصل أخيرا على درجة عليا للكمالي الذي يكون فقدانه سقوطا بالشيء إلى النقص فقط دون السقوط في التوتر وطبعا بعيدا عن خطر العدم.

4 – الحدود المنطقية أ – لاب؛ أ' – أ"؛ أ – أ:

خلال الأبعاد الثلاثة التي كنا بصددها فإن المقولات المنطقية نفسـها هي المتحكمة في كل مرة ببنية الكائن والتي تأخذ فقط إخراجا مختلفا مكانيا مرة وزمانيا أخرى وهيئيا مرة ثالثة. إنها العلاقات أ – ب، أ' – أ"، أ – أ التي يتم تصريفها باختلاف كما يلي:

- في المكان يتميز الكائن أولا ككلي عن غيره أ – لاب ليتفرد ثانيا في علاقة بشبيهه أ' – أ" وليعود ثالثا على نفسه أ – أ في الهوهو.
- فـي الهيئـة يتميـز الكائـن عـن غيره كماهيـة ومعنى ومفهوم أ – لاب ليتميز ثانيا عن شـبيهه أ' – أ" في الممكن المنطقي وليتميز ثالثا عن نفسه أ – أ في التعين.
- في الزمان يتميز الكائن عن غيره أ – لاب بالتحدد ليتميز عن شبيهه أ' – أ" بالتعين وليتميز عن نفسه أ – أ بالظهور.

هذه القرارات المنطقية الواضحة في مسـتوى المفهوم الفلسـفي نجد لها نظائر من حين لآخـر فـي العلـم الصحيـح دون أن يتـم جديا وعي "الكائن العلمي" بها. ونتصور أن لقاء فعالا بين الوعي المنطقي بالكائن والوعي العلمي به ممكن لامحالة. نكتفي فقط هاهنا بالمثال التالي من الكيمياء والمتعلق بالعناصر:

– الفرق أ – ب: إذا اختلف عدد البروتونات فإن العنصر الكيميائي نفسه يختلف.

"Si le nombre de protons (p) varie, on change d'élément chimique".

– الفـرق أ' – أ": إذا اختلـف عـدد الألكترونـات، فإننـا نحافـظ على العنصر الكيميائي نفسه لكن هذا العنصر سيوجد تحت أشكال إيونية مختلفة.

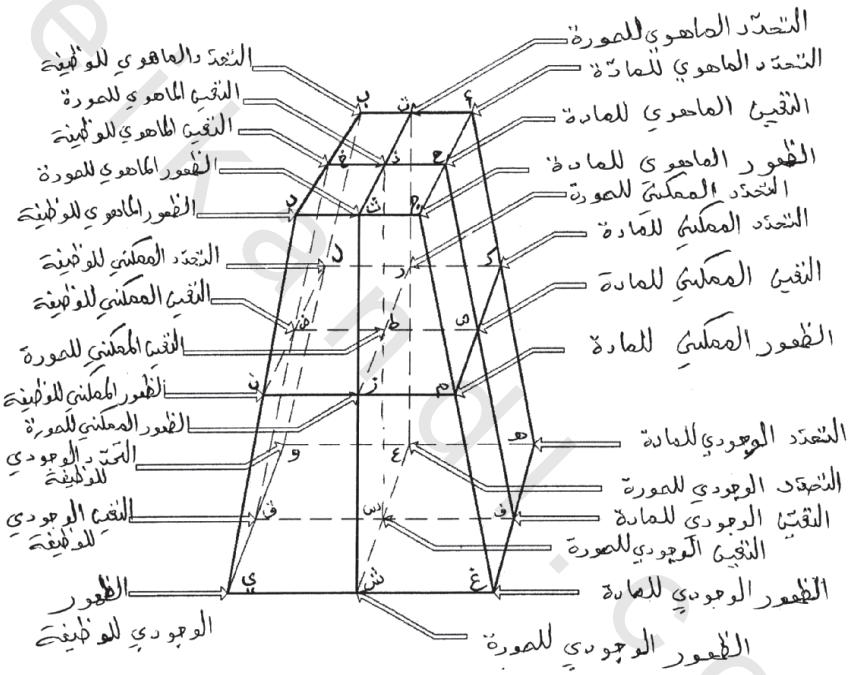
"Si le nombre d'électrons (e^-) varie, on garde le même élément chimique mais cet élément se trouve sous différentes formes ioniques".

– الفـرق أ – أ: إذا اختلـف عـدد النيترونـات فـإن الخصائـص الكيميائية لا تتغير، وإنما فقط استقرار النواة الذي يوضع موضع استفهام: عدم الإستقرار الإشعاعي.

"Si le nombre de neutrons (n) varie les propriétés chimiques ne changent pas, seule la stabilité du noyau est remise en question: **instabilité radioactive**".

II- رسم تمثيلي للبنية المنطقية للكائن / الكائن المنطقي برسم تمثيلي:

نذكر فقط أن الكائن جملة أبعاد - مكان وزمان وهيئة - تقع فيها العناصر (المادة والصورة والوظيفة) والهيئات (التحدد والتعين والظهور) والمستويات (الماهية والممكن المنطقي والوجود). الكائن هو العلاقات المضبوطة لهذه الأبعاد. لذلك فإننا نقارب رسم الكائن منطقيا على النحو التالي:



ترمز النقاط أ ج ه غ / ت ث ع ش / ب د و ي إلى عناصر الكائن (المادة والصورة والوظيفة).

ترمز النقاط أ ب ه و / ح خ ف ق / ج د غ ي إلى هيئات الكائن (التحدد والتعين والظهور).

ترمز النقاط أ ب ج د / ك ل م ن / ه و غ ي إلى مستويات الكائن (الماهية والممكن المنطقي والوجود).

خلاصة القسم الثاني:

بعد القسم الأول من هذا الكتاب المتعلق بمبدإ التناقض صنو العلاقة الغيبية بالعالم وأساس تأويله، كان القسم الثاني متعلقا بتأويل العالم الذي هو أساسا بعدد تأويلين رئيسين: التأويل العدمي للعالم والتأويل التوحيدي. لا نخصص مجالا هنا للحديث عن التأويل الوضعي عامة بما هو المتراجع راهنا عن المشهد. إن المشكل إلا القرارات الأخيرة التي يقترحها اليوم الوعي الوضعي وما يمكن تفكيره بعده.

لقد بينا في الفصل الأول أن التأويل العدمي ليس دقيقا وأنه قائم على توهم التناقض في بنية الكائن من حيث أن الأمر يتعلق فقط باختلاف لا بتناقض. بعد ذلك فإن الفصل الثاني يتعلق بتعليل العلاقة الغريبة في بنية الكائن والتي ليست علاقة تناقض كما ليست علاقة هوية، وهي ليست حضورا مطلقا لشيء واحد كما ليست علاقة خارجية لشيئين مختلفين. إن الأمر يتعلق على الوجه الأدق بعلاقة طريفة للشيء الواحد يتضاعف ليعود على ذاته في شكل حدود منطقية محددة، قابلة للإحصاء وغير وضعية. من ثمة محاولة تقديم أمثلة بينة عن كيفية التعاطي مع الإشكالات الفلسفية العالقة بسبب الوعي الوضعي بها.

ينتهي الأمر في الفصل الثالث إلى محاولة استخراج البنية المنطقية للكائن التي كشف التعاطي السابق عن حدودها: العلاقة أ – ب / العلاقة أ' – أ'' / العلاقة أ – أ؛ التصريف المكاني للحدود ككلي ومتفرد وهوهو / التصريف الزماني لها كتحدد وتعين وظهور / التصريف الهيئي لها كمعنى، مفهوم وممكن منطقي وتعين، فعل.