أوراق فلسفية

مجلة غير دورية .. علمية محكمة

العدد

(السادس والثمانون)

2022

مستشارو التحرير

ناصيف نصار لبنان

فتحي التريكي تونس

عبدالستار الراوى العراق

محمد المصباحي المغرب

إسماعيل المصدق المغرب

انكافون كجلجن سويسرا

بوتشي مونتاد إسبانيا

لوريلا فنتورا إيطاليا

حسن حماد مصر

عبدالحليم بلوهم الجزائر

يوسف بن عدي المغرب

رئيس التحرير

أحمد عبد الحليم عطية

اللجنة العلمية

محمد سيد عيد

هشام النور

محمود حيدر

مجدي عز الدين

ماهر عبد المحسن

بثينة نصيري

زهير مدنيني

عفيف عثمان

زبيدة ميسي

مراسلات التحرير: أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة

القاهرة، بجوار مدينة المبعوثين، الجيزة، جمهورية مصر العربية

تليفون: 37042574 موبايل : 00201020608230

البريد الإلكترونى : aorakphalsaphia@yahoo.com

موقعنا على الإنترنت: www.aorakphalsaphia.com

فهرس

مقدمة : جدالات في الفكر الابستمولوجى والبيواتيقي		
نسيان عالم العيش في العصر الرقمي	إسماعيل المصدق	5
هايدغر اليوم	إسماعيل المصدق	21
قراءة في إشكاليات واتجاهات الفكر الأخلاقي المعاصر	بليمان عبد القادر	41
تأملات في السعادة	مارسيل كونش تر: اسماعيل مجغيط	59
"أفكر أني أفكر، إذن أنا موجود، فيما أفكر	نجيب الحصادي	73
جدلية الذهني–الجسمي	نجيب الحصادي / آسية سحيم	107
حل بتنام لخلاف بوبر –كون	تشاندا جوبتا تر./نجيب الحصادي	135
هل اغتال كون الإمبيريقية المنطقية؟	جورج أي. ريش تر./ نجيب الحصادي	153
القتل الرحيم ترك الموت والوقف	جرانت جيليت تر./ مني مجدي يوسف	171
الموت الرحيم	ل. هيربرت تر./ محمد محفوظ	191
ليفيناس ومناقشة حول القتل الرحيم	ايه تي. نوين تر./ باسم كمال	203
القتل الرحيم من منظور بوذي	فيليب أليسكو تر./ نهى العليمي	229

جدالات في الفكر الابستمولوجى والبيواتيقى المعاصر

مازال الفكر الفلسفى الابستمولوجى مشغولًا بالجدل المنهجى بين فلاسفة العلم المعاصرين وقد شغل المتخصصون في الابستمولوجيا وفلسفة العلم في الفكر المعاصر بهذا الجدل الدائم المتعلق بالمنهج من جانب وقضايا فلسفة العقل وفلسفة الذهن، ورغم ندرة المشتغلين في الابستمولوجيا في مصر والجزائر والمغرب فأن الدكتور نجيب الحصادى شُغِلَ وخلال العشرين عامًا الماضية بهذه القضايا. وقد خصصنا في العدد الماضى دراسة مطولة عن جهوده خصنا بها الدكتور عبدالباسط عثمان والذى قدم أيضًا دراسة تفصيلية حول الفيلسوف الليبى رجب بو دبوس ننشرها ضمن وإلحاقًا بالمجلد الرابع من موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين إلا أننا هنا نُقدم هذه الدراسات والترجمات المتنوعة التي كتبها كل من تشاندا جوبتا "حل بتنام لخلاف بوبر / كون، وجورج أي. ريش عن "هل اغتيال كون الامبريقية المنطقية" ترجمة الحصادى و "أفكر أنى أفكر إذن أنا موجود فيما أفكر" للحصادى مع دراسته بالاشتراك مع أسية سحيم "جدلية الذهني – الجسمي" ونجد في هذه الدراسات ما يعبر عن أحد صور الجدل الابستمولوجى المعاصر في فلسفة العلم خصصنا له أحد الملفات الثلاثة التي يحتويها هذا العدد.

بينما يختص الملف التالى بالجدل الدائر اليوم حول قضية الموت الرحيم أو القتل الرحيم بين فريقين متقابلين يمثل أولهما كثير من رجال الدين والقانون ممن يؤكد على "مبدأ قدسية الحياة" ورفض واستنكار القتل الرحيم بكافة صوره على أشكال أخلاقية ودينية وفلسفية ويُمثل الفريقين عدد من الفلاسفة ممن يحرصون على "كرامة المريض" ويؤكدون على هذا المبدأ وهى قضية مثارة وبشدة وبدأت تعالج في أعمال درامية سينمائية وتلفزيونية عربية متعددة. ويحتوى هذا الملف على أربعة دراسات تحمل وجهات نظر متعددة يسودها رفض وإنكار الموت الرحيم على صور متعددة، أحدها توضيح موقف الفيلسوف المعاصر ايمانويل ليفيناس من هذه القضية والثانية تظهر العلاقة بين البوذية والموت الرحيم والدراسات المتبقية تحليلات من واقع حالات واقعية يُناقشها الأطباء بيان لإمكانية الاستجابة لدعوى الموت الرحيم. وتُمثل تلك الدراسات أحد أشكال الجدال البيواتيقى المعاصر.

يسبق هذين الملفين حول قضايا الابستمولوجيا والبيواتيقا عدد من الدراسات حول الفكر الفلسفي الألماني المعاصر؛ تتعلق خاصَة بكل من هوسرل وهيدجر للأستاذ المغربى المتميز أسماعيل المُصدق المتخصص في الدراسات الفينومينولوجية والدراسة الثالثة للدكتور عبدالقادر بليمان أستاذ الفلسفة السياسية والأخلاق في الجزائر والتي يتناول فيها الفكر الأخلاقى المعاصر. مع دراسة مارسيل كونش عن "سعادة الفيلسوف وسعاد الرجل العادى" من ترجمة أسماعيل مجعيط.

تمثل هذه الملفات الثلاثة نماذج من النقد والجدال المعاصر في مجالين من أكثر مجالات الفلسفة ارتباطًا بقضايا الإنسان في الابستمولوجيا والإيتيقا وبالرغم من الأهمية الكبيرة لهذه المجالين وقضاياهم المرتبطة بطريق مباشر بحياة الإنسان اليوم. إلا أن قضايا الفلسفة الإشكالية التي يطرحها كبار الفلاسفة يستوقفنا اليوم أكثر من أي وقت مضى كما يظهر فيما يزال يكتب حول هوسرل وهيدجر مع هيجل وكانط الذى علينا أن نضعهما دائمًا في بؤرة الرؤية الفلسفية في التأسيس والتجاوز وهو ما سنلتقى به في كثير من أعدادنا القادمة.

نسيان عالم العيش في العصر الرقمي
تأملات على ضوء فينومينولوجيا هوسرل

إسماعيل المصدق

إنه لممَّا يشهد على الراهنية المستمرة لتشخيص هوسرل أن العالَمَ الذي نجرِّبه حدسيا والذي يتجلى بالتالي وفقا لأسلوب عالم العيش كواقع، يُنعت اليوم في الاستعمال اللغوي العام بأنه 'تناظري'، لأن منتجات الإمثال الرقمي تؤخذ على أنها هي الواقع.[1]

قدم هوسرل في مؤلفه الأخير "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" تشخيصا لأزمة المعنى والتوجه التي تطبع العالم الحديث. يُرجع هوسرل هذه الأزمة إلى نسيان العلوم الحديثة، ومعها الفلسفة، لعالم العيش بصفته أساس معناها. منذ ذلك الوقت إلى الآن عرفت العلوم والتقنيات عدة تحولات. رغم ذلك نعتقد أن تحليلات هوسرل لا زالت لها راهنية في عصرنا المتسم بالدور الكبير الذي تلعبه وسائط الاتصال الرقمية في توجيه حياتنا. ويبدو أن التنامي المتواصل لسيطرة التقنيات الرقمية على أسلوب الحياة المعاصرة يضفي مزيدا من المصداقية على أطروحة هوسرل ويبرر الحديث عن نسيان عالم العيش في العصر الرقمي.

لبيان ذلك سنوجه انتباهنا إلى ثنائية التناظري / الرقمي المشهورة مهتدين في ذلك بتحليلات هوسرل للعلاقة بين عالَم العيش والعالَم الفيزيائي–الرياضي. سنحاول في خطوة أولى أن نركز على التعارض بين التناظري والرقمي مبرزين أنه مظهر للتعارض الذي بلوره هوسرل بين عالَم العيش والعالَم الفيزيائي. فالمعطيات التناظرية لها مثل معطيات عالم العيش طابع ذاتي نسبي، في حين أن المعطيات الرقمية تتسم مثل معطيات العالم الفيزيائي بموضوعيتها ودقتها. بعد ذلك سنحاول في خطوة ثانية أن نبين بأن التعارض بين المجالين لا ينفي الترابط الماهوي بينهما؛ وهذا الترابط يسير في اتجاهين مختلفين ومتكاملين. فالمنتجات التناظرية هي، من جهة، الأساس الذي تعتمد عليه صياغة المعطيات والنماذج الرقمية، لكن هذه النماذج الرقمية لا بد، من جهة أخرى، أن تترجَم من جديد إلى معطيات تناظرية حتى يمكن التعامل معها. وواضح أننا هنا أمام نفس الارتباط الذي أبرزه هوسرل بين العلوم من جهة وعالم العيش من جهة

أخرى. فبداهات عالم العيش هي الأساس الذي يستند إليه العلم لبناء معارفه الدقيقة، لكن هذه المعارف لا بد أن تندرج من جديد في عالم العيش باعتباره الأرضية والأفق الشامل لكلِّ نشاط بشري، عملي أو نظري. بناءً على ذلك سنحاول في خطوة ثالثة أن نعالج السؤال عن مدى مشروعية الحديث عن نسيانٍ لعالم العيش في العصر الرقمي.

رغم أن ثنائية التناظري / الرقمي أصبحت في الآونة الأخيرة دارجة على كل لسان، فإن هناك اختلافات كبيرة في فهم دلالة هذين النعتين وكذا في تحديد مجال كل منهما. لذلك سنحاول فيما يلي أن ننطلق من التحديدات الرائجة لهذين النعتين متسائلين عن إمكان ردهما إلى التعارض الذي بلوره هوسرل بين معطيات تجربة عالم العيش ومعطيات العلوم الحديثة.

يجب أن نشير أولا إلى أن هذين النعتين يستعملان بشكل واسع جدا، فهما يستعملان لوصف منتوجات أو تقنيات أو أجهزة أو مناهج للقياس أو إشارات ومعلومات ومعطيات.

تتأسس الإشارة التناظرية على علاقة تناسب أو تشابه[2] مع المرجع. ففي الميزان اليدوي التقليدي Peson هناك تناسب بين مقدار التمدد ووزن الجسم، وفي الترمومتر التناظري هناك تناسب بين ارتفاع عمود الزئبق ودرجة الحرارة. يتم أحيانا إرجاع هذا التناسب أو التشابه إلى وجود علاقة سببية بين المرجع والإشارة[3].

تسجَّل الإشارة التناظرية على سلم متصل وغير متقطع يمكن أن تتخذ عليه عددا لامتناهيا من القيم، بحيث يمكن دائما أن نعثر بين قيمة وأخرى على قيمة وسطى. يعبَّر أحيانا عن هذه الخاصية بمصطلح الكثافة، وهي تعني استحالة التحليل إلى وحدات منفصلة ومستقلة عن بعضها؛ ففي لوحة مثلا يمكن دائما أن نجد بين نقطتين دالتين نقطا أخرى يمكن أن تكون هي أيضا دالة[4].

عندما تكون الإشارة ممتدة زمانيا، فإنه يمكن رصد قيمها بشكل متصل من حيث الزمان أيضا؛ ففي مدة زمانية معينة يمكن، من حيث المبدأ، متابعة قيمة الإشارة التناظرية في نقط زمانية لامتناهية. في المجال التناظري إذن "تجري التغيرات بشكل

سلس ومتصل ومن دون ثغرات ... فداخل التغيرات المهمة يدل كل فرق أيضا بالفعل على فرق"[5]، وبهذا يكون لكل اختلاف دلالته.

إذا انتقلنا الآن إلى مجال الإشارات والمعطيات الرقمية فإننا سنعثر على خصائص مخالفة تماما. يجب أولا أن نشير إلى أن استعمال الأرقام لا يكفي لجعل الإشارة رقمية، فالساعة التناظرية تقدم هي أيضا الوقت عن طريق الأرقام. وفي مقابل ذلك تتحدد الإشارة الرقمية باستخدام شفرة النظام الثنائي (1/0).

يدل نعت "رقمي" على تقديم معطيات ومعلومات بشكل منفصل ومتدرج. فالإشارة الرقمية تسجَّل على سلم يتكوّن من مجموعة منفصلة ومتقطعة من القيم. وإذا كانت الإشارة ممتدة في الزمان، فإنها تُرصَد أيضا في نقط زمانية منفصلة ومتقطعة. فالإشارة الرقمية تعرف انفصالا وتقطعا سواء في القيم أو في النقط الزمانية. والتقنيات الرقمية لا تراعي إلا القيم المنفصلة التي تتخذ مقادير مضبوطة لا لبس فيها ويمكن تحديدها بدقة تامة. "فمعالجة المعطيات تتعلق بمعطيات، بمجموعة متناهية بالضرورة من الوحدات الرمزية المجزَّأة مسبقا والمعزولة والمثبَّتة، التي لا تعرف، على الأقل قبل أن يتوقف عمل الآلات، التباسات أو مجازات أو كذبا."[6] أما الوسائط التناظرية فلا تشتغل بوحدات معرَّفة سلفا وقابلة للعزل والتحديد.

ينتج عن كل ما قيل أن المعطيات التناظرية تشوبها دائما تشويشات وتحريفات لا يمكن إلغاؤها بصفة تامة، وهي فوق ذلك معرضة للفساد الذي لا محيد عنه سواء في وقت وجيز أو طويل. "أما في المجال الرقمي فيمكننا بالفعل أن ننقل المعلومة وننسخها ونسجلها كما نشاء من دون أي ضياع للجودة، وهو الأمر الذي يستحيل كليا مع الحوامل التقليدية التناظرية"[7]. فالصور الرقمية مثلا يمكن أن ننتج منها على أي حامل عددا لامتناهيا من النسخ المطابقة للأصل، "لأنها مكونة من سلاسل من الوحدات الثنائية الأولية 1/0 ..."[8] بل يمكن القول إنه لا يبقى هنا معنى للحديث عن الأصل والنسخة[9].

المعطيات الرقمية محددة بشكل كامل، ولذلك يمكن استنساخها[10] بدقة تامة. أما المعطيات التناظرية فتكون دائما تقريبية، بحيث إن العمليات المرتبطة بها يمكن أن

تقترب من النجاح الكامل، لكن يبقى هناك دائما هامش للنقص والخطأ. يمكن بالتأكيد أن نقلص هامش الخطأ، لكنه لا يمكن أبدا أن يصبح مساويا للصفر. في المجال التناظري لا مكان للأكيد، بل فقط للاقترابي[11].

يمكن الآن أن نوجز التقابل بين التناظري والرقمي في التحديدات التالية: اتصالي / انفصالي؛ فضفاض وعائم / مضبوط وخالٍ من اللبس؛ ذاتي–نسبي / موضوعي؛ ناقص التحديد / كامل التحديد.

لو أمعنا النظر في هذه العناصر للاحظنا أنها توازي تلك التي أبرزها هوسرل في تحديده للتعارض بين العالَم الموضوعي وعالم العيش، على الخصوص في مؤلفه الأخير. فالمعطيات التناظرية توازي معطيات عالم العيش. إنها تذكرنا بالطابع الاتصالي لعالم العيش الذي ينعته هوسرل كنهر هيراقليطي[12]. لذلك فلا غرابة أن يتكلم Kittler عن تلك السحب والحروب والأمواج التي وضعها كمثال للعالم المحيط المتصل الذي لا شكل له إزاء عالم الحواسيب[13] الذي يشتغل بوحدات معزولة، معرَّفة سلفا ومثبَّتة بالضرورة. "في حين أن العالَم متصل ومعقد ومشوش وكثير التنوع وفي نهر دائم، فإن الحواسيب تدعي أن هناك في كل ذلك جزيرة للنظام."[14]

والمعطيات التناظرية توازي أيضا معطيات عالم العيش في أن لها طابعا ذاتيا–نسبيا[15]. وهذا الطابع لا يمكن رفعه أبدا ما فتئت تجاربنا تجري في عالم العيش. وذلك في مقابل المعطيات الرقمية المحددة بشكل دقيق وموضوعي لا يتأثر بمنظوراتنا الذاتية والنسبية.

ونظرا لأن المعطيات التناظرية، مثل معطيات عالم العيش، تحمل طابع الذاتية والنسبية، فإنها تبقى عائمة ومتأرجحة[16] وغير واضحة المعالم. في مقابل المبهم والعائم وغير الواضح المعالم الذي يطغى عليه التشويش والتحوير بمختلف أشكالهما، يتميز الرقمي بأنه محدد بشكل دقيق ومن غير لبس[17]. فالصوت والصورة كما تقدمهما الوسائط التناظرية يبقيان مشوبين بعدة شوائب، أما عندما يمران عبر التقنيات الرقمية فإنهما يتخلصان من كل الشوائب ويصلان إلى اللمعان والتألق[18]. هكذا يتم مثلا الحديث عن المملكة الفيزيائية للتناظري في مقابل المملكة المثالية للرقمي[19]. ففي مجال

الصور مثلا ليست الصورة الرقمية مجرد صورة تناظرية تم تحسينها وتقريبها من الكمال بحيث تصبح تفاصيلها معرَّفة بشكل أفضل وهوامشها أكثر وضوحا وألوانها أكثر إشباعا أو تدقيقا. إنها قبل كل شيء ذات بنية منطقية–تقنية techno-logique، إنها تمثل طفرة بنيوية بالمقارنة مع الصور الفضية[20]. "فالصور الرقمية هي انعكاس لواقع محسوب كلية 'مجرد' تم بلوغه اعتمادا على إجراءات منطقية–تقنية techno-logique متعددة وخوارزميات متعددة للتحليل والتكميم والتشفير."[21]

لكن الأمر لا يقف عند تسجيل التعارض بين مجال التناظري ومجال الرقمي، بل إن هذا التعارض يتخذ بعدا تراتبيا. فبواسطة التقنية الرقمية تُخلَّص الإشارة، كما يُعتقَد، من كل تشويش وتحوير وتُقدَّم كما هي في واقعها الأصلي. وهذا يعني أن المعطيات الرقمية تُعتبر بسبب دقتها وموضوعيتها هي المعطيات الواقعية حقا، أما المعطيات التناظرية فليست إلا تعبيرات **تُناظِر** أو تشابه كثيرا أو قليلا الواقع، لكنها لا يمكن أن تكون هي المعطيات الواقعية حقا. فالمعطيات الرقمية هي التي تعبر عن الحقيقة الأصلية للصوت أو الصورة أو المعلومة أو غيرها، أما المعطيات التناظرية فتبقى مثل معطيات عالم العيش تقريبيةً.

نستخلص من كل هذه التحديدات أن هناك بين التناظري والرقمي تعارضا وتراتبا موازيين للتعارض والتراتب بين معطيات العلم ومعطيات تجربتنا في عالم العيش. وهذا التراتب يقود إلى استعمال نعت الرقمي للدلالة على كل ما هو جديد ومتقدم، في مقابل التناظري الذي يستعمل لنعت كل ما هو قديم وجامد.

لكن كل ما قيل إلى الآن لا يبيح لنا بعدُ الحديث عن نسيان عالم العيش في العصر الرقمي. من أجل ذلك لا بد أن نبرز أولا أن هناك علاقة بين الرقمي والتناظري، ومن ثم بين الرقمي وعالم العيش، يتم نسيانها في العصر الرقمي. وهذا هو موضوع القسم الثاني من تأملاتنا.

نتابع تأملاتنا مقتفين خطى هوسرل. بعد أن أوضح فيلسوفنا التعارض القائم بين معطيات عالم العيش ومعطيات العلوم الدقيقة انتقل إلى إبراز الارتباط الماهوي بين العلم الموضوعي وعالم العيش الذاتي. "فالنظرية الموضوعية في معناها المنطقي

... تتجذر وتتأسس في عالم العيش، في البداهات الأصلية المنتمية له. بمقتضى هذا التجذر يوجد العلم الموضوعي دائما في علاقة معنى مع العالَم الذي نعيش فيه بدون انقطاع ..."[22] فالعالَم الموضوعي الذي تتمثله العلوم ليس قائما هكذا من تلقاء نفسه، بل هو نتاج لإنجاز منهجي خاص يسميه الإمثال Idealisierung، تشكل معطياتُ عالم العيش نقطةَ انطلاقه وأساسَه. وبالنسبة للمشكلة التي نحن بصدد معالجتها فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل هناك علاقة من هذا النوع بين التناظري والرقمي؟

رأينا أن الإشارة التناظرية تتسم بالاتصال، سواء من حيث الزمان أو من حيث القيمة. لكن مع ذلك نستطيع تحويلها إلى إشارة رقمية باتباع خطوتين يمكن إنجازهما بحسب الترتيب الذي نريد. تتمثل الخطوة الأولى في التقاط أو تلمُّس نقط زمانية منفصلة داخل المسار الزماني المتصل تؤخذ بمثابة عيّنات للإشارة. أما الخطوة الثانية فهي تحويل القيم المتصلة التي يمكن أن تتخذها الإشارة إلى قيم منفصلة. فالقيم المحصل عليها عن طريق تلمس العينات تبقى متصلة من حيث المقدار؛ ولذلك فللتعبير عنها رقميا يجب تكميمها وتكييفها مع شبكة ثابتة من القيم.

في العادة تُشفَّر القيم الرقمية حسب نظام ثنائي ويُعبَّر عنها في سلاسل من الوحدات bits. "فرقمنة المعلومة يقود إلى تحويلها لعناصر–نقط منفصلة وتمثيلها بواسطة سلسلة وحدات bits 0 أو 1."[23] فمثلا "بالنسبة للصورة التي تتسم قبليا بالاتصال يجب الاكتفاء بشبكة من النقط المنفصلة بحيث تكون كلُّ نقطة شدةً ضوئية متناهية ... تحويل المتصل إلى منفصل يتم عن طريق مبدِّل convertisseur تناظري – رقمي هو هنا لاقط capteur الضوء في آلة التصوير. يمكن أيضا لمبدِّل من نفس النمط أن يحول الأصوات إلى سلاسل من الأرقام."[24]

تقطيع المعلومة إلى عناصر منفصلة له هنا طابع وهمي[25]، لأن الصورة مثلا تتسم بالاتصال والكثافة، بحيث إننا بين نقطتين مهما كانتا متقاربتين لا بد أن نجد نقطة وسيطة. ولهذا فإن التقاط كل النقط المكونة لصورة مثلا لا يمكن أن يكتمل إلا في مسلسل لامتناهٍ. إلا أن عملية الرقمنة تكتفي برصد الإشارة بواسطة قيم منفصلة محدودة. "فلكي تكيَّف المعلومة مع القدرة المحدودة فيزيائيا للقناة يجب قبل نقلها

وتسجيلها أن تجزَّأ أولا إلى عناصر منفردة تنتمي لنفس النمط ... هذه العناصر لا يمكن أن تتخذ إلا قيما محددة ومتدرجة وقابلة للقياس ... إن ثمن الرقمي هو اختزال التعقيد الفيزيائي وتقطيعه إلى نقط. يذكر التناظري بعالم الفيزياء الذي يصفِّيه الرقمي؛ ليس الرقمي دائما سوى نموذج للعالم."[26]

بهذه الطريقة يتم التغلب على اللانهائيات الكامنة في الإشارة المتصلة والالتفاف عليها. وهذه الطريقة تذكرنا بطريقة الإمثال التي وصفها هوسرل والتي تسمح في نظره بالانتقال من معطيات عالم العيش الذاتية–النسبية والتقريبية إلى المعطيات الدقيقة للعلوم الموضوعية. فموضوعات عالم العيش تعطى دائما بشكل تقريبي داخل أفق يسمح دائما بتحديدها بصفة أدق. لكن مهما ازدادت دقة تحديدنا لموضوعات عالم العيش، فإنه يبقى تقريبيا، ومن ثم مفتوحا 'دائما من جديد' على أفق لتحديد أدق. إلا أن اتجاهنا إلى تحديد هذه الموضوعات بشكل أدق يتوقف، عندما نصل إلى تحديد يكفي للتعامل اليومي معها وللتفاهم مع الآخرين بشأنها. فالصانع مثلا يمكن أن يجعل الأشكال الهندسية التي يشتغل بها تقترب أكثر فأكثر من الكمال، خلال ذلك توجهه أشكال–حدود Limes-Gestalten كأقطاب يمكن أن يقترب منها أكثر فأكثر، لكن لا يمكن أبدا أن يبلغها، ما دام كل ما يعطى في عالم العيش يكتسي طابعا منظوريا ويكون من ثم قابلا لأن يحدَّد بشكل أدق. أما في العلم فتُعتبر تلك الأشكال–الحدود، التي لا تلعب في عالم العيش إلا دور أقطاب توجهنا لمزيد من التحديد والتدقيق، هي نفسها موضوعات، وذلك عن طريق تصوُّر أننا قد قطعنا في تفكيرنا تلك السلسلة اللامتناهية التي لا بد من قطعها لبلوغها[27]. هذا الإجراء يطلق عليه هوسرل الإمثال، وهو ما يتيح للعلم تركيب عالم من الموضوعات المثالية التي ينسب لها وجودا موضوعيا قائما بذاته قبل كل إجراء منهجي.

واضح أن هذا الإجراء يماثل ذلك الذي يستخدم عند تحويل المعطيات التناظرية إلى معطيات رقمية، بحيث يبدو لي مشروعا أن نتكلم بهذا الصدد مع كلاوس هيلد Klaus Held على **إمثال رقمي**. فالمعطيات التناظرية تقطَّع 'وهميا' إلى نقط منفصلة تعطاها قيمٌ اعتمادا على نظام الحساب الثنائي. يتم هنا، إذا جاز أن نستعير تعبير هوسرل[28]، إلباس المعطيات التناظرية لباسا رقميا يغلفها. لكن الأمر لا يقف عند

هذا الحد، بل ينتهي إلى اعتبار أن المعطيات المصوغة رقميا هي التي تعبر عن الواقع الحقيقي؛ أما المعطيات التناظرية فتعتبر، كما يدل على ذلك اسمها، مجرد تعبير **يناظره** أو يشابهه. إن الصوت الحقيقي هو ذلك التي تتم تصفيته عبر شبكات المعالجة الرقمية، أما الصوت المعطى تناظريا فهو مجرد تعبير مشوش بدرجة كبيرة أو قليلة عن الصوت الحقيقي. وهذا يشير بوضوح إلى أن العلاقة بين التناظري والرقمي ليست سوى مظهر للعلاقة بين عالَم العيش والعالَم الموضوعي–العلمي.

لكن العلاقة بين التناظري والرقمي، مثل العلاقة بين عالَم العيش والعالَم الموضوعي، لا تسير في اتجاه واحد فقط، أي من التناظري إلى الرقمي، بل أيضا في الاتجاه المعاكس. فالمعطيات الرقمية رغم دقتها وكمالها المزعومين لا بد أن تتحول من جديد إلى معطيات تناظرية حتى يمكن أن يدركها البشر. ويتم ذلك بواسطة المبدِّل رقمي – تناظري الذي "يمكن أن يحول سلاسل من الأرقام إلى صور أو قوى."[29] وهذا إجراء ضروري لأن "الإنسان مجهز بشكل لا يسمح له أن يعالج إلا إشارات تناظرية. فبعد العمليات الرقمية للالتقاط والتسجيل والمعالجة والنشر يكون ضروريا تحويل الإشارات الرقمية إلى تناظرية، وإن اقتضى الحال عن طريق خداع الآذان والأعين الخاملة وإخفاء الانفصال بجعله يبدو اتصالا. كل واسطة رقمية تتبعها واسطة تناظرية في حدود وظيفية."[30]

معنى ذلك أننا لا يمكن أن نتعامل مع المعطيات الرقمية إلا إذا تحولت إلى معطيات تناظرية. لا بد إذن أن يتحول من جديد المتصل إلى منفصل، والدقيق إلى منظوري والموضوعي إلى ذاتي. وهذه الظاهرة نفسها سبق أن أبرزها هوسرل في تحليله لعلاقة العلم بعالم العيش. فالهدف النهائي للعلم يكمن في عالم العيش، ولهذا فإن المعارف العلمية لا يمكن أن تحقق الغرض منها إلا عندما تعود من جديد إلى عالم العيش وتندرج فيه، وهي لكي تندرج فيه لا بد أن تتخلى عن دقتها وموضوعيتها وأن تعود إلى الارتباط بآفاقه متخذة من جديد طابعا منظوريا. هذه الظاهرة عبر عنها هوسرل بمصطلح التسرب das Einströmen[31].

العلاقة المزدوجة بين التناظري والرقمي توازي في تحليلات هوسرل العلاقة بين عالَم العيش والعالَم العلمي. فالمعطيات الرقمية لا تتأسس إلا انطلاقا من المعطيات التناظرية بواسطة منهج يمكن تسميته منهج الإمثال الرقمي، لكنها لا بد أن تكتسب من جديد طابعا تناظريا حتى يمكن أن تندرج في عالم العيش، وبدون ذلك لن يكون لها معنى. فالصورة أو الموسيقى المسجلة رقميا ليست أشكالا وألوانا وأصواتا، بل هي سلاسل من النماذج الرقمية ينبغي تحويلها من جديد تناظريا حتى تدرَك في شكل صور أو مقطوعات موسيقية.

تقودنا التأملات السابقة إلى طرح السؤال: هل يحق، بناءً على هذه التوضيحات، أن نتكلم على نسيانٍ لعالم العيش في العصر الرقمي؟ وهل من المشروع أن نستوحي تشخيص هوسرل لأزمة العلوم الحديثة في تحليل المجال الرقمي والحكم عليه؟

قاد انتشارُ التكنولوجيات الرقمية وغزوُها لمختلف المجالات بعضَ الأوساط إلى طرح السؤال عن مدى ارتباط المعطيات الرقمية بالواقع أو بالعالم. في مجال التصوير الفوتوغرافي – الذي سنأخذه مثالا – طُرح السؤال هل لا تزال الصورة المنتَجة بوسائل رقمية تعبر عن واقع ما وتحيل على مرجع، أم أنها فقدت كل علاقة بالمرجع وبالعالم، الأمر الذي يضع على عاتق الصور التناظرية وحدها مهمة إنقاذ العلاقة بالعالم.

في هذا الصدد رفض بعض الباحثين فهم التقابل بين التناظري والرقمي على أساس أن كل ما هو تناظري يعبر عن علاقة أصلية بالواقع، في حين أن كل ما هو رقمي فاقد للعلاقة بالواقع وبالعالم. فعلى مستوى الصور التناظرية يجب، بحسب البعض، مواجهة الوهم القائل بأن هذه الصور تلتصق بشكل مباشر بواقع المعطيات الأصلية. ذلك أنه "حتى عندما 'تبقى' إشارةٌ ما تناظريةً، فإنها يجب لكي تبقى قابلة للتسجيل والنقل أن تخضع لتحولات. فإشارة صوتية – اهتزاز ميكانيكي للهواء – تُحوَّل بواسطة الميكروفون إلى اهتزازات كهرومغناطيسية – يمكن بحسب اختيارنا تحويل بعضها من جديد إلى اهتزازات ميكانيكية – لكي نجعل اهتزاز الهواء قابلا لأن يخزن ويطبع على شكل أسطوانة في نسخ متعددة، أو تتم مغنطة شريط مناظر لهذه

الاهتزازات؛ وتحويلُه من جديد إلى صوت يحصل بالطريق المعاكس."[32] معنى ذلك أنه حتى الإشارات التناظرية لكي تُنقل وتسجَّل لا بد أن تخضع لانتقاء سابق، وبذلك لا تبقى عند نقلها معبرة عن معطيات واقعية أصلية. فالأجهزة التناظرية مثل الرقمية "تجسد أشكالا مبرمجة من الاستدلال الحسابي والتفكير القائم على الحساب. إنها ذكاءات صناعية مجسدة ..."[33]. ليست الحواسيب وحدها آلات للحساب، بل كل الأجهزة، بما فيها أجهزة التصوير الفوتوغرافي التناظرية، هي آلات للحساب[34].

بناءً على ذلك لا ينبغي، بحسب هذا الرأي، إضفاء طابع الإطلاق على الفرق بين الصورة التناظرية والرقمية من حيث علاقتهما بالعالم، "فإنتاج الصور الفوتوغرافية يبقى عملية نقل صناعي للرؤية الطبيعية. والصور الفوتوغرافية التناظرية (الفضية) أو الرقمية ليست سوى شكل أكثر تطورا من الناحية التكنولوجية لهذا النقل."[35] لهذا "ننظر اليوم إلى العالم من خلال العناصر الأولية للصورة Pixels ونحن مقتنعين بديهيا بأننا أمام 'جلدته' الأكثر طبيعية."[36]

بناءً على ذلك يجب، بحسب البعض، أن نتخلص من اعتبار الصور التناظرية ملتصقة تمام الالتصاق بالواقع الأصلي أو أنها تقدمه كما هو. ومن جهة أخرى يجب ألا نحكم مسبقا على الصور الرقمية بأنها فاقدة للعلاقة بالعالم. لمعالجة هذه المشكلة يميز بينس شروتر Jens Schröter بين الصور المرقمنة على أساس صور تناظرية وبين الصور المولَّدة رقميا باستعمال خوارزميات. واضح في نظره أننا لا يمكن أن ننفي العلاقة بالعالم عن الصور التي من النوع الأول، ما دامت ليست سوى تحويل رقمي لصور تناظرية وما دمنا نفترض أن الصور التناظرية تحافظ على العلاقة بالعالم[37]. لكن لا يمكن، بحسب شروتر، أن ننفي الارتباط بالعالم حتى عن الصور المولَّدة رقميا، ذلك أنها تنفذ أحيانا إلى بنية الواقع بشكل أعمق من الصور التناظرية، التي تكتفي بالتقاط عناصر سطحية من الظواهر الواقعية.[38]

يبين شروتر من خلال عرض أمثلة من مجالات الجاسوسية وغزو الفضاء والطب أن التلاعب Manipulation بالمعطيات ليس نقيضا للارتباط بالعالم، بل يمكن أن يكون شرطه. حتى في حالة المحاكاة الاصطناعية Simulation لا تختفي

العلاقة بين الصور والعالم، بل فقط تتخذ شكلا جديدا. "فعلى خلاف الصور التناظرية والمرقمنة التي تكون لاحقة لمرجعها، يمكن لصور المحاكاة الاصطناعية أن تسبق بشكل ما مرجعها ... لا يمكن إذن الحديث عن فقدان العلاقة بالعالم – بل بالأحرى عن أن الصور المولَّدة، بوصفها منتوجا للمحاكاة الاصطناعية، تصوِّر قبلا واقعا مقبلا."[39]

قد يبدو انطلاقا من هذه التحليلات أن المعطيات الرقمية، مهما كانت، تبقى دائما على صلة بالعالم، ولهذا فلا معنى للحديث عن نسيان عالم العيش في العصر الرقمي. إلا أن هذا الحكم يقوم على سوء فهم نقد هوسرل للعلوم الحديثة ونسيانها لعالم العيش. فهوسرل لا يريد أن يشكك في علاقة هذه العلوم وإنتاجاتها النظرية بالعالم؛ ذلك أن الهدف الأخير لهذه العلوم يكمن في عالم العيش، ما دامت تهدف، في نهاية المطاف، إلى إنجاز استقراءات وتنبؤات تتعلق بعالم عيشنا وتتجاوز في دقتها وفعاليتها بشكل لامتناهٍ تلك الاستقراءات والتنبؤات الفضفاضة والتقريبية التي ننجزها في الحياة اليومية قبل العلمية. إن ما يأخذه هوسرل على هذه العلوم هو أنها لا تجعل من عالم العيش وبداهاته تيمة لها، وذلك على الرغم من أن إنجازاتها تتأسس في نهاية التحليل على معطيات عالم العيش الذاتية–النسبية. "حينما يكون عالم الطبيعة مهتما موضوعيا على هذا النحو ومنكبا على عمله، فإن الذاتي–النسبي يعمل من جهة أخرى بالنسبة إليه ليس كمدخل غير مهم، بل بصفته ما يؤسس في الأخير لكل إثبات موضوعي صلاحية وجوده النظرية–المنطقية، أي يلعب دور منبع للبداهة والإثبات."[40] لكن رغم كل ذلك فإن علوم الطبيعة لا توجه أبدا انتباهها إلى بداهات عالم العيش ولا تتساءل عن ماهيتها ومشروعيتها.

إذا أخذنا هذا الإيضاح بعين الاعتبار فإنه يمكن، فيما أعتقد، أن نوجه نفس النقد للتكنولوجيات الرقمية. فهي في صياغتها للنماذج الرقمية الكاملة الدقة لا بد أن تستند إلى المعطيات التناظرية المعطاة حسيا، ومن ثم إلى المعطيات والبداهات قبل العلمية التي تنتمي لعالم العيش. لكن هذه التكنولوجيات عندما تبتكر نماذج رقمية تنسى المعطيات التناظرية التي استندت إليها في البداية وتظل غارقة في مجال عملها، من دون أن تهتم بما يقع خارج ذلك المجال. وهكذا يصبح عمل الباحث مقتصرا على

ابتكار نماذج رقمية جديدة اعتمادا على نماذج سابقة، من دون التمعن في أصل معناها وفي الإنجازات التي تدين لها بوجودها. بذلك يتم تركيب عالم رقمي يُعتقد أنه منفصل عن عالم العيش ومستقل عنه. لا غرابة إذن أن يقول جيرار بيري في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس: "تبني المعلوميات كل شيء من لاشيء (تقريبا) بواسطة ملكة مذهلة للتخيل والتحقيق. بهذا المعنى تختلف جذريا عن العلوم والتكنولوجيات الكلاسيكية مثل الفيزياء والبيولوجيا التي تتوقف أولا على ملاحظة طبيعة قائمة مسبقا ويصعب اختراقها."[41] وبنفس المعنى يقول أيضا فولفغانغ إرنست: "في نقطة الانتقال من التناظري إلى الرقمي تتحول الوسائط من أدوات تصور العالم إلى أدوات تنتج العالم."[42]

نظرا لأن العلماء لا يتمعنون في عالم العيش ولا يجعلونه تيمة للبحث، فإنهم يصلون إلى الاعتقاد بأن العالم كما تتمثله القوانين والنظريات العلمية هو العالم الحقيقي الذي له في ذاته طبيعة رياضية سابقة على كل تدخل منهجي، فهذا الأخير يقتصر دوره على أن يكتشف ما هو قائم مسبقا في العالم. وبموازاة ذلك يعتقد المدافعون عن التكنولوجيات الرقمية أن العالم له طبيعة رقمية قبل كل تدخل تقني وقبل كل صياغة للجداول الرقمية.

كما أن العالم في نظر الفيزيائي له في ذاته طبيعة رياضية تعبر عن حقيقته في حين أن عالم العيش ليس سوى تصوير تقريبي له، فإن العالم في نظر المعلوماتي له في ذاته طبيعة رقمية رغم أننا ندركه ذاتيا بشكل تناظري. بهذا المعنى يدعي إرنست: "إن نشأة صورة كلية متصلة انطلاقا من صور منفردة يشبه ما يحدث في العالم المادي. فالمادة تتكون من ذرات منفصلة، لكننا نجربها كمحل متناظر جدا. من زاوية النظر الماكروسكوبية لا يتكون أي شيء رقميا، بل الكل يتكون اتصاليا"[43]

تنبهنا تحليلات هوسرل في مؤلف "الأزمة" وعلى الأخص إعادة بنائه للحافز الذي قاد غاليلي إلى فكرة الصياغة الرياضية للطبيعة إلى ضرورة تذكر علاقة المعنى التي تربط في الأصل العلومَ وكذلك كلَّ التكنولوجيات بعالم العيش. ولا شك في أن إبراز نسيان التكنولوجيات الرقمية لعالم العيش يضفي راهنية بيِّنة على تحليلات هوسرل

في المؤلَّف المذكور. لكن لكي نكون أوفياء لروح هوسرل يجب أن نضع نصب أعيننا أن فيلسوفنا، رغم نقده للعلوم الحديثة، لم يتخذ منها أبدا موقف العداء والرفض. فهو لا يشكك البتة في مشروعية هذه العلوم أو مكاسبها أو طموحها للحقيقة. حتى السقوط التام أحيانا في تفكير تقني محض هو في نظره أمر مشروع. "لكن كل ذلك يجب أن يكون منهجا مفهوما ومطبقا بوعي كامل. لكن هذا لا يتأتى إلا إذا حرص المرء هنا على تجنب تحويرات خطيرة في المعنى، وذلك بالضبط بأن تبقى العملية التي منحت أصليا للمنهج معناه والتي يستمد منها معناه كإنجاز من أجل معرفة العالَم قائمة دائما رهن الإشارة بكيفية فعلية."[44]

إن نسيان عالم العيش كأساس للتكنولوجيات الرقمية والاعتقاد بوجود عالم له في ذاته طبيعة رقمية لا ينبغي أن يكون ذريعة للتشكيك في إنجازات التكنولوجيات الرقمية. لكن يجب في مقابل ذلك مواكبتها بتأمل نقدي يترك الحوافزَ التي قادت إلى هذه الإنجازات حيةً ويجعل علاقتَها بعالم العيش مرئيةً. بذلك فقط يمكن ربط هذه الإنجازات بآفاق عالم العيش الذاتية–النسبية والحيلولة دون أن تصبح مجالا مستقلا قائما بذاته لا يخضع إلا لقانونيتة الخاصة، وهو ما يؤدي لا محالة إلى تفاقم أزمة المعنى والتوجه التي تطبع عالمنا الراهن.

الهوامش

---

1 كلاوس هيلد: عقيدة الكتاب المقدس. فينومينولوجيا أصلها ومستقبلها، ص. 123، الهامش 64:

Klaus Held: Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2018, S. 123, Fußnote 64.

كانت هذه الملاحظة العميقة التي صاغها كلاوس هيلد بشكل واضح ومركَّز هي الحافز الذي دفعني إلى الاهتمام بهذه القضية، والتأملات الواردة هنا هي محاولة لتفصيل هذه الملاحظة وتأسيسها.

2 سيمونه لولايت: في تاريخ كلمة ومفهوم "رقمي"، ص. 204:

Simone Loleit: Zur Wort- und Begriffsgeschichte von "digital", in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital –

Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 204.

3 يينس شروتر: تناظري/رقمي – تعارض أم استمرارية؟ ص. 25:

Jens Schröter: Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum?, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 25.

4 ألكساندر بونكه: تناظري/رقمي – من زاوية تيبولوجية، ص. 173:

Alexander Böhnke: Digital/Analog –typologisch, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 173.

5 جون هاوغلاند: تناظري وتناظري، ص. 42:

John Haugeland: Analog und Analog, in Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 42.

6 هارتموت فينكلر: عقليات وسائطية. التناظري والرقمي من زاوية النوع، ص. 120:

Hartmut Winkler: Medienmentalitäten. Analog und digital unter Gender-Aspekt, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 120.

7 جيرار بيري: لماذا وكيف أصبح العالم رقميا، ص. 23–24:

Gérard Berry: Pourquoi et comment le monde devient numérique, collège de France / Fayard 2008, p. 23-24.

8 جون كلود شيروليه: تفكير الفوتوغرافيا الرقمية، ص. 15:

Jean Claude Chirollet: Penser la photographie numérique, L'Harmattan, Paris 2015, p. 15

9 هارتموت شانزه: هل هناك قبلي رقمي؟، ص. 69:

Hartmut Schanze: Gibt es ein digitales Apriori?, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 69.

10 جون هاوغلاند، مرجع سابق، ص. 37.

11 المرجع نفسه، ص. 43.

12 إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ص. 357:

Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI, 2. Auflage, den Haag 1976, S. 357.

13 هارتموت فينكلر، مرجع سابق، ص. 119.

14 المرجع نفسه، ص. 117.

15 هوسرل، مرجع سابق، ص. 20.

16 المرجع نفسه، ص. 357.

17 بينس شروتر، مرجع سابق، ص. 16.

18 المرجع نفسه، ص. 17.

19 فولفغانغ إرنست: تفكير التحول تناظري/رقمي بشكل فعال، ص. 57:

Wolfgang Ernst: Den A/D-Umbruch aktiv denken, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 57.

20 جون كلود شيروليه، مرجع سابق، ص. 8.

21 المرجع نفسه، ص. 17.

22 هوسرل، مرجع سابق، ص. 132.

23 بيري، مرجع سابق، ص. 22.

24 المرجع نفسه، ص. 22–23.

25 سيلين فيرجو: التلفزة الرقمية، ص. 9:

Céline Ferjou: La télévision numérique, L'Harmattan, Paris 2016, p. 9.

26 فولفغانغ إرنست، مرجع سابق، ص. 54.

27 هوسرل، مرجع سابق، ص. 359.

28 المرجع نفسه، ص. 51، 52.

29 جيرار بيري، مرجع سابق، ص. 23.

30 هارتموت شانزه، ص. 67–68.

31 إدموند هوسرل، مرجع سابق، الصفحات 115، 141، 466.

32 هولغر شتاينمان: الاستنتاجات بالتناظر غير موثوقة، ص. 215:

Holger Steinmann: Die Schlusse aus der Analogie sind sehr unsicher, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 215.

33 شيروليه، مرجع سابق، ص. 18.

34 فيليم فلوسير: من أجل فلسفة للفوتوغرافيا، ص. 41–42:

Vilém Flusser: Pour une philosophie de la photographie, traduit de l'allemand par jean Mouchard, Circé 2004, p. 41-42.

35 شيروليه، مرجع سابق، ص. 31.

36 المرجع نفسه، ص. 32.

37 يينس شروتر: نهاية العالم. الصور التناظرية في مقابل الصور الرقمية – نسبة أكبر أو أقل من الواقع، ص. 337:

Jens Schröter: Das Ende der Welt. Analoge vs. digitale Bilder – mehr oder weniger Realität, in: Alexander Böhnke und Jens Schröter (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung, Transcript 2004, S. 337.

38 المرجع نفسه، ص. 338.

39 المرجع نفسه، ص. 352.

40 هوسرل، مرجع سابق، ص. 129.

41 جيرار بيري، مرجع سابق، ص. 19–20. ويقول في خاتمة نفس الدرس: "على عكس الفيزياء والبيولوجيا اللتين تتوقفان في عملهما على دراسة عالم موجود مسبقا ومعقد جدا، فإن المعلوميات تبني عالمها مع عوائق قليلة. وهذا يقود إلى أنشطة علمية وتقنية تختلف جدا عن المجالات الكلاسيكية."، ص. 79.

42 فولفغانغ إرنست، مرجع سابق، ص. 59.

43 فولفغانغ إرنست، مرجع سابق، ص. 62.

44 هوسرل، مرجع سابق، ص. 46–47.

هايدغر اليوم

إسماعيل المصدق

هناك واقعة ألقت بظلالها على تلقي فلسفة هايدغر (1889 – 1976) سواء خلال حياته أو بعد مماته. يتعلق الأمر بقبوله الاضطلاع برئاسة جامعة فرايبورغ سنة 1933 ودعمه، من خلال ذلك، للحركة النازية. هكذا كانت تطرح بين الفينة والأخرى "قضية هايدغر"، غالبا بمناسبة صدور دراسة جديدة تلقي الضوء على علاقته بالنازية. عندما نطرح قضية هايدغر **اليوم**، فنحن نعني بعد صدور قسم من "الدفاتر السوداء"، لأن هذه الدفاتر تحتوي على تصريحات سياسية تعبر عن موقفه من الحركة النازية وكذلك من اليهودية.

ليس المهم فلسفيا أن نتخذ موقفا من تصريحاته السياسية، بل أن نفهم علاقتها بفلسفته. إذا كانت تلك التصريحات لا تستحق إلا الرفض، فهل يجب أن يشمل هذا الرفض فلسفته بأكملها؟ وهل يعني وجود هذه التصريحات أن فلسفته كلها ملوثة بالنازية ومعاداة السامية؟

سنحاول معالجة هذه المسألة مبتدئين في قسم أول بمتابعة تطور مواقف هايدغر السياسية من الحركة النازية، ابتداءً من الترحيب بها، مرورا باتخاذه مسافة إزاءها، وصولا إلى اعتبارها اكتمالا للحداثة. بعد ذلك سنحاول في قسم ثانٍ أن نجيب عن السؤال: ما الذي قاد مفكرا من طينة هايدغر إلى اتخاذ تلك المواقف السياسية؟ وهنا سنعمل على بيان أنه لا يمكن فهم مواقفه السياسية من دون استحضار فكرته عن تاريخ الكون منذ بداية ثلاثينيات القرن الماضي ومن دون مراعاة فهمه للسياسة الذي يتسم بعدائه للتقليد الديمقراطي. أما في القسم الأخير فسنبين أن المهم ليس هو أن نتخذ موقفا شاملا من فلسفة هايدغر بأكملها سواء بقبولها أو برفضها؛ بدل ذلك نعتقد أنه يجب محاورة أفكاره بحيث نتبنى الاقتناعات التي تساعد على التفكير في الوضع الراهن، وفي نفس الوقت نواجه بالنقد الفلسفي كل اقتناعاته غير المقبولة، وبخاصة تلك التي قادته إلى دعم الحركة النازية.[1]

I

من أجل فهم الحوافز التي كانت وراء موقف هايدغر من الحركة النازية يُستحسن أن نلقي بعض الضوء على انشغالاته الفلسفية آنذاك.

نعرف من خلال متابعة بعض محاضرات هايدغر الجامعية أن فلسفته بدأت تعرف مع مطلع ثلاثينيات القرن الماضي تحولا أساسيا نشأ عن مزيد من التفكير والتأمل في مؤلَّف "الكون والزمان" لسنة 1927 وأدى إلى مراجعة المنطلق الذي اعتمده هناك في طرح سؤال

الكون. حجر الزاوية في هذا التحول هو، في نظري، اقتناع هايدغر بتاريخية الكون. فلم تبق التاريخية كما كانت في "الكون والزمان" مجرد كيفية لوجود الكينونة[2]، بل أضحت سمة أساسية للكون نفسه. لهذا أصبح هايدغر ينعت تفكيره باسم تفكير تاريخ الكون. بوادر هذا التحول، الذي يختزله عادة مصطلح الانعطاف[3]، تعود إلى السنوات الأولى من الثلاثينيات؛ لكنه لم يجد اكتماله الأول إلا في مؤلَّفه "إسهامات في الفلسفة" الذي حرره بين 1936 و 1938 ولم يُنشر إلا سنة 1989 بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاده. يحاول هايدغر بتفكير تاريخ الكون أن يمهد الطريق لفهم آخر للكون يقطع مع التصور الذي ساد تقليد الميتافزيقا الغربية بأكمله.

يجب أن نتذكر في هذا السياق أن سؤال الكون هو، بالنسبة لهايدغر، السؤال المركزي في الفلسفة بأكملها. وتتأسس مركزية هذا السؤال على أننا، نحن البشر، نتميز في نظره قبل كل شيء بأن لنا علاقة خاصة بكوننا وبالكون على العموم؛ فنحن ننفتح للكون ونفهمه، بل إن كل حركاتنا وسكناتنا تتحدد في المقام الأول وفقا لهذا الفهم. والكيفية التي يُفهم بها الكون تنعكس على كل ما يعرفه التاريخ الفردي والجماعي من أحداث وتحولات. اتخاذ موقف جديد من الكون يعني، في تقدير هايدغر، وضع حياة الإنسان وتاريخه على مسار جديد. أما التحولات التي تجري على مستوى الكائن وحده فلا يمكن، مهما كانت أهميتها وكان مداها، أن تحدث تغييرا جذريا في علاقة الإنسان بالكائن.

من هذا المنظور يرى هايدغر أن تاريخ الغرب هو إلى الآن تاريخ نسيان متزايد للكون. لهذا ينطلق الآن في معالجة سؤال الكون من تجربة نسيان الكون التي ينحدر فيها الكائن إلى مجرد موضوع للأفعولية[4]: الأفعولية هي عند هايدغر شكل تاريخي لحدوث الكون وفي الوقت نفسه لنسيان حقيقته. والأفعولية بهذا المعنى هي ما سيفكره هايدغر فيما بعد تحت عنوان "ماهية التقنية" ويحدده بمصطلح Ge-stell. في ظل سيطرة الأفعولية لا يتجلى لنا الكائن إلا كموضوع للضبط والتحكم التقنيين. تصور الكون على هذا النحو هو الذي يجعل الإنسان في الوقت الحاضر يندفع بشكل جنوني لا يعرف حدودا إلى السيطرة على الكائنات واقتحام مختلف مجالات الكائن من أجل وضعها رهن إشارة التنظيم والحساب التقنيين.

تمثل الأفعولية، ماهية التقنية، بحسب اقتناع هايدغر نهاية لتاريخ الميتافزيقا التي نشأت عن السقوط من البدء الأول للتفكير الغربي لدى المفكرين اليونان المبكرين. نوجد إذن، يقول هايدغر، في نهاية البدء الأول، ولذلك يجب على تفكير تاريخ الكون أن يتوجه إلى هذا البدء وأن يتمعن فيه، حتى يفهم كيف أمكن أن تنشأ عنه الميتافزيقا وأن يبلغ معها نسيان الكون حده الأقصى كما يتجلى في العصر التقني.

لا بد إذن من الرجوع إلى البدء الأول، لكن ليس بغرض إحيائه من جديد، بل من أجل محاورته في أفق تحرير بدء آخر للتفكير الغربي. فالغرب لا يمكن أن يتخلص من العبودية للكائن وما ينجم عنها من تحريف لماهية الإنسان إذا استمرت الميتافزيقا – في شكلها كتقنية – تحتل موقع السيطرة. لا يمكن للإنسان أن يفرض قسرا البدء الآخر المأمول، لأن هذا البدء هو تحول للكون نفسه، إنه انبلاج جديد للكون تنتهي معه إرادة السيطرة على الكائن وإخضاعه؛ وهذا الانبلاج لا يخضع لقرارنا وإرادتنا، لكننا مع ذلك – وهنا يرى هايدغر المهمة التي يضطلع بها تفكيره – يمكن أن نمهد لقدوم هذا البدء الآخر الذي يرفع الكون إلى موقع السيطرة ويحوِّل الكائن على ضوء الكون وقد أصبح في موقع السيطرة.

لا يمكن إذن للغرب أن ينقذ نفسه إلا في بدء آخر يجيب به على البدء الأول لدى اليونان. ليس هناك بدء آخر بدون الرجوع إلى اليونان، لأن البدء الآخر يجب أن يبسط ما خمَّنه اليونان الأوائل وسمَّوه من غير أن يسألوا عنه وأن يفكروه إلى نهايته. إن فلسفة لا تراعي البدء اليوناني تظل عاجزة عن أن تنجز ما هو مطلوب منها كفلسفة. على هذه الخلفية يأخذ هايدغر على ياسبرز إهماله للبعد اليوناني ويعتبر هذا الإهمال بمثابة كارثة[5].

كما أن البدء الأول كان شأنا يونانيا، فإن البدء الآخر، بحسب هايدغر، موكول للألمان الذين يحملون وحدهم رسالة تهييئه. يقول: "الألماني وحده يمكن أن ينظم ويقول الكون من جديد أصليا."[6]. والعلامة على ذلك أن نهاية البدء الأول ترتبط بفيلسوفين ألمانيين هما هيغل ونيتشه، فالميتافزيقا بلغت مع كل منهما، بطريقته الخاصة، نهايتها[7]؛ كما كان الشاعر هولدرلين أول من خمن إمكان بدء آخر. لذلك، يستنتج هايدغر، لا يمكن أن يهيئ البدء الآخر إلا الألمان.

هناك إذن قرابة بين الألمان واليونان تسمح بالحديث عن رسالة يونانية–ألمانية في التاريخ الغربي. إنهما الشعبان القادران على البدء وعلى فتح التاريخ، اللذان يتجذر كل منهما في أرضيته. والحال أنه لا يمكن أن يرتبط بالكون إلا من يتجذر في أرضيته، أما من لا أرضية له فإنه يستسلم للكائن من دون أن يجرؤ على الكون.

يبدو أن هذا الاقتناع بضرورة بدء آخر يتغير معه مسار التاريخ الغربي وبدور الألمان فيه هو الذي جعل هايدغر ينجذب إلى الحركة النازية ويعتقد في البداية بأن لها قرابة مع تفكيره. فقد أبدى تحمسا للحركة النازية ولهتلر منذ أواخر 1931، أي قبل استيلاء النازيين على السلطة. يقول في إحدى رسائله إلى أخيه فريتس Fritz بتاريخ 18–12–1931: "يظهر أن ألمانيا قد استيقظت أخيرا وأنها أدركت قدَرها وأمسكت به."[8] ثم يضيف بعد أن يتحدث عن الحس السياسي للقائد هتلر: "لم يعد الأمر يتعلق بسياسة حزبية ضيقة – بل بإنقاذ أو أفول أوروبا والثقافة الغربية."[9] كما يقول في إحدى المذكرات في خريف 1932:

"تتمثل التجربة والسعادة الكبيرتين في أن القائد بعث واقعا جديدا يمنح لتفكيرنا السبيل السليم وقوة الدفع السليمة."[10] تُظهر كثير من ملاحظات هايدغر في "الدفاتر السوداء" أن مساندته للحركة النازية كانت مشروطة بالنظر إليها كبشير بالبدء الآخر الذي كان يطمح إليه هو فلسفيا. يقول في ملاحظة تعود إلى أوائل فترة الرئاسة: "ليست **النازية** قوة ناشئة بالمعنى الحق إلا إذا كان لديها خَلْف كل ما تقوم به وتقوله شيء يتعين كتمانه – وكانت تفعل فعلها بواسطة جوانب خلفية مؤثرة في المستقبل. لكن لو كان الوضع الحاضر هو ما سبق أن أُريد وبُلغ، فإنه لن يبقى سوى الفزع من السقوط."[11] كما يقول في ملاحظة أخرى: "ليست **النازية** حقيقة أبدية جاهزة سقطت من السماء – لو اعتبرت هكذا لكانت ضلالا وسخافة. وكما أنها نشأت في صيرورة، فيجب أن تخضع للصيروة وأن تشكل المستقبل – أي أن تتنحى أمام هذا الأخير."[12]

لم يكن هايدغر إذن يساند الحركة النازية من دون تحفظ. صحيح أنه كان مقتنعا بأن ما يحدث آنذاك هو تحول عميق للواقع الألماني يعبر عن إرادة لتشكيل المستقبل، لكنه كان يرى في الوقت نفسه أن مستقبل هذا التحول لا يزال مفتوحا وأن كثيرا من الأشياء لا تزال شائكة وغير محسومة. يقول في إحدى رسائله إلى إلزابيت بلوخمان Elisabeth Blochmann بتاريخ 30-3-1933: "في مقابل ذلك يجب بكل هدوء تحمل المسايرة المتزايدة والمستعجلة التي تعلن عن نفسها في كل مكان. أقصد ذلك التشبث بما هو سطحي الذي يفهم فجأة كل شيء 'سياسيا' من دون الانتباه إلى أن ذلك يمكن أن يبقى طريقا للثورة الأولى فقط. أكيد أن ذلك يمكن أن يصبح وأن يكون قد أصبح بالنسبة للكثيرين طريقا لإيقاظ أول – على أساس أن نعزم على تهييء ثورة ثانية وأعمق."[13]

واضح أن المقصود بالثورة الثانية تلك الثورة الفلسفية التي يطمح إليها تفكير هايدغر. استيلاء النازيين على الحكم هو الثورة الأولى التي يمكن اعتبارها بشيرا بالبدء الآخر، لكنها ليست هي البدء الآخر الذي كان يطمح إليه. ويبقى واردا أن تسيء الحركة النازية فهم نفسها وفهم رسالتها التاريخية، فالحركة ليس لها بعدُ معرفة كافية برسالتها الحق بمعنى البدء الآخر. لهذا سيتهددها الخلط والغموض وستبقى بدون قوة موجهة لو تركت لحالها. في ضوء هذه الاعتبارات سيجد هايدغر نفسه مدعوا لتحمل مهمة رئاسة جامعة فرايبورغ وللانخراط في الحزب النازي. فالأمر يتعلق بحسب رؤيته بخلاص أوربا أو أفولها. يقول في رسالة لأخيه فريتس بتاريخ 4-5-1933: "انخرطت أمس في الحزب، ليس فقط عن اقتناع داخلي، بل أيضا انطلاقا من الوعي بأنه لا يمكن إلا على هذا الطريق تصفيةُ الحركة بأكملها وإيضاحُها."[14] في نفس الرسالة ينصح أخاه، الذي كان متحفظا إزاء النازية، بأن يتهيأ داخليا للانخراط في الحزب.

عقد هايدغر آمالا كبيرة على الحركة النازية لأنه اعتقد أنها بشير بالثورة الفلسفية التي لا بد منها لكي ينقذ الغرب نفسه. لهذا قبل أن يضع نفسه في خدمتها من خلال تحمل مهمة رئاسة الجامعة. إذا كانت ألمانيا بالنسبة له هي موطن تاريخ جديد، فإن الجامعة هي المحل المناسب لبناء الروح الألمانية، لبناء معرفة جوهرية للشعب بنفسه.

تعمل الحركة النازية بحسب تقدير هايدغر على إعادة تربية الشعب بواسطة الدولة ليكون شعبا، لهذا فإن الجامعةَ، بصفتها مؤسسةً تربوية وجماعةً روحية، مدعوةٌ لأن تلعب دورا مركزيا في هذا المسلسل. لكن الجامعة لا تستطيع بسبب ظروفها آنذاك أن تنجز هذه المهمة. لذلك يجب تجديدها حتى تكون موطنا لانبثاق الروح الجديدة. ارتبطت نظرة هايدغر للجامعة بمطلب تغيير جذري لوظيفتها حتى تصبح المدرسة المقبلة لتكوين الروح الألمانية. لتحقيق هذا الغرض كان هايدغر يدافع عن أمرين: من جهة بناء جامعة موحدة من جديد، ومن جهة أخرى إنشاء أكاديمية لتكوين الأساتذة الجامعيين[15].

لكن علاقة هايدغر بالنازية ابتدأت تتغير شيئا فشيئا، وذلك حتى إبان فترة رئاسته للجامعة. فقد تبين له أن النازيين لم يكونوا مستعدين للاستماع إليه وأنهم لم يكونوا يعيرون بالا لطموحاته وتصوراته الفلسفية. وفوق ذلك لاحظ أن انتظاراته لم تتحقق وأن كل شيء بقي كما كان. هكذا أخذ يبتعد تدريجيا عن النازية المتحققة واقعيا التي أصبح ينعتها كنازية عامية[16] ويوجه لها نقدا يختلف بالطبع عن نقد الأوساط الليبرالية والمتشبعة بالنزعة الإنسانية؛ فلم يكن يأخذ عليها طريقتها في الحكم، بل عجزها ونقص جذريتها؛ لهذا اعتبر أن قبوله الاضطلاع برئاسة الجامعة كان خطأ وانسحب مباشرة من السياسة الواقعية.

لكن انسحاب هايدغر من الالتزام العمومي لم ينهِ مع ذلك اهتمامه بما يسميه النازية الروحية[17] أي النازية كما يتصورها كطريق نحو البدء الآخر. إلا أن هايدغر سيتبين بسرعة أن مشروع النازية الروحية التي يضعها إزاء النازية العامية المتحققة واقعيا لا معنى له. وذلك لاعتقاده بأن ثورة على مستوى الكائن وحده من دون تغيير للكون لا يمكن أن تفتتح تاريخا أصليا، بل فقط أن ترسخ ما هو قائم. وأكثر من ذلك سيكتشف أن الثورة تركت حتى الكائن من دون تغيير. وإذا كان هايدغر قد حافظ لفترة معينة على ولاء ما للحركة النازية فربما يكمن السبب في اعتقاده أن الألمان يجب أن يكونوا هم من يحقق مصير الغرب في تغيير الكون.

على أن نظرة هايدغر للنازية وموقعها ستتغير جذريا على الأكثر حوالي سنة 1938. سيدرك شيئا فشيئا أن النازية لا تشكل بشيرا بالبدء الآخر، بل على عكس ذلك شكلا متطرفا للأفعولية واكتمالا لها. ليست النازية فاتحة عصر جديد، بل هي اكتمال للحداثة. فإيديولوجيتها العرقية ليست سوى مظهر للنزعة الذاتية التي تسود العصر الحديث. يقول:

"كل التفكير العرقي ينتمي إلى الحداثة، يتحرك في إطار تصور الإنسان كذات. في التفكير العرقي تكتمل النزعة الذاتية للعصر الحديث بإدماج البعد الجسدي في الذات."[18] ستصبح النازية في نظره مظهرا للنزعة الذاتية، لإرادة الإرادة وللتفكير الحاسب. لكن نظرا لأن النازية تبقى الشكل الأخير لاكتمال الحداثة، فإنه لا بد من المرور عبرها حتى يمكن أن يحدث البدء الآخر.

لكن بجانب ذلك يصر هايدغر على إدراج كل الأنظمة السياسية وكل مظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان الأفعولية، فملاحظات هايدغر في تشخيصه الواسع للعصر كعصر للأفعولية أو التقنية يقابلها نقص شديد في التمييز وفي إدراك الفروق بين مختلف الأنظمة السياسية. لا يرى هايدغر في كل مكان سوى مظاهر الأفعولية: النزعة الأمريكية، البلشفية، الفاشية، النازية، ووراء كل ذلك هناك اليهودية. كل هذه مظاهر للأفعولية التي يجب أن يمر الإنسان عبر ويلاتها لكي تلمع في العدمية القصوى، أي في الخطر الأقصى، فرصة الخلاص[19].

يلخص هايدغر تطور نظرته للنازية قائلا: "في سنوات 1930–1934 اعتبرت النازيةَ من زاوية محض 'ميتافزيقية' (أي من زاوية تاريخ الكون) إمكانيةً للانتقال إلى البدء الآخر وأولتها بهذا الشكل. بذلك وقعت في سوء تقدير هذه الحركة في قواها الحق وضروراتها الداخلية. بالأحرى بدأ هنا – بشكل أوسع وأعمق من الفاشية اكتمال العصر الحديث."[20] في الأخير تبين لهايدغر إذن أن واقع النازية ليس سوى لحظة ضرورية لحقبة في تاريخ الكون لا يزال يجب أن تكتمل. في الأبعاد الكارثية للحرب رأى قدوم هذا الاكتمال.

II

كل من يهمه مصير الفلسفة لا بد أن يطرح السؤال: كيف أمكن لمفكر من مستوى هايدغر أن ينظر بإعجاب إلى نظام توتاليتاري وأن يعتبره بشيرا بفجر جديد للتاريخ؟ كيف أمكن أن يساهم في دعم هذا النظام وأن يضع نفسه ولو مؤقتا في خدمته؟ ثم كيف أمكن أن يتذبذب في الحكم على هذا النظام وأن ينتهي إلى اعتبار أن كل الأنظمة السائدة في ذلك الوقت مجرد مظاهر للأفعولية وأن الفوارق بينها سطحية؟ وأخيرا كيف أمكن أن يدلي بأقوال معادية لليهود مزامنة لحملات القمع والإبادة النازية ضد اليهود، رغم أنه لم يكن يتبنى الإيديولوجيا العرقية للنازية؟

لا يمكن بالتأكيد التهرب من هذه الأسئلة عن طريق الادعاء بأن التزام هايدغر مع النازية وتصريحاته المعادية لليهود هي مسألة هامشية ليست لها أي دلالة بالنسبة لتفكيره. فهايدغر نفسه أكد، كما رأينا، أنه اعتقد في البداية أن الثورة النازية بشير بالبدء الآخر الذي

يصبو إليه. وهذا يدل على أن التزامه مع النازية له علاقة بفكرة البدء الأول والآخر وبتفكير تاريخ الكون. لكن في الوقت نفسه مهما كان حكمنا على تفكير تاريخ الكون، وهذا ما سنعود إليه لاحقا، فإننا لا نعتقد أن موقفه من النازية كان نتيجة ضرورية منطقيا لتفكير تاريخ الكون.

أكيد أن هناك عناصر في تفكير تاريخ الكون قادت هايدغر إلى سوء تقدير الحركة النازية وإلى الالتزام معها. لكننا لا نعتقد أن هذا التفكير وحده مسؤول عن سوء التقدير هذا. بعبارة أخرى إن تفكير هايدغر لم يقد بشكل مباشر إلى موقفه من النازية، بل حدث ذلك بتوسط فهمه، أو ربما لافهمه، للسياسة ومجالها[21]. فالسياسة في الديموقراطيات الحديثة تجري في المجال العمومي، والفعل السياسي فيها يقوم على اختلاف آراء المواطنين الذين يبحثون داخل المجال العمومي عن توافقات فيما يخص القرارات السياسية والقضايا المطروحة للحسم. لم يكن هايدغر يعبأ بهذه الممارسة السياسية التي تدور في المجال العمومي، بل كان يعتبرها انشغالا زائفا. ويمكن فهم هذا الموقف بالرجوع إلى تحليلات هايدغر للعيش المشترك في الفقرات 25 – 27 من "الكون والزمان"، وهي تحليلات مهمة جدا، لكنها في الوقت نفسه وحيدة الجانب. إنه يركز هنا على الدور السلبي الذي يلعبه العيش المشترك تحت سيطرة ما يسميه "المرء"[22]. بناءً على ذلك ينسب هايدغر العمومية إلى الوجود الزائف "للمرء" من دون أن يشير إلى إمكانية مجال عمومي ينتمي للوجود المشترك في نمط الأصالة[23]. هذا الوجس إزاء المجال العمومي ظل قائما عند هايدغر بعد "الكون والزمان" ولعب دورا كبيرا في تحديد فهمه للسياسة. إذا كان المجال العمومي محكوما عليه بالزيف، فإنه لا يمكن أن يكون هو محل السياسية بالمعنى الحق، أي الأصيل. فخلف الانشغال اليومي العادي للعيش المشترك هناك بعد عميق خفي لا يصير جليا ومؤثرا إلا بفضل انقطاع جذري لذلك الانشغال، أي بفضل الثورة. من هنا كان انجذابه للثورة النازية وتحمسه للحركة النازية.

هذا التمييز بين المستوى السطحي والمستوى العميق للفعل السياسي يوازيه لدى هايدغر التمييز بين التأريخ[24] والتاريخ[25]. فالتأريخ يتعلق بالأحداث الواقعية التي تتلاحق في السطح من غير أن يكون لها تأثير عميق وأن تحدد مصير الشعب. أما التاريخ فهو بالأساس تاريخ الكون المحدد لكل شيء.

الحياة السياسية كما تجري في المؤسسات العمومية المختلفة ليس لها ثقل ولا تأثير عميق وليست لها القدرة على البدء، فهذا موكول للثورة وحدها. يقول: "قلب المعتاد، الثورة، هو الصلة الحق بالبدء. أما موقف المحافظة، الصيانة، فلا يحفظ ولا يمسك إلا ما ابتدأ بموجب البدء ونشأ منه. فبفضل الصيانة وحدها لا يمكن أبدا أن نمسك بالبدء، لأن البدء يعني: أن نفكر ونفعل انطلاقا من المقبل، من اللامعتاد."[26]

تتجلى الموازاة المذكورة بوضوح عندما يقول هايدغر في نفس الصفحة: "يبقى 'المحافظ' غارقا تماما في التأريخي، فالثوري هو وحده يبلغ عمق التاريخ، حيث لا تعني الثورة مجرد القلب والتدمير، بل تعني تحويل المألوف تحويلا مبدعا حتى يتبلور البدء مرة أخرى." الثورة وحدها يمكن أن تكون طريق البدء الآخر، وليس لها من قيمة إلا من حيث إنها تبشر بالبدء الآخر.

إصرار هايدغر على الحط من قيمة الحياة السياسية كما تجري في المجال العمومي وإعلاؤه من شأن الثورة أفقداه القدرة على أن يرى ماذا يجري في ألمانيا مع صعود الحركة النازية. وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن كثيرا من تصريحات هايدغر في "الدفاتر السوداء" وكذا في مراسلاته تظهر أنه كان معجبا بشخصية هتلر، بل يمكن القول إن انجذابه إلى شخص هتلر فاق اهتمامه بالبرنامج السياسي للحركة. يقول في رسالة إلى أخيه فريتس بتاريخ 13-4-1933: "يظهر من يوم لآخر المستوى العظيم الذي يتطور إليه اليوم هتلر كرجل دولة. فعالم شعبنا وعالم الرايخ هو في طور إعادة التكوين. وكل من له أعين ترى وآذان تسمع وقلب يوجه فعله سوف يتحمس ويأخذه تأثر عميق. إننا نلاقي حوالينا من جديد واقعًا عظيما وفي نفس الوقت همَّ إدراج هذا الواقع في العالم الروحي للرايخ وفي الرسالة الخفية للماهية الألمانية."[27] يحكم هايدغر على الحركة انطلاقا من إعجابه بالقائد هتلر، ورغم أنه يدرك خطر تمييع الحركة من قِبل كثير من الملتحقين بها الذين لا يرقون في نظره إلى مستواها، إلا أنه يخاطب أخاه فريتس في رسالة بتاريخ 4-5-1933، أي مباشرة بعد انخراطه في الحزب قائلا: "لا يحق أن ننظر إلى الحركة من أسفل، بل انطلاقا من القائد وأهدافه العميقة."[28]

هكذا فإن انجذاب هايدغر كان بالدرجة الأولى نحو هتلر من دون أن يستند إلى تحليل لبرنامجه السياسي. وحتى عندما بدأ يبتعد عن السياسة الواقعية ويتكلم على النازية الروحية، فإنه لم يوضح ماذا تعني سياسيا هذه النازية الروحية وما هو برنامجها السياسي وكيف يريد هايدغر أن يحققها. وقبل ذلك عندما قرر الانخراط في الحزب من أجل "تصفية الحركة وتوضيحها" فإنه لم يحدد الخطوات والإجراءات السياسية التي ينوي اتخاذها لبلوغ هذا الهدف.

واضح إذن أن هايدغر لم يندفع إلى مساندة الحركة النازية إلا اعتقادا منه أنها يمكن أن تكون فاتحة عهد جديد، من دون أن يسند مواقفه برؤية سياسية واضحة. أكيد أن من حق الفيلسوف من حيث هو مواطن أن يتخذ مواقف سياسية وأن يخوض غمار السياسة، لكن يجب أن يكون على أتم الوعي بأنه في هذه الحالة يدخل ميدانا آخر له خصوصياته وقواعده ووسائله. لا يعني ذلك أن على الفيلسوف أن يتخلى عن اقتناعاته الفلسفية عندما يمارس السياسة؛ بالعكس يمكن أن تساهم هذه الاقتناعات في إضاءة طريقه في ميدان السياسة،

لكنها لا يمكن أن توجهه سياسيا. بعبارة أخرى إنها لا يمكن أن تكون بديلا عن برنامج سياسي يتعامل مع الحقل السياسي ومع اتجاه الأحداث السياسية بما يتناسب مع مجال السياسة. يجب على الفيلسوف أن يعي في هذه الحالة أنه يدخل إلى مجال لا تتحكم فيه الاعتبارات والمقاييس الفلسفية. فمجال السياسة ليس مجال الحقيقة، بل مجال الاختلاف بين الآراء، لكن في الوقت نفسه مجال التوافقات بين هذه الآراء. ليس الرأي في السياسة هو ما ينبغي التخلص منه لبلوغ الحقيقة والعلم. ففي السياسة يلعب الرأي دورا مركزيا، لأن اختلاف الآراء والنزاع بينها عنصر أساسي في تكوين الإرادة العامة وبلورتها.

يبدو أن هايدغر حاول اقتحام مجال السياسة من دون أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصية المجال السياسي ومن دون أن يتوفر على برنامج سياسي، بعبارة أخرى إنه أراد أن يمارس السياسة كفيلسوف لا كسياسي، أي دخل غمار السياسة ببرنامج فلسفي لا ببرنامج سياسي. وهذا ما يظهر بشكل واضح عندما يتحدث عما يسميه في المقاطع الأولى من "الدفاتر السوداء" الميتاسياسة[29]. يقول في بداية فترة توليه رئاسة الجامعة، أي عندما كان لا يزال يساند الحركة النازية: "**نهاية الفلسفة**" – يجب أن نوصلها إلى النهاية ومن ثم أن نهيئ الآخر تماما – الميتاسياسة."[30]، ويسجل أيضا في نفس الفترة: "يجب أن تتعمق **ميتافزيقا الكينونة** في هيكلها الداخلي وأن تتوسع إلى **ميتاسياسة للشعب التاريخي**."[31]

يبدو إذن أن مواقف هايدغر السياسية لها علاقة بتصوره لتاريخ الكون، لكن ليس مباشرة، بل بتوسط فهمه أو لافهمه للسياسة.

أود الآن أن أتوقف قليلا عند تصريحات هايدغر ضد اليهود التي احتلت موقعا كبيرا في المناقشات التي تلت صدور "الدفاتر السوداء". لم تظهر هذه التصريحات إلا ابتداءً من سنة 1938، أي بعد أن تغيَّر موقفه من الحركة النازية. في هذه الفترة بالذات صعّد هتلر حملته ضد اليهود متهما إياهم بأنهم وراء الحلفاء يؤلبونهم ويدفعونهم إلى الحرب ضد ألمانيا من أجل تدميرها. المثير هنا أن هايدغر انساق وراء الدعاية النازية، بل أكثر من ذلك وضع نقده لليهودية في سياق فكرته عن البدء الآخر وفي سياق حكمه على الحضارة التي تهيمن على العالم الحديث. فهذه الحضارة تطغى عليها روح العلم والتقنية، وهما معا يقومان على الحساب، واليهود بالذات هم التجسيد الأكبر للقدرة على الحساب؛ هذه القدرة وجدت مع قدوم الميتافزيقا الحديثة منفذا لنشر سيطرتها، لأن الميتافزيقا الحديثة فسحت المجال لبسط عقلانية حسابية فارغة عرف اليهود كيف يستغلونه لفائدتهم. إلا أنهم رغم قدرة الحساب التي تميزهم يبقون عاجزين عن النفاذ إلى مجال القرارات الحاسمة والأساسية. يقول: "يكمن أساس التصاعد الراهن لنفوذ اليهودية في أن ميتافزيقا الغرب، وبخاصة في تطورها الحديث، وفرت نقطة انطلاق سمحت لعقلانية وقدرة على الحساب فارغة فيما عدا ذلك أن تفرض نفسها وأن توفر لنفسها مأوى في 'المجال الروحي'، من دون أن تتمكن أبدا من إدراك ميادين الحسم

الخفية."[32] هكذا لا يمكن فصل نقد هايدغر لليهودية عن نقده للتفكير الحاسب الذي يهيمن على العالم الحديث.

إضافة إلى ذلك يرى هايدغر أن حياة النخب اليهودية تجسد بكيفية خاصة شكل الوجود المميز للحضارة التقنية الذي يفتقد فيه الإنسان كل علاقة بأرضيته وجذوره. يقول: "ليس السؤال عن دور **اليهودية العالمية** سؤالا عرقيا، بل إنه السؤال الميتافزيقي عن نوعية البشرية التي تستطيع، ما دامت **غير مقيدة إطلاقا**، أن تضطلع 'بمهمة' اجتثاث كل الكائن من الكون من حيث هي مهمة تمس تاريخ العالم."[33] فتشتت اليهود في العالم يجسد في نظره شكل الوجود الذي تفرضه الحداثة والذي يطبعه ما يسميه هايدغر فقدان الموطن.

يجب إذن وضع تصريحات هايدغر ضد اليهودية في سياق نقده لنمط العيش المميز للحداثة عموما[34].

III

ينبغي أن تقود تأملاتنا إلى طرح السؤال التالي: ما هو الموقف الذي يجب اتخاذه من فلسفة هايدغر؟ هل ينبغي متابعة الاهتمام بها بنفس الشكل من دون أن نراعي تصريحات هايدغر السياسية في "الدفاتر السوداء"؟ أم هل ينبغي غض النظر عن هذه الفلسفة تماما بحجة أن مواقفه في "الدفاتر السوداء" تنفي كل مصداقية عنها؟

هذا السؤال ليس له أهمية بالنظر إلى هايدغر أو من زاوية تاريخ الفلسفة وحسب، بل هو سؤال يهم أيضا مستقبل الفلسفة ومصيرها. إنه يطرح في نهاية الأمر سؤالا يتعلق بكيفية التعامل مع الأعمال والإنتاجات الفلسفية عموما أو، بعبارة أخرى، بكيفية قراءتها.

نبتدئ معالجة هذه المشكلة بالوقوف عند موقفين متطرفين من فلسفة هايدغر، أحدهما يؤيدها بشكل قطعي مؤكدا أن التصريحات المذكورة في "الدفاتر السوداء" ليس لها أيّ تأثير على مصداقية فلسفته؛ والآخر يعتبر أن فلسفته مطبوعة من بدايتها إلى نهايتها بالإيديولوجيا النازية المعادية للسامية، لدرجة أنه يرى أنها لا ينبغي أصلا أن تنسب إلى مجال الفلسفة.

نشير أولا إلى موقف فريدريخ–فيلهلم فون هرّمان Friedrich-Wilhelm von Herrmann الذي يعتبر من أفضل العارفين بفلسفة هايدغر في العالم. اشتغل فون هرّمان عن قرب بجانب هايدغر في السنوات الأخيرة لحياته حيث كان مساعدا خاصا له. عندما وضع هايدغر التصميم الذي يجب أن يتبعه نشر مؤلفاته الكاملة نصَّب بجانب عائلته فون هرّمان كمشرف أساسي يتابع فلسفيا إعدادها للنشر وأوكل إليه نشر كثير من المؤلفات التي كان يعتبرها محورية في عمله. معروف أن هايدغر أوصى بأن تكون "الدفاتر السوداء" هي

آخر ما ينشر من مؤلفاته، كما أوصى بألا يطلع عليها أي أحد قبل الشروع في إعدادها للنشر.

انسجاما مع توجه النقاش حول "الدفاتر السوداء" في ألمانيا ركز فون هرّمان تحليله على المقاطع التي تضم تصريحات معادية للسامية ووجه نقده إلى من يعتبر تلك التصريحات جزءًا أساسيا من فلسفة هايدغر، مثل الفيلسوفة الإيطالية Donatella di Cesare التي تنسب لهايدغر لاسامية ميتافزيقية تعود جذورها إلى التقليد الفلسفي الألماني من كانط إلى هيغل ونيتشه وتبلغ ذروتها مع هايدغر.

على أن نقده توجه بشكل شديد إلى أطروحة بيتر ترافْني Peter Trawny الذي يشرف على إعداد "الدفاتر السوداء" للنشر. نشرت المجلدات الثلاثة الأولى من "الدفاتر السوداء" في فبراير 2014، وفي نفس الوقت أصدر ترافْني عن دار النشر نفسها كتابا تحت عنوان "هايدغر وأسطورة المؤامرة اليهودية على العالم"[35]. في هذا الكتاب دافع ترافْني عن أطروحة مؤداها أن تصريحات هايدغر المعادية للسامية ليس لها طابع شخصي، بل تنتمي إلى تفكير تاريخ الكون وسرديته المتعلقة بالبدء الأول والآخر. من هنا يتكلم على معاداة للسامية من منظور تاريخ الكون[36]. عبر ترافْني بعد ذلك عن هذه الأطروحة في عدد من المحاضرات التي ألقاها في بقاع مختلفة من العالم، وقد عرفت انتشارا واسعا وأثارت نقاشا كبيرا.

تعتبر أطروحة ترافْني أن معاداة السامية مكوّن نسقي لتفكير تاريخ الكون لدى هايدغر. وهذا بالضبط ما ينازع فيه فون هرّمان. فالخطأ الأكبر بحسب فون هرّمان هو اعتبار التصريحات السياسية لهايدغر في "الدفاتر السوداء" أساسا لفهم تفكير تاريخ الكون؛ والواقع، يقول فون هرّمان، أن المؤلفات التي خصصها هايدغر لعرض هذا التفكير ابتداءً من "إسهامات في الفلسفة" لا تتضمن مثل تلك التصريحات، وهو ما يدل على أنها لا تنتمي نسقيا إلى تفكير تاريخ الكون. أما "الدفاتر السوداء" فهي في نظره مذكرات ترافق منذ حوالي 1931 تفكير تاريخ الكون لديه؛ وعلى الرغم من أنها تقدم أحيانا إيضاحات أو تدقيقات بشأنه، إلا أنه ليس من مهمتها عرض تفكير تاريخ الكون. إنها في كثير من الأحيان تأويلات نقدية للأحداث التاريخية لعصره من منظور تاريخ الكون[37]؛ وفي سياق هذه التأويلات ترد تصريحات هايدغر السياسية التي تعبر عن مواقف شخصية، لكنها لا تنتمي بأي حال إلى البناء النظري لتفكير تاريخ الكون[38] ولا تتوفر فلسفيا على أي أهمية. لهذا ينبغي بحسب فون هرمان التمييز بين ما يسميه التفكير **المحض** لهايدغر وبين اقتناعاته وآرائه الشخصية[39]؛ والواقع أنه يمكن، في نظره، التخلي عن كل آرائه واقتناعاته الشخصية من دون أن يتأثر بذلك تفكير تاريخ الكون وفلسفة هايدغر على العموم.

خلاصة رأي فون هرمان أنه لا يجب إعطاء أي أهمية لتصريحات هايدغر السياسية، إنها آراء شخصية يجب رفضها بكل تأكيد، لكنها لا تنتمي قطعا إلى هيكل تفكير تاريخ الكون في تلك الفترة.

أما الموقف المقابل تماما فتعبر عنه مجموعة من المهتمين، وبخاصة إيمانويل فاي Emmanuel Faye الذي أصدر سنة 2005، أي بضع سنوات قبل نشر "الدفاتر السوداء"، كتابا يحمل عنوانا دالا: "هايدغر. إدخال النازية إلى الفلسفة"[40]، إلا أنه عاد لأطروحته بقوة بعد صدور "الدفاتر السوداء"، مبرزا أن هذه الدفاتر تؤكد أطروحته التي تعود لسنة 2005[41]. وعبر هو الآخر عن وجهة نظره في عدد من المقالات والملتقيات التي نظمت إثر صدور "الدفاتر السوداء".

يعتقد فاي أن لقاء هايدغر مع الحركة النازية ليس مسألة شخصية ولا يعود إلى ظهور الحركة النازية في فترة ما. فمسألة نازية هايدغر لا تتعلق فقط بتواطؤ سياسي، بل تمتد إلى أسس تعليمه وعمله نفسها[42]. لا تتعلق المشكلة بالالتزام الشخصي لرجل ضللته النازية فترة مؤقتة في حين أن تفكيره ظل سليما من غير تأثر[43]، كما أن الأمر لا يتعلق بتحالف مع النازية له طبيعة انتهازية، بل إن هايدغر تماهى مع المشروع العرقي والإبادي الذي نفذه هتلر[44]. إن هايدغر، بحسب تقدير فاي، قام بإدخال متعمَّد لأسس النازية والهتلرية في الفلسفة وفي تعليمه[45]. لا يتعلق الأمر إذن بلقاء يعود إلى ظروف طارئة، بل إن فلسفة هايدغر تقوم منذ البدء على الأسس التي قامت عليها الحركة النازية[46]. يذهب فاي إلى حد القول بأنه يجب اعتبار هايدغر من مدبري النازية أو المحرضين عليها. بعبارة أخرى ليس هناك فرق بين هتلر وهايدغر سوى أن الأول اختار أن يعمل بوضوح على رأس حزب، في حين أن الثاني نظم بشكل خفي غزوه للأذهان[47]. بهذا المعنى يتكلم فاي على مسؤولية هايدغر في السياسة النازية للغزو والإبادة[48] وبدوره في انتشار النازية على صعيد العالم[49]. فهايدغر كرس نفسه وعمله لجعل الفلسفة في خدمة شرعنة ونشر الأسس نفسها التي تقوم عليها النازية والهتلرية [50]. لكل هذه الأسباب يرى فاي أن "مؤلفات هايدغر يجب أن ترتَّب في خزانات تاريخ النازية وليس في الخزانات الفلسفية."[51]

هكذا نجد أنفسنا أمام موقفين متطرفين يدافع أولهما عن فلسفة هايدغر بشكل مطلق مبعدا، عنها كل الشبهات والشوائب المرتبطة بمواقفه السياسية؛ أما الآخر فيدعو إلى إقصائها من ميدان الفلسفة مطلقا. رغم كل الاختلافات يشترك الموقفان معا في النظر إلى المشكلة كما لو كان الأمر يتعلق بإصدار حكم نهائي بالتبرئة أو الإدانة. كما أنهما ينطلقان من مبدأ واحد هو أن تفكير هايدغر يشكل وحدة متراصة، ولذلك فالحكم الذي نصدره على عنصر من هذا التفكير ينسحب على الكل[52]. والواقع أن المسألة معقدة جدا تتداخل فيها وتتشابك مجموعة من الأبعاد والاعتبارات، لهذا ينبغي التعامل معها بحذر وتأنٍّ، مع مراعاة

كل جوانبها وتجنب الانطلاق من اقتناعات مسبقة ثم البحث بعد ذلك عن ما يؤكدها في نصوص هايدغر.

ليس من المقبول أن نغض الطرف عن تصريحات هايدغر السياسية في "الدفاتر السوداء" بحجة أنها لا تعبر سوى عن اقتناعاته وآرائه الشخصية، من غير أن تكون لها أي علاقة مع تفكيره. حتى إذا افترضنا أن تلك التصريحات لا تنتمي إلى البناء الداخلي لتفكير تاريخ الكون وقبلنا أن لها طابعا شخصيا، فإن الاقتناعات الشخصية لفيلسوف لا يمكن أن تكون عديمة الصلة بأفكاره الفلسفية، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن هناك انفصاما تاما بين الفيلسوف كمعبِّر عن تصريحات شخصية والفيلسوف كحامل لأفكار فلسفية. فضلا عن ذلك فقد بينا في القسم الأول أنه لا يمكن فهم تقدير هايدغر للنازية في بداية الثلاثينيات إذا لم نأخذ بعين الاعتبار فكرته عن البدء الأول والآخر.

لكن من جهة أخرى ليس من المقبول رفض فلسفة هايدغر ككل بحجة أن تصريحاته السياسية تلقي بظلالها على فلسفته بأكملها، بل وأكثر من ذلك أن فلسفته نفسها تقوم على أسس الإيديولوجيا النازية وتنتدب نفسها لنشرها في المجال الفلسفي.

لا يمكن قبول الموقف الأول أو الثاني إلا على أساس افتراضين: أولهما أننا عندما نهتم بفلسفة مفكر معين فإننا نبحث لديه عن حقائق جاهزة نقبلها أو نرفضها، بينما الموقف الفلسفي يفترض أن نحاور أفكار الفيلسوف في جميع الحالات؛ ثانيهما أنه يمكن النظر لكل فلسفة كنسق استنباطي مغلق متماسك بحيث إن أي عيب فيه يقود منطقيا إلى رفض الكل.

إن خيار الدفاع عن فلسفة هايدغر أو رفضها ليس خيارا فلسفيا. على عكس ذلك يجب أن نتساءل بالنظر إلى كل فلسفة عن ما يمكن أن تقدمه للتفكير. يجب الدخول مع كل فلسفة بجميع مكوناتها في حوار، لأن ما يهمنا عندما نشتغل بأي فلسفة ليس تبني تصوراتها أو رفضها، بل اختبار قدرتها على أن تفيد تفكيرنا في عراكه مع الأشياء والقضايا التي تهمنا وأن تساعدنا على إيجاد طريقنا الخاص حتى وإن كان مختلفا عن طريق الفيلسوف الذي نهتم به.

يصعب في الوقت الراهن أن نصدر حكما نهائيا على "الدفاتر السوداء"، فنشرها لم يكتمل بعد والانشغال بها لا يزال في بدايته. لكن يجب مع ذلك الإشارة إلى أنه لا بد من مراعاة طبيعة "الدفاتر السوداء" ومكانتها في مجموع مؤلفات هايدغر. لا يمكن بالتأكيد اعتبارها كتابات هامشية لا علاقة لها بتفكير هايدغر، فأفكار هايدغر واقتناعاته ومفاهيمه يتردد صداها في مجموع الدفاتر المنشورة إلى الآن. لكن يجب الانتباه من جهة أخرى إلى أن هايدغر يفكر في كثير من تصريحاته في "الدفاتر السوداء" بشكل أدنى من مستواه[53]، بل

إن كثيرا منها يتعارض مع روحه المعهودة ويصدم القارئ المتمرس بفكر هايدغر وأسلوبه. وسأوضح ذلك من خلال بعض الأمثلة.

من المعروف أن هايدغر يدعو دائما إلى التفكير الشخصي، فالتفكير مهمة شخصية يجب أن ينجزها كل شخص هو نفسه ولا يمكن أن ينوب عنه فيها أيًّا كان. وهذا الأمر يتعارض مع انجرافه مع الأحكام والمواقف التي كانت النازية تنشرها آنذاك بواسطة آلتها الدعائية. فتصريحات هايدغر ضد اليهود لم تظهر في "الدفاتر السوداء" إلا ابتداءً من 1938–39، وهي الفترة التي صعّد فيها النازيون دعايتهم ضد اليهود الذين اعتبرهم هتلر في كثير من خطبه وراء الحلفاء يؤلبونهم على شن الحرب ضد ألمانيا. وفوق ذلك فهايدغر يشيد بالآلة الدعائية النازية كما يتجلى ذلك من خلال إحدى رسائله إلى أخيه فريتس بتاريخ 9–8–1941 في زمن الحرب: "على خلاف دعاية العدو فإن أخبار قيادتنا العسكرية العليا (OKW) صحيحة **صحة لامشروطة**."[54] كيف يمكن إذن أن يقع المفكر الذي تكلم على سيطرة "المرء" على المجال العمومي بمجموعه ونبه بشكل مثير إلى دور الدعاية والصحافة في توجيه المعلومات والأخبار وفي صنع الرأي العام، كيف يمكن أن يقع ليس فقط ضحية الدعاية النازية، بل فوق ذلك أن يصل إلى حد الدفاع عن مصداقية الجهاز الدعائي النازي؟

هناك مثال آخر له أيضا دلالة كبرى. كان هايدغر منذ محاضراته الجامعية الأولى يعارض اعتبار الفلسفة رؤية للعالم تلعب دورا في إقناع الناس بتوجه سياسي أو اجتماعي معين وتساهم في تعبئتهم. على خلاف ذلك يلاحَظ أن هايدغر يدعو في "الدفاتر السوداء" إبان فترة التزامه مع النازية إلى أن تتحول الفلسفة إلى ميتاسياسة للشعب التاريخي، أي ربما في نهاية التحليل إلى رؤية للعالم.

بالنظر إلى هذا التضارب لا يمكن إصدار حكم نهائي شامل اعتمادا على تصريحات هايدغر السياسية في "الدفاتر السوداء". يبدو أن مهمة البحث في فلسفة هايدغر اليوم هي التمييز بين المضامين التي يمكن قبولها وتلك التي لا تستحق إلا الرفض، وذلك على ضوء السؤال: هل لا يزال من الممكن أن تفيدنا فلسفة هايدغر؟ "ليس المطروح خيار الدفاع عن فلسفة هايدغر أو رفضها، بل المهم هو التمييز بين الإمكانات الخصبة والكاشفة التي يفتحها والتقنيعات والتحريفات الكامنة في تفكيره."[55] يجب أن نميز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي في تفكيره. في هذا السياق سأبدأ بالإشارة إلى بعض العناصر التي لها طابع إيجابي والتي لا يزال من الممكن الاعتماد عليها وتطويرها باعتبارها مكتسبات لا غنى عنها ولا تتأثر بتصريحاته السياسية.

يبسط هايدغر في مؤلفه الأساسي "الكون والزمان" اقتناعات عميقة لا يمكن الاستغناء عنها. فتأويلية الكينونة بلغت أفكارا مهمة مكنت من النفاذ إلى عمق الوضع البشري. تحديد

هايدغر للإنسان ككينونة منفتحة على الكون بدل تحديده كوعي أو كذات متقوقعة، تحديده للإنسان ككون–في–العالم واعتبار الارتباط بالعالم سمة أصلية لا إضافية للكينونة، إبراز الطابع العملي للفهم، إبراز القوة الكاشفة للأحوال الوجدانية، تحليل زمانية الكينونة في جذورها: كل هذه الاقتناعات وكثير غيرها مهمة جدا ولا تنقص من قيمتها في نظري التصريحات السياسية التي عبر عنها هايدغر في "الدفاتر السوداء". أعتقد أنه من غير المقبول أن نلقي بهذه المضامين العميقة خارج مجال الفلسفة. أما القول بأن مؤلَّف "الكون والزمان" نفسه يتضمن الأسس التي تقوم عليها الحركة النازية، فهو غير مقنع تماما، إلا بالنسبة لمن يبحث في نصوص هايدغر عن دعم لأحكام مسبقة.

وحتى بعد أن انتقل هايدغر إلى تفكير تاريخ الكون فإنه تمكن من بسط أفكار تنم عن قدرة إبداعية كبرى وعن نظرة بعيدة المدى. فكثير من تأويلات هايدغر لفلاسفة أو شعراء، لاتجاهات فكرية أو حقب تاريخية معينة تبرز عمق رؤيته. وحتى عندما لا نتفق مع النتائج التي يتوصل إليها أو نعتبرها متسمة بنوع من التعسف، فإننا لا يمكن أن ننكر قدرتها على وضع ما تؤوله في ضوء جديد وفي سياق فكري يجعل القارئ يدرك الأشياء بشكل أفضل، حتى وإن لم يكن متفقا مع النتائج.

في السياق نفسه لا بد من الإشارة إلى مساهمات هايدغر في إضاءة كثير من المجالات مثل الفن واللغة. كما لا يمكن غض النظر عن تحليله العميق للعلم الحديث وإبرازه للأرضية الميتافزيقية التي يستند إليها وتصور الكون الذي يقف على أساسه، إضافة إلى كشفه للطابع التقني للعلم الحديث. وفي السياق نفسه فإن تأويل هايدغر للتقنية الحديثة يشكل مكسبا لا غنى عنه للفكر الفلسفي في الوقت الراهن. والجدير بالذكر أن أفكار هايدغر في هذا المجال لا تزال لها راهنية رغم مرور عقود عديدة عليها. فتصوره للتقنية هو "استباق مفهومي مبكر للثورة التكنولوجية لحاضرنا الرقمي الذي غيرت فيه شبكة شاملة طريقتنا في التواصل وفي الارتباط ببعضنا البعض بشكل كلي سواء على الصعيد الكوني أو المحلي."[56] وفضلا عن ذلك يعتبر إبرازه لإرادة السيطرة التقنية على الطبيعة عن طريق استغلال الأرض وإنهاكها إشارة مسبقة إلى المشكل الإيكولوجي المطروح اليوم بحدة.

لا يمكن إذن التخلي عن مثل هذه المكتسبات وغيرها كثير؛ ونحن إذ نؤكد على أهميتها لا ندعو بالضرورة إلى تبنيها، بل إلى محاورتها في أفق بيان هل يمكن أن تفيدنا اليوم في فهمنا للأشياء. لكن بجانب ذلك هناك أيضا كثير من اقتناعات هايدغر التي تظهر لي غير مقبولة تماما، وفي مقدمتها تصريحاته السياسية المتعلقة بالحركة النازية وباليهودية. لكن هناك أيضا بعض الاقتناعات الفلسفية التي تتطلب مراجعة عميقة ونقدا جذريا والتي ربما ساهمت في تحديد كثير من تصريحاته السياسية. أقصد على الخصوص نظرته الإطلاقية إلى مسار التاريخ الغربي وفلسفة التاريخ التي تسند هذه النظرة. إن التركيز على

دور اليونان والألمان، مهما كان، واختزال مسار التاريخ الغربي في ما يمكن تسميته "القوس اليوناني الألماني" فيه كثير من التعسف وفيه تجاهل لروافد ومضامين متعددة فكرية وثقافية ساهمت في تشكيل هذا التاريخ ولم يوفها هايدغر حقها. كما أن الحديث عن رسالة تاريخية للألمان في الفلسفة وفي إنقاذ الغرب فيه الكثير من المجازفة. أكيد أن هايدغر أبرز بشكل أخاذ كيف أن الميتافزيقا بلغت نهايتها مع مفكرين ألمان أدركوا هذه النهاية في علاقتها بالبدء الأول. لكن هذا لا يبرر الحديث عن رسالة للألمان في المستقبل. إن تاريخ الفلسفة ليس تاريخا خطيا للتلقي، بل هو دائما تاريخ للتناقضات والتصحيحات وإعادة التأطير، وإن من شأن قراءته بشكل خطي أن تقود إلى إغفال دور اتجاهات ومضامين أخرى وإلى عدم التمييز بين مختلف المكونات.

عدم التمييز هذا الذي يدل على تسوية تهمل الفروق يطبع أيضا كثيرا من تحليلات هايدغر الأخرى. فهايدغر يوسع تحليلاته ويعممها إلى درجة أنه يسقط في عدم التمييز بين كثير من المظاهر. أشرنا سابقا إلى أنه يعتبر كل الأنظمة السياسية التي عاصرها مظاهر للأفعولية، وذلك من دون أن يهتم بالفرق بين الأنظمة الديمقراطية، مهما كانت عيوبها، والأنظمة التوتاليتارية. والشيء نفسه يلاحَظ على نظرته إلى الحداثة التي لا يرى فيها إلا الجوانب السلبية، وكان من المنصف أن ينبته إلى أن الحداثة رغم كل المشاكل التي ارتبطت بها تتضمن إنجازات جديرة بالإعجاب سواء في الجانب السياسي أو العلمي–التقني أو الثقافي.

إن هايدغر يفتح منظورات واسعة وبعيدة، لكن الثمن الذي يدفعه في مقابل ذلك هو العمى عن رؤية وتقدير ما هو قريب، كما أنه في اتجاهه نحو العمق يظل عاجزا عن رؤية ما يوجد في السطح[57]. فالتدمير الذاتي للتقنية وإخماد الحياة البشرية ليس شقاءً إذا كان هو ثمن التطهير الأول للكون من تعكيره من قبل الكائن[58].

يبقى المطروح على البحث في فلسفة هايدغر أن يتجنب هو أيضا التسوية المهملة للفروق وأن يتابع اقتناعات هايدغر فاحصا كلا منها متسائلا عن مدى ارتباطها بتصوراته السياسية المرفوضة وأن يصدر حكمه انطلاقا من قدرة كل منها على فتح التفكير على آفاق واعدة. أما الأحكام الإطلاقية كيفما كانت فلن تفيد حركة التفلسف.

---

[1] نشير في هذا السياق إلى أننا نستعمل كلمة "الكون" لترجمة الكلمة الألمانية das Sein والفرنسية l'Être.

[2] نستعمل كلمة "الكينونة" لترجمة الكلمة الألمانية das Dasein.

[3] die Kehre

[4] die Machenschaft

[5] مارتن هايدغر / إلزابيث بلوخمان: مراسلات، ص. 61:

Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918 – 1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach am Neckar, 2. Auflage 1990, S. 61.

[6] مارتن هايدغر: تأملات II-VI (الدفاتر السوداء 1931-1938)، المجلد 94 من المؤلفات الكاملة، ص. 27:
Martin Heidegger: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), Gesamtausgabe Band 94, herausgegeben von Peter Trawny, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 27.

[7] مارتن هايدغر: تأملات XI-VII (الدفاتر السوداء 39/1938)، المجلد 95 من المؤلفات الكاملة، ص. 310-313:
Martin Heidegger: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938 / 1939), Gesamtausgabe Band 95, herausgegeben von Peter Trawny, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 310-313.

[8] فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 21:
Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen in Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, S. 21.

[9] المرجع نفسه، ص. 22.

[10] مارتن هايدغر: تأملات II-VI (الدفاتر السوداء 1931-1938)، ص. 111.

[11] المرجع نفسه، ص. 114.

[12] المرجع نفسه، ص. 114-115.

[13] مارتن هايدغر / إلزابيث بلوخمان: مراسلات، ص. 60.

[14] فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 36.

[15] مارتن هايدغر: تأملات II-VI (الدفاتر السوداء 1931-1938)، ص. 118.

[16] المرجع نفسه، ص. 142.

[17] المرجع نفسه، ص. 135، 136.

[18] مارتن هايدغر: تأملات XV-XII (الدفاتر السوداء 1939-1941)، المجلد 96 من المؤلفات الكاملة، ص. 48:
Martin Heidegger: Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), Gesamtausgabe Band 96, herausgegeben von Peter Trawny, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 48:

[19] كلاوس هيلد: هايدغر و"الشأن السياسي"، ضمن: فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 262:
Klaus Held: Heidegger und das "Politische", in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen in Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, S. 262;
راينر تورنهر: أطروحات حول نازية هايدغر الخاصة، ضمن: فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 381:
Rainer Thurnher: Thesen zu Heideggers "Privatnationalsozialismus", in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen in Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, S. 381.

[20] مارتن هايدغر: تأملات XI-VII (الدفاتر السوداء 39/1938)، ص. 408.

[21] نعتمد في هذا التحليل على دراستين لكلاوس هيلد:
هايدغر و"الشأن السياسي"، ضمن: فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 257-268:

Klaus Held: Heidegger und das "Politische", in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen in Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, S. 257-268;
هايدغر ومعاداته للسامية، ضمن: اعتبارات مواتية للعصر، ص. 195-205:
Klaus Held: Heideggers eigenartiger Antisemitismus, in: Zeitgemäße Betrachtungen, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2017, S. 195-205.

[22] das Man

[23] قبل صدور الدفاتر السوداء بوقت طويل أثار كلاوس هيلد الانتباه إلى أن تحليلات هايدغر للمجال العمومي وحيدة الجانب لأنها لا تطرح إمكانية عيش مشترك في نمط الأصالة. يقترح هيلد فينومينولوجيا للعالم السياسي يكون من مهامها أن توضح كيف يمكن تطبيق التمييز بين الوجود الأصيل أو الحق والوجود الزائف على العالم السياسي. راجع مثلا:
كلاوس هيلد: الحال الوجداني الأساسي ونقد العصر لدى هايدغر، ضمن ديتريش بابنفوس وأوتو بوغلر (إشراف): في الراهنية الفلسفية لهايدغر، الجزء الأول، ص. 31-56:
Klaus Held: Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 1; Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1991, S. 31-56;
كلاوس هيلد: الوجود الأصيل والعالم السياسي ضمن: كلاوس هيلد و يوخم هنيغفلد (إشراف): مقولات الوجود، ص. 395-412:
Klaus Held: Eigentliche Existenz und politische Welt, in: Klaus Held und Jochem Hennigfeld (Hg.): Kategorien der Existenz, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993, S. 395-412.
كلاوس هيلد: هايدغر ومبدأ الفينومينولوجيا، ضمن: آنماري غيتمان-زيفرت وأوتو بوغلر (إشراف): هايدغر والفلسفة العملية، ص. 111-139:
Klaus Held: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988, S. 11-139.

[24] Historie

[25] Geschichte

[26] مارتن هايدغر: الأسئلة الأساسية للفلسفة، ص. 41:
Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik", Gesamtausgabe Band 45, herausgegeben von Wilhelm-Friedrich von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1992, S. 41.

[27] فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر: هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 34-35.

[28] المرجع نفسه، ص. 36.

[29] Metapolitik

[30] مارتن هايدغر: تأملات VI-II (الدفاتر السوداء 1931-1938)، ص. 115.

[31] المرجع نفسه، ص. 124.

[32] مارتن هايدغر: تأملات XV-XII (الدفاتر السوداء 1939-1941)، ص. 46.

[33] مارتن هايدغر: تأملات XV-XII (الدفاتر السوداء 1939-1941)، ص. 243.

[34] تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن فكرة الارتباط بين الحداثة واليهودية كانت منتشرة أيضا لدى بعض المثقفين اليهود ابتداءً من القرن التاسع عشر، إلى حد أن بعضهم كان يرى أن اليهودية هي اكتمال للحداثة، راجع مثلا: جيمس دارمشتيتر: أنبياء إسرائيل:
James Darmestetter: Les prophètes d'Israël, ed. Calmann Lévy, Paris 1892.

[35] بيتر ترافني: هايدغر وأسطورة المؤامرة اليهودية على العالم:

Peter Trawny: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014.

[36] seinsgeschichtlicher Antisemitismus

[37] فريدريخ-فيملهم فون هرمان / فرانشيسكو أليفييري: الحقيقة حول *"الدفاتر السوداء"* ، ص. 35.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann / Francesco Alifieri: Die Wahrheit über die *Schwarzen Hefte*, Duncker und Humblot, Berlin 2017, S. 35

[38] المرجع نفسه، ص. 38-39.

[39] المرجع نفسه، ص. 27.

[40] إيمانويل فاي: هايدغر، إدخال النازية إلى الفلسفة:

Emmanuel Faye: Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Albin Michel; Paris 2005.

[41] مثلا: إيمانويل فاي: المقولات والتحديدات الوجودية. من الميتافزيقا إلى الميتاسياسة، ضمن: ماريون هاينز / سيدوني كيلرر: "الدفاتر السوداء لهايدغر. جدال فلسفي-سياسي، ص. 100-121.

Emmanuel Faye: Kategorien und Existenzialien: Von der Metaphysik zur Metapolitik, in: Marion Heinz / Sidonie Kellerer (Hg.): Martin Heideggers "Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016, S. 100-121;

وكذلك: إيمانويل فاي: "رؤية العالم" اللاسامية لدى هايدغر في ظل *الدفاتر السوداء*، ضمن: إيمانويل فاي: (إشراف): الأرض، الجماعة، العرق، ص. 307-327:

Emmanuel Faye: La "vision du monde" antisémite de Heidegger à l'ombre de ses *Cahiers noirs*, in Emmanuel Faye (direction): Heidegger – le sol, sa communauté, la race, Beauchesne, Paris 2014, p. 307-327;

إيمانويل فاي: آرنت وهيادغر. الإبادة النازية وتحطيم التفكير:

Emmanuel Faye: Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée; Albin Michel, Paris 2016.

[42] إيمانويل فاي: هايدغر، إدخال النازية إلى الفلسفة، ص. 8.

[43] المرجع نفسه، ص. 38.

[44] المرجع نفسه، ص. 8.

[45] المرجع نفسه، ص. 38.

[46] المرجع نفسه، ص. 38.

[47] المرجع نفسه، ص. 11.

[48] المرجع نفسه، ص. 25.

[49] المرجع نفسه، ص. 26.

[50] المرجع نفسه، ص. 36.

[51] المرجع نفسه، ص. 29.

[52] ألان باديو / باربره كاسان: هايدغر. النازية والنساء والفلسفة، ص. 25-26:

Alain Badiou / Barbara Cassin: Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie, Ed. Fayard 2010, p. 25-26.

[53] هولغر زابوروفسكي: الضوء والظل. في مناقشة *"الدفاتر السوداء"* لهايدغر، ضمن فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 434:

Holger Zaborowski: Licht und Schatten. Zur Diskussion von Heideggers *Schwarzen Heften*, in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): Heidegger und der Antisemitismus. Positionen in Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger, S. 434.

[54] فالتر هومولكا / أرنولف هايدغر (إشراف): هايدغر واللاسامية. مواقف متعارضة. مع رسائل مارتن وفريتز هايدغر، ص. 75.

[55] إميل آنغرن: تفكير الأصل ونقد الحداثة. تاريخ الكون بين الحقيقة والإيديولوجيا، ضمن: هانس-هلموت غاندر / ماغنوس شتريت (إشراف): طريق هايدغر إلى الحداثة ص. 96:
Emil Angehrn: Ursprungsdenken und Modernitätskritik. Seinsgeschichte zwischen Wahrheit und Ideologie, in: Hans-Helmuth Gander / Magnus Striet: Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der "Schwarzen Hefte", Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2017, S. 96.

[56] تيودور كيزيل: تمعن هايدغر التاريخي في الأحداث العالمية لسنوات النازية، ضمن: ماريون هاينز / سيدوني كيلرر (إشراف): "الدفاتر السوداء لهايدغر. جدال فلسفي-سياسي، ص. 257:
Theodore Kisiel: Heideggers geschichtliche Be-sinnung auf die Weltereignisse der NS-Jahre, in: Marion Heinz / Sidonie Kellerer (Hg.): Martin Heideggers "Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016, S. 257.

[57] إميل آنغرن: تفكير الأصل ونقد الحداثة. تاريخ الكون بين الحقيقة والإيديولوجيا، ص. 112.

[58] مارتن هايدغر: تأملات XV-XII (الدفاتر السوداء 1939-1941)، ص. 238.

قراءة في إشكاليات واتجاهات الفكر الأخلاقي المعاصر

بليمان عبد القادر(*)

ملخص:

انتهجت الحداثة الغربية منظورا مستقلا للحقل الفلسفي الأخلاقي، وارتكز هذا الحقل على إعادة تأهيل المنفعة والواجب على يد النفعيين الانجليز وايمانويل كانط، ومن ثمة أصبحت الفردانية هي الحلقة المشتركة بينهما والعنوان الرئيسي لما سمّي بمشروع عصر الأنوار الأوروبية.

لكن هذا المشروع الذي كان يعد الإنسانية بعصر ذهبي ،كان في الواقع يضع الأخلاق في خدمة إرادة متعددة الاستعمال بحسب معاينة شوبنهاور ونيتشة: إرادة الحياة، إرادة القوة، إلخ... الأمر الذي أدخل الفردانية في مرحلة الانفلات من قيم التسويغ الأخلاقي الجماعي والتعالي الميتافيزيقي، في عصر سمي عصر ما بعد الحداثة.

لكن المنعطف اللغوي والسوسيولوجي كشف بأن مفهوم الفردانية متجذر في العلاقات الاجتماعية، وأن الفرد هو من صنع المجتمع نفسه، وبالتالي أدى إلى البحث في إعادة تأهيل العقل العملي الكانطي في ضوء التواصل والتفاعل الاجتماعي، وأسند للأخلاق دورا أساسيا هو بناء قواعد التفاهم البيني وإنجاز الاتفاق على معايير إنسانية عادلة عدلاً كونيا يكتسي طابعا ديونطولوجيا شاملا.

لكن هذا الاتجاه الذي كان يؤسس الأخلاق على العدل، واجه اعتراضا حديثا يريد أن يعطي للأخلاق شكلا أرسطيا جديدا: أي شكل الحياة الفاضلة الجديرة بالإنسان كمواطن مدني أو مواطن المدينة.

الكلمات المفتاحية:

الأخلاق، عصر الأنوار ، ما بعد الحداثة، أخلاق المناقشة، أخلاق الفضيلة.

(*) المدرسة العليا للأساتذة–بوزريعة –الجزائر.

Abstract

Western modernity has attributed to moral its own independent field by being based on two fundamental themes. These are the utility rehabilitates with the English utilitarianand the sophistic duty with Kant. Based on these two themes, this moral has turned the individualityinto its own battle horse and invincible keystone within a framework called European Enlightenment Project. It seemsthat this philosophy has put moral at the service of an arbitrary will. Thus, this Enlightenment Project is confessed to failure according to Schopenhauer and Nietzsche's investigations. Moral islikely to sink into a post-modern era where individualism takes a different, an incentive, and an isolate form. This linguistic and socio-logical turning point has revealed an aspect of an individualism that is rooted and drawn in social relations, being formed by society itself. Thereby, we are faced to a moralthat constructs itself based on verbs such as speaking, acting, and communicating according to consensual norms that are just and universal. However, this trend which wanted to orient moral towards justness and justice was opposed by a trend that aimed at restoringinto moralits neo-Aristoalitian aspect. This implies a moral that aims at establishing a virtuous life specific to the citizen man of the city state.

Key words:

The moral, Enlightenment project, Ethics of discussion, moral of virtue.

1. الحداثة واستقلال الحقل الأخلاقي:

احتلت الأخلاق مركزا متميزًا منذ القرن السابع عشر في الفكر الغربي واكتسبت كلمة "أخلاق Morale" معنى دلاليا خاصا بها، حيث صارت مصطلحًا يشمل الحقل الفكري الذي يفسر قواعد السلوك الإنساني وانفصلت عن الدين والميتافيزيقا والقانون والفن، أي صار لها فضاء مستقل أوسع عمّا كانت عليه في العصر الكلاسيكي.

لقد حاز هذا الاستقلال على القبول من حيث السند الفكري والفلسفي، وصار بالإمكان بروز المشروعات الفلسفية للتسويغ العقلي للفعل الإنساني كحقل أساسي داخل منظومة الفكر والثقافة الأوروبية.

1.1. كان من أبرز التيارات الأخلاقية، التيار الطبيعي الحسي الذي طرح مقاربة جريئة لتبرير وتسويغ الأحكام الأخلاقية بعيدا عن المراجع التقليدية السائدة في العصرين اليوناني والمسيحي، وإذا كان البعض يرى أن هذا التيار يعود إلى أبيقور ونزعته الحسية فإن المسوغات الفلسفية لهذا الاتجاه كانت متجذرة في النمط الجديد للحياة الاجتماعية، التي بدأت تتكون بعد ثورة الأنوار والإصلاح الديني والسياسي في أوروبا ابتداء من القرن 17.

لقد طرح هذا التيار الإشكالية الأخلاقية انطلاقا من نقل مفهوم القيمة الأخلاقية من البحث في منبع وأصل الفعل الأخلاقي إلى البحث في فعاليته ونتائجه، ومن ثمة التأكيد على أن ردّ الأخلاق إلى الجانب العاقل في الإنسان وأولويته على الحس والجسم، قد انتهى تاريخيا وينبغي أن ينتهي فلسفيا.

رفع لواء هذا الطرح توماس هوبز ودافيد هيوم وجون لوك في بريطانيا، على أساس أن الطبيعة الأصيلة في الإنسان هي الرغبة والحس وحب البقاء، وأن الرغبة في الإنسان هي نظير الجاذبية في الطبيعة.

فالأخلاق في منظور هذه الفلسفة أصبحت تفهم عبر قوة العواطف والرغبات كمحرّك أساسي لمعنى الحياة ومشروعاتها التاريخية، لأن التجرد من العواطف يعني الخمول وتجاهل الحس يعني التبلّد.

لقد توسعت براديجمات الحس: كالمنفعة واللذة والمتعة ، من هيوم إلى جيريمي بنتام الذي بحث في أسسها الموضوعية السيكو–فيزيائية: مثل الشدة والمدّة والكثافة ومشتقاتها.

وأصبح المذهب اللذوي hédoniste يبرر ويسوغ مشروعات الأفعال الإنسانية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تنشد الغاية التي تنشدها الفيزياء وهي تعظيم الجهد وانتشاره، لتحقيق أعظم مقدار من اللذة ،وخفض الألم لأكبر عدد ممكن من الناس؛ والبحث عن كل السبل من أجل تظافر وتجانس اللذات، لإنشاء مجتمع الثراء والرخاء وتحسين الحياة le bien être كغاية عليا.

إن تنظيم الحياة وفق مقولة تعظيم المقدار الأقصى من المنافع ،أصبح استراتيجية عامة لحل مشكلة العدل –كقيمة أخلاقية مركزية –عن طريق الرفع من الجهد والانتاج الخارجي من أجل التقليل من الشرور: شرور الفقر والجهل والمرض والظلم إلخ.

من هنا أصبح مطلب الأخلاق هو السعادة كغاية حسية بالأساس، وأصبح أفق الأخلاق هو تحسين الوجود الفردي والاجتماعي، وحصر هذا الوجود في الحسيات، أي حصر طموح القيمة الأخلاقية فيما هو كائن:كمّا وحسابا، "فالنظرية البنتامية حول تعظيم المنفعة تدرك على مستويين: المستوى الفردي حيث يقوم الفرد بالرفع الدائم للذات وخفض الآلام، والمستوى الجماعي ويتمثل في دور السلطة العمومية المتجه نحو تعظيم سعادة أكبر عدد من الناس، ويتمثل في قوانين حسابية في جوهرها تشمل عددا من المعايير، وتجمع بين الجانبين الكمي (المدة والقرب) والكيفي (الكثافة، اليقين، الخصوبة، الصفاء والانتشار)"[1].

إن هذا المذهب اللذوي Hédoniste قد أحال الأخلاق إلى شأن مادي بحت، وأهمل الجانب المعنوي، وأعلى من شأن اللذات الجسمية بما يشبه أخلاقا كلبية (Cynique) جديدة ،الأمر الذي دفع بالجيل الثاني من النفعيين مثل جون ستيوارت مل وإدورد مور إلى الاعتراف بأهمية اللذات العقلية والروحية التي تغذت بها الثقافة الإنسانية عبر التاريخ، وشكلت أفقا أخلاقيا حقيقيا رفع من منسوب المنفعة والسعادة الإنسانية،وارتقى بالإنسان من المضمون البسيكولوجي إلى المضمون العقلي، لقد صرّح

جون ستورت مل في أطروحته الشهيرة في كتاب "المذهب النفعي" بالقول "من الأفضل أن أكون إنسانا ناقصا خيرا من أن أكون خنزيرا كاملا وأن أكون سقراطا غير مرتاح خيرا من ان أكون غبيا مرتاحا"[2]، فالاعتراف بأولوية القيم العقلية على القيم الجسمية ظهر واضحا من خلال هذا المنحي الذي سلكته النفعية وهو منحى الرقي بالإنسان، والبحث عن حياة التوازن بين العقل والحس من دون الخروج عن الإطار العام وهو الغائية النفعية التي تعتبر نتيجة الفعل وفعاليته هي المعيار الأوحد للأخلاق...ومهما يكن فإن النظرية النفعية سواء المرتبطة باللذات الجسمية أو المنفتحة على الغايات العليا، قد أعادت الاعتبار للجانب المكبوت في الإنسان وهو الرغبة والمنفعة والمتعة الحسية، فظهر التيار النفعي الحديث مختلفا عن تيار العزلة الأبيقوري، أي ظهر بالصورة التي تشَرْعِنُ الفعل الإنساني: الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وأصبح للمشروع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والحضاري عامة مرتكز أخلاقي فلسفي يدافع عنه ويسوغه ويعقلنعه لا من خلال إعادة تأهيل الحس فقط، بل من خلال إعادة تأهيل نظم التشريع والملكية والدولة، وبروز آفاق جديدة ، كلليبرالية والجمهورية والتقدم كمكونات أساسية للحداثة الغربية.

2.1. جاء الموقف الكانطي الألماني ردّا تاريخيا مناقضا لإرث هيوم وهوبز والنفعيين عامة. حيث قلب كانط المنظور النفعي الذي طمس القيمة الأخلاقية– في رأيه– بردّها إلى الواقع، وطرح افقا تسويغيا جديدا للأخلاق، انطلاقا من الثورة الفلسفية الكوبرنيكية التي رفضت المقولة القائمة على أن الوجود يستغرق الفكر،وطرحت مقولة أن الفكر أوسع من الوجود، فبتحليله لبنية العقل الإنساني: نبه كانط إلى أن في العقل شروط قبلية غير تجريبية تجعل الإنسان طاقة للمعرفة وإنتاج الحقيقة، وطاقة للحرية والإرادة المطلقة،وبمعنى آخر طاقة للعقل النظري تسمح بتفسيرالطبيعة، وطاقة للعقل العملي تحفظ للإرادة حريتها.

فالتحقيق الواسع الذي أطلقه كانط في مشروع نقد العقل النظري، كشف فيه أن مقولات الفهم وطاقتها المعرفية غير كافية في ميدان العمل والإرادة والسلوك البيني، حيث لا يبقي الدافع إلى الفعل إلا العقل نفسه مستقلا عن الحس وآليات الطبيعة[3].

فالفكر طاقة لا محدودة يعرّف ويفسر بناء الحقيقة في الميدان النظري، لكنه يبقي طاقة للحرية أو لوعي في ذاته في الميدان العملي.

بهذا المنطق فإن كانط وفّر للأخلاق إرادة مستقلة عن العلم والدين، وأقامها على مبدأين[4]:

الأول: رد فيه الأخلاق إلى العقل وقواعده مما أعطاها طابع الشمولية والكونية عند جميع الكائنات العاقلة

الثاني: استنتج أن اللزوم الذي تتسم به قواعد الأخلاق هو لزوم عقلي مطلق، ومن ثمة فإن تنفيذها في الواقع يبقى غير مهم، فالمهم هو صفاء ونقاء القاعدة الأخلاقية التي نملكها من خلال النية والدافع الذي يمكن إثباته قبليا وفطريا بعيدا عن الضرورة الحسية.

بهذا واجه كانط النفعيين برفضه تأسيس الأخلاق على الرغبة الحسية، كما رفض أن تتأسس على النص الديني السمعي (الغيبي)، لأن الأمر الإلاهي لا يفهم إلا بالعقل...ولا يمكن أن نقرر أن هذا ألأمر يستحق الطاعة إلا بالعقل.

فجوهر الأخلاق الكانطية أصبح مستمدا من العقل وحده ،أي من مبادئ شاملة ومطلقة للعمل، بقبلها البشر بمعزل عن الظروف، فالأخلاق الحقيقية تقوم على اختيار المسلمة التي نسلك بها مع الكل من دون تناقض في كل الأحوال والظروف، فالصدق والوفاء بالوعد وإغاثة الضعيف هي قواعد ذاتية –كونية في العقل لا تتناقض أبدا.

وعلى الرغم من أن هذه القواعد المطلقة أثارت اعتراض الكثيرين على أساس أن معيار الشمولية ليس مؤكدا لأن هناك قواعد قابلة للشمولية والتعميم ولكنها ليست أخلاقية، إلا أن كانط حدد مفهوم القواعد بتلك التي تعامل الإنسان كإرادة عاقلة وترفع من كرامته، وتعامله ككائن أسمى من الأشياء.

وعلى وجه الاجمال فإن كانط نقل موضوع الأخلاق من جديد من الطبيعة إلى الإرادة، ومن البحث في نتائج الفعل إلى البحث في شكل القاعدة الأخلاقية الآمرة أو الديونطولوجية أي إلى شكل الإلزام الذي تحمله، وهو الإلزام العادل عدلا مطلقا، والذي

لا تحدده الفضائل ولا العقائد ولا الثقافات ولا التاريخ بشكل عام بل تحدده صيغة القاعدة نفسها أي شموليتها لكل إنسان، معتبرا أن العقل كمصدر للمعرفة والأحكام الأخلاقية هو الأصل الذي تتأسس عليه فلسفة الأنوار المستقبلية

لقد دخلت الأخلاق مع مشروع الأنوار في أوروبا عامة مرحلة التسويغ العقلي الصرف حيث صارت مستقلة: تفسر قواعد السلوك بعيدا عن الدين والعرف والقانون، وأصبح الصراع يدور حول الأصل الذي تقوم عليه: هل هو الرغبة والعاطفة أم العقل؟ حيث أصبح كل طرف يتصيد إخفاقات الطرف الآخر، فعندما يعجز التسويغ بالعواطف يثار التوسيغ بالعقل والعكس.

من هنا فإن السياق التاريخي للحداثة قد أفرز أخلاقا ذات قطبين: المنفعة والحرية، وأصبحت الفردانية والملكية والثورة والصناعة والتجارة والدولة لها دافع أخلاقي هو تحسين المعيشة le bien être وتطوير المجتمع الصناعي الحديث الأمر الذي جعل المنفعة عنوانا رئيسيا للمجتمع الحديث، كما أعطى التسويغ العقلي الكانطي دفعا جديدا للبحث عن السلم والتوافق بعيدا عن التنوع الثقافي و الصراع الديني، وتمجيد الإرادة الحرة كفاعل مستقل ومسؤول، واعتبار الإنسان الفرد قيمة عليا بغض النظر عن تاريخه، وجعل مبدأ الإنسانية والكونية عنوانا رئيسيا آخر للحداثة.

ومعنى كل هذا فإن التسويغ العقلي المستقل للخطاب الأخلاقي أعطى مفهوما جديدا للإنسان: الذي أصبح يحقق ذاته في المنفعة العقلانية أو في الاستقلال الذاتي المتحرر من كل القيود التاريخية.

لقد أصبح الفاعل الأخلاقي الفرد: سيدا على الطبيعة وعلى التاريخ بفضل الإرادة والحساب المنسجم، لكن هذه الطاقة الإنسانية لم تتقيد بالتسويغ النفعي ولا بالتسويغ العقلي الديونطولوجي،بعد أن استنفذ هذا التسويغ كل طاقاته أمام الزخم الذي فجرته الحداثة.

فالأخلاق التي أقامتها الأنوار الانجليزية على عجز العقل أمام العواطف وعلى التسليم بالوضع الطبيعي للعاطفة والأهواء والرغبات ثم إدخال العقل من أجل إعطائها القدرة على التحقق والبقاء والتوافق والخروج من حالة التناقض، قد شجعت هذه النظرة

على تحرير الانغماس في اللذة والمنفعة والسعادة للبعض على حساب البعض الآخر، وعمّقت حالة البؤس والاستغلال والشقاء بعد ان أهملت مشكلة التوزيع والعدل واعتبرته أي العدل مسألة بعدية وثانوية، وهو المأزق الذي تصدت له الماركسية ثم جون رولز في السنوات الأخيرة.

كما أن الإرادة التي تحررت من الدين والميتافيزيقا أصبحت تستخدم لأغراض شتى، ومن ثمة أصبحت تثير الشك في قيمة الأخلاق التي انبثقت عنها.

لقد أدخل شوبنهاور ونيتشه الشك على المشروع الأخلاقي للأنوار الأوروبية كلها، فبعد ان أسست الأنوار الأخلاق على الإرادة وحدها ،فإنها وضعتها أمام خطر أن يقرر المرء أخلاقه بملء إرادته الحرة ، ومن ثمة لا يبقى هناك مسوغ حقيقي: كمنفعة أكبر عدد من الناس، أو الواجبات القطعية أو الحق الطبيعي كما رأى نيتشه"[5].

لهذا فإن النظرية الفلسفية الأخلاقية بدأت في التقهقر بعد زعزعة الأساس الذي قامت عليه، وظهور إمكانيات أخرى للإرادة بقيت مخفية: مثل إدارة الحياة على طريقة شوبنهاور وإرادة القوة على طريقة نيتشة والنزعات الوجودية الذرية، وآخرها إنكار أهمية الأنساق والسرديات الكبرى التي تعطى معنى للكون والوجود من خلال ظهور ما بعد الحداثة عند جون فرونسوا ليوتاروغيره

3.1. الأخلاق وما بعد الحداثة:

إن الذات الحداثية التي طورت الملكات الكبرى للإنسان وهي الرغبة والعقل والإرادة كمنابع للقيم، قامت في الواقع على أولوية الفردانية وأولوية الوعي الذاتي التحديد المشرّع لذاته، ومن هنا فإن المعايير الأخلاقية أصبحت تصدر عن الفرد وتمجد الفردانية، وبلغت هذه الفردانية أوجّها واكتسحت أو سحقت الجسم الاجتماعي مما عجل بإخفاق مشروع الأنوار مع نيتشه ومن جاءبعده، فبعد نيتشه"لم تبق الفردانية كما يقول جيل ليبوقسكي Gilles Lipovetsky انتصارا على القواعد الإلزامية، بل أصبحت تدل على إنجاز أفراد غرباء عن الأنظمة وعن القواعد وعلى شتى الإلزامات، بل غرباء حتى عن الخضوع للسلطة. فماذا بقي في هذه الفردانية المعاصرة؟ المتع النرجسية بأقصى ما

تجد من سبيل للاستقلال الذاتي، والبحث عن تفجّر الاستمتاع بأوسع غزو للحرية التي وضعت أولوياتها في قيم الاستمتاع والإباحيات والنفسانيات والشغف بالخصائص المزاجية الجامحة. ذلكم هو عالم القيم الذي أخذ يرتسم في عصر ما بعد الحداثة(6). فالفردانية الحديثة بدل أن تكون فضيلة واستقلالا ذاتيا أخذت تدل على السلبية واللاحساسية"[7].

إن هذه الفردانية الغريبة حسب تعبير جيل ليبوقيسكي تجلت في أعمال السبينوزيين والنتشويين الجدد الذين احتضنوا فكرة "الديونيزوس" أمثال جيل دولوز، وغاتاري وروبير مسراحي و كومت سبونقيل ومارسيل كونش وكلمونت روسيه وغيرهم، الذين اتجهوا بالأخلاق نحو فتح كل المغلقات: أمام انتصار الديونيزوس بالمفهوم النتشوي ،أي أمام كل ما هو متعة ونشوة ورغبة وفرح إلى آخره.

انطلق جيل دولوزو وغاتاري في أوديب المضاد Antioeudib في بناء النظرية الأخلاقية من إعادة تأهيل الرغبة وإخراجها من معنى الفراغ والسّلب التي فرضتها الفلسفة اليونانيه وخاصة أفلاطون،لتتخذ مفهوم الرغبة الايجابية والامتلاء والمشروعية على طريقة سبينوزا، حيث اعتبرت الرغبة هي منبع الحياة وغايتها وتم ربطها بالجسد، وإرادة المرء في أن يحيا حياته بمتطلباتها وحقائقها الطبيعية باعتبار أن هذا التحقيق هو مصدر الخلاص.

وركز كونت سبونقبل من جهته على "اليأس والغبطة" منتهجا طريقة نيشته في قلب القيم، حيث دعا إلى تجذير فكرة اليأس وتحويله إلى غبطة دائمة، والمقصود هنا اليأس من عالم الدين والميتافيزيقا والروح. الذي يشكل فرصة لبعث الأمل في الاقبال على الحياة والتخلص من المطلقات ،أي هدم الأسس النظرية للأخلاق المثالية، "فوحده – كما يرى سبونفيل– السعيد الذي فقد كل أمل بعدي ،لأن الأمل هو أكبر عذاب "واليأس من المطلق هو السعادة"[8].

وذهب مارسيل كونش إلى أبعد من ذلك مركّزا على ما أسماه "الحكمة الأخلاقية المفجعة Dramatique". فالأخلاق تنبع هنا من قبول الواقع واستجلاء قسوته وآلامه من دون تلوين ميتافيزيقي أو انطولوجي أو ديني.

ومن منظور تخصصه في أعمال سبينوزا يعالج روبير مسراحي الأخلاق من منظور الغبطة والسعادة والوصول إلى أقصى معارج التصفية Purification ويقصد التخلص من كل ما أدخله الأخلاقويون من أهواء إلى النفس البشرية بدافع الحماس للاّهوت المزيف من طرف آباء الكنيسة.

كما ركز ميشال فوكو على نقد مفهوم الرغبة والجنس عند اليونان، معتبرا أن اليونان عرّفوا الجنس تعريفا أخلاقيا ضيقا، ولم يهتموا به كطاقة طبيعية وقيمة حياته.

أن هذا النوع من الفردانية أصبح يبحث عن فتح آفاق جديدة لعصر كان ينشد إفتكاك الحرية، وغزوها للقطاعات التي بقيت في خانة الممنوع عبر التاريخ، وهي الحرية النابعة من حياة حررّها الاستهلاك والجنس والتقنية، فاندفعت نحو الانفلات من قيم التسويغ الجماعي التي دعمتها الميتافيزيقا والأنساق الغائية.

4.1. الأخلاق والمنعطف اللغوي والسوسيولوجي:

شكلت فلسفة التحليل المنطقي للغة لحظة نقدية حاسمة بالنسبة لفلسفة الأخلاق، فقد أدى التحليل المنطقي لمفاهيم الواجب والخير والقيمة إلى نفي إمكانية بنائها في خطاب عقلاني عملي، ومن ثمة أدخلت الشك والغموض على النظريات الأخلاقيه المعيارية، الأمر الذي أجبر فلاسفة الأخلاق المعاصرين على القيام بمراجعات جذرية لأصول ومراجع ومفاهيم الحياة الأخلاقية من الأساس، فظهرت محاولة إعادة تأهيل العقل العلمي الكانطي عن طريق محاولة استيعاب المعطيات الحديثة لفلسفة اللغة: كالعقلانية والمحاجة والمنهج البنائي والتحقق المعرفي الإبستيمي وتطبيقها على البحث الأخلاقي، وتم إخراج النظرية الأخلاقية في شكل دبونطولوجي جديد مع جون رولز وكارل أوتو آبل وساندل وكولبيرج وهابرماس وغيرهم.

فالمنظور الديونطولوجي الجديد: تجاوز حدود الفردية أو الأنا أو حدود ماذا ينبغي علي أن أفعل؟ ونقل السؤال الأخلاقي من أفق الأنا المفرد إلى الأنا الجماعي أو النحن، أي من الفعل إلى التفاعل.

ولا يتعلق الأمر هنا بتحويل وجهة التأمل فقط، بل يتعلق بفهم أعمق لمحتوى الإرادة وبنيتها أوكميائيتها إذا صح التعبير؛ أي الخروج من وَهْم الإرادة الذاتية التحديد إلى الإرادة بوصفها نتاج الاحتكاك والتفاعل وصنيعه المحاجة البينية العمومية.

فالأمر الأخلاقي القائم على إرادة ترقي بذاتها من الفردي إلى الكوني باستدعاء السند الميتافيزيقي لم يعد مقبولا، كما كان مع كانط، بعد أن تم تحويل طبيعة السؤال من الفعل إلى التفاعل الذي تتوسطه اللغة والنقاش والمحاجة.

إن منطق الاعتراف المتبادل والحجاج المتفاعل ،أصبح منبعا مقبولا ومؤكدا لصدّ المفهوم الذّري للإرادة الفردية،ولم يعد العقل العملي بحاجة إلى تأسيس وحدته على التعالي الميتافيزيقي.

حيث حلت محله الوحدة الأخلاقية القائمة على منطق الاتفاق والإجماع الذي يكفله الوضع الأمثل أو المنسجم للنقاش حسب تعبير هابرماس، أو التوازن والتكافؤ المتساوي للحريات حسب تعبير جون رولز، فالأمر المؤكد الذي غفلت عنه الديونطولوجية الكانطية: هو الضعف والهشاشة البنيوية لإرادة الكائن البشري، وهذه الهشاشة أصبحت كما يقول هابرماس تستوجب التعويض والبناء ، فقد كشفت النظرية السوسيولوجية الحديثة أن الفرد هو صنع اجتماعي ،"والفرد القادر على الفعل والكلام يكون فردانيته بفعل اندماجه كعضو في جماعة لغوية خاصة"[6] وتلك كانت أهم نتائج اعتراضات هيجل ودوركايم على كانط.

ومن المهم التركيز في هذا المجال على بروز ما يسمى أخلاق النقاش l èthique de la discussionأو أتيقا النقاش وخاصة عند هابرماس وكارل أوتوآبل التي جاءت بديلا لمعيار الأخلاق الكلاسيكية، فالمعيار الأخلاقي الأسمى والأعلى يتحقق عبر الشروط الميتاإتيقة: أي عبر إخضاع الأقوال والخطابات لمعيار الصدق والصلاحية المبرهنة، والحصول على الوضوح المعرفي والإجماع والوفاق الأخلاقي؛ ويرى هابرماس أن عاطفة الشفقة التي نوه بها بعض الفلاسفة مثل جان جاك روسو وشوبنهاور كمعيار أولي للأخلاق، هي اعتراف صريح بالهشاشة الحادّة للإرادة الإنسانية التي دفعتهما إلى

استدعاء الشفقة كوسيلة لإنقاد الاجتماع الإنساني، وحماية الإنسان من الضعف الأصيل الذي يهدد وجوده، إن هذه الحماية تسير في اتجاهين:

اتجاه نحو تمتين الشخصية الفردية وشد أزرها.

– واتجاه نحو توسيع الشبكة العلائقيه الضرورية للحياة الجماعية(9)

ومن هنا فإن المعايير الأخلاقية تتشكل في الواقع عبر تمتين الارادات الفردية وبناء الاجتماع، وهذا بدوره اقتضى مهمتين أساسيتين:

– "دعم احترام المساواة في الكرامة لكل فرد، ومنع خرق الحريات الفردية ودعم الحفاظ على العلاقات البينية المتبادلة كشرط ملازم لضمان احترام الفرد كعضو في المجتمع"(10) وعن هذا السياق تنبثق المبادئ الأخلاقية الأساسية.

فعن مبدإ الكرامة المتساوية بين الأفراد ينبثق العدل، وعن مبدإ التعاون البيني ينبثق التضامن.

وعلى هذا الأساس يؤكد هابرماس أن اخلاق المناقشة تدمج المبدأين السابقين في منبع واحد للأخلاق، ذلك أن هشاشة الإرادة تستلزم التعويض لدى الكائنات الإنسانية التي لا تستطيع أن تتفرْدَن إلا بالاجتماع، بشكل يجعل الأخلاق غير قادرة على حماية حقوق الفرد إن لم تحْم حقوق الجماعة"(11).

هكذا يتأكد مع هابرماس أن موضوع الأخلاق يؤول إلى مفاهيم أو مراجع أساسية هي: المساواة في الحرية والكرامة الإنسانية لكل فرد، والتضامن المتبادل كأصل للخير العام المشترك، إنها مفاهيم يصنعها ويشكّلها الحوار والتواصل اللغوي، وبه تتحول إلى مطالب وغايات عامة للحياة التي تتطلع إلى التفاهم البيني الإنساني المشترك.

قد يرى البعض أن هذا المطلب ليس نظرية أخلاقية شاملة بقدر ماهو ممارسة عملية للحياة اليومية في الأسرة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، غير أن هابرماس يؤكد مرارا أن معيار المساواة في الكرامة ومعيار التضامن، متجذرين في الحياة الإنسانية التي تقوم على ضرورة الاعتراف المتبادل بين الكائنات العاقلة الباحثة عن بناء القيم والمعايير العليا المشتركة على منهج الصدق المعرفي والعدل الأخلاقي. إن

الصّدق المعرفي والعدل الأخلاقي لا ينبغي أن يتوقف عند حدود الحياة المعيشة في الأسرة والقرية والمؤسسة وحتى الدولة، بل ينبغي للحوار الحجاجي أن يخترق أشكال الحياة الأخلاقية الخاصة بين الطبقات الاجتماعية وبين الأمم من أجل الوصول إلى الاتفاق على معايير كونية تشمل كل كائن عاقل قادر على الفعل والكلام.

إن أخلاق المناقشة هذه يُسنِد لها صاحبها دورا جوهريا وهو تفكيك أشكال التمركز الذاتي للثقافات المهيمنة في العالم، وتفكيك كل أنواع السلط والاستبداد السياسي والطبقي والعنصري تحقيقا لمبدأي الحق المتساوي في الكرامة الإنسانية، وبناء علاقات تفاهم بينية خالية من الهيمنة داخل الأمة الواحدة وبين الأمم.

من هنا يتضح النموذج الذي يُسميه الكانطيون الجدد "وجهة النظر" الأخلاقية الديونطولوجية الكونية التي تمكّن من الحكم بصفة غير منحازة"(12) فالاتفاق على المعايير الكونية ينمو من داخل الحياة الإنسانية، ويحقق العقل العملي الشامل كما إراده كانط.

كما تتضح طبيعة الأخلاق: الواجباتية التي تتفق في الشكل مع كانط وتختلف عنه في الأصل: فالمعيار الأخلاقي الأعلى للعدل وحقوق الإنسان الكونية ،هي اكتشاف حديث حققته الحياة العامة عبر النقاش الفلسفي الواسع النطاق، ومن هذا النقاش اكتسبت صفة الإلزام الأخلاقي والسياسي في العالم.

إن الجوهر الواجباتي (الديونطولوجي) للأخلاق يقتضي إذن الفصل بين العدل والخير، بين الحياة الخيرة كما أرادها الأرسطيون عامة، وبين الحياة العادلة كما يريدها الديونطولوجيون.

فالعقل العملي من الوجهة الواجباتية يُعنَى بشكل الأفعال وعدلها وصحة المعايير وكونيتها، أما مسألة المحتوى والتطبيق فتبقى متاحة لتنوع الرُّؤى المتعددة للخير، لأن الخير والحياة الخيرة هي بطبيعتها متعددة لا يمكن حصرها في معيار كوني مشترك، وهي القضية التي أثارت اعتراض الكثير من الفلاسفة المعاصرين الذين يرون أن أولوية العدل على الخير هو بتر تعسفي لموضوع الأخلاق، وأبرز ممثلي هذا الاعتراض هم النيو أرسطيون أو الأرسطيون الجدد.

5.1. برزت الأرسطية الجديدة إثر مقالة شهرة للفيلسوفة الإنجليزية Anescombe سنة 1958 انتقدت فيها الأخلاق الصورية الكاانطية، أي: الواجب القطعي المطلق واعتبرت فكرته فكرة لا تستقيم إلا بوجود سلطة مطلقة آمرة تفرضه كقانون كلي، سواء من الدولة أو من إرادة إلاهية عليا

ولما كانت الدولة لا تستطيع أن تفرض إلا القانون الخارجي وليس النية الداخلية ،وأن الإله قد تخلى الفلاسفة المحدثون عن الإيمان به، فإن الأمر الأخلاقي الممكن حديثا ينبغي أن يستبدل بالفضيلة، أي بالعودة إلى أرسطو، وقد وجدت هذه الفكرة صدى واسعا وبأشكال مختلفة عند فلاسفة انجليز وأمريكيين وكنديين منهم: آلاسدر ماكانتر، ويليام برنار، وساندل ويضيف إليهم هابرماس، شارل تايلور ...في كندا.

تركز الأرسطية الجديدة على ضرورة إحياء مفهوم الفضيلة كموضوع أساسي للأخلاق، أي البحث في هوية الفعل الأخلاقي، والحياة الخيّرة التي تعطي الأهمية لتنمية الحس الأخلاقي في الفرد عبر تطوير الفضائل ، فالموضوع هنا يُعنى بكيف ينبغي أن أعيش؟ أو كيف ينبغي أن أفهم ذاتي ودوري كعضو جدير بتشريف النوع الإنساني ككائن عاقل. وكيف أتجاوز حاجات الجسم ورغباته إلى حياة التأمل والتبصر في الغايات العليا التي تشرفني وتشرف وطني وأمتي: كالشجاعة، الكرم، الوفاء، القناعة، إلخ.

وعليه برى مكانتير أن المشروع الأخلاقي لفلسفة الأنوار قد فقد مبرره بعد أن "أصبح الفاعل الأخلاقي فردا متحررا من التراتبية والغائية، وأصبح ينظر إلى نفسه وينظر إليه الفلاسفة أنه سيد ذاته في سلطته الأخلاقية المجردة"(13).

إذن ما هو موضوع الخير؟ وما معنى العودة إلى الحياة الخيرة أو الفاضلة؟

يرى أصحاب هذا التيار أنها بحث في تنظيم الخيرات الخارجية والداخلية وتوسيع مضمونها.

فالعودة إلى نهج الحياة الخيرة الأرسطي لا يعني البحث في استرجاع مخطط الفضائل التي تم توصيفها من طرف أرسطو، بل يعني استمرار البحث في مواجهة

أشكال الشر والتغلب عليها، وتطوير مفاهيم الخير عبر استقصاء تقاليده في حياة المجتمعات الخاصة.

ويتضح مغزى موقف الارسطيين الجدد من خلال نقد الفردانية النفعية، والنزعة الإرادوية الذاتية التحديد التي تعتبر الفرد هو مشروع ذاته وسلوكه: فالنفعية مثلا تعطي الأولوية للحساب العقلاني لمحصول اللّذات والمصالح، وتفصل الفرد عن التقليد الذي أضاء حياته وسلوكه وتربيته من خلال الأدوار والمراتب الاجتماعية المشرّفة التي ينتمي إليها.

إن الحقيقة البديهية في تاريخ الأخلاق تكشف بأن الذات تكتسب هويتها الأخلاقية من خلال عضويتها في وحدة اجتماعية: كالأسرة والمدينة، وهذا لا يعني الدعوة إلى الجمود، بل يعني أن الذات تبحث عن الخير انطلاقا من فضاء الفضائل المعتبرة في محيطها الاجتماعي والتي لا يمكن إلغاؤها أو محوها.

فإذا كان مفهوم الفضيلة الأرسطي قد ارتبط بمعنى الامتياز والجدارة في سلوك معين: كالامتياز في الدفاع الذي يولّد الشجاعة والامتياز في الكسب المادي الذي يعطي الكرم والامتياز في الحكم الذي يعطي العدل إلى آخره، فإن الحياة الفاضلة تعني التوسع في هذا الامتياز نحو فضاءات أكثر خصوبة.

إن مفهوم الحياة الأخلاقية التي تَعود إلى التقليد الأرسطي ، والتي تربط الفضائل بحسن المداولة في تقدير الخير، أثمر مفاهيم دقيقة وهامة جديرة بالنظر والاعتبار: كالبطولة والشجاعة والكرم والتبصر والحكمة التي شكلت تقييمات مدنية موضوعية ولا شخصية للأفعال والممارسات.

لكن بعد مجيء الحداثة والأنوار "توقف هذا النمط من الحياة عن الوجود وحلت محله الفردانية والمعيارية المجردة، وغاب النظام التراتبي للفضائل، كما غابت الغائية التي اعتبرتها الحداثة خرافة. فبعد أن أعطت الحداثة للذات الفردية السيادة المطلقة على عالمها الخاص، وتخلت عن النظر إلى الحياة الإنسانية بوصفها حياة منظمة لغايات ما"(14)، فإن الأخلاق قد فقدت دورها في انعاش حياة المجتمعات الحديثة في رأي ماكانتير.

وبشكل عام فإن الآفاق الكبرى للأخلاق النظرية أصبحت تتمثل في الأفق النفعي، والأفق الديونطولوجي أو الواجباتي، ولأفق التداولي أو الفضائلي النيوأرسطي...

فالأفق النفعي يرى أن الأهم في الحياة الأخلاقية هو الرفع من التحسين اليومي للحياة le bien être بقدر الإمكان، وهنا قد نجد أن "من يتصرف بصفة أنانية بحتة دون إعطاء أي اعتبار للدافع الأخلاقي هو الذي يحصل على أفضل حياة في رأي هذا الفريق ،أما الفريق الآخر من النفعيين الذي ينتمي إلى نظام أخلاقي أعلى فإن نفعيته تكاد تنمحي"(15).

أما الأفق الديونطولوجي والنموذج النيوكانطي، فإنه يحصر الاهتمام الأخلاقي في الدافع إلى الفعل أو شكل الفعل، ويعطي الأولوية التداولية العليا للاعتبار الأخلاقي نفسه، أي يتموقع داخل الدافع الأخلاقي نفسه، وكونيته أو شموليته ويتجاهل الدوافع الأخرى والظروف الخاصة...إلخ.

ويرى ويليام بيرنار أن كلي الموقفين لا يعطيان للمداولة والتأويل الدور المطلوب، "فالحياة الأخلاقية بذاتها شيء هام ،لكن يجب التوضيح أن أشياء أخرى أيضا هامة، تشمل دوافع تخدم فعليا تلك الحياة، لكنها تدرك في نفس الوقت داخل الحياة الأخلاقية كجزء يجعلها جديرة بأن تعاش"(16).

فالدافع الأخلاقي كقيمة عليا مهم، لكن هناك دوافع وميول أخرى مهمة مثل الرغبات والوسائل والظروف التي تستخدم لتحقيق الدافع الأخلاقي والتي هي بحاجة للتداول بشأنها والنظر فيها، إما بالتعديل أو التأجيل أو التعجيل الخ كعناصر تجعل الدافع الأخلاقي جديرا بالتشريف

فالنفعيون حاصروا الدافع الأخلاقي إلى حدّ الاهمال، والكانطيون أعلوا من شأنه إلى حد التجريد. أما الطريق الذي يعمل الأرسطيون الجدد على تطويره فيسلك مقاربة تنتهج المداولة والتأمل في اختيار لمشروعات الجديرة بالسمة الأخلاقية دون تطرف وإسراف وسقوط نحو النزعة التجريبية الصرفة أو التجريد المثالي المجنّح .

الهوامش:

([1])- Jean-Cassier Billier, introduction à l'éthique PUF, 1ere édition, 2010, p 119.

([2])- Ibid, p 128.

([3])- Gilles Delleuze, la philosophie Critique de Kant, PUF, 2eme édition, 1967, p 38-39.

([4])- Ibid, p 46, 47…49.

([5])- Macintyre, Alasandair, après la vertu, etude de théorie morale, traduit par Laurent Bury, PUF, 1987, p 111.

(6). للتوسع في هذا الموضوع انظر:

الفصل السادس،من كتاب الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه،الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى،دار الثقافة العربية2007

(7) جاكلين روس،الفكر الأخلاقي المعاصر،ترجمة عادل العوا ،مطبعة أوقيدات،ط1 بيروت،2001 ص16.

(8) نفس المرجع،ص 59

(9)Habermas j.de l éthique de la discution ,traduit par Marc Hunyadi, . flammarion, 1991,p19

(10) ibid p20

(11)ibid p 20

(12)ibid p21

(13) ibid p 18

(14)Macintyr A.op cité.p50

(15)Bernard williams l éthique et les limites de la philosophie, traduit par Marie-Anne lescourret, gallimard,1985 ,p199.

(16) ibid p199.

قائمة المراجع: نقتصر على ذكر المراجع التي لم ترد في الهوامش تجنبا للتكرار.

بالعربية :

-أحمد عبد الحليم عطيه،الأخلاق في الفكر العربي المعاصر،دار قباءللطباعة والنشر والتتزيع،القاهرة.1998

-عادل ضاهر،الأخلاق والعقل:نقد الفلسفة الغربية،دار الشرق للنشر والتوزيع.1990 .

-مونيك كانتوسبيربير،الفلسفة الأخلاقية ترجمة جورج زناتي،دار الكتاب الجديدة المتحدة.2004 .

بالفرنسية:

Aristote ,Ethique à Necomaque ,tr par Tricot j,vrin ,Paris 1979.

-George Pascal,pour connaitre : Kant ,Bordas.1966

-Habermas j,morale et communication,tr par Christin Bouchedhomme,Flamarion 1981.

-Neitzshe F par le bien er le mal tr par Heim C,Gallimard,1971

Durkheim E ,sociologie et philosophie,puf

تأملات في السعادة

سعادة الإنسان العادي و سعادة الفيلسوف(*)

من إعداد: مارسيل كونش

ترجمة: اسماعيل مجغيط

سأتحدث في البداية عن سعادة الناس العاديين، ثم عن دور الفيلسوف والذي يكمن في التفكير في مشكلة السعادة، وفي الأخير سأتطرق للسعادة الخاصة بالفيلسوف، (هناك من جهة الإنسان العادي ومن جهة أخرى الفيلسوف). قد يبدو هذا التميز تمييزا تبسيطيا، فما القول عن المبدع؟ ما القول عن الفنان؟، لكن المبدعين الكبار، إذا ما حكمنا عليهم انطلاقا بمزاجهم وسلوكياتهم وطرق عيشهم، ليسوا بصفة عامة، سوى رجال عاديين جدا، إننا لا نقول عن موزارت أو فاغنر أو دوبيسي، أن الإنسان فيهم كان في مستوى الفنان.

إن سعادة الناس العاديين، هي على كل حال سعادة واقعية وهذا ما تثبته استطلاعات الرأي، فمن خلال أحد استطلاعات مؤسسة سوفرز Sofres ظهر حديثا بأحد الأسبوعيات الفرنسية[1]، فإن 88%من الفرنسيين يصرحون أنهم سعداء. وحسب أنطوان بناي، فهم "سعداء جدا"[2] . يمكن أن نرى في هذه السعادة مجرد سعادة سطحية، فالناس لا يرغبون في القول عن أنفسهم أنهم تعساء حتى لا يجدوا أنفسهم وقد اعترفوا بفشلهم الشخصي، لكن لم لا يكونوا كذلك، ما دامنا نجدهم في ظروف أخرى يعترفون

(*)**نقل من الفرنسية إلى العربية ، العنوان الأصلي للمقالة :**

« Le bonheur comme fait : bonheur de surface et bonheur Philosophique » In Marcel conche, Analyse de l’amour et autres sujets, puf, 1997

فيها بشقائهم و بمعاناتهم، حتى أنهم لا يخفون ذلك، فعندما يعيش الناس في عصر بدون معاناة، فإن السعادة تصبح ممكنة، من تلقاء ذاتها، ألم يعثر المنقبون على نقش بحائط مدينة بومباي الإيطالية كتبت عليه عبارة "كم أنا سعيد" و قد كان هذا في الفترة ما بين زلزال فبراير 62م و بركان فيسيف Vésuveفي شهر غشت 79م.

لكن السؤال، وهو أين تكمن سعادة الناس العاديين؟ الجميع يعلم أنه إذا ما بقينا ساكنين لا نفعل شيء، سنشعر بالملل، فنحن لن نكون سعداء، كما يقول أرسطو[3]، إذا ما قضينا حياتنا في النوم و الكسل، فالسعادة تكمن دائما في فعل شيء ما، وهي لا تتجلى بالضرورة في الممارسة الهادفة، بل في أي فعل كان[4] ، لكن أي نوع من الفعل؟ يفرق أرسطو بين الفعل الذي توجد غايته خارج ذاته la poièsis أي الذي يهدف إلى شيء آخر، والفعل الذي نقوم به لذاته La praxis حيث تكون الغاية محايثة للفعل ذاته، وهو أيضا يستعمل لفظ Kinésis لوصف الفعل الموجه إلى غاية، و لفظ إنيرجيا« energia » لوصف الفعل الذي نقوم به لذاته، لذا فهو يرى أن السعادة هي من نوع هذه الأفعال التى نقوم بها لذاتها ، بعد هذا لنتساءل الآن إن كانت سعادة الناس العاديين تكمن في فعل يجد غايته في ذاته؟ يجيب أرسطو بالإيجاب، إننا قد نرقص من أجل الرقص ذاته ونكون سعداء بذلك، لكن إذا ما كنا نرقص بشكل سيئ، فلن نكون سعداء بالرقص، ثم إننا في الغالب نلعب من أجل اللعب ذاته، وليس من أجل الربح، فهناك لذة في اللعب، خاصة، إذا كنا ممن يجيد اللعب، وكذلك الأمر في الموسيقى، لكن ذلك قد يتطلب منا تكوين موسيقى و كفاءة قد لا تكون عند أي واحد منا، وهكذا فالرجل العادي يجد السعادة في بعض الأفعال ذاتها، لكنه قد يجد سعادته أيضا في الأفعال ذات أغراض أخرى، على سبيل المثال، في إنجاز عمل ما، كأن يشتغل مثلا من أجل كسب قوت يومه، يكفي أن يضع كل إمكاناته وكفاءته في هذا العمل، بحيث تكون السعادة هي تحقيق الذات، ومن هنا يمكن لأي فعل أن يصبح فعلا نقوم به لذاته.

والآن لنتساءل ما الذي يحدث عندما يكون الإنسان سعيدا؟ إنه يعطي ذاته كلها بحيث يكون في حالة تركيز، على ما يهمه، في غياب تام عن كل الأشياء الأخرى، قد يكون مثلا يلعب الورق مع أصدقاءه، طيب النفس قرير العين، فحذاري أن تزعجه، أو يتفرج على فيلم لمخرجه المفضل، فلا داعي لمهاتفته، أو لزيارته، قد تكون هذه مجرد أمثلة بسيطة، لكن يمكننا أن نتحدث عن تركيز فنان كبير، لحظة إلهام، في العمل الذي هو بصدد إنجازه، هذا بالرغم من أن متعة الابداع لا تكون دائما خالية من الإحباط ، لكن لنوجه نظرنا إلى البسطاء من الناس، ماذا نجد؟ نجد النسيان، التجاهل ،الجهل، الإقصاء، اللامبالاة، و هي كلها صفات سالبة، يفترض وجودها في من يكون سعيدا ، نعم هناك من يتألم في البوسنة أو في الصومال، وإذا ما شغلنا بالنا طويلا بكل ذلك ، فلن تكون ثمة سعادة ممكنة، لكن الرجل العادي لديه "امتياز عدم الإحساس" الذي يتحدث عنه مونتاني، و بالفعل فالحكماء الاغريق عرفوا السعادة كأتراكسياAtaraxie أي كعدم الاضطراب/ السكينة، فالرجل العادي يكون سعيدا، إذا كان ذهنه فارغا من الندم والخوف والكراهية والهموم وطول الأمل ،بالإضافة إلى سكينة الجسم الخالي من الألم و الحاجة.

لكن بالرغم من كل هذا يجب أن نضيف مع أرسطو أن يوم واحد، ليلة سعيدة واحدة ،لا تصنع السعادة، مثلما أن خطاف واحد لا ينبئ بقدوم الربيع، فالإنسان الذي يمكن أن نقول عنه أنه إنسان سعيد، ليس هو من عاش بدون هموم لسهرة راقصة واحدة، أو ليوم لعب واحد، بل هو من عاش سعيدا لفترة مديدة ودائمة، فترة يحياها بدون ندم، بدون قلق، بدون كراهية، بدون حزن، بدون إحساس بالمرارة و بدون رغبات حمقاء.

لا شيء ينقص الإنسان، عندما يكون سعيدا ، فله في هذه اللحظة كل ما يلزمه، لا ينتظر ولا يطلب ولا يأمل، في شيء آخر، لذا فإن الإنسان السعيد هو الذي يكون في حالة إشباع دائم، مما يدل على أنه ليس في حاجة إلى المزيد، بيد أن هذا

ليس معناه أن الفرح لا يكدر صفوه شيء أخر. و على كل حال، فنحن لا نكون في غير حاجة لشيء أفضل مما لدينا، إلا بفضل الفلسفة،

بيد أنه، يجب ، قبل توضيح هذه النقطة، أن نعرف ما دور الفيلسوف، فالإنسان العادي، الذي يصرح بأنه سعيد، لا يفعل ذلك إلا إذا كان يحس بالأمان، طيب النفس قرير العين، متخلصا من قلق المستقبل، فهو محاط بعائلته، بأصدقائه، وباختصار يشعر الإنسان بالسعادة حينما تتحقق بعض الشروط، و ترتفع بعض الموانع، لكنه لا يصل إلى تحليل هذه الشروط، فهذا دور الفيلسوف، الفيلسوف هو الذي يحلل الشروط السلبية (الاحساس بالأمان، غياب الهموم...) والشروط الإيجابية (فعل مكتف بذاته، صداقة...) للسعادة ،هذه هي السعادة عند أبيقور ومارك أورليوس وآخرين.

لكن، لم نحكم على أن الإنسان العادي لن يجد السعادة المتينة والدائمة إلا بالفلسفة؟ نعم إنه من أجل أن يكون المرء سعيدا، يجب أن لا يشعر أنه في خطر، يجب أن يحس بالأمان، بدون خوف، و هذا هو الحاصل إلى حد ما في مجتمعاتنا حيث نعيش تحت كنف دولة تحترم الحقوق وتسهر على تطبيق القانون. لكن، مع ذلك ثمة واقعة لا يمكن لأي قوة أن تحمينا منها ، إنه الموت، يقول ابيقور: " يمكن أن نكون في مأمن من كثير من الكوارث، لكن اتجاه الموت، نحن نسكن مدينة بدون أسوار"(Sentence vaticane,31). قد يعيق الخوف من الموت الإحساس بالسعادة، فهذا الخوف الذي ليس له من الفلسفة إلا الحظ القليل ، يرى أكثر ما يرى عند من يظن نفسه صاحب عمل فريد ، فيخشى أن يخطفه الموت قبل إتمامه، فيضيع عليه أجر العمل إلى الأبد، أورد هنا على سبيل الذكر الصفحات الاخيرة من رواية بروست الزمن المستعاذ[5]، حيث يبدي قلقا يلازمه عند كل ليلة (حيث أنه كان يشتغل ليلا) إن كان سيد الأقدار سيمهله ليلة أخرى حتى يتم عمله، لكن قد يعترض أحدهم بالقول إنه ليس هناك شيء يتناساه الرجل العادي و يود لو لم يفكر فيه بقدر تفكيره في

الموت، وهذا صحيح، إلا أنه حتى و إن كان لا يفكر في الموت، فهذا لا يمنعه من الخوف منه ، صحيح أن الموت بالنسبة لشاب في مقتبل العمر، يبدو حدثا بعيدا ، لكن مع تقدم السن وظهور الأمراض سيزداد خوفه، لذا فسعادة الرجل العادي سعادة هشة ، على العكس من ذلك فإن سعادة الرجل الحكيم على شاكلة أبيقور أو سقراط، سعادة متينة تسببها الفلسفة.

يرى الإغريق القدامى، حسب عبارة قديمة مشهورة ينسب قولها لصولون، أنه لكي نقول عن إنسان ما أنه عاش سعيدا يجب أن ننتظر النهاية، حتى نرى على أي حال من أحوال النفس ختم حياته ، هل بقي مطمئنا، هادئا، مرتاح البال، حتى ساعته الأخيرة ؟ من الواضح أن الرجل العادي يستشعر الخوف من الموت و يظل على هذه الحالة الى أن يقرب أجله؟ ففيما تنفعه سعادته؟ فهو يخاف منه لأنه لم يبالي يوما بالفلسفة، لذا فهو يجهل حقيقة الموت وترتعد منه فرائصه، الفلسفة إن قيض لها أن تتم مهمتها تبدد الخوف من الموت ، و تجعل من سعادة الحكيم سعادة ممكنة، سعادة دائمة، لكن كيف يمكن أن تساعدنا الفلسفة على الشفاء من الخوف من الموت، إنها تصف لنا على حد تعبير لوقريس، دواء مرا كالحنظل، دواء لا يقدر عليه الجميع، فالغالبية العظمى من الناس تفضل الإعتقاد في ما يدغدغ عواطفها ،كما تفعل الديانات، المبشرة بالحياة الآخرة، لكن هل يمكن أن تخفف عنهم هول الموت ؟ هذا ليس أمرا أكيدا، فالرجل العادي يبقى هو نفسه سواء أكان مؤمنا أم لا، حقا إن الدين يقدم للإنسان حقيقة جاهزة موحى بها، إلا أنها حقيقة لا يمكن أن تعوضه عن الحكمة، إن ما يحتاجه الإنسان هو معرفة الحقيقة حول موضوع الموت، والحياة وحول الإنسان، ليس حقيقة جاهزة بل حقيقة مبنية إنطلاقا من ذاته. الفلسفة، إذن هي تلك الطريق لإستحقاق الحقيقة، فالفلسفة تمنح السعادة لمن تكبد عناء التفكير، وهذا يعني أن التفلسف لا يمكن أن يقوم به البعض مكان البعض الآخر، هذا ما يقصده الفلاسفة بالتفكير. فالتفكير إما أن يكون تفكيرا شخصيا أو لا يكون.

إن دور الفيلسوف هو التفكير في سعادة الرجل العادي، التفكير في شروط إمكان السعادة، فالرجل العادي ليس له سيطرة على سعادته، والتي تظل رهينة بالأحداث والظروف، لذا فهي سعادة سطحية، سعادة زائلة، وليست سعادة عميقة bonheur de fond. هذه السعادة العميقة هي الأساس الذي يرتكز عليه الفيلسوف ،فهو يرى شروط السعادة ليس فيما هو مجرد إغراءات زائلة، بل في التعقل الفلسفي للعالم و الحياة.

ومن هنا فإن سعادة الفيلسوف ليست هي سعادة الإنسان العادي، إنها ليست مرتبطة بالأخبار السارة أو السيئة، فمبدؤها يوجد في الداخل وليس في الخارج، إن مبدأها يوجد في التفكير، يقول **شومفور**Chamfort: "إن التفكير يهدئ من روعنا، يشفينا، وحتى إن هو آلمنا في بعض الأحيان، فما علينا إلا أن نطلب منه الدواء، فنجده لديه[6]"، هذا هو درس الرواقية والأبيقورية ودرس سقراط، و بكلمة واحدة درس الفلسفة، فالتفكير هو أكثر قوة من **الحدث**، فهو يضمن لنا سعادة عميقة، إلا أن سعادة العمق هذه، لا تقصي من دائرتها أنواع السعادة الأخرى، بل بالعكس، إنها ما يجعلنا قادرين على الإحساس بأنواع كثيرة من السعادة، وكأنه من اللازم أن تكون سعداء لنكون سعداء، كما لو أن السعادة تفترض مسبقا ذاتها.

تسمح السعادة الفلسفية إن شئنا القول، بالتقاط أنواع أخرى من السعادة، تنفلت من بين يدي الرجل المنشغل عن ذاته l'homme affairé فالفيلسوف كما نعلم جميعا، لا يكف عن الاندهاش. فهو لا يندهش مرة واحدة في حياته، بل تصبح الدهشة هي شغله الشاغل، لكن مما يندهش الفيلسوف؟ يندهش الفيلسوف من حياته، من الحياة كلها، وهذه الدهشة في حد ذاتها سعادة، يندهش من الطبيعة، من سكينة الطبيعة التي تعضد سكينته هو، فأكبر عدو للسعادة هو الانشغال l'affairement بالآتي، الرجل المنشغل عن ذاته يعيش في سباق معها، فعلى حد تعبير سارتر، "هو ما ليس هو وليس هو ما هو". إن مثل هذا الإنسان لا يدهشه شيء ولا يحس بالامتنان للجميل و

الخير، أما الرجل السعيد فهو ينظر إلى الدنيا نظرة اطمئنان لا جازعا على ما فات ولا شديد التطلع إلى ما هو آت ،يتراءى له الجمال في كل شيء، فوق أديم الأرض وفي أدراج السماء، في الحيوان والأشجار، و خاصة في مصاحبة الرجل للمرأة. صحيح أن حكيما إغريقيا هو أونتستين Antisthène كان يقول "إن الحكيم ليس في حاجة إلى أصدقاء"، ربما، لكن لم تصلح الحكمة إذا كانت بدون صداقة، ما هذه السعادة الشي لا يتم تقاسمها مع أحد؟ نحن لا نعيش السعادة وحدنا، يقول أبيقور، لا نستمتع بنخب الصحة لوحدنا ، بل ننهض معا لإسعاد بعضنا البعض. لنتأمل الشذرة 52 من الحكم الفاتيكانية :" تحوم الصداقة حول العالم منادية الجميع ألا استيقظوا للحياة السعيدة". يظن الرجل العادي أن السعادة رهينة بامتلاك الكثير من الخيرات، بيد أن الفيلسوف يعلمنا كيف أن السعادة ترتبط فقط بموقفنا من العالم، و أنها لن تكون سعادة محققة إذا كنا في عزلة، فالسعادة التي نجنيها من الصداقة ليست سعادة عرضية شبيهة بالسعادة التي قد تجنيها من مصاحبة كتاب أو الاستماع إلى قطعة موسيقية أو التنزه في حديقة، ذلك أن الصداقة عنصر جوهري للسعادة، سعادة العمق هذه التي أتحدث عنها، لا تكون إلا بالمشاركة بين قلوب صافية خالية من كل غم و حزن .

لكن هل سعادة الحكيم سعادة تامة؟ السعادة التامة هي سعادة الآلهة الابيقورية، وليست سعادة الفيلسوف، ما دام أن هناك من هم مقصيين من السعادة، والذين يجب التفكير فيهم وأخذهم بعين الاعتبار، وإلا ما جدوى تعاليم كل من زينون وبيرون وأبيقور؟ نعم إن سعادة الفيلسوف سعادة متألمة، يقول مونتاني " لا نتذوق شيئا خالص الحلاوة أبدا"، و الإنسان السعيد سعادة فلسفية هو رجل حكيم، والحكيم ليس عنده مشكلات شخصية، وحتى إن هي وجدت، لا يصعب عليه مواجهتها، بل ما يشغله أكثر هو تعاسة الآخرين، فهو أكثر إحساسا بمشكلات الآخرين، وقد سبق وتحدثنا عن انعدام الإحساس الذي يميز الإنسان العادي. أما الحكيم فهو على العكس من ذلك، هو أكثر إحساسا بمشكلات الآخرين، إلى الحد الذي ينسى فيه مشاكله الخاصة.

لكن إذا كان الأمر هكذا، فهل يجوز أن نقول عنه أنه رجل سعيد؟ نعم، إن سعادته سعادة حقيقية، لكن السعادة لا تجنب أحدا الألم، مثلما أن الألم لا يمنع أحدا من أن يكون سعيدا ،هذا ما قاله أبيقور في رسالته إلى إيدومينوس[7] ولا أعرف إذا كان من اللازم التذكير هنا بوحدة الاضداد لهيراقليط؟ يكفي أن نذكر جواب أوندين ondine لملك أوندينيا في مسرحية غيرودو "نحن نعيش بين بني البشر، لذا فأن نكون أشقياء لا يثبت في شيء أننا لسنا سعداء"[8]نكون سعداء إذا ما كنا بدون خوف، بدون رغبة مسعورة، نعيش في سلام مع ذاتنا، ومع ضميرنا الأخلاقي، أوفياء لأنفسنا، لكن نكون حزانى أيضا، لأن العالم مليء بالآلام والشقاء، ولأننا لا نقدر على فعل أي شيء. ثمة إذن من جهة سعادة ناتجة عن القدرة على التحكم في الذات، ومن جهة أخرى حزن من عدم قدرتنا على التحكم في ما يجري في العالم، إنني أتحدث عن سعادة الفيلسوف في عصر الصورة، صحيح أن بيرون يريد أن يعلمنا اللامبالاة L'adiaphorie، لكنه لم يكن يعيش في عصر الصورة، قد نكون لا مبالين اتجاه إشباع رغباتنا الحمقاء، لكن لا يمكن أبدا أن ندعو أو نمارس اليوم اللامبالاة، اتجاه مآسي وعذابات الأخرين.

أين هي السعادة؟ السؤال لفيكتور هيجو:

أين هي السعادة؟ سألت نفسي و الحزن يعتصر قلبي!

السعادة، آه يا إلهي، لقد منحتني أياها.

أتيت إلى العالم دون علم مني أن الطفولة ستكون عابرة،

وأنها ينبوع من اللبن يجري من دون قطرة مرارة،

الطفولة عمر السعادة الغامرة ولحظتها الجميلة،

كل ما لدى الإنسان، هذا الظل الهارب،

كل ما لديه تحت قبة السماء[9] !

وهذا صحيح، فالطفل يكون أميل إلى المرح و السرور ، على الأقل إذا حالفه بعض من الحظ (السعادة لا تكون بدون الحظ) وخاصة حظه في أن يكون مرغوبا ومحبوبا، لكنا لم نعد أطفالا، ولم تعد السعادة أمرا يسيرا، و لتحصيلها يجب أن ندرك أن ما يفصلنا عن السعادة ليس سوى ذواتنا، ومن أجل معرفة هذا الأمر نحتاج إلى الفلسفة، لكن أي فلسفة؟ ليس هناك جواب صالح للجميع، البعض منا قد يجد سعادته مع اسبينوزا، و أنا أجدها مع الإغريق ومع مونتاني، لكن الأمر الآن لا يتعلق بي ولا بعلاقتي بهيراقليط و مارك أورليوس و بيرون و مونتاني، فهذا موضوع آخر، فاستراتيجيات السعادة إستراتيجيات متنوعة سواء بالنسبة للرجل العادي أو بالنسبة للفيلسوف. لكن سؤالنا الآن هو كالآتي: إذا كانت السعادة توجد في الفلسفة، فهل هذا معناه أن كل فلسفة مهما كانت، يمكن أن تمنح لنا السعادة؟ لا يدعي كل الفلاسفة ذلك، فهناك في الواقع نوعين من الفلسفات, ثلك التي تمنحنا السعادة و تلك التي تعدنا بها في العالم الآخر، فالفلسفات التي ظلت مرهونة بالأديان لم تعمل إلا على تقديم وعد بالسعادة، فعند كانط مثلا، لا يمكن أن نحصل على السعادة إلا في عالم آخر. لكن من خاصية الفلسفة الحقة أن تكون متحررة من الدين، فلا تكتفي بالوعد بالسعادة بل تمنحها لنا.

هل هذا معناه أن السعادة الثي نحصل عليها بالفلسفة ،لا تأتي إلا في نهاية العمل الفلسفي؟ لا يجب أن ننسى أن التفلسف في حد ذاته سعادة، فالسعادة في الفلسفة هي فعل غايته في ذاته praxis ، هذا ما يقوله أبيقور: "في جميع الانشغالات الأخرى لا تأتي المتعة إلا بعد الجهد، بيد أنه في الفلسفة، فإن المتعة تمشي جنبا إلى جنب مع المعرفة، فلا نصبح سعداء بعد إنتهاء البحث، بل أثناء البحث ذاته"[10]، يتمتع الفيلسوف في بداية عمله، لأن التفكير في السعادة هو ذاته سعادة. سعادة دائمة. فعلى العكس من سعادة الإنسان العادي، الهشة و المتقلبة، فإن السعادة الثي تمنحها الفلسفة سعادة قارة و دائمة ،أقصد ذلك التعقل الذي تمنحنا إياه عن طبيعة الأشياء، وهذا يفترض بلوغ الهدف، غير أن السعادة قد تكون حتى لو لم تكن هناك نتيجة، السعادة قد تصاحب

المرء أثناء البحث، و الحالة أنه إذا ما أراد المرء أن يشعر بالغبطة فما عليه إلا أن يتفلسف دائما، يقول أبيقور: " ينبغي أن نتفلسف و ندبر شؤون بيتنا معا"[11]

و الحالة هذه، ها نحن نوجد أمام مفارقة أو قل صعوبة وهي كيف سنتفلسف إذا لم نكن أصلا سعداء؟ لكن ما التفلسف ؟ إنه التأمل و إعمال الفكر و النظر، وهذا غير ممكن إذا لم يكن ذهننا فارغا من الهموم و الإكراهات الخارجية، (الحرب و إكراهات المجتمع) أو إذا كنا خائفين وقلقين ، تقض مضجعنا هموم كثيرة ، ففعل التفلسف نفسه يفترض السكينة، أي انعدام الاضطراب، و السكينة Ataraxie عند أبيقور هي ذاتها سعادة، لكن يمكن حل هذه المفارقة بوضع تمييز بين السعادة التي يفترضها فعل التفلسف، وسعادة التفلسف ذاته، الأولى سعادة سلبية والأخرى سعادة إيجابية، لذا فإن السعادة الفلسفية لا تشبه في شيء سعادة الرجل العادي. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على عدم الاكتراث بكل ما يثير اهتمام الرجل العادي (الألعاب، الرياضة، أنواع المتع...) هذا دون الحديث عن السعادة المزيفة، سعادة العبيد كما كان يقول بودلير، والتي تمنحها لنا "جنات مصطنعة"، يرى أفلاطون أن الفيلسوف الحق يجهل منذ شبابه الطرق المؤدية إلى أماكن المتعة والتنافس، كما أنه يجهل كل ما يشكل مدار حديث الإنسان العادي، المشاكل الصغيرة، مشاكل الحياة اليومية، بل و " هو يجهل هذه الأمور لا يعرف حتى أنه يجهلها، فجهله بها لا يكون بدافع الغرور، بل بدافع الإستغناء، ذلك أن جسده وحده هو الحاضر في المدينة، أما فكره الذي لا يعتبر كل هذه الأشياء سوى هراء و تفاهة لا قيمة لها، يطوف محلقا في السماء باحثا عن طبيعة الأشياء كلها"[12]، سعادة سلبية هي الطمأنينة، هنا فقط يمكن أن نتحدث عن إيجابية السلب، الطمأنينة ليست غاية، فالسعادة السلبية ليست سوى تهيء واستعداد. إنها دعوة لسعادة من نوع أخر، أتحدث عن دعوة وعن "إلزام" و لا أقول "رغبة"، فالرغبة في السعادة هي قضية الإنسان العادي، الذي لا يحصل في كثير من الأحيان إلا على سعادة دون رغبة، سواء ذهب بنا تفكيرنا إلى السعادة المفاجئة والغير

متوقعة وبدون سبب "واضح" التي تحدث عنها بودلير أو ذهب بنا إلى نفحات السعادة التي أبرع في وصفها كل من بروست و جوليا غرين.

أما الفيلسوف فلا يرغب في السعادة، لأنه سعيد، الفيلسوف الحق كما قال أفلاطون لا يعرف إلا بمحبة الحقيقة[13]، أما عن السعادة، فله سعادة السكينة، سعادة البدايات، السعادة التي تصاحب الخطوات الأولى في التفلسف، وبعد ذلك تأتيه سعادة مرتبطة بكل تقدم يحرزه في البحث، في انتظار السعادة النهائية التي تأتي في آخر المطاف، لكن لنقف عند سعادة السكينة، صحيح أنها سعادة سلبية لأنها تتحدد بالغياب، لكن يجب أن نلاحظ أن السعادة السلبية تفترض في الشاب قوة على التجرد من كل ما يهم ويجذب الشباب الذين هم في مثل سنه، وذلك حتى يستطيع أن يشكل عزلته وما يتطلب ذلك من قدرة على التخلص من سيطرة الجماعة، فما يهم الفيلسوف هو الكوني وليس قيم الجماعة، ما يهمه ليس حقائق الجماعة ،بل حقيقة لا علاقة لها بأشباه الحقائق التي تكون الجماعة مقياسها، ذلك أنه كما قال بروتاغوراس: "الإنسان – وليس المدينة – هو مقياس كل شئ"[14]، لم يقل المدينة هي مقياس كل شيء، بل قال الإنسان، الذي يحكم على كل شيء سواء أكان آلهة أو عالم أو قيم، ليس إعتمادا على معايير الجماعة، بل إعتمادا على عقله، نعم، يحتاج الشاب إلى قوة فريدة من أجل أن ينظر إلى ذاته، وكأنها مقياس كل الأشياء "تلك الأشياء الموجودة، وتلك الغير موجودة"، ذلك أن ما يشغل باله هو مسألة الواقع، ما الواقع الحق أو ما الذي يستحق أن يقال عنه موجود؟".

لكن من أين تأتي للفيلسوف هذه الطاقة على إيجاد السعادة في الفلسفة، يجب أن نسجل إبتداء أن السعادة حتى عند الرجل العادي تفترض سمات شخصية، هناك أشخاص لا يمكن أن يقنعهم أي شيء، مهما حدث لهم من خير، فلفظ سعادة eudaimonia، مشتق من إسم الفاعل eudaimon أي "من كان حظه سعيدا" لكن كما قال هيراقليط "مزاج الرجل هو قدره" فعند كل إنسان استعداد ثابت يشكل شخصيته،

إن مزاج الشخصية يقرر في سير الأشياء و الأحداث ، فهناك أشخاص مهيئين ليكونوا سعداء، وهناك من هم منذورين للشقاء والتعاسة، لكن من أين يأتي هذا الفرق؟ إنه يأتي من الحظ والبخت la chance حظ سابق، يقول أرسطو: "إننا نرى بأن السعادة والحظ متطابقان"[15]، لنقل على كل حال، أنه ليس ثمة سعادة بدون حظ، فحتى سعادة الرجل العادي سعادة تفترض منشئا سعيدا، فالسعادة توجد أولا في الجنيات، بتعبير علماء البيولوجيا اليوم، هذا دون أن ننسى الإستعدادات السعيدة لمرحلة الطفولة ،نقرأ إحدى إعترافات ماركوس أورليوس في الكتاب الأول من خواطره، حيث يسر لنا أن **الحظ الجميل** وحده جعله يتلقى تربية سليمة على يد رجال علموه معنى الإنسانية. من يقول حظا يقول مصادفة، لذا يلزم توفر مجموعة من المصادفات الجميلة من أجل نشأت الفيلسوف، من أجل خلق شخصية ليست قادرة فقط على السعادة، بل متجهة نحو هذه السعادة الخاصة التي تولد الفلسفة وتولدها الفلسفة ،فمزاج الفيلسوف، طبيعته الفلسفية، كما قال أفلاطون[16]، هي نتاج مجموعة من الحظوظ والمصادفات السعيدة، وجملة القول، إنها وليدة شكل من أشكال السببية ألا وهي المصادفة، ومع ذلك فطبيعية الفيلسوف هي بالضرورة طبيعة حرة، وذلك لسببين إثنين من بين أسباب أخرى عدة، أولها أنه قادر على قول الحقيقة وعلى إصدار حكما صادقا، فهو غير مشروط بعلل، بل فقط برؤية الحقيقة رأي العين، ثانيا، هو قادر على التجرد من كل ما من شأنه أن يلهيه عن ما هو كوني. غير أنه قد يعترض علينا بالقول: كيف يمكن لحرية ما أن تكون في نفس الوقت منتوج لعلل جينية واجتماعية....الخ؟

لكن ليس ثمة مجال للدهشة، فعلاقة السببية لا تقتضي أن المعلول متضمن في العلة، العلة لا تعمل إلا على إحداث المعلول، ولا تفسره، وإلا كان المعلول متضمنا من قبل في العلة على نحو ما ، بحيث لا يعمل إلا على تكرار العلة، بيد أنه إذا كان الأمر هكذا، لم سنتحدث حينئذ عن معلول. وإذا كان المعلول يحمل شيئا من الجدة، بالنظر إلى العلة، بحيث لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى العلة وحدها، فلا شيء يمنع إذن

الحرية من أن توجد في المعلول، دون أن تكون في العلة، فالطبيعة تخلق كل شيء، تخلق حتى الحرية ذاتها.

لنعد بعد هذا إلى موضوعنا الذي هو السعادة، ولنستنتج أن السعادة الدائمة والعميقة والجوهرية توجد في الفلسفة، لكنها ليست مهيأة للجميع. يلزم أن يكون ثمة إستعداد قبلي، مثله مثل الإستعداد للفلسفة، لكن من أين يأتي مثل هذا الإستعداد؟ إنه يأتي من الحظ والبخت، الذي يأتي بدوره من مصادفة الولادة. الطبيعة نخبوية و كذلك المجتمع، لذا فهناك قوم مقصيين من السعادة ، و هناك قوم هم في المنزلة بين المنزلتين، وهم الأغلبية، إنهم ليسوا فلاسفة بالطبع، ليس هذا هو قدرهم، لكن ليس لهم بالرغم من ذلك أي رد فعل رافض لها، بل على العكس من ذلك لديهم إتجاهها شغف ،حتى أنه يمكن أن يحصلوا من وراءها على بعض السعادة، هؤلاء هم من يشكلون غالبية أقسام الفلسفة، لذا فمهمة الفلسفة، من بين مهام أخرى، هو تقوية مبدأ السعادة الذي يحمله كل واحد منا بداخله، فما الشيء المهم في عصرنا إن لم يكن مهما هذا المبدأ للسعادة؟ صحيح أنه وبفعل التطور الهائل للتكنولوجيا، سيعرف وباء البطالة تصاعدا شيئا فشيئا ليعم أروبا وباقي المعمور. لكن لماذا ستحدث عن وباء؟ لم لا نرى في البطالة العكس تماما؟

بالنسبة لمعضلة البطالة ، لا يبدو في الحالة الراهنة أي حل موضوعي يلوح في الأفق، فحتى إذا ما تمكنا من تقليص البطالة، في مكان ما من العالم، فهذا لن يكون إلا على حساب مكان اخر ،لم يبقى أمامنا إلا حل ذاتي، أي تغير نفسي و ذهني في النظر إلى معنى العمل ووضعية العاطلين عن العمل، فلم أر أبدا أحد طالباتي سعيدة إلا عندما كانت عاطلة على العمل ،فها هي قادرة على أن تنجز أطروحتها ،و مادام أنها كانت باحثة في الفلسفة، فإن هذا قد يجعل منها سعيدة ،لا أقصد أن أجعل من الفلسفة خليطا سحريا أو دواء لكل داء، لكن لم لا نتخيل نشاطا آخر غير العمل ،حيث يمكن أن تتفتح مؤهلات العاطل للعمل ،الأمر الذي لا يمكن

أن يكون دون حظ من السعادة، لكن ما هو هذا النشاط؟ إنه الدراسة بطبيعة الحال، فلماذا لا نعيد العاطل إلى المدرسة، إلى المعمل، إلى الجامعة، أو إلى أي مكان اخر، لدراسة مادة من إختياره، (سواء كانت نجارة أو رقص أو ثيولوجيا أو أي مادة أخرى من إختياره،) ما الذي يمنع من إستفادة العاطل من دروس من إختياره مقابل إعانة مالية ، الشيء الذي سيجعله يحقق مكاسب كبيرة ، معرفة و كرامة و سعادة.

الهوامش

[1] -LeNouvelobservateur, 8-14 Juillet 1993

[2] -le figaro, 17-11 -1993

[3] -ethique à Nicomaque,I, 3,1095b32

[4] -Physique, II, 6,197b5.

[5] – أقدم خالص الشكر لكاترين كولوبير Catherine Collobert الثي أثارت انتباهي لهذه الصفحات من رواية بروست

[6] - Maximes et pensées, Paris, Editions Richelieu, 1953, t.I, p. 90

[7] - Diogène laierce, X, 22.

[8] - Ondine, Acte III, Scène 5.

[9] - Les feuilles d’antomme, 28 mai, 1830.

[10] -sentence vaticane,27

[11] -sentence vaticane,41

[12] - Théétète,173 c.

[13] -République, V, 475e.

[14] -Sexus Empiricus, Adv. Math, VII, 60 ; Paton, Théétète, 152a.

[15] -Physique,II,6, 197,b 4

[16] - République, III, 410e.

"أفكر أني أفكر، إذن أنا موجود، فيما أفكر"•

نجيب الحصادي

يستهل درتسكي مقالته بقول إن الحجج الصحيحة، حتى ذوات المقدمات الصادقة، لا تأخذك بعيدا إذا كنت لا تعرف ما إذا كانت المقدمات صادقة. حقيقة أنني في هيلدلبرغ لا تمنحني مبررا للاعتقاد بأنني في ألمانيا ما لم أعرف أنني في هيدلبرغ (أو كان لدي على الأقل مبرر للاعتقاد في كوني هناك).

يمكن التعبير عن قول درتسكي هذا عبر التمييز بين نوعين من الحجج (arguments). الحجة، وهي مجموعة من القضايا تتألف من مقدمات ونتيجة، تكون صحيحة (valid) إذا كان صدق مقدماتها يستلزم (بمعنى يضمن ضمانا مطلقا) صدق نتيجتها. بتعبير آخر، يستحيل في الحجة الصحيحة أن تصدق المقدمات وتكذب النتيجة. والحجة تكون سليمة (sound) إذا كانت صحيحة وكانت مقدماتها صادقة. مفاد حكم درتسكي هو أنه لا قيمة للحجة الصحيحة ما لم تكن سليمة. الحجة التي تستند على مقدمة تقول إن الطيور أسماك، والأسماك فيلة، وتخلص إلى أن الطيور فيلة، حجة صحيحة، لكنها لا تأخذنا بعيدا، لأن مقدمتها باطلة. على ذلك، فإن علم المنطق معني أساسا بصحة الحجج، ولديه معايير لحسم هذا الأمر نسبة لعدد لا حصر له من الحجج، على الرغم من وجود حجج لا سبيل للبت في صحتها. أما صدق مقدمات الحجج فمسألة لا تعني المنطق، لأنها ترتبط بعلاقة هذه المقدمات بالواقع، الذي يشكل موضع اهتمام العلم، وكل نشاط معرفي آخر. لكن هذا لا يقلل بحال من أهمية ما يقوم به المنطق. إذا عرفنا أن الحجة صحيحة، ولا سبيل لنا لمعرفة هذا إلا بالمنطق، فكل ما نحتاجه للتأكد من صدق نتيجتها هو التأكد من صدق مقدماتها. وبطبيعة الحال فإن حقيقة أن درتسكي مهتم بالسياق المعرفي هو ما يجعله معنيا بالحجج السليمة.

وعلى أي حال فإن درتسكي يخلص من مثله إلى أن الاعتقاد في صحة الكوجيتو (أنا أفكر، إذن أنا موجود) مؤسس، أو ينبغي أن يكون مؤسسا، على الاعتقاد في صدق مقدمته (أنا أفكر). هذا يعني أنه ليس للمرء حق في إقرار أنه موجود مالم يكن لديه حق في إقرار أنه يفكر. حتى لو افترضنا أنه إذا فكر المرء فإن تفكيره يثبت

وجوده، فإنه ليس لنا أن نخلص إلى إقرار وجود أي شخص ما لم تكن في حوزتنا أدلة تشهد على أنه يفكر. ودرتسكي لا يشكك في صحة الاستدلال الديكارتي، ولا يشكك حتى في صدق مقدمته. صدق المقدمة مسألة أنطولوجية، أقله وفق نظرية التطابق في الصدق، لكن المسألة الأهم في سياق الكوجيتو هي ما إذا كان المعني (من يقر أنه يفكر) يعرف أنها صادقة (أنه يفكر)، وإذا كان يعرف، فما الوسيلة التي توسل في هذه المعرفة. مجرد اعتقاده أنه يفكر لا يثبت أنه موجود، تماما كما أن مجرد اعتقاد المرء في أنه في هيدلبرغ لا يمنحه معرفة بأنه في ألمانيا، على الرغم من أن هيدلبرغ في ألمانيا. يلزم دائما أن يكون الاعتقاد مبررا بأدلة كافية، إذا أردنا أن نؤسس عليه بأسلوب عقلاني أي نتائج. وعلى حد تعبير درتسكي، في الإبستمولوجيا لا يسعك أن تخلص إلى نتائج ممتازة من مقدمات متوسطة الجودة. إذا كان المدخلات قمامة، فكذا شأن المخرجات.

وغني عن البيان أن درتسكي لا يعنيه أمر وجوده أو وجود ديكارت أو أي شخص آخر، فهو لا يعتقد أن ثمة من يواجه مشكلة حقيقية بخصوص هذا الأمر، بما في ذلك أشد الفلاسفة نزوعا نحو الارتياب. غير أنه معني بالمنزلة الإبستمولوجية التي تحظى بها مقدمة ديكارت، أي بكيفية معرفتنا، أو احتيازنا على مبرر للاعتقاد بأننا نفكر. تحديدا، تدهشه حقيقة أن كل من يعتقد أنه يفكر مقتنع، دون مبرر كاف حسب درتسكي، بأنه يعرف أنه يفكر. وعلى حد تعبيره، ما يحيره هو السؤال الذي يستفسر عن الكيفية التي نعرف بها أننا نفكر، ومبلغ ما يريد من ورقته أن يصيب الآخرين بعدوى حيرته.

قد يجيب أحدنا بأن مبرر اعتقاده بأنه يفكر هو حقيقة أنه يفكر. غير أن هذه الإجابة تنطوي على خلط واضح بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا. صدق القضية، وهذا أمر أنطولوجي، لا يرتهن لأي وقائع إبستمولوجية، كما أن الوقائع الأنطولوجية لا تستلزم بذاتها أي وقائع إبستمولوجية. قد تصدق القضية على الرغم من أنه ليس هناك من يعتقد في صدقها، وقد يعتقد الجميع في صدقها دون أن تكون صادقة. حقيقة أن المرء مصاب بالسرطان لا تمنح بذاتها أي مبرر للاعتقاد بأنه مصاب بداء السرطان. فلماذا يتعين على حقيقة أن المرء يفكر أن تمنحه أي مبرر للاعتقاد بأنه يفكر؟

غير أن المرء قد يجادل عن تنزل حقيقة التفكير منزلة خاصة. صحيح أنه لا حق للمصاب بالسرطان في أن يعتقد بأنه مصاب به إلا إذا أخبره طبيب بذلك، أو شعر بأعراض موثوقة للمرض. لكن الأفكار مختلفة تماما. خلافا لضحايا السرطان، لا حاجة للمفكرين أن يعولوا على أعراض التفكير، ولا للبحث عن أي مبررات تسوغ اعتقادهم بأنهم يفكرون. لا حاجة لأن يعولوا على مؤشرات خارجية للتفكير لأنهم، إبان تفكيرهم، يدركون الأفكار نفسها، وهذا أفضل مبرر للاعتقاد بأنهم يفكرون. يلزم الآخرين التعويل على مؤشرات خارجية كي يعرفوا أن شخصا ما يفكر، لكن هذا لا يلزم المفكر نفسه، لأن لديه اتصالا مباشرا بأفكاره. قد أشك في أنك تفكر، لكني على يقين كاف من أوضاعي الذهنية، يقين يسوغ اعتقادي في أني أفكر.

وفي حين يرى درتسكي أن المفكرين يدركون أفكارهم، وأن هذا الإدراك يمنحهم سلطة متفردة بخصوص ما يفكرون فيه، فإنه ينكر أن هذا يؤمّن لهم مبررا للاعتقاد في أن لديهم أفكارا. في تقديره، ليس لدى المفكرين أي مبرر، يتفردون به، لحسبان أنهم يفكرون. إذا كان لدى المفكرين مبرر للاعتقاد بأنهم يفكرون، فهو مبرر ميسر بالقدر نفسه لأسرهم، وأصدقائهم، وجيرانهم. وفي هذا الخصوص، لا يختلف التفكير عن الإصابة بالسرطان.

قد يقول قائل إن الأفكار تشهد على نفسها أو تحقق نفسها. قد يحسب المرء أنه مصاب بالسرطان ويكون مخطئا في حسبانه، لكنه يستحيل على المرء أن يعتقد أنه يفكر ويكون مخطئا في اعتقاده. خلافا لفكرة أن المرء مصاب بالسرطان وربما خلاف لفكرته حول أي موضوع آخر، محتم أن تكون فكرة أن المرء يفكر صحيحة. إذا اعتقدت أنا أني أفكر يلزم أن أكون مصيبا. إذا اعتقدتَ أنت أني أفكر قد تكون مخطئا. ولذا فإن فكرتي تتنزل منزلة خاصة؛ إنها معصومة عن الخطأ. وهذا ما يجعلني أعرف (على نحو يعجز أصدقائي وجيراني) أني أفكر، ويجعلهم يعرفون (على نحو يعجزني) أنهم يفكرون.

لا يجادل درتسكي في حقيقة أن فكرة أن المرء يفكر تثبت نفسها أو تحقق ذاتها، لكنه يرى أن الاحتياز على هذه الفكرة التي تثبت نفسها لا تؤمّن للمرء مبررا لحسبان أنه يفكر ما لم تكن لديه مبررات لحسبان أن لديه فكرة تثبت نفسها. ذلك أن السؤال هو: أي مبرر لديك لاعتقاد في أنك تفكر؟ قول إنه يستحيل عليك أن تكون

مخطئا في حسبان أنك تفكر ليس إجابة. لا يحوز المرء على مبرر للاعتقاد بأنه يفكر بمجرد احتيازه على فكرة تثبت نفسها مؤداها أنه يفكر. سوف يحتاج أيضا إلى مبرر للاعتقاد أنه يحوز فكرة تثبت نفسها. لكن هذا بطبيعة الحال هو ما نبحث عنه. ليس في وسع المرء أن يعرض كمبرر لحسبان أن لديه أفكارا حقيقة أن بعض أفكاره، فكره أن لديه أفكارا، محتم أن تكون صحيحة. سوف يكون هذا شبيها بطرح، كمبرر لاعتقادي أني قلت شيئا، حقيقة أن قولي قلت شيئا تثبت نفسها. ولتكن كذلك، ولكن أي مبرر لدي لحسبان أني قلت إني قلت شيئا.

قول أشياء إذن فعل يثبت نفسه، بمعنى أن المرء إذا قال شيئا فقد قال شيئا. هذا تحصيل للحاصل. لكن هذا لا يثبت أن أيا منا قال شيئا. وعلى نحو مماثل، صحيح أن فكرة المرء فكرة تحقق نفسها، بمعنى أنه إذا اعتقد المرء أنه يفكر، فمحتم أنه يفكر. هذا أيضا تحصيل للحاصل. لكن هذا لا يثبت أن أيا منا يفكر. ولعل الأمر واضح أشد ما يكون الوضوح في حالة الحاسوب. لا شك في أنه إذا اعتقد الحاسوب أنه يفكر، فإن مجرد اعتقاده في أنه يفكر يثبت أنه يفكر، أقله بحسبان أن الاعتقاد نوعا من التفكير. لكن هذه الحقيقة البدهية لا تثبت بأي حال أن الحواسيب تفكر. مرة أخرى، سلامة الحجة لا تبرهن على صدق مقدماتها، وما لم يكن لدينا مبرر للاعتقاد في صدق مقدماتها، لن يكون لدينا أي مبرر للاعتقاد في صدق نتيجتها.

المفاجئ أن درتسكي يتجنب كليا الإشارة إلى المبرر الذي يطرحه ديكارت للاعتقاد بأنه يفكر. حقيقة أنه يفكر تثبتها عنده حقيقة أن الشك في التفكير هو نفسه تفكير. هذا ما يجعله يقدم للكوجيتو بعبارة، أنا أشك، إذن أنا أفكر. كون الشك ضربا من التفكير يثبت عند ديكارت واقعة التفكير، التي تثبت بدورها واقعة الوجود. صحيح أن هناك من يشكك في صحة الانتقال من واقعة الشك إلى واقعة التفكير، لكن درتسكي لا يقوم بذلك، في سياق كان أحرى به أن يفعل.

بدلا من ذلك يطلب منا درتسكي تذكّر أننا نبحث عن مبررات لدى المرء للاعتقاد في أنه يعتقد أنه يفكر، ليست متوفرة لدى غيره. إننا نبحث عن ظروف لديه اتصال حصري، ومن ثم مميز، تشكل أو تشير إلى دليل على أنه يفكر. إذا كان كائنا بشريا عاديا، سوف يكون لدينا جميعا مبررات للاعتقاد في أنه يفكر. إن لديه دكتوراه في الفيزياء، والعديد من المنشورات، وهو يعرض علينا مهاراته على طاولة البريدج.

بالطبع هو يفكر، ولعله يفكر أفضل منا، وليس هناك نقص في المبررات التي تعزز الاعتقاد في هذا الأمر. وبطبيعة الحال فإنه يحوز هو نفسه هذه المبررات. كل ما نستطيع نحن أن نشير إليه على أنه إنجازات تدل على قدراته الفكرية متوفر لديه. وإذا كانت لدينا مبررات للاعتقاد بأنه يفكر، ويستبين أنها لدينا، فكذا شأن هو نفسه: إنها الوقائع نفسها التي نحوز.

لكن السؤال هو ما إذا كانت هناك أي حقائق يتميز المرء عن أغياره بالاطلاع عليها. هل ثمة شيء يعرف المرء لا يتسع للآخرين إدراكه يمنحه ميزة إبستيمية في مسائل تتعلق بما إذا كانت لديه أفكار؟ هذا على وجه الضبط ما يشكك فيه درتسكي، أو يشكك على الأقل في نجاح من تصدى لإثبات الاتصال الحصري في تحقيقه. تحديدا فإنه يشكك في إمكان أن يفكر المرء، ويعرف أنه يفكر، دون أن يعرف آخرون أنه يفكر.

غير أنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى ما هو أقرب إلى إثبات أطروحته الأساسية، التي تتعين في التشكيك في أننا نعرف أننا نفكر. عنده، قد يفكر المرء دون أن يعرف أنه يفكر. ولتكريس هذا الإمكان ينظر في الكيفية التي تعلمنا بها التفكير، معولا على دراسات أنجزت في علم النفس.

كل واحد منا، فيما يقول درتسكي، يفكر قبل أن يكتشف أنه يفكر، وإذا صح هذا فإن المرء قد يفكر دون أن يعرف أن يفكر، ومن ثم فإن كونه يفكر يظل في حاجة على شواهد، خلافا لما يفترض الكوجيتو. ولتوضيح هذا يطلب منا تخيل سارة، وهي طفلة عادية عمرها ثلاث سنوات، تفكر لكنها لم تتعلم بعد أنها تفكر. كون المرء يفكر (فيما يخبرنا علماء النفس) شيء لا يفهمه المرء تماما إلى أن يبلغ من العمر ثلاث أو أربع سنوات. سارة لم تصل هناك بعد. إنها تعتقد أن أباها وصل إلى البيت، فهذا ما تخبر به أمها، وهو ما يجعلها تسرع إلى الباب كي تحييه حين تسمع صوت سيارة في الطريق المؤدي إلى البيت.

ما تخبر سارة به أمها هو ما تفكر فيه (تعتقده): أن أبيها وصل إلى البيت. غير أنها لا تعتقد أنها تفكر. لعلها تستخدم كلمة "أفكر" ("أعتقد") في وصف نفسها، ولكنها إن فعلت، فإنها لم تفهم تماما أن ما تعبّر عنه حقيقة حول نفسها، ظرف ذاتي

يحوز محتوى (ما تعتقده) قد يكون باطلا. لكنها سوف تكتسب عما قريب هذه المعرفة، من والديها، ومعلميها، وأشقائها الأكبر سنا، وأصدقائها. سوف تتعلم من الآخرين (أو بمساعدتهم) أن لديها أفكارا تتطابق عادة مع واقع الأمور، أي أفكارا صحيحة، لكنها تفشل أحيانا في التطابق مع الوقائع. وأثناء هذه العملية، تتعلم أنه يمكن تفسير سلوكها، وبطبيعة الحال، تفسير سلوك الآخرين، ليس فقط بحقيقة أن أباها وصل إلى البيت (وهذا أمر سبق لها فهمه)، بل أيضا بحقيقة أنها تعتقد [تفكر] أنه وصل إلى البيت، وهذه حقيقة سوف تتعلم أنه يمكن لها أن توجد فيها، ويمكن أن تفسر إسراعها إلى الباب، دون أن يكون أبوها قد وصل بالفعل إلى البيت. هذا ما يجعل طفل العامين عاجزا عن فهم سلوك شخص يختار صندوقا يعرف الطفل أن خال من الحلوى. طفل الأربعة أعوام يفهم هذا: لقد اختار الشخص هذا الصندوق لأن هذا الشخص اعتقد [أفكر] (خطأ) أن الحلوى في هذا الصندوق (وهذا أمر قد لا يصدق على الطفل).

لفهم أي نوع من منافذ الاتصال مع أفكارنا نحوز عليه، نحن الذين نعتقد أن لدينا أفكارا، ومن ثم فهم نوع المبررات التي لدينا للاعتقاد بأننا نحوز هذه الأفكار، من المفيد فيما يخبرنا درتسكي أن نعتبر نوع المنفذ الذي تحوز عليه سارة لأفكارها، وهي التي لا تعتقد أن لديها أفكارا. لقد أخبرت سارة أمها بأن أباها وصل إلى البيت وأسرعت إلى الباب لأنها اعتقدت أنه وصل إلى البيت. وبطبيعة الحال، لعل من سمعته يدخل بسيارته إلى الممر لم يكن أباها، لكنها اعتقدت أنه هو، وحقيقة أنها اعتقدت في هذا هو الذي يفسر الطريقة التي تصرفت بها. في المقابل، لو أنها اعتقدت أنه ساعي البريد لما أخبرت أمها أن أباها وصل إلى البيت ولما أسرعت لفتح الباب. أفكار سارة ورغابها تفسر سلوكها (الشفهي والجسدي) بالطريقة نفسها التي تفسر بها أفكارنا ورغابنا سلوكنا. الفرق الوحيد هو أن سارة لا تفهم أنه في الوسع تفسير سلوكها بحقيقة أنها "تعتقد" (تفكر) أن أباها وصل إلى البيت (بصرف النظر عما إذا كان وصل بالفعل). أما نحن فنفهم ذلك.

ولكن، فيما يتساءل درتسكي، ما الذي أدركته سارة حين اعتقدت أن أباها وصل إلى البيت؟ على الرغم من أننا نتحدث عادة عن أنفسنا بقول إننا ندرك الوقائع التي نوظف في تفسير سلوكنا وسلوك الآخرين (أدركتُ أن الوقت متأخرا، فأخذتُ طريقا مختصرة؛ نظرتْ في الاتجاه الآخر حين أدركتْ أنني أراقبها)، لا يبدو أن هناك واقعة

متعلقة أدركتها سارة تفسر سلوكها. ليس بمقدورنا أن نقول إنها أدركت (واقعة) أن أباها وصل إلى البيت، فهو لم يصل أصلا، كما أن اعتقادها أنه وصل إلى البيت وسلوكها على النحو الذي فعلت (وطرحها لمبررات لهذا السلوك) لا يشترط أنه وصل بالفعل إلى البيت. لهذا يتعين أن ما ألفته حين اعتقدت أنه وصل إلى البيت، أيا كان هذا الذي ألفته، مستقل (منطقيا) عن مكان وجود أبيها، تماما كما أن اعتقادها أنه وصل إلى البيت مستقل (منطقيا) عن مكان وجوده. ولهذا فإن حقيقة أن أباها وصل إلى البيت ليست ما أدركته.

أيضا فإننا لا نستطيع قول إن ما ألفته هو حقيقة أنها تعتقد أن أباها وصل إلى البيت لأنه على الرغم من أنه يتعين أن تكون هذه حقيقة (خلافا لوصول أباها البيت)، فإنها ليست حقيقة تدركها سارة (كونها تعوز مفهوم الاعتقاد). إنها لا تدرك أنها تعتقد هذا. فما الذي تألفه سارة إذن حين تعتقد مخطئة أن أباها وصل إلى البيت إذا لم يكن (1) حقيقة أن أباها وصل إلى البيت، ولا (2) حقيقة أنها تعتقد أنه وصل إلى البيت؟

إنه ما يسميه الفلاسفة قضية، قضية أن أباها وصل إلى البيت. القضايا هي مواضيع الفكر (المجردة). لا يفصل درتسكي كثيرا في شرح مفهوم القضايا، بل يقتصر على قول إنها تشكل مواضيع الفكر (المجردة) وأنها معاني الجمل الخبرية التي نستخدم في التعبير عن اعتقاداتنا. وللتوضيح يمكن أن نقول ابتداء أن أقرب مفهوم للقضية هو مفهوم الجملة الخبرية، لكنه لا يتكافأ معه تماما. الجملة الخبرية، قول تقريري يحمل معنى تاما يحسن السكوت عنده. والجملة الخبرية، خلافا للجمل الإنشائية، تحمل قيمة صدقية بعينها، فهي إما أن تكون صادقة أو كاذبة. غير أن الجمل الخبرية قد تترادف، أي تحمل المعنى نفسه. أيضا فإن الجملة الخبرية قد تقال بأكثر من لغة، دون تؤثر ترجمتها إلى لغات أخرى في قيم صدقها. صحيح أن هناك بعض الاستثناءات المفارقية لهذا الحكم الأخير، كما حال الجملة "هذه الجملة عربية"، التي تشير إلى نفسها، لكن هذه الاستثناءات لا تؤثر في حجة درتسكي. ويمكن تعريف القضية بأنها المعنى المشترك بين الجمل الخبرية المترادفة. لكن القضية، خلافا للجملة، مفهوم منطقي خارج نطاق اللغة.

حين اعتقدت أن أباها وصل إلى البيت، فيما يزعم رسل، ألفت سارة قضية، قضية أن أباها وصل إلى البيت. وخلافا للوقائع أو الحقائق، يمكن لما عرفته سارة

بشكل مباشر (أي ألفته) أن يكون كاذبا. لذا فإن ما تألفه سارة حين اعتقدت خطأ أن أباها وصل إلى البيت ليس حقيقة أن أباها وصل إلى البيت ولا حقيقة أنها تعتقد أن أباها وصل إلى البيت، بل القضية (الكاذبة في هذه الحالة) أن أباها وصل إلى البيت. بحسبان الطريقة التي نفهم بها الألفة، يمكن لسارة أن تكون على دراية مباشرة مع هذه القضية دون أن تعرف أنها قضية.

ثمة إذن معنى، مباشر تماما، يكون لدى المرء وفقه إدراك مميز لأفكاره الواعية الراهنة حتى قبل أن يعرف أنه يحوزها، وقبل أن يعرف ما تكونه. سارة تدرك ما تعتقده، أن أباها وصل إلى البيت، دون أن تعرف أنها تعتقد ذلك، تماما كما أنها قد تدرك بها ما تم الإبلاغ عنه في الراديو، أن الثلج ينهمر في ميامي، دون ملاحظة أنه تم الإبلاغ عنه في الراديو. وحين يقول درتسكي إن إدراك سارة لما تعتقد إدراك مميز فإنه لا يعني أنها وحدها فقط تدرك ما تعتقده، إذ في وسعنا نحن أيضا أن ندرك ما تعتقده (أن أباها وصل إلى البيت) بأن نعتقد ذلك نحن أنفسنا، بل بمعنى أنه على الرغم من أننا نستطيع أن ندرك ما تعتقد فيه (القضية التي تدركها)، فإن سارة تدركه بالضرورة. هذا هو ما يعنيه أنها تعتقد. حقيقة أنه يلزم أن تدركها هي ما تجعلها سلطة بخصوص ما تعتقد على الرغم من أنها لا تعرف أنها تعتقده. إنها سلطة بخصوص ما تعتقد بمعنى أنه إذا أردنا أن نعرف ما تعتقده سارة، يلزمنا أن "نسألها" هي. وبالطبع فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك عبر سؤال سارة عما تعتقده. لن تفهم (فيما نفترض) ما نتحدث عنه. غير أن هناك سبلا أخرى للحصول على هذه المعلومة. بمقدورنا، على افتراض أنها سوف تتعاون معنا، أن نسألها عما إذا كان أبوها وصل إلى البيت. أو نسألها عن السبب الذي جعلها تسرع إلى فتح الباب. سوف تكشف إجاباتها عما تعتقده، بشكل موثوق به إلى حد يمكننا من معرفته. لو لم تكن سارة تدرك ما تعتقده حين أسرعت إلى الباب، فكيف يمكنها أن تكون (خلافا لأمها أو أي شخص آخر) السلطة في تحديد السبب الذي جعلها تسرع إلى الباب.

ولكن، فيما يتساءل درتسكي ثانية، إذا كان هذا هو نمط اتصالنا بأفكارنا، ألا يؤمّن لنا هذا إجابة عن السؤال الذي كنا نتجادل حوله، بخصوص المبررات التي نحوز للاعتقاد في أننا نفكر؟ قد نحسب أننا نستطيع أن نجادل على النحو التالي. كل من يفكر لديه مبرر للاعتقاد بأنه يفكر لأنه على ألفة (دراية مباشرة) بقضية، محتوى

فكرته، تشير إلى حضور الفكرة التي تشكل محتواها. بحسبان أنك لا تستطيع أن تحوز محتوى فكرة دون فكرة، فإن إدراك محتوى الفكرة إدراك لشيء هو أوثق علامة ممكنة على فكرة. حتى سارة لديها مبرر للاعتقاد في أنها تفكر. كل ما يلزمها هو أن تتعلم أن تدرك هذه المبررات كمبررات عبر تعلم القضية التي تألفها (وكانت تألفها) على أنها قضية، أي على أنها محتويات فكر. الأمر شبيه بتعلم، أيضا في سن مبكرة، أن ما كان يشعر به المرء حين يجوع يسمى جوعا.

لسوء الحظ، فيما يخبرنا درتسكي، أن الاعتقاد لا يشبه الجوع. حين تجوع ثمة (على نحو غالب ما يكفي) شيء تدركه، شيء تشعر به، يشير إلى أنك جائع. إنك تشعر بالجوع حتى لو لم تكن تعرف أن ما تشعر به هو الجوع. في المقابل، حين تعتقد، لا شيء فيك تدركه، لا شيء تشعر به، يشير إلى أنك تعتقد. ما تدركه حين تعتقد عبارة عن قضية، والقضايا، خلافا للأشياء التي تشعر بها، لا تشير إلى أي شيء. وخلافا للحقائق، قد تكون القضايا كاذبة، والقضايا الكاذبة (خلافا لحقيقة أنها كاذبة) لا تضاعف احتمال صدق أي شيء آخر. القضايا الكاذبة لا تساوي شيئا، لا قيمة إبستيمية لها. القضية أن للخنازير أجنحة قضية محترمة تماما، شيء يمكن للمرء أن يعتقده حقيقة، ولكنها لا تحوز بالمطلق على أي قيمة إثباتية. وبالتوكيد فإنها ليست مبررا للاعتقاد في أن الخنازير قادرة على الطيران. ولو كانت كذلك، لكان لدينا جميع مبررات للاعتقاد في قدرة الخنازير على الطيران. ما كان يمكن له أن يشكل مبررا لاعتقاد في قدرة الخنازير على الطيران هو صدق أن للخنازير أجنحة، أي لو كان امتلاك الخنازير أجنحة حقيقة. لكنه لا يلزم القضايا أن تكون صادقة. إنها ليست حقائق. ولذا فإن إدراك ما يعتقده المرء، قضية أن للخنازير أجنحة، لا تؤمّن مبررا للاعتقاد في قدرة الخنازير على الطيران. الحال أنها لا تؤمّن مبررا للاعتقاد في أي شيء. ولا ريب في أنها لا تؤمّن للشخص الذي يعتقد أن للخنازير أجنحة، ويدرك بذلك هذه القضية، مبررا لأن يعتقد أنه يعتقد أن للخنازير أجنحة. لو أنها تؤمّن مثل هذا المبرر لكان لدي ولديك (كوننا ندرك هذه القضية بطريقة مختلفة) مبرر للاعتقاد في قدرة الخنازير على الطيران.

يصدق الأمر نفسه حين ما يكون ما يعتقده المرء هو أنه يفكر. ما يعتقده المرء في هذه الحالة هو أنه يفكر، ولكن هذا، القضية أن المرء يفكر، ليست مبررا للاعتقاد

في أن القضية صادقة. إنها ليست مبررا للاعتقاد في أن المرء يفكر. ما كان له أن يكون مبررا للاعتقاد في أن المرء يفكر هو شيء يشير إلى أن هذه القضية صادقة (أو أن كون المرء يفكر صحيحا). ولكن لا واحدة من هاتين الحقيقتين حقيقة يألفها المرء حين يعتقد أو حين يعتقد أنه يفكر.

ومن كل هذا يخلص درتسكي إلى أنه لا شيء ندركه في التفكير يشير إلى أننا نفكر. صحيح أننا نتمتع بإدراك ضروري ومميز لأفكارنا (أي محتويات أفكارنا)، لكن ما ندركه لا قيمة تدليلية لديه. الإدراك المميز له يجعل المرء سلطة بخصوص ما يعتقد، لكنه يقوم بذلك بالطريقة نفسها التي تجعل سارة سلطة بخصوص ما تعتقد. إنه لا يجعل المرء سلطة بخصوص حقيقة أنه يفكر.

وكما يشير نقاش حالة سارة، يتم الاتصال بأفكارنا عبر محتواها: ما نفكر فيه. هذا هو جانب تفكير المرء الذي يدركه حتى حين لا يعرف هذا الذي يدركه. وهذا الأسلوب في الاتصال بأفكارنا يجعلنا مدركين لها عبر جانب (محتواها) يجعل الفكرة فكرة، لكنه يجعلها أيضا فكرة بعينها، فكرة أن الوالد وصل إلى البيت مثلا. لذا قد نفترض أن إدراك هذا الجانب من الفكر، في مقابل جوانب أخرى منه، هو الذي يكشف بالشكل الأكثر وضوحا وتحديدا لمن يدركونه جانب أي شيء هو على وجه الدقة. غير أنه لا يقوم بذلك. إنه لا يكشف عن أي شيء.

ولتوضيح هذه الأحكام المركبة، يقترح علينا درتسكي أن نقارن أسلوبنا في إدراك ما نفكر فيه (أفكارنا) بأسلوبنا في إدراك ما نقول (تصريحاتنا الشفهية). يعتقد [يفكر] الناس في أشياء، ويقولون أشياء، وغالبا ما يقولون ما يعتقدون. غير أن اتصال المرء بما يقوله شخص ما (بما في ذلك هو نفسه) إنما يكون عبر فعل قوله، وهذا حدث صوتي أو ملاحظ من نوع بعينه. إننا نسمع أن الشخص يقول إن لديه موعدا مع طبيب الأسنان، فنعرف، إذا كنا نفهم اللغة، وأدركنا ما يقوله هذا الشخص، القضية المعبّر عنها. إننا ننتقل من القول إلى المُقال، من فعل إلى محتوى. في البداية ندرك الفعل، ثم (إذا كنا نعرف اللغة) ندرك المحتوى. إذا كنا نجهل اللغة، نظل ندرك (نسمع) فعل الكلام، الفعل الشفهي، دون أن ندرك (أي نفشل في معرفة) ما قيل (القضية المعبّر عنها).

في حالة الفكر، طريق الاتصال معكوس. سبيل اتصالنا بأفكارنا هو محتواها. إننا، مثل سارة، ندرك في البداية ما نعتقده (أن الوالد وصل إلى البيت)، وبعد ذلك، حين نبلغ الرابعة تقريبا، ندرك حقيقة أننا نعتقد فيه. في البداية هناك إدراك للمحتوى، وبعد ذلك إدراك للفعل (إدراك حقيقة). خلافا للشخص الذي يقول "وصل والدي إلى البيت"، وهذا فعل شفهي يمكن للمرء أن يدركه دون أن يدرك ما قيل (القضية المعبّر عنها)، يمكن للمرء (كما يحدث لمن يبلغ من العمر عامين) أن يألف ما يعتقده (القضية المعنية) دون إدراك أو فهم لفعل الاعتقاد [التفكير] نفسه. أسلوب الاتصال معكوس كليا.

ومن كل هذا يخلص درتسكي إلى أن أسلوبنا في الاتصال بأفكارنا، وهو أسلوب اتصال (إدراك مباشر لمحتوى) يمنحنا سلطة بعينها بخصوص ما نفكر [نعتقد] فيه، لا يؤمّن لنا أي مبرر للاعتقاد بأن لدينا أفكارا. أنا على استعداد للتسليم بأن لدينا مبررات، بل مبررات غامرة، للاعتقاد في أننا نفكر، لكن هذه المبررات هي المبررات نفسها التي تحوزها أسرنا وأصدقاؤنا وجيراننا للاعتقاد بأننا نفكر. ما نعوزه هو رصيد من الأدلة، حقيقة ما، لدينا اتصال بها تعزز أفكارنا بحيث تصل إلى درجة تيقن ليست ميسرة للآخرين. إذا كنا نتوق إلى يقين ديكارتي، فإن، كوجيتا [تفكر]: أنت تفكر، إذن أنت موجود ليست أقل وجاهة من كوجيتو [أفكر]: أنا أفكر إذن أنا موجود.

قد لا تبدو هذه نتيجة تستحق كل ما بذله درتسكي من عناء من أجل إثباتها. ولكن علينا أن نتذكر أنها، لو كانت صحيحة، تقوض المشروع الديكارتي برمته. إذا كانت كوجيتا لا تقل وجاهة عن كوجيتو، فإن حقيقة أن كوجيتا تتعلق بالآخرين، الذين علق ديكارت الحكم بخصوص وجودهم، إنما تبين أن الكوجيتو لا ينجح حقيقة في تحقيق الغاية التي صمم لتحقيقها. الواقع أنه يمكن التعبير عن حجة درتسكي في شكل برهان خلف. لو كان الكوجيتو وجيها، لكان الكوجيتا وجيها. لكنه يستبين أن الكوجيتا ليس وجيها، فهو يفترض ما علق ديكارت الحكم بشأنه، ولذا فإن الكوجيتو ليس وجيها. وبسقوط الكوجيتو ينهار صرح المشروع الديكارتي بأسره. إذا لم يتيقن ديكارت من وجوده، حتى كذات مفكرة، فإنه لن يعثر فيها على فكرة الكائن الكامل، الذي يضمن كماله وجوده، ولما تسنى له العثور على كائن يضمن له أن ما يبدو واضحا ومتميز صحيح بالضرورة.

هل أغلق درتسكي كوة وفتح بابا؟

نجيب الحصادي

في عام 1963 فتح إدموند غيتير[1] كوة في جدار شيده أفلاطون حاول فرد درتسكي[2] غلقها بعد خمسين عاما. وفي هذه الورقة أحاول الإجابة عن السؤال عما إذا كان درتسكي قد نجح في إنجاز هذه المهمة. سوف أبدأ بعرض الحيثيات التي يركن إليها التعريف الأفلاطوني للمعرفة، وأوضح اعتراضات غيتير عليه، والمبادئ التي صادر عليها، ثم أعرج على التصور الذي يوظفه درتسكي في الرد على هذه الاعتراضات، وزعمه أن أحد تلك المبادئ هو التفاحة المعطوبة في سلة غيتير الإبستيمولوجية، وأختتم بتبيان كيف أن درتسكي بغلقه كوة في الجدار الأفلاطوني قد فتح بابا للارتياب.

سرب أفلاطون

إدموند غيتير شخصية فريدة، نغم نشاز في سيمفونية الإبستيمولوجيا المعاصرة. لم يكن لديه حتى عام 2013 إنتاج فلسفي يذكر، وحين ألح عليه زملاؤه لكتابة بحث يرضي إدارة الجامعة، فتجدد له عقده، أعد ورقة من ثلاث صفحات. لم يكن متحمسا للورقة التي أعد، فطلب ترجمتها إلى الإسبانية، ونشرَها في مجلة مغمورة في أمريكا الجنوبية. وبعدها، كما قبلها، لم ينشر أي شيء جدير بالاهتمام. حين تقاس ورقته حسب التأثير نسبة إلى حجمها، فإنها تجيء ضمن المقالات الأكثر تأثيرا في الفلسفة في القرن العشرين.

عنوان ورقة غيتير هو *Is Justified True Belief Knowledge?* (هل الاعتقاد الصادق المبرر معرفة؟)، وهو يستهلها بالإشارة إلى المحاولات المتعددة التي بذلت مطلع القرن الفائت لتحديد الشروط الضرورية والكافية لمعرفة المرء قضية ما، مذكرا في أحد الهوامش بأن المعرفة أقدم من ذلك بكثير، وبأن أفلاطون اتخذ منها في محاورتي *ثيوتيتس* و*مينون* موقفا مؤداه أن الرأي الصحيح لا يشكل معرفة ما لم تكن

لدى صاحبه أدلة تشهد على صحته. القليل من إعمال الفكر في استحقاقات المعرفة البشرية يكفي لتبيان وجاهة هذا الموقف.

صدق ما نزعم معرفته لا يكفي وحده لوقوع فعل المعرفة. قد نقبل أن يكفل الصدق تحقق المعرفة في حالة الكائن كلي العلم، غير أنه لا يضمنها في حالة البشر. وفي حين ينكر بعض الشكاك وجود أي قضايا صادقة يعرفها البشر، لا خلاف على وجود قضايا صادقة لا يعرفها أحد، وهذا يعني أن فئة القضايا الصادقة وفئة القضايا المعروفة ليستا متطابقتين. وإذا كانت هناك فئة تتداخلان فيها تتألف من قضايا صادقة يعرفها البشر، فإن وجودها يستلزم قيام علاقة إبستيمية في كل عنصر في هذه الفئة بين زاعم المعرفة وما يزعم معرفته. تحديدا، يلزم أن يعتقد في صدق موضع زعمه.

الحاجة إلى قيام مثل هذه العلاقة تسري بوجه أعم. حين نعرّف مفهوما أنطولوجيا[3] لا يجوز لنا استخدام مفاهيم إبستيمولوجية، لأن استخدامها يعني ارتهان ما يحدث في العالم لمعتقدات البشر أو رغابهم. في المقابل، لا سبيل لتعريف أي مفهوم إبستيمولوجي بالركون فحسب إلى مفاهيم أنطولوجية. سوف نحتاج في مثل هذا التعريف إلى مفهوم يضفي سمة إبستيمية على المعرَّف. والاعتقاد، في حالة المعرفة، رابط قادر على عقد وشيجة بين الذات المدركة والعالم المدرّك، وقادر من ثم على "بستمة" فعل المعرفة.

على هذا النحو خلص أفلاطون ومن تأسى بمذهبه، إلى أن صدق ما نزعم معرفته، واعتقادنا في صدقه، شرطان ضروريان لمعرفتنا إياه. إذا لم يُستوف أي منهما، بطل فعل المعرفة، وفقد زاعمها حقه في زعمها. غير أن هذين الشرطين، على ضرورتهما، ليسا كافيين. قد تصدق القضية، ونعتقد في صدقها، دون أن نعرفها. نحتاج إلى مبررات (أدلة، شواهد) تعزز اعتقاداتنا، وهذا هو ثالث أشراط المعرفة وآخرها.

ومنذ أفلاطون، وإلى أن جاء غيتير، أجمع الفلاسفة على أشراط المعرفة، فأصبحت تعرَّف على النحو التالي:

س يعرف أن ق (حيث س شخص ما، وق قضية ما) إذا وفقط إذا:

1. ق صادقة،

2. س يعتقد أن ق،

3. لدى س مبررات تشهد على اعتقاده في صدق ق.

ثمة تنويعات معاصرة لهذا التعريف، نذكر منها تنويعة رودريك تشزم[4] الذي يتحدث عن القبول بدلا من الاعتقاد، وعن الدليل المناسب بدلا من التبرير، وتنويعة أي. جي. أير[5] الذي يفضل الحديث عن التأكد بدلا من الاعتقاد، وامتلاك الحق فيه بدلا من المبررات.

أشياع هذا التعريف يشكلون سرب أفلاطون الذي يعلن غيتير انشقاقه عنه. غير أن الاتفاق على استحقاقات المعرفة لم يمنع الفلاسفة من ممارسة هوايتهم المفضلة. ثمة اختلاف بينهم حول شروط صدق القضية، وشروط تحقق فعل الاعتقاد، وشروط كفاية المبررات.

وفيما يتعلق بالخلاف حول شروط الصدق، تخبرنا أدبيات علم المنطق عن نظرية التطابق، التي صاغها أرسطو، وأصّل لها آلفرد تارسكي، والتي تقر أن القضية تصدق إذا وفقط إذا تطابقت مع الواقع، وهي نظرية أنكرها المثاليون الذين لا يؤمنون أصلا بوجود واقع، وواجهت إشكالية صدق القضايا الرياضية التي يبدو أنها تتجرد تماما عن كل واقع، كما واجهت مفارقات منطقية أثارتها القضايا التي تشير إلى ذاتها، كالقضية التي تقول عن نفسها إنها كاذبة.

وتخبرنا تلك الأدبيات أيضا عن نظرية التساوق، التي تطورت تحت تأثير هيغل، والتي لا تشترط لصدق القضية سوى تساوقها مع مجموع أفكار من يعتقد في تساوقها، بكل المسحة النسبانية التي تتضمنها هذه النظرية، فما يتساوق وأفكارنا قد لا يتساوق مع أفكار غيرنا؛ وباختراقها الصريح لمبدأ أن المفاهيم الأنطولوجية (كالصدق) لا تُعرّف عبر مفاهيم إبستيمولوجية (كالتساوق مع الأفكار)؛ وبعجزها عن تحديد قيم صدق القضايا التي لا تتساوق ولا تتناقض مع أفكار أي شخص؛ وبالدور المنطقي المستتر الذي تنطوي عليه، فتساوق جملة من الأفكار إنما يعني إمكان صدقها مجتمعة ووجود رابط بينها، والصدق هو المفهوم المراد تعريفه، ولا يصح أن يرد في تعريفه مفهوم لا يعرَّف إلا بالركون إليه.

وهناك أيضا النظرية النفعية، التي كرس مبادئها جيرمي بنتام ووليام جيمس، بعد أن ارهص بها سقراط وبركلي، والتي تقر أن صدق الحكم يتوقف على قدرة الاعتقاد فيه على تعظيم فرص تحقيق مقاصد يروم البشر تحقيقها، وهي نظرية اتهمت بالنسبانية، وباختراقها لمبدأ أنطولوجية تعريف المفاهيم الأنطولوجية، وبعجزها عن تحديد قيم الأحكام التي لا تنفع ولا تضر أحدا، وبارتكابها لأغلوطة الخلط بين العلة والمعلول، فالأحكام الصادقة حين تحقق مقاصدنا فإنها تنجح في تحقيقها لأنها صادقة، ولهذا لا يصح أن يقال إنها صادقة لأنها تنجح في تحقيقها.

وهناك أخيرا ما يعرف بنظرية الحشو، التي قال بها فردريك وايزمان وفرانك رامزي، والتي تنكر أصلا حاجة مفهوم الصدق للتعريف، تأسيسا على أن إقرار صدق الحكم لا يختلف من حيث فحواه عن إقراره، فالحكم بأن القول بأن الشمس سوف تشرق غدا صادق لا يختلف عن الحكم بأن الشمس سوف تشرق غدا، ما يشي بأن وصفه بالصادق لا يضيف إليه جديدا، وهي نظرية صيغت ضدها العديد من الأمثلة المخالفة، أن كل الجمل صادقة مثلا، وفشلت في تسويغ زعمها بزيف المسائل الفلسفية التي يثيرها مفهوم الحق، كمسألة ما إذا كانت مشروعية العلم ترتهن لسعيه وراء رصد حقيقة نواميس الكون.[6]

طال الاختلاف أيضا تأويلات الفلاسفة لمفهوم التبرير، ويمكن اعتبار المذاهب الحسية والعقلانية والنقدية والحدسية والارتيابية محاولات للإجابة عن السؤال عن طبيعة المبررات أو الأدلة اللازمة لفعل المعرفة. الدليل العقلي، حسب ديكارت وليبنتز، وحده القادر على ضمان المعرفة، والدليل الحسي، حسب لوك وبركلي، هو أفضل المرشحين؛ أما المذهب النقدي، الذي يأخذ به كانط وستراوسن، فيقر أن العقل في غياب الحس أجوف لا مادة لديه يتعقلها، وأن الحس في غياب العقل أعمى يسير على غير هدى، وهذا يعني أن فعل المعرفة لا ينجز إلا بتضافر هاتين الملكتين. في المقابل، ذهب برغسون إلى أن الحدس هو السبيل الواثقة الوحيدة لاقتناص طريدة الحقيقة، وهو يتمثل في التعاطف مع الشيء المراد معرفته للتطابق مع ما هو متفرد فيه، فيما اعتبره الغزالي نورا يقذفه الله في القلب فتصفو النفس ويدق الحس ويرق القلب. وهناك أخيرا مذهب الشكاك، الذي يقول به بيرون وهيوم، ومفاده أن ثمة عجزا

بشريا يحول دون كفاية أدلة البشر على صدق مزاعمهم، ويحول من ثم دون درايتهم بأي شيء.

ورغم هذه الاختلافات، التي طالت أيضا مفهوم الاعتقاد، اتفق الفلاسفة ردحا طويلا من الزمن على أن المعرفة اعتقاد صادق مبرر، وهذا مأتى عنوان ورقة غيتير.

يغرد وحيدا

يزعم غيتير أن استيفاء شروط الصدق والاعتقاد والأدلة لا يكفي لتحقق فعل المعرفة، أيا كان أسلوبنا في تحليل هذه المفاهيم. غير أنه يفترض في أمثلته المخالفة مبدأين يعتبر درتسكي أحدهما كعب آخيل مذهبه.

يقر أول هذين المبدأين، ويعرف بمبدأ جواز تبرير الباطل، أن المرء قد يكون مبررا في الاعتقاد في قضية باطلة؛ ويقر ثانيهما، ويعرف بمبدأ الغلق، أنه إذا كان المرء مبررا في الاعتقاد في قضية تستلزم حكما آخر اشتقه منها، فإنه مبرر في الاعتقاد في هذا الحكم.

مؤدى مبدأ جواز تبرير الباطل أن المرء قد يحوز من الأدلة ما يجعله يعتقد بشكل مبرر في صدق قضية لا تطابق الواقع. إذا كان في الوسع أن نعرف بمجرد النظر أن ثمة برتقالا في صحن الفواكه، وأن نعرف بمجرد لمح مؤشر الوقود أن ثمة وقودا في خزان السيارة، فإنه لا يلزم، في ضوء حقيقة وجود برتقال من بلاستيك ومؤشرات وقود معطوبة، أن يكون التبرير أو الدليل قاطعا. قد أعتقد بشكل مبرر أن الحيوانات الثديية لا تطير، إذا رأيت عددا مناسبا منها يحلق، على الرغم من أن الخفاش حيوان ثديي يطير.

أما مبدأ الغلق فيقر أن المرء لا يفقد تبريره بإجراء استدلال استنباطي يعرف أنه صحيح، ما يعني أن المرء يعرف ما تستلزمه معرفة سابقة لديه، طالما قام بعملية الاستلزام. إذا كانت لديك أسباب للاعتقاد في صدق قضية، وكنت تعرف أنها تستلزم حكما آخر، فإن لديك بالقدر نفسه أسبابا وجيهة للاعتقاد في صدق هذا الحكم. إذا عرفت أن ابنك الأصغر قد تخرج في الجامعة فقد عرفت، بمجرد أن تعمل ذهنك في هذا الأمر، أن أحد أبنائك قد تخرج فيها. وحسب درتسكي، تصعب رؤية كيف يمكن

لهذا المبدأ أن يبطل إذا لزم علينا اعتبار المنطق أداة مفيدة في توسيع رصيد المرء من الاعتقادات المتبناة بشكل عقلاني.7

إذا سلمنا بهذين المبدأين، فإن أمثلة غيتير المخالفة تستوفي كل الشروط التي يزعم سرب أفلاطون كفايتها لتحقق فعل المعرفة، دون أن يتحقق هذا الفعل. في أحد هذه الأمثلة يفترض غيتير أن سمث وجونز وآخرون تقدموا لوظيفة ما، وأن لدى سمث دليلا على أن لدى جونز عشرة سنتات في جيبه وأن جونز هو الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة. دليل سمث هو أنه قام بنفسه منذ قليل بعدّ العملات الموجودة في جيب جونز، وأن رئيس الشركة أكد له أن جونز هو الذي سوف يُختار في النهاية. وما أن يلحظ سمث أن دليله هذا يستلزم أن لدى الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة عشرة سنتات في جيبه، حتى يعتقد في هذا الحكم.

ولكن افترض أن سمث، دون علمه، هو الذي سوف يحصل على الوظيفة، وأن لديه، دون علمه، عشرة سنتات في جيبه. وفق هذا الافتراض تكون القضية التي تقر أن لدى الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة عشر سنتات في جيبه قضية صادقة، يعتقد سمث في صدقها، ولديه مبرر وجيه للاعتقاد في صدقها، ما يجعل سمث يستوفي أشراط المعرفة الثلاث التي يقول بها السرب الأفلاطوني.

ولكن، لأن القضية التي تقر أن لدى الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة عشرة سنتات في جيبه قضية صادقة بفضل عدد السنتات في جيب سمث وليس بفضل عدد السنتات الموجودة في جيب جونز، ولأن سمث أسس اعتقاده فيها على عدد السنتات في جيب جونز، فاعتقد خطأ أن جونز هو الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة، فإن أحكام البداهة تنزع بنا إلى إقرار أن سمث لا يعرف أن لدى الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة عشرة سنتات في جيبه.

من المهم أن نوضح هنا كيف أن حق غيتير، الذي يزعمه بموجب أمثلته المخالفة، في الانشقاق عن السرب الأفلاطوني، يتوقف على حقه في المصادرة على مبدأي الغلق وجواز تبرير الباطل. وتحقيقا لهذا المسعى دعونا نعد صياغة المثل السابق في شكل حجة تركن إلى كليهما توظَّف نتيجتها كمقدمة في حجة أخرى تخلص إلى بطلان التعريف التقليدي للمعرفة.

الحجة الأولى:

1. أخبر المدير سمث أن جونز سوف يحصل على الوظيفة (افتراض)
2. قام سمث بعدّ ما في في جيب جونز فوجد أنه عشر سنتات (افتراض)
3. لدى سمث مبرر للاعتقاد في ك [جونز سوف يحصل على الوظيفة & لدى جونز عشر سنتات في جيبه] (1، 2 مبدأ جواز تبرير الباطل).
4. ك تستلزم ق [الشخص الذي يحصل على الوظيفة لديه عشر سنتات في جيبه] (حسب ما يعرف في المنطق الاستنباطي بمبدأ التعين الكلي).
5. يدرك سمث أن ك تستلزم ق (افتراض)
6. إذن، سمث يعتقد في ق ولديه مبرر للاعتقاد في ق (3، 4، 5 مبدأ الغلق)

الحجة الثانية:

7. ص [سمث سوف يحصل على الوظيفة & لدى سمث عشر سنتات في جيبه] صادقة (افتراض)
8. ص تستلزم ق (حسب ما يعرف في المنطق الاستنباطي بمبدأ التعين الكلي)
9. ق صادقة (حسب مبدأ الاستلزام)
10. إذن، ق صادقة (9)، وسمث يعتقد أن ق صادقة ولديه مبرر للاعتقاد في أن ق صادقة (6)، لكنه لا يعرف ق (لأنه عوّل في الاعتقاد في صدقها على مبرر باطل (ك)، ما يثبت بطلان التعريف التقليدي للمعرفة.

ثمة أمثلة أبسط تكشف عن فكرة غيتير، وتوضح مصادرته على مبدأ جواز تبرير الباطل. يدخل عليك شخص، تتفحص وجهه، فتعتقد بشكل مبرر أنه ملتح. بعد قليل يخلع عن ذقنه شعر لحيته المستعار، كاشفا عن لحية حقيقية. لقد اعتقدت أنه ملتح، واعتقادك صادق، ولديك مبرر لاعتقادك (جواز تبرير الباطل)، لكنك لا تعرف أنه ملتح، لأن ثمة خللا في الدليل الذي عولت عليه في وصولك إلى هذا الاعتقاد. تنظر صباحا إلى الساعة، التي لم تخذلك من قبل، فترى أنها تشير إلى السابعة؛ تعتقد

أنها السابعة صباحا، وأن الوقت قد حان للنهوض. لكن الساعة توقفت عند السابعة مساء البارحة. لقد اعتقدت أنها السابعة صباحا، وهي بالفعل السابعة صباحا، ولديك شاهد على أنها السابعة صباحا(جواز تبرير الباطل)، لكنك لا تعرف أنها السابعة صباحا.

ترويض غيتير

يستفسر درتسكي عما تعلمناه، أو كان علينا تعلمه، من أمثلة غيتير المخالفة. في البداية يلحظ أن غيتير افترض دون دفاع صريح وجوب تمييز معرفة أن قضية ما صادقة عن مجرد الاعتقاد في صدقها. هذا افتراض وجيه، فكما أشرنا، ثمة تاريخ ابستيمولوجي مديد يتكئ عليه غيتير. غير أن افتراضي غيتير الآخرين، مبدأ جواز تبرير الباطل ومبدأ الغلق، ليسا على القدر نفسه من الوجاهة. الحال أن درتسكي سوف ينتهي برفض الأول وقصر نطاق تطبيق الثاني.

في الظاهر، يبدو مبدأ جواز تبرير الباطل وجيها. كل الفلاسفة، باستثناء الشكاك منهم، قبلوه بصيغة أو أخرى. غير أن قبول هذا المبدأ يوقعنا في صعوبة توضحها أمثلة غيتير. المعرفة، إذا افترضناه، ليست اعتقادا صادقا مبررا. إنها شيء أكثر من هذا؛ أو لعلها شيء مختلف.

غير أن درتسكي ينكر هذا المبدأ جملة وتفصيلا. عنده، لا يكون لدى المرء مبرر، من النوع اللازم للمعرفة، للاعتقاد في أي قضية باطلة. إذا كان لديك مبرر من النوع الضروري لمعرفة قضية ما، يلزم أن تكون هذه القضية صادقة. إذا كانت مبرراتك للاعتقاد فيها تسمح بأن تكون مخطئا بخصوصها، فأنت لا تعرفها. ثمة بدائل عديدة للحول دون جواز تبرير الباطل، من بينها اشتراط أن تكون أدلة المرء على ما يزعم معرفته قاطعة، لكن درتسكي ينكر هذا البديل.

يبدو هذا حلا مناسبا للصعوبة. أدلة سمث على أن لدى الشخص الذي سوف يحصل على الوظيفة عشر سنتات في جيبه قد تكون وجيهة، لكنها ليست قاطعة. وكذا شأن دليلك على أن القادم ملتح، وأنها السابعة صباحا. المشكلة التي يثيرها حل درتسكي هي أنه إذا لزم أن تكون أدلتنا على صدق ما نعتقد فيه قاطعة، فإنه في ضوء

حقيقة القصور البشري عن الظفر بمثل هذه الأدلة، سوف يسهل الخلاص إلى نتيجة مؤداها أنه لا أحد يعرف شيئا. بتعبير آخر، إقرار أن مبدأ جواز تبرير الباطل هو التفاحة المعطوبة في سلة غيتير الإبستيمولوجية يفتح الباب على مصراعيه أمام الارتياب.

سوف تخرج علينا شكوك ديكارت متوعدة. ترى مدفأة أمامك، فتعتقد أنك تعرف أن ثمة مدفأة أمامك. غير أن دليلك على هذا الزعم المعرفي ليس قاطعا؛ لعلك تحلم، أو لعل شيطانا ماكرا يترصدك، يريك الحق باطلا أو الباطل حقا. ربما تخلص ديكارت في النهاية من شيطانه، لكن الثمن الإبستيمولوجي الذي دفعه كان باهظا، فقد خلص، عبر حجة تصادر على المطلوب، إلى أن الرعاية الإلهية وحدها القادرة على تحصين من يتبعون نهجه من الوقوع في حبائل الشيطان الماكر. وبصرف النظر عن هذه المصادرة، فإن أفراد السرب الأفلاطوني لا يبدون أصلا استعدادا لافتراض ارتهان معارف البشر لكائن علوي. ولكن دعونا نتأكد أولا من زعم درتسكي أن البشر يحتاجون إلى أدلة قاطعة على مزاعمهم كي يتسنى لهم إنجاز فعل المعرفة.

تقترح أمثلة اليانصيب أنك لا تستطيع أن تعرف أن قضية ما صادقة إذا كانت هناك فرصة، مهما قلت، في أن تكون كاذبة. إذا كان مبررك الوحيد للاعتقاد بأنك سوف تخسر هو أن لديك تذكرة واحدة من مليون تذكرة بيعت، فسوف يكون من العقلاني تماما أن تكون متشائما، وأن تعتقد بأنك سوف تخسر. لكنك لا تعرف أنك سوف تخسر. على الرغم من أن فرص خسارتك تكاد تصل إلى 100%، يظل بالإمكان أن تكسب، لأن هذه النسبة *تكاد* تصل إلى 100% دون أن تصلها. ثمة شخص لديه فرصة غاية في الضآلة، لكنه سوف يكسب؛ ومن يدري، لعله أنت. هذا يثبت أن معرفة أي شيء تتطلب مبررات قاطعة للاعتقاد فيه، وهذا نوع من المبررات لا يتسنى الحصول عليه في حالة بطلان ما نعتقد فيه.[8]

أو اعتبر سو، وسام، وجرة الكعك. تعرف سو أن ثمة كعكا في الجرة، فقد نظرت فيها لتوها. سام لا يعرف هذا، فهو لم ينظر فيها. كلاهما يرقب طفلا جائعا يلقي نظرة داخل الجرة، يعيد غطاءها دون أن يأخذ شيئا، ويغادر وهو يطأطئ رأسه. لنا أن نفترض أن سام حصل الآن على مبرر للاعتقاد بأنه ليس هناك كعك في الجرة. لكن سو لم تفعل، وليس بمقدورها أن تفعل. إنها تعرف أن ثمة كعكا في الجرة. خيبة أمل

الطفل عندها، خلافا لسام، حقيقة مربكة تحتاج إلى تفسير، لكنها ليست مبررا للاعتقاد في أن الجرة فارغة. لعله لا يحبّ الكعك، أو لعله لا يفضل نوع الكعك الذي رآه في الجرة. إذا اعتبرت سو سلوك الطفل مبررا للاعتقاد في عدم وجود كعك في الجرة، فإن معرفتها بوجود كعك سوف تتلاشى فجأة. تفسير هذا، حسب درتسكي، هو أن المبررات اللازمة لمعرفة أن في الجرة كعكا تستبعد كلية الجرة الفارغة من قائمة التفسيرات الممكنة، والمبررات الوحيدة القادرة على استبعادها هي المبررات القاطعة. المبررات الوجيهة، المبررات التي لا تستبعد إمكان وجود كعك في الجرة، والتي يسمح بها مبدأ جواز تبرير الباطل، عاجزة عن القيام بمثل هذه المهمة. ولهذا السبب يلزمنا إنكار هذا المبدأ[9].

وبخلاصنا منه سوف ننجح في ترويض غيتير والتخلص من أمثلته المخالفة لما أجمع عليه سرب أفلاطون. رؤيتك لما يبدو لحية كثة ليس دليلا قاطعا على أن صاحبها ملتح؛ رؤيتك أن الساعة تشير إلى السابعة ليس دليلا قاطعا على أنها السابعة. وجود لحى مصنوعة من شعر مستعار، ووجود ساعات تتأخر، يثبتان ذلك.

هنا يحذرنا درتسكي من تأويل معيب لما يريده من التبرير القاطع. وفق هذا التأويل، التبرير القاطع نوع من البرهان المنطقي، ما يعني أن معرفة القضية، أي قضية، تتطلب القدرة على إثبات صدقها. قد يتبنى الشكاك هذا التأويل، لكن به غلوّا باد، فهو يجعل معايير المعرفة عالية أكثر مما يجب. إن مبلغ ما يريده درتسكي من التبرير القاطع لأي حكم هو أن التبرير لا يصح إلا إذا صح الحكم المراد تبريره. إذا كنت تعتقد أن ابنك مصاب بحمى لأن جهاز الترمومتر الذي وضعته في فمه يشير إلى 39°، وإذا كان هذا الجهاز لا يشير إلى 39° ما لم يكن من وُضع في فمه مصابا بالحمى، فإن لديك مبررا قاطعا على اعتقادك في أنه مصاب بالحمى، وتعرف من ثم أنه مصاب بها. إذا كان مبرر اعتقادك في وجود وقود في خزان سيارتك هو أن مؤشر الوقود يشير إلى وجوده، وإذا كان هذا الجهاز يعمل بشكل مناسب، بحيث لا يشير إلى وجود وقود في خزان السيارة ما لم يكن به وقود، فإن لديك مبررات قاطعة للاعتقاد في وجود وقود في سيارتك، وتعرف من ثم أن به وقودا.

لاحظ أن درتسكي لا يشترط أن تعرف أن الجهاز يعمل بشكل مناسب، وإلا وقع في متراجعة لامتناهية لا فكاك منها.[10] سوف تتوقف معرفة المرء بأي شيء على

معرفته بقيام علاقة أنطولوجية بين دليله وما يستدل به عليه، وسوف تتطلب هذه المعرفة الأخيرة دليلا آخر، وسوف يحتاج إلى دليل ثالث يربط بين دليله الثاني واعتقاده المتعلق، وهكذا. فضلا عن ذلك، فإن من يشترط الدراية بوجود علاقة أنطولوجية بين شاهده ومعتقده يقع في دور منطقي، يتضح تماما عندما نصوغ التأويل المعيب لتصور درتسكي في المعرفة على النحو التالي:

س يعرف أن ق إذا وفقط إذا:

1. ق صادقة،
2. س يعتقد أن ق،
3. لدى س مبرر قاطع م لاعتقاده في صدق ق.

التأويل: لدى س مبرر قاطع لاعتقاده في صدق ق إذا وفقط إذا كان س يعرف القضية التي تقر أنه ليس م ما لم ق.

هنا ترد لفظة "يعرف" في تعريف المعرفة، وفي هذا اختراق صريح للمبدأ الذي يقر أنه لا يجوز ذكر المعرَّف في التعريف.

في المقابل، فإن الصياغة التالية لتصور درتسكي تتجنب هذا النوع من الاختراقات:

س يعرف أن ق إذا وفقط إذا

1. ق صادقة،
2. س يعتقد أن ق،
3. لدى س مبرر قاطع م لاعتقاده في صدق ق.

التأويل: لدى س مبرر قاطع لاعتقاده في صدق ق إذا وفقط إذا صح أنه ليس م مالم ق (بصرف النظر عن معرفة س بصدق هذه القضية الشرطية).

المبررات القاطعة وفق هذا التأويل ليست صعبة. إننا نحصل عليها فيما يتعلق بالكثير من اعتقاداتنا اليومية. لكننا لا نستطيع الحصول عليها في حالة القضايا الباطلة. وكما أسلفت، إذا كان هذا نوع المبررات الذي نحتاجه لتحقيق فعل المعرفة،

فقد نجح درتسكي في إبطال مفعول أمثلة غيتير المخالفة. الحال أنه أنجزها بسبب إنكاره مبدأ جواز تبرير الباطل. ذلك أن القول بأن المبررات القاطعة أحد استحقاقات المعرفة مجرد أسلوب في رفض هذا المبدأ.

سببية غولدمان

غير أن هناك أساليب أخرى تعد بقطع الطريق أمام غيتير، والسؤال هو ما إذا كانت تبرّ بوعدها. من بينها الصياغة التالية لتحديد استحقاقات المعرفة التي يتبناها آلفن غولدمان:[11]

س يعرف أن ق إذا وفقط إذا

1. ق صادقة،
2. س يعتقد أن ق،
3. لدى س مبرر م لاعتقاده في صدق ق يرتبط به سببيا بطريقة مناسبة.

تندرج النظرية السببية في المعرفة التي يأخذ بها غولدمان، شأنها في ذلك شأن تصور المبرر القاطع الذي يتبناه درتسكي، ضمن النزعة الخارجانية (externalism) التي سميت بهذا الاسم لأنها ترهن فعل المعرفة لما يحدث في العالم الخارجي المفارق للذات البشرية. تتأسس النظرية السببية على فكرة أن المرء لا يعرف قضية ما إلا إذا كان هناك رابط سببي مناسب بين الوضع الذي جعل القضية صادقة واعتقاده فيها. في المقابل، تنكر الداخلانية (internalism)، التي هيمنت على الإبستيمولوجيا منذ عهد ديكارت حتى منتصف القرن العشرين، مناسبة الإشارة إلى التاريخ السببي للمعتقد في سياق تأمين تحليل أو تعريف منزلته المعرفية. وظيفة الإبستيمولوجي، وفق هذه النزعة، إنما تتعين في تأمين تعريف للمعرفة بشكل مستقل عن أي ارتباطات مزعومة مع العالم الخارجي. أن تقحم العالم الخارجي أثناء تأدية هذه المهمة هو أن تصادر على المطلوب، لأن المرتاب، الذي يشك في قدرة البشر على المعرفة، يشك أصلا في درايتهم بوجود عالم مفارق للبشر.

المثال التالي يوضح النظرية السببية (الخارجانية). إذا وجدت حمما حول جبل، واستدللت وفق خبرة سابقة على أن بركانا قذفها من قمة الجبل، فإنك تعرف أن بركان

قذفها من قمة الجبل إذا كان هناك ارتباط سببي بين البركان واعتقادك في حدوثه. إذا كانت الحمم قد جُلبت لسبب أو لآخر من مكان آخر، بحيث لا يكون هناك رابط مناسب بين البركان الذي حدث في الجبل والحمم المتناثرة حوله، فإنك لا تعرف ما تزعم معرفته. يبدو أن ثمة ما يحول دون أمثلة غيتير المخالفة. ليس هناك ارتباط سببي بين رؤيتي لحية القادم (المستعارة) وكونه ملتحيا، ولا بين رؤيتي الساعة (المعطوبة) التي تشير إلى السابعة واعتقادي أنها السابعة صباحا. ثمة خلل في السلسلة السببية يحول دون تحقق فعل المعرفة.

دعونا قبل أن نوضح الفرق بين تصور درتسكي ونظرية غولدمان، نؤكد ما يتفقان عليه. كلاهما لا يشترط دراية المعني بقيام العلاقة الأنطولوجية التي تقوم بين معتقده ودليله على هذا الزعم. هذا ما يجعل كليهما نصيرا للخارجانية. غير أنهما يختلفان في تحديد طبيعة هذه العلاقة. حسب غولدمان، لا يعرف الشخص الذي يلحظ وجود حمم بتوزيع ما قرب جبل ما أن بركانا حدث في الجبل إلا إذا كان هناك رابط سببي بين البركان ووجود الحمم حيثما وجدت. وحسب درتسكي، لا يعرف الشخص الذي يلحظ وجود حمم بتوزيع ما قرب جبل ما أن بركانا حدث في الجبل إلا إذا صح أنه ما كان للحمم أن توجد حيثما وجدت لولا حدوث البركان. هذا شرط أقوى من شرط قيام علاقة سببية بين البركان والحمم. إنه يشترط، فضلا عن قيام هذه العلاقة السببية، أن يكون بركان الجبل المعني شرطا ضروريا لوجود الحمم حيثما وجدت.

ولكي يبين درتسكي أفضلية تصور المبرر القاطع على النظرية النسبية، يضرب المثل التالي. افترض أن ثمة على مقربة من جبلنا جبلا آخر، تركيبه الجيولوجي يجعله يطلق الحمم، إذا لم يطلقها جبلنا، بحيث توجد على النحو الذي كان لها أن توجد عليه لو أنها انطلقت من جبلنا. في هذه الحالة يُستوفى شرط غولدمان، دون أن يُستوفى شرط درتسكي. لأنه لو لم يحدث البركان في جبلنا لحدث بركان في الجبل القريب، يبطل الحكم بأنه ما كان للحمم أن توجد حيثما وجدت لولا حدوث البركان في جبلنا. هذا يعني أننا قد نعرف حسب غولدمان دون أن نعرف حسب درتسكي. غير أنه يعني أيضا أن تحليل غولدمان يعاني من خلل، لأنه غير قادر على التعامل مع العلاقات السببية التي قد تقوم بين متغير ما من جهة، وأكثر من متغير من أخرى.[12]

أفضلية تصور درتسكي على نظرية غولدمان تستبان أيضا في المواقف التي تتضمن حقائق رياضية أو منطقية. يلحظ مارك أن هناك قبّرة على قمة سارية يعرف أن ارتفاعها يبلغ 15 قدما. يلحظ أيضا قطة على بعد 12 قدما من قاعدة السارية، فيستدل (باستخدام نظرية فيثاغورس) على أن القطة تبعد أكثر من 19 قدما بقليل عن القبرة. لن يجد درتسكي صعوبة في التعامل مع هذا المثل. يعرف مارك أن القطة تبعد أكثر من 19 قدما عن القبرة لأنه ما كان له أن يلحظ أن هناك قبرة على قمة السارية، التي يعرف أن ارتفاعها 15 قدما، ويلحظ أن القطة على بعد 12 قدما من قاعدة السارية، دون أن تبعد القطة أكثر من 19 قدما بقليل عن القبرة. ولأنه ليست هناك علاقة سببية بين موضع القطة وموضع القبرة، ليس أمام غولدمان سوى أن ينكر مثل هذه المعرفة، فاشلا بذلك في استيعاب هذه الحالة الاعتقادية التي تستوفي بداهة أشراط المعرفة.

التفاحة المعطوبة

يتفق درتسكي وغولدمان، مرة أخرى بسبب نزوعاتهما الخارجانية، على أن مبدأ جواز تبرير الباطل تفاحة معطوبة في سلة غيتير الإبستيمولوجية، ما يثير السؤال عما إذا كان هناك أي تفاحة معطوبة أخرى في هذه السلة. ماذا عن مبدأ الغلق؟

يذهب درتسكي إلى أن هناك أشياء لا يعرفها الناس على الرغم من أنهم قد يعرفون أنها مستلزمة من أشياء يعرفونها، ولذا فإن هناك سياقات لا يسري فيها هذا المبدأ. هذا ما يجعله يقصر المبدأ على استلزامات غيتيرية من النوع المألوف، من قبيل أن معرفة أن ابني قام بذلك تستلزم معرفتي أن شخصا ما قام به. غير أن الجدل حول الغلق قد يثور في سياقات أكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية. تحديدا قد يوظف في إثبات المذهب الواقعي على طريقة إي. ج. مور الذي حسب أنه يستطيع إثبات وجود عالم مفارق بمجرد الإشارة إلى يديه.[13] لو صح مبدأ الغلق، فبحسبان أن الأيادي شيء مادي، وليست فكرة في عقول كائنات واعية، فإن من يعتقد أنه قادر على رؤية أن ثمة يدين سوف يعتقد أنه قادر على دحض المثالية بمجرد النظر فيهما. بيد أن درتسكي يعتقد أنه ليس في وسع أحد دحض المثالية بهذه السهولة.

ثمة إذن، وفق زعم درتسكي، استخدامات مشروعة لمبدأ الغلق، وأخرى غير مشروعة. لكنه لا ينبري لمسألة تحديد معيار التفرقة بين هذين الاستخدامين، على الرغم من أن الخوض في هذه المسألة مهم في المقام الذي هو فيه. ذلك أنه حين يؤكد أنه لا تثريب على استخدام مبدأ الغلق على طريقة غيتير، إنما يقر أن مبدأ جواز تبرير الباطل هو التفاحة المعطوبة الوحيدة في سلته الإبستيمولوجية. فضلا عن ذلك فإن درتسكي يغلق كوته بقول إن الدرس الذي ينبغي أن نكون قد تعلمناه من أمثلة غيتير هو عدم جواز تبرير الباطل.

أول مشكلة تواجه مبدأ الغلق يثيرها حكم درتسكي الذي سلف لنا اقتباسه، أنه تصعب رؤية كيف يمكن لهذا المبدأ أن يبطل إذا لزم علينا اعتبار المنطق أداة مفيدة في توسيع رصيد المرء من الاعتقادات المتبناة بشكل عقلاني. المشكلة في هذا الحكم أن الاستلزام الاستنباطي، موضع اهتمام مبدأ الغلق، ليس ضمن أدوات توسيع المعارف. يتعين أن يكون المستلزَم متضمنا في المستلزِم كي يكون الاستلزام صحيحا. هذا على وجه الضبط الثمن الذي ندفعه نظير اليقين الذي نحصل عليه. إذا عرفت أن ابني الأصغر تخرج في الجامعة فقد عرفت أن أحد أبنائي تخرج فيها، لأن الحكم الأول متضمن أصلا في الأول. لو لم يكن متضمنا فيه، لو كان يضيف جديدا إليه، لو كان يوسع المعارف، لما كان أصلا مستلزما من قبله. وحدها الاستلزامات الاستقرائية قادرة على تجاوز المعلومات الواردة في المستلزِم، وهي تحوز هذه القدرة نظير فقد اليقين، وتعجز من ثم عن تأمين المبررات القاطعة التي يحدثنا عنها درتسكي.

قد يقال إن من وظائف تطبيق عملية الاستلزام الاستنباطي التصريح بما كان ضمنيا. المبرهنات الرياضية متضمنة بطريقة أو أخرى في مصادرات النسق الرياضي، لكنها لا تُفرد أو تُعزل بشكل صريح إلا بعد تطبيقات متكررة لتلك العملية. المبرهنة التي تقر أن مجموع زوايا المثلث قائمتان موجودة بشكل ضمني في مصادرات إقليدس وتعريفات المثلث والزاوية والخط المستقيم. لكنها لا تبرز للعيان إلا بعد إجراء سلسلة من البراهين التي تعول على الاستلزام المنطقي. وهذا ما يجعل هذا النوع من الاستلزام قادرا على توسيع معارفنا.

هذا صحيح، ولكن لاحظ أنه يُفترض سريان مبدأ الغلق على ما يعتقد زاعم المعرفة فيه، ولذا فإن ما يشتقه عبر تطبيقه لا يضيف إليه أو يوسع من مداركه بقدر

ما يجلب إلى انتباهه ما كان غفل عنه. ولذا فإن درتسكي حين يشير، في سياق الحديث عن مبررات الاحتفاظ بمبدأ الغلق، إلى قدرته على توسيع المعارف إنما يستشهد بخاصية لا يحوزها، بل إنه لو حازها لكان أجدر بأن يكون موضعا للاشتباه وفق منظور درتسكي نفسه الذي يؤكد قطعية الأدلة.

ماذا عن خشية درتسكي من إمكان توظيف مبدأ الغلق في الدفاع عن المثالية؟ أرى كعكا في الجرة؛ هل أعرف أن ثمة كعكا في الجرة؟ نعم، حسب درتسكي، طالما أنه ما كان لي أن أرى كعكا في الجرة ما لم يكن هناك كعكا في الجرة. أعرف إذن أن ثمة كعكا في الجرة إذا كانت هناك علاقة أنطولوجية تربط بين رؤيتي إياه ووجوده في عالم مفارق. لا يلزمني، حسب درتسكي، أن أعرف أن ثمة علاقة من هذا القبيل. ولكن إذا لم تكن هذه المعرفة لازمة، فكيف يحق لي أن أزعم أن المثالية باطلة؟ إن مبلغ ما سوف يحق لي الزعم به هو القضية الشرطية التالية:

إذا (أ) كان شاهدي على وجود كعك في الجرة هو رؤيتي كعكا في الجرة، و(ب) كانت هناك علاقة أنطولوجية تربط بين رؤيتي كعكا في الجرة ووجود كعك في الجرة (الذي يستلزم بدوره وجود عالم مفارق، ومن ثم بطلان المثالية)، و(ج) أدركت علاقة الاستلزام القائمة بين وجود كعك في الجرة وبطلان المثالية، فأنا أعرف أن المثالية باطلة.

هذه قضية شرطية ذات مقدم يصل بين ثلاث قضايا، وتال واحد، وتالي القضية الشرطية حال صدقها لا يثبت إلا بصدق جميع ما يرد في مقدمها. لا عناء في التأكد من صدق (أ) و(ب)؛ ولكن أنى لنا أن نتأكد من صدق (ج) التي تقرر وجود علاقة أنطولوجية بين رؤيتي كعكا في الجرة ووجود كعك فيها (وتقر من ثم، وفق مبدأ الغلق، وجود عالم مفارق)؟ المحك في النهاية هو وجود كعك في الجرة. إذا كان هناك كعك في الجرة له علاقة أنطولوجية برؤيتي إياه، فإن المثالية باطلة. عبء إثبات بطلان المثالية سوف يقع على من يدعي بطلانها، وهذا يتطلب منه إثبات وجود كعك في الجرة. ومبلغ ما لدى مدعي بطلانها قضية شرطية تقر أنه إذا كانت هناك علاقة أنطولوجية تربط بين رؤيته كعكا في الجرة ووجود كعك في الجرة فإن المثالية باطلة، وهي قضية لا يعرف، وحسب درتسكي ليس له أن يعرف، أن مقدمها صادق، ولا يعرف من ثم أن تاليها صادق. يبدو أن درتسكي محق في النهاية؛ لا يتسنى دحض

بركلي بهذه السهولة. يبدو أيضا أنه محق في إقرار أن ثمة تفاحة معطوبة في سلة غيتير الإبستيمولوجية. غير أنه ليس محقا حين يشك في إمكان وجود تفاحة معطوبة أخرى في هذه السلة. فكما رأينا، ليس هناك خلل في مبدأ الغلق، سواء طبق على أمثلة غيتير أم على مذاهب فلسفية بأسرها.

مرجئة إبستيمية

نعود الآن إلى التصور الذي يأخذ به درتسكي في المعرفة، والذي يعتقد أنه ألزم به غيتير بالعودة إلى سرب أفلاطون، لنعرف ما إذا كان نجح في قطع الطريق عليه. وفق هذا التصور، معرفتي بأي قضية رهن لقيام علاقة أنطولوجية بين صدقها ومبرري للاعتقاد في صدقها. لا يلزمني أن أعرف قيام هذه العلاقة، لكن قيامها يكفيني. قد تجعلنا خبرتنا نكتشف أن ما كنا نحسب أنه دليل قاطع ليس كذلك؛ لكن هذا لا يعني سوى أننا حسبنا أنفسنا نعرف ثم اكتشفنا أننا لا نعرف. تاريخ العلم يشهد على ذلك. نجمع أدلة، نمحّصها، نستشهد بها على نظريتنا، نحسب أنها صادقة، نعتقد فيها بوصفها معرفة، ثم نحصل على دليل يدحضها، فنشك فيها، ولا نعود نعتقد فيها، ولا نعود من ثم نعرفها.

ولأن العلاقات الأنطولوجية موضع انشغال العلم، ولأن المعرفة، علمية كانت أم خلاف ذلك، ترتهن في النهاية لقيام مثل هذه العلاقات، يبدو أن المبدأ التقليدي القائل إن كل علم معرفة وليس كل معرفة علم مبدأ باطل. الراهن أن مذهب درتسكي يضَّمن أن العلم هو الضامن الممكن الوحيد لأي معرفة. الشواهد التي يقدمها العلم على العلاقات الأنطولوجية، على الرغم من أنه لا سبيل للجزم بقطعيتها، هي أفضل شواهد بشرية ممكنة على قيام العلاقة اللازمة لوقوع أي فعل معرفي.

غير أن هذا يعني أن المرء قد يعرف دون أن يعرف أنه يعرف. إذا قامت العلاقة الأنطولوجية المناسبة بين دليله وزعمه، أي إذا كان دليله قاطعا، سوف يعرف، وإذا لم تقم هذه العلاقة، فهو لا يعرف، ولا سبيل لأن يعرف أنه يعرف إلا بمعرفة قيام مثل هذه العلاقة، وهذه المعرفة الأخيرة، كما أسلفنا، تتطلب بدورها أدلة قاطعة، وهكذا إلى ما لانهاية. حين أنظر في مؤشر الوقود، أعرف أن في الخزان وقودا، إذا كان الجهاز يعمل بشكل مناسب، ولا أعرف إذا لم يكن يعمل بشكل مناسب. وبطبيعة الحال

قد أتساءل عما إذا كان الجهاز يعمل بشكل مناسب، وهذا يتطلب البحث عن أدلة. سوف أستشير مختصا، لكن المختص يواجه مشكلة مماثلة. سوف يبحث عن أدلة قاطعة على سلامة الجهاز، وسوف تكون خبرته وأجهزته معينا له. لكنه سوف يعوّل على طائفة من الأدلة، من ضمنها رؤيته المؤشر، ورصد ما يطرأ عليه من تغيرات أثناء إضافة المزيد من الوقود. وحين يضيف وقودا إلى الخزان، ويرصد التغيرات التي طرأت على المؤشر، سوف يفترض أن أجهزة ضخ الوقود تعمل بشكل مناسب، وسوف يحتاج إلى دليل قاطع على أنها تعمل بشكل مناسب، وهكذا. لكن كل ما يقوم به الخبير من فحوص لا يؤثر في حقيقة أني أعرف أن لدي وقودا في خزان السيارة، طالما أنه ما كان للمؤشر أن يشير إلى ما أشار إليها لولا وجود وقود في الخزان. صحيح أن نتائج فحوص الخبير قد تعزز ثقتي في قيام هذه العلاقة، وتعزز من ثم ثقتي في وجود وقود في الخزان حين يشير المؤشر إلى وجوده، لكن الفيصل في النهاية، الذي يتوقف عليه تحقق فعل معرفتي بوجود وقود، هو هذه العلاقة الأنطولوجية، بصرف النظر عن أي جهود إبستيمولوجية أبذلها للتأكد من قيامها. هذا على وجه الضبط هو الزعم الرئيس في أي مذهب خارجاني.

معرفتي إذن رهن لشيء لا أعرف عنه شيء. أوضاع العالم، بمعزل عني تماما، هي التي تقرر ما إذا كنت أعرف أو لا أعرف. ولأن العلاقة الأنطولوجية بين دليلي وزعمي قد تتغير، دون علمي، فإن وضعي الإبستيمي قد يتغير معها، دون علمي أيضا. أنظر إلى المؤشر، يشير إلى أن الخزان ممتلئ تماما. ولكن هب المؤشر يعمل للحظات، ثم يتوقف عن العمل، ثم يعمل ثانية، وهكذا. أنظر بشكل متتابع إليه. إذا صح مذهب درتسكي، أعرف الآن مستوى الوقود في الخزان، بعدها لا أعرف، بعدها أعرف. سوف يتلاعب العالم بمعارفي فتتقلب أوضاعي المعرفية دون علم مني.

فماذا لو حدث خلاف معرفي؛ أزعم س وتزعم ص، وس وص متضادان لا يجتمعان. دليلك ض، ودليلي ش. أعتقد في س، وتعتقد في ص، وحسب قانون التضاد، إما س باطلة أو ص باطلة. وفق درتسكي، أنا أعرف إذا قامت علاقة أنطولوجية بين ش وس؛ وأنت تعرف إذا قامت هذه العلاقة بين ض وص. ولأن العلاقات الأنطولوجية، كما أخبرنا هيوم منذ قرون، غير قابلة للمعرفة البرهانية، قد أكون أنا من يعرف، وقد تكون أنت من يعرف، غير أننا لن نعرف من منا يعرف، إلى

أن يرث الله الأرض ومن عليها، أو، حتى نكون أقرب إلى درتسكي، إلى أن يطور البشر قدرة محصنة عن الخطأ على الكشف عن العلاقات الأنطولوجية، وهو أمل يثبت تاريخ العلم كل يوم أنه زائف. وهذا ما أسميه بالمرجئة الإبستيمية.

لا يختلف أعلمنا عن أجهلنا، وفق هذا التصور، إلا في كون لدى أعلمنا كنز لا يدري أنه لديه. ولكن إذا كان مبلغ ما لديك كنز لا تدري به فلست أكثر غنى ممن ليس لديه شيء. قد يفسر هذا تبجح الجاهلين، لكنه سوف يفرح المرتابين. لعل هذا ما جعل مارغوري كلي وكيث لهرر يتهمان كل أشياع الخارجانية، من أمثال درتسكي وغولدمان، بالعجز عن الرد على شكوك المرتابين:

"تزعم أن للاعتقادات خاصية تجعلها معرفة حتى لو كان المعني جاهلا بهذه الخاصية. فهل هذا شيء تزعم معرفته؟ إذا كان ذلك كذلك، يتعين عليك أن تثبت لي كيف عرفته... يتعين أن تثبت أن لدينا معرفة، ولكي تثبت هذا يلزمك أن تبدأ من مقدمات تستطيع أن تثبت أنها صادقة. إذا لم تقم بذلك، فعلى الرغم من أن المرتاب قد يكون مخطئا، فتعرف كما تزعم أنك تعرف، فإنك لم تنجح في إثبات أنه مخطئ. إذا سلّمت بأنك لم تثبت أن المرتاب مخطئ، وظللت تصر على أنه مخطئ، فقد تخليت عن الابستيمولوجيا في صالح دوغماطيقية رجل الشارع".[14]

غير أن لدى درتسكي[15] ما يحسب أنه يثبت أن البشر بوجه عام، وليس أفرادا بعينهم، يعرفون. مؤدى حجته هو أن السداد (إصابة الهدف) حتمية بيولوجية. الحيوانات التي تعوزها المهارات التمثيلية (اللازمة للمعرفة)، بحيث لا تصيب بشكل غالب بما يكفي، تتعرض للانقراض. ولأن الحيوانات التي لا تعرف يقضى عليها، فإن الحيوانات التي لا يقضى عليها تعرف. ولأنه لم يُقض بعد على البشر، فإنهم يتمتعون بالقدرة على المعرفة، إن لم تكن معرفة كل شيء، فمعرفة أشياء كثيرة.

إذا أشهرت وجه المصادرة على المطلوب في وجه درتسكي، إذا أخبرته أن هذه الحجة تفترض أن البشر يعرفون أن مذهب أو نظرية الحتمية البيولوجية صحيحة، فسوف يهز كتفيه ويقول إن مبلغ ما تقره حجته هو أنه إذا كانت هذه النظرية صحيحة، وإذا كانت العلاقات التي تقرها علاقات أنطولوجية قائمة بالفعل، فنحن نعرف. ولأن

المرتابين ليست لديهم حجة ضد هذه النظرية، فإنه ليست لديهم حجة على أننا لا نعرف. مرة أخرى تطل المرجئة الإبستمية برأسها.

وكما أشرت في موضع آخر،[16] لا تبدو حجة درتسكي فعالة بما يكفي؛ فكون الأشياء تسير على شاكلة بعينها يظل في النهاية مجرد نظرية، لدينا عليها أدلة، لكننا لا نعرف أنها صحيحة، والقول بأن المرتاب لا يؤمّن أدلة على بطلانها تنصل من عبء الإثبات يرتكب أغلوطة التعلل بالجهل. إن عجز الآخر عن إثبات نقيض ما نزعم دليل واه على صحة مزاعمنا، والبيّنة إنما تكون على من ادعى. الدفع بأن البشر يحوزون معارف استنادا على تمكنهم من البقاء دفع مشبوه، لأنه يفترض نظرية انتخابية لن يسلّم المرتاب لنا بحق افتراضها، ولأنه يصادر خلسة على اعتقادات مشتبه في تنزلها منزلة المعرفة.

ولكن أليس هذا هو الثمن الذي يلزم كل من يتبنى المذهب الخارجاني دفعه؟ ألم يحذرهم أشياع المذهب الداخلاني منذ البداية من خطر رهن المعارف البشرية لعالم مفارق لا يمتلكون حق المصادرة على وجوده؟ أليست المرجئة الإبستيمية التي ينتهي إليها درتسكي، ومن حذا حذوه من أشياع المذهب الداخلاني، مجرد صياغة أخرى لتعليق الحكم (*epoche*) الذي طالما حضنا عليه المرتابون؟

غير أنه ليس لنا أن نفترض أن النزوع الارتيابي خطيئة بذاته. الحال أنه يسري على الارتيابية ما يقوله درتسكي عن المثالية؛ إذ لا يسهل دحضها هي الأخرى بسهولة، وتاريخ الفلسفة يخبرنا كم استعصى إنجاز هذه المهمة على الجميع. المفارق أن درتسكي، على الرغم من حديثه المستمر عن يسر الظفر بأدلة قاطعة، يجعل استحقاقات المعرفة رهنا لقيام علاقات أنطولوجية لا سبيل للقطع بقيامها. وفي حين يبدو في النهاية أنه نجح في إغلاق كوة صغيرة ظلت تفغر فاها خمسة عقود، يبدو أنه بإغلاقها قد فتح بابا واسعا للارتياب.

المراجع

- الحصادي، نجيب، دفاع عن الارتيابية، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلمي، الكويت، العدد 101، السنة 26، شتاء 2008.
- الحصادي، نجيب، تقريظ المنطق، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 1995.

- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge* (London, 1956).
- Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, Introduction, , in *Knowledge & Scepticism*, Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989.
- Dretske, Fred, Conclusive Reasons, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 1; May, 1971.
- _____ Justified True Belief, *Philosopher's Magazine*, 2nd Quarter, 2013.
- _____ The Need to Know, in *Knowledge & Scepticism*, Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989.
- Goldman, A. (1976) *Discrimination and Perceptual Knowledge, The Journal of Philosophy, 74, No. 20, Nov. 1976.*
- Gettier, Edmund L., Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis* 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121–123.
- Moor, G.E., *Philosophical Papers*, NY: Collier Books, 1962.
- Chisholm, Roderick M., *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, N.Y.,1957).

الهوامش:

- هذا عنوان دراسة لفريد درتسكي:

Fred Dretske, "I think I think, therfore I am – I think',, *proceedings* of The 39th CSU Fullerton Philosophy Symposium: Consciousness and the Self: Self-awareness, Self-Thought, Self-reference, and Self-Knowledge (2009)

1 Edmund L. Gettier, Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis* 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121–123.

2 Dretske, Fred, Justified True Belief, *Philosopher's Magazine*, 2nd Quarter, 2013, pp. 31-36.

هذه الورقة هي آخر ما كتب فرد درتسكي، وهو أحد أبرز علماء الابستيمولوجيا المعاصرين. عني درتسكي بالبحث في الرؤية غير–المعرفية، وبالتأصيل الإبستيمي لعملية تدفق

المعلومات. تلقيت العلم على يديه خمس سنوات (1977–1982)، حيث أشرف على أطروحتي للدكتوراه. أشعر أني مدين له بالكثير، إذ لم أفد في سيرتي العلمية من شخص قدر ما أفدت منه. رحمه الله رحمة واسعة.

3 يكون المفهوم أنطولوجيا إذا توقف كون الشيء ماصدقا له على الواقع، لا على معتقدات أو رغاب أو أماني أو نوايا أي شخص؛ ويقابله المفهوم الإبستيمولوجي، الذي يقوم البشر بدور في تعيين ماصدقاته. مفهوم القانون الطبيعي مثل على المفاهيم الأنطولوجية؛ ومفهوم القانون العلمي مثل على المفاهيم الإبستيمولوجية. القانون الطبيعي الذي يحكم الظواهر الطبيعية هو ما هو، بصرف النظر عن شواهدنا عليه، بل بصرف النظر حتى عن درايتنا به. أما القانون العلمي، الذي يشكل مآل السعي البشري لرصد القانون الطبيعي، فصياغة بشرية لما يعتقد العلماء أنه تواتر ناموسي، وهويته إنما تتحدد بمقتضى ما تشير إليه الأدلة والمعطيات الإمبيريقية التي يحصلون عليها.

4 Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, N.Y.,1957), p. 16.

5 A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London, 1956).

6 ثمة تفصيل لهذه النظريات، وللانتقادات التي يواجهها كل منها، في: الحصادي، نجيب، تقريظ المنطق، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 1995، ص 28–51.

7 Dretske, Fred, *Justified True Belief, op.cit*, p.32.

8 يبين هذا المثل أيضا أنه لا فرق جوهريا بين المعرفة واليقين. أدلة المتيقن على ما يتقين منه ليست أكثر قطعية من أدلة العارف على ما يعرف، لأنه ليست هناك أصلا أدلة أكثر قطعية من أدلة العارف، إذا كان يعرف حقا.

9 *Ibid.*

10 Dretske, Fred, Conclusive Reasons, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 1; May, 1971, p.15.

11 Goldman, A. (1976) *Discrimination and Perceptual Knowledge, The Journal of Philosophy, 74, No. 20, Nov. 1976, pp. 771-791.*

12 Dretske, Fred, Conclusive Reasons, *op. cit.*

13 G.E. Moor, *Philosophical Papers*, NY: Collier Books, 1962, PP. 144-8.

14 Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, Introduction, , in *Knowledge & Scepticism*, Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, p. xi.

15 Dretske, Fred, The Need to Know, in *Knowledge & Scepticism*, Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, p. 89.

16 الحصادي، نجيب، دفاع عن الارتيابية، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلمي، الكويت، العدد 101، السنة 26، شتاء 2008، ص. 69–70.

جدلية الذهني–الجسمي

نجيب الحصادي / آسية سحيم

توطئة

يريد المرء شيئا، فتسعى إليه قدماه؛ يبتهج فرحا فتنفرج أساريره؛ يشعر بالخوف فتتسارع نبضات قلبه. هذه أمثلة تبين كيف أن حوادث ذهنية، كالإرادة والبهجة والخوف، تسبب حوادث جسمية، كحركة الأقدام وانفراج الأسارير واضطراب القلوب.

وينصت المرء إلى قطعة موسيقية فيطرب لها، ويتذوق فاكهة فيلتذّ لطعمها، ويصاب بمرض عضال فيجزع منه. هذه أمثلة تبين كيف أن حوادث جسمية، كالإنصات والتذوق والمرض، قد تكون سببا في اختبار أحوال نفسية، كالطرب واللذة والجزع.

ولكن أي علاقة جدلية يمكن أن تقوم بين الذهني والجسمي؟ أتراها علاقة تأثير متبادل، أم علاقة تأثير أحادي الاتجاه؟ وكيف يتسنى للذهني، الذي لا يختص بأي خصائص مادية، أن يؤثر أو يتأثر بما لا يختص إلا بخصائص مادية؟ وكيف يتسنى للجسمي، الذي لا يختص بأي خصائص ذهنية، أن يسبِّب أو يسبَّب بما لا يختص إلا بخصائص ذهنية؟

قد يبدو أول وهلة أن هناك ارتباطا بين مشكل العلاقة بين الذهني والجسمي، ومشكل الأذهان الأخرى التي تثير أسئلة من قبيل: كيف أعرف أن الآخرين يختبرون أحوالا ذهنية شبيهة بما أختبر من أحوال؟ وما الذي يضمن لي أنك تحسّ ما أحسّ حين تستجيب لما تحسّ كما أستجيب؟ وأي شاهد لدي على أن الألم الذي تشعر به حين توخَز شبيه بالألم الذي أشعر به حين أوخَز كما وُخزت؟ أليس بالإمكان أن تكون زومبيا (Zombie)، كائنا يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، دون أن تنتابه خبرات واعية؟ أو لعلك ميوتانت (Mutant)، كائن يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكن خبراته الذهنية معكوسة، فهو يلتذ بالصداع، ويألم للمس الحرير؟ وهذه أسئلة

يمكن نجيب عنها إذا تسنى لنا إثبات قيام علاقة ضرورية بين الذهني والجسمي، أي في حال نجاحنا في حل المشكل الأول، ما يقترح أن ثمة ارتباطا بين المشكلين.

غير أنه يلزمنا الفصل بينهما، لأن الأول ذو طبيعة أنطولوجية خالصة، فهو يتساءل عما يحدث في "الواقع" حين تستجيب الجوارح لأحوال النفس، وحين تسبِّب هذه الأحوال سلوكات قابلة للملاحظة؛ والثاني ذو طبيعة إبستيمولوجية صرف، فهو يتساءل عما إذا كان في وسع أي منا أن "يعرف" أي شيء عن أحوال الآخرين النفسية. صحيح أن من يتبنى موقفا من المشكل الأنطولوجي يقر قيام علاقة سببية تحكمها قوانين طبيعية بين الوقائع الجسمية والأحوال الذهنية سوف يجد حلا للمشكل الإبستيمولوجي، لأن قيام مثل هذه العلاقة سوف يضمن أن الآخرين يحسون ما نحس حين يسلكون كما نسلك؛ غير أن هذا الموقف، كما سوف نوضح، يعاني من اختلالات تحول دون قدرته على طرح حل لأي من هذين المشكلين.

وهناك أربعة مواقف يمكن أن تُتخذ من طبيعة العالم يفضي كل منها إلى أسلوب مختلف في حل مسألة جدلية الذهني–الجسمي. ذلك أن الحل المقترح إما أن يفسر هذه العلاقة تأسيسا على أن كل ما في الكون مادي، وهذا هو مذهب الفيزيقانية (Physicalism)؛ أو أن كل ما في الكون ذهني، وهذا هو مذهب المثالية (Idealism)؛ أو أن كل ما في الكون ذهني ومادي، وهذا هو مذهب النفسانية الشاملة (Pan-psychism)؛ أو أن كل ما في الكون إما ذهني أو مادي، وهذا هو مذهب الثنائية (Dualism).

من منظور آخر، تفترض البنية المنطقية لمسألة علاقة الذهني بالجسمي أن كلا منهما جوهر مختلف عن الآخر، وليس أمام المتصدي لحلها سوى أن يصادق على هذا الافتراض، فيطرح تصورا للكيفية التي تحدث بها عملية التآثر بينهما، وهذا هو مذهب الثنائية والنفسانية الشاملة؛ أو ينكر هذا الافتراض، إما عبر رد الذهني إلى الجسمي، وهذا هو مذهب الفيزيقانية، أو رد الجسمي إلى الذهني، وهذا هو مذهب المثالية.

لا تعنى هذه الورقة بالمقاربة المثالية، بسبب ضعف حججها المشهود عليه بانحسارها من المشهد الفلسفي المعاصر؛ ولا تعنى بالمقاربة اللاأدرية التي ترتاب في قدرة البشر على حسمها، لأنها تقتصر على المقاربات التي تحاول حلها. ولهذا سوف نركز حصرا على مذاهب الثنائية والفيزيقانية والنفسانية الشاملة.

المشكل عسير، ولعله من ضمن أسباب عسره أنه يتناول مسألة السببية الذهنية (mental causation)، التي تثير مشكل الكيفية التي ترتبط بها مواقف المرء القصدية بسلوكاته، وهي مسألة تحيل إلى مفاهيم مركبة في فلسفة الذهن أعنتت الفلاسفة منذ القدم؛ كمفهوم الوعي (consciousness)، الذي تنعدم في غيابه أهم تمظهرات الوجود الإنساني؛ ومفهوم القصدية (intentionality) التي يعتبرها البعض معلمة الذهني؛ ومفهوم الذاتانية (subjectivity)، أي إدراك المرء لاختلاف عالمه الذهني عن عوالم الآخرين الذهنية؛ ومفهوم التيسر الحصري (privileged access)، الذي يقر أن عالم المرء الذهني متاح له دون غيره.[1]

1 الثنائية: استقلال الذهني عن الجسمي

للثنائية تنويعات كثيرة أبرزها الديكارتية، والمناسبية، والظاهرتية المصاحبية.

1.1 الديكارتية (Cartesianism). تصادق هذه النزعة على افتراض التغاير الجوهري بين الذهني والجسمي. الذهني، وفق مذهبها الثنائي، مختلف تماما عن الجسمي، لأن جوهره هو الفكر، وجوهر الجسمي هو الامتداد، وهذا ما يجعل قيام علاقة بينهما تثير مشكلا يحتاج إلى حل.

وتتمثل الصعوبة التي تواجه الديكارتية في تجسير الهوة بين رتبتين في الوجود لا يبدو أنهما تقبلان القياس باستخدام الوحدات نفسها (incommensurable)، وهي تحاول ردم هذه الهوة بزعم أن موضع التآثر بين الذهني والجسمي هو الغدة الصنوبرية، وهي نتوء في منتصف الدماغ اعتبره ديكارت منزل النفس، حيث تُستقبل المعطيات الحسية من الحواس عبر الجهاز العصبي، وتبدأ الوقائع الجسدية. ولعل اختيار الغدة الصنوبرية لأداء مهمة التفاعل هذه راجع إلى موقعها المركزي في الدماغ وإلى تفردها، فجميع مكونات الدماغ، باستثنائها، أزواج موزعة بين نصفي الدماغ.

وحسب ديكارت، حين تستثير الأرواح السابحة في الأعصاب والدماغ الغدةَ الصنوبرية، تحصل الروح القاطنة في هذه الغدة على نوع بعينه من الإحساس. وحين تريد الروح القيام بحركة ما، تصدر التعليمات المناسبة إلى الجسم بواسطة هذه الغدة. بتعبيرات معاصرة، يحدث انتقال الموجات النابضة عبر الأعصاب إلى الدماغ عبر حركة "جذب" مادية تحدث في الأعصاب، بحيث تنتقل دفعة إلكترو–ميكانيكية من خلال النظام العصبي، فيثير الإحساسُ بالبصر، والسمع، والتذوق، والشم، واللمس، النظامَ العصبي، الذي ينقل بدوره رسائل إلى الدماغ، حيث الغدة الصنوبرية هي الموضع الذي تحدث فيه عملية النقل هذه. بعد ذلك تأتي اللحظة السحرية. يتأثر الذهن فينفتح عالم الخبرة بأسره، وهكذا يرى المرء الألوان، ويسمع الأصوات، ويتذوق الأطعمة[2].

الأحوال الذهنية إذن متميزة عن الوقائع المادية، وتنتمي إلى نوع مختلف من الجواهر. جوهر الأحوال الذهنية فكري، ذو طبيعة شبحية، وهي ميسّرة حصريا لأصحابها، خلافا للأوضاع الجسمية مادية الجوهر التي قد تتيسّر حتى للآخرين. وهذا التصور مناسب تماما لتحقيق بعض المقاصد اللاهوتية، فهو يمهد السبيل إلى القول بخلود الروح. إذا كان جوهر الروح مغايرا لجوهر الجسد، ليس هناك ما يحتم انتهاء دورة حياة الروح بموت الجسد.

ويستدل ديكارت على مذهبه الثنائي بحجتين: حجة الكوجيتو (*Cogito*)، التي تقر أنني أستطيع الشك في أن لي جسما، لكني لا أستطيع الشك في أني أفكر، لأن مجرد شكي في كوني أفكر إنما يجعلني أتيقّن مما شككت فيه؛ وحجة القابلية للقسمة، التي تستند على حقيقة قابلية الجسم للانقسام، وعدم قابلية الذهن له، وتخلص منها إلى تغاير جوهريهما عبر برهان خلف مؤداه أنه لو كان الجسم والذهن من جوهر واحد، لما قبل أحدهما القسمة واستحال على الآخر قبولها.

وفي معرض سرد الانتقادات التي وجهت إلى الديكارتية، نذكر الاعتراضات التالية:

1.11 تفضي الديكارتية إلى وجهة نظر يصفها غِلبرت رايل بنظرية "الشبح في الآلة" ("ghost in the machine"). الأحداث التي تقع في الجسم المادي (الآلة) أشبه ما تكون بالأحداث التي تقع في العالم المادي، فهي مجرد تفاعلات بين أشياء فيزيقية (جسيمات وذرّات، ومجالات وقوى كهربائية). أما الأحوال التي تنتاب الذهن (الشبح) فمختلفة تماما. وحسب رايل، تتأسس هذه النظرية على خطأ تصنيفي (categorical mistake) يخلط بين منطق خطاب الأذهان ومنطق خطاب الأجسام. احتيازك ذهنا لا يعني احتيازك نوعا بعينه من الكينونات؛ بل يعني فحسب احتيازك قدرات ونزوعات بعينها[3]. غير أن هذا الاعتراض مؤسس على نزعة فيزيقانية، سوف نفصل فيها لاحقا، تردّ الذهني إلى الجسمي، وقد لا يكون موقفها أفضل حالا من موقف النزعة الثنائية التي يعترض عليها.

1.12 يبدو أن عزل الذهني عن الجسمي على النحو الذي تقوم به الثنائية يحول دون توظيف عالم الأذهان، بخصائصه غير القابلة للتقصي الإمبيريقي، في تفسير أحوال الأجسام، بقدر ما يحول دون تفسير أحوال الأجسام بمقولات ذهنية، وهذا موقف لا يناسب العلم الذي لا يعتد في تفسيراته إلا بالمحسوس. باختصار، العزل ثنائي النزعة بين الذهني والجسمي إنما يسد الطريق أما فرصة أن يلج العلم عالم الأذهان.

1.13 ترتكب الديكارتية ما يعرف بأغلوطة هومنكلوس (Homunculus fallacy)، فهي تفسر الإدراك على أنه استجابة الروح للصور التي تُعرض على الدماغ عبر النبضات الواردة من مراكز الإحساس، ما يثير السؤال عن الكيفية التي أدركت بها الأرواح ما يرد إليها من إدراكات. أتراها تحوز هي نفسها أرواحاً داخلها (هومنكولس) تدرك ما أدركته حواملها؟ وإذا كان هذا هكذا فإن هذا التصور يضعنا على عتبة متراجعة لامتناهية (infinite regress) لا فكاك منها. وإذا لم يكن ذاك كذلك، سوف يلزم أنصار الثنائية تبيان الكيفية التي تدرك بها الأرواح ما تستقبل من إدراكات، دون مصادرة على أرواح داخلها، وهذه مهمة يفشلون في تأديتها.

1.14 توظيف حقيقة أن المرء يستطيع الشك في وجود جسمه، دون ذهنه، كتوظيف حقيقة قابلية الجسمي، دون الذهني، للقسمة في إثبات اختلاف جوهريهما، يوقعنا في

أغلوطة الرجل المقنّع (fallacy of the masked man). فكما أن كوني أعرف من يكون أخي، لكني لا أعرف من يكون هذا الرجل المقنع، لا يثبت بذاته أن هذا الرجل ليس أخا لي؛ فإن قدرة المرء على الشك في وجود جسمه دون ذهنه، كحقيقة أن الأجسام دون الأذهان قابلة للقسمة، لا تكفي لإثبات أن لكل منهما جوهرا يختص به.

1.15 يبدو أن تحديد موضع مادي (الغدة الصنوبرية) للنقلات السيكو–فيزيقية لا ينجح في التخلص من صعوبة تحديد الكيفية التي يتسنى بها لجوهر لا مادي أن يثير أو يستجيب لعمليات مادية، بل يعيد إنتاجها. لقد افترض ديكارت أن الغدة الصنوبرية هي الموضع الذي تتم فيه عملية التأثير المتبادل؛ لكن هذه الغدة تظل في النهاية جسما ماديا، ومن شأن هذا أن يعيدنا إلى حيث بدأنا.

1.2 المناسبية (Occasionalism). لم يرق الحل الديكارتي لمالبرانش، على الرغم من مشاركته ديكارت نزعته الثنائية، وإنكاره معه إمكان رد أي من الذهني أو المادي إلى الآخر. ويتمثل حل مالبرانش في إحالة عبء تحويل الذهني إلى جسمي إلى كائن لامادي متعال (الله)، عوضا عن إحالته على طريقة ديكارت إلى كائن مادي محايث (الغدة الصنوبرية). الله هو من يضمن أن يتحرك فكي من أجلي حين أرغب في تناول الطعام، وأن أنتشي طربا حين أستمع إلى الموسيقى، ولا يُستكثر على كائن مثله أن يجعل مني ميوتانتا يلتذ بالأطعمة الفاسدة ولسماع النشاز. وهذا يعني أن كل ما ينتابني من خبرات شعورية رهن بطريقة ما لمشيئة الله. وفق هذا المذهب، لا تسبِّب الوقائع المادية أحوالا ذهنية، بل تهيئ المناسبة لقيام الله بإدراج أحوال ذهنية ملائمة في سيرنا الذاتية. بتعبير آخر، ليست لدى الكينونات المخلوقة المتناهية فعالية سببية، والخالق اللامتناهي وحده هو الفاعل السببي الحقيقي.

وقد تبنى لوك موقفا قريب الصلة من مذهب مالبرانش. فحسب مذهبه، حين تغرس دبوسا في جسدي يحقن الله الإحساس بالألم في روحي. وفق المذهبين، تحويل الذهني إلى جسمي ظاهرة إعجازية، يتطلب إنجازها تدخلا فوق–طبيعي. غير أن فكرة التفسير المتعالي لعلاقة الذهني بالجسمي لم ترق لجلّ الفلاسفة. مؤدى الاعتراض أن

الحل المقترح يؤجل الإشكال ولا يسهم في حله، كما أنه يضفي طابعا عشوائيا، لا يتسق مع النزعات العقلانية المؤلِّهة (Theist rationalism)، على نواميس الكون.

1.21 الله، بالتعريف، كائن لا مادي، ومن شأن هذا أن يثير السؤال عن الكيفية التي يتسنى بها لكائن لامادي أن يؤثر في وقائع مادية. الاستعانة به بدلا من الغدة الصنوبرية في تفسير جدلية الذهني–الجسمي لا يحدث فرقا في هذا السياق. إذا كانت مادية الغدة الصنوبرية (ديكارت) تحول دون قدرتها على تفسير علاقة الذهني بالجسمي، فأجدر بلامادية الذات الإلهية أن تحول دون قدرتها على تفسيرها، سواء اقتصر المادي على تهيئة المناسبة لإدراج الله أحوالا ذهنية في سيرنا الذاتية (مالبرانش)، أو حُقنت الأحوال الذهنية في الجسم المادي عبر تدخل إلهي مباشر (لوك). قد يقال إن الذات الإلهية كلية القدرة، فلا يستكثر عليها أن تجعل اللامادي يؤثر في المادي. غير أن هذا الحكم لن يقنع في أفضل الأحوال سوى أنصار النزعة (اللاعقلانية) المؤلهة.

1.22 يرفض ليبنتز، أحد أنصار العقلانية المؤلهة، فكرة التدخل الإلهي تأسيسا على نزعته العقلانية التي تنكر وجود علاقات اعتباطية في الكون تترك لله حرية اختيار طبيعة الأحوال الذهنية التي تناسب الوقائع الجسمية. حسب ليبنتز، أفكار اللون والألم والخوف وما في حكمها ليست اعتباطية. صحيح أن الألم لا يشبه حركة الدبوس، لكنه يشبه حركات يسببها الدبوس في الجسد، ويمثلها في النفس، وهذا التشابه قابل لأن يصاغ في شكل علاقات ناموسية منظمة بين الوقائع الجسمية والأحوال الذهنية.

ولكي نرى مؤدى اعتراض ليبنتر، يطلب منا بلاك سايمون أن نتخيل الله وهو يخلق العالم. ما قدر الجهد الذي يحتاج إلى القيام به؟ كل ما يلزمه حسب ليبنتز هو خلق الأشياء المادية وقوانين الفيزياء. بتثبيت الأوضاع المادية للعالم في كل الأوقات، يثبّت الخالق كل شيء في كل الأوقات، بما في ذلك الأحوال الذهنية. ولو رغب الله في خلق عالم غرس الدبابيس فيه في الأجساد الأرواح البشرية التي تقطنها، لاحتاج إلى أن يصمم أعصابا وميكانيزمات غير تلك التي نعهدها في الدماغ والجسد.

في المقابل، يرى لوك أنه لزم الله حين خلق العالم القيام بشيئين: أن يثبّت قوانين الفيزياء أولا، ثم يقرر، بمشيئته الحرة، كيفية "ربط" الأحوال الذهنية بالأحداث المادية. كما لو أن للعالم سيرتين، واحدة لوقائعه المادية وأخرى لأحداثه الذهنية، وعلى الله أن يختار الكيفية التي يربط بها بينهما. وفق هذا المذهب، بمقدور الله أن يبقي على قوانين الفيزياء على حالها، وأن يشاء جعل وخز الدبابيس سببا للشعور باللذة. لو كان لوك محقا، لأمكن من حيث المبدأ أن يكون توأمك زومبيا أو ميتوتانتا، فعلى الرغم من التشابه المادي بين جسديكما، فإن التشابه في الحياة الذهنية بينكما يتوقف على مشيئة الله. ولو كان مالبرانش محقا، لأمكن أن يجد الله في جرحي مناسبة لإدراج الألم في سيرتي، وأن يجد في جرحك مناسبة لإدراج عاطفة مبهجة في سيرتك.[4]

1.3 الظاهرتية المصاحبية (Epiphenomenalism). تظل المذاهب التي يقول بها ديكارت ومالبرانش ولوك تنويعات في النزعة الثنائية، فجميعها تصادر على فرضية التغاير الجوهري بين الذهني والمادي. غير أن هناك تنويعة أخرى لهذه النزعة تعتبر الذهني ظاهرة مصاحبة لا تسبب أي أحداث مادية، وهذا هو مذهب الظاهرتية المصاحبية الذي يأخذ به وليم جيمس. وفق هذا المذهب، ثمة جوهران، مادي وذهني، لكن المادي نسق مغلق، يستحيل على الذهني التأثير فيه. الظواهر الذهنية واقعية لكنها خاملة سببيا. إذا كانت هناك عملية تبدأ بغرز دبوس في جسدي وتنتهي بما أشعر به من إجفال، فهناك سلسلة مادية كاملة تبدأ بالدبوس وتنتهي بالإجفال تفسر هذا الإجفال. ولهذا لا يصح القول بأني جفلت (وهذا سلوك مادي) بسبب الألم (وهو خاصية ذهنية). يلزمنا التخلي عن هذا القول، فالمرء يجفل لأسباب وبسبل مادية، وليس نتيجة أي إضافات ذهنية[5].

قد يبدو أن من شأن هذا الموقف أن يجنب صاحبه الصعوبات التي تواجه الثنائية في صيغها السابقة، غير أنه يواجه مشكلتين.

1.31 حقيقة أنه يقر أن الأحوال الذهنية مجرد أوضاع مرافقة للمادي تظهر في العالم في شكل ظلال مصاحبة له، دون تفسير الكيفية التي تحدث بها هذه المصاحبة، إنما تبين أنه يفشل على طريقة تنويعات الثنائية الأخرى. ذلك أن السؤال عما يجعل الوخز

(المادي) "مصاحبا" بالألم (الذهني) ليس أقل صعوبة من السؤال عما يجعل الوخز "سببا" للألم. ولهذا فإن القول بالمصاحبية بدلا عن التسبيب لا يحل الإشكال، بل يستعيض عنه بمشكل لا يقل صعوبة.

1.32 إذا كان الذهني مجرد حال مصاحب للجسمي، فكيف يتسنى للمرء أن يكون فاعلا قصديا؟ ذلك أن الفاعلية القصدية تشترط الفعل وفق مبررات ترتبط سببيا بأفعال؛ ولأن المبررات أحوال ذهنية، والأفعال وقائع جسمية، يبدو أن الذهني قد يكون سببا للجسمي، وهذا ما تنكره الظاهرتية المصاحبية وتفشل في تفسير بداهته[6].

خلاصة القول هي أن الحل الثنائي لمشكل تحديد طبيعة العلاقة بين الذهني والجسمي يفشل في تبيان الكيفية التي تقوم بها مثل هذه العلاقة، فهو، سواء ركن إلى غدة صنوبرية (ديكارت) أم عوّل على تدخل كائن علوي (مالبرانش، لوك)، أو اعتبر الذهني مجرد ظاهرة مصاحبة للجسمي (جيمس)، يفشل في حل المشكل ويقتصر على إعادة إنتاجه.

2 الفيزيقانية: ارتهان الذهني للجسمي

تفترض الفيزيقانية أن الخصائص الأساسية للعالم مادية تخضع لقوانين الفيزياء، وتوصف بلغتها، وأن الخصائص الذهنية ليست مكوناً أساسياً من طبيعة العالم، وإن عوّلت في وجودها على خصائص مادية أساسية. ووفق هذه الفرضية، تحل الفيزيقانية مشكل علاقة الذهني بالجسمي بافتراض ما يسمى مبدأ التعويل أو الارتهان (superveneince). غير أن هذا الحل، بصرف النظر عن تنويعاته، يثير مشكلة التسبيب الذهني، أي تبيان الكيفية التي يمارس بها الذهن قواه السببية في عالم فيزيائي الأساس؛ كما يثير مشكلة الوعي، أي تفسير وجوده ضمن عالم مادي خاضع لقوانين فيزيائية[7].

وللفيزيقانية صيغ عديدة أبرزها السلوكية، ونظرية التماهي، والمادية الاستبعادية، والوظيفانية، والانبثاقية.[8]

2.1 السلوكية (Behaviourism). مجموعة مرتبطة من المذاهب يجمعها انشغال ميتافيزيقي بالثنائية وآخر إبستيمولوجي بمنزلة التعبيرات الذهنية التي تشكل موضع

دراسة علم النفس. وعلى يد أشياع السلوكية، لم يعد علم النفس علما للذهن، بل أصبح علما للسلوك، يقتصر على دراسة الأنشطة "القابلة للملاحظة" التي يقوم بها الكائن العضوي. وهناك أربع تنويعات في النغمة السلوكية.

2.11 السلوكية الإجرائية (Operational Behaviourism). معنى التعبيرات الذهنية مستنفد من قبل العمليات القابلة للملاحظة التي تحدد استخدام هذا التعبير. وفق هذا المذهب، معنى التعبير "س عطشان" مثلا هو أن س سوف يقول إنه عطشان لو سئل في هذا الخصوص، وسوف يشرب ماء لو سنحت له الفرصة.

2.12 السلوكية المنطقية (Logical Behaviourism). لا تستنفد العمليات القابلة للملاحظة التعبيرات الذهنية، فأن تقر أن "س عطشان" هو أن تقر، فضلا عن أشياء أخرى، أنه من المرجح أنه سوف يقول إنه عطشان لو سئل في هذا الخصوص، وسوف يشرب ماء لو أتيحت له الفرصة. الفرق بين المذهبين هو أن الأول ينكر وجود أي "معنى إضافي" لمفهوم العطش يتجاوز ما تستلزمه الملاحظات الموظفة في تحديد استخدامه؛ في حين يجوّز الثاني أن يكون مفهوم "العطش" قد اختُزل، جزئيا فحسب، إلى الوقائع الملاحظة التي تبرر استخدامه، ومن ثم فإنه لا يستبعد وجود معنى إضافي مشروع يشير إلى حالة جوانية في الكائن العضوي، الحالة النوعية الخاصة بـ"كونه عطشانا".

2.13 السلوكية المنهجية (Methodological Behaviourism). ينبغي على علماء النفس، ضمانا لعلمية تخصصهم، تجنب الحديث عن الوقائع الذهنية، على الرغم من واقعيتها. وبتعبير مجازي مفضل لدى أشياع هذا الصنف من السلوكية، نستطيع، تحقيقا لمقاصد علم النفس، اعتبار الذهن صندوقا أسود، بحيث نرقب آثار البيئة على السلوك، ونقوم بالتنبؤ بالسلوك وتفسيره وفق هذا الاعتبار.

2.14 السلوكية الراديكالية (Radical Behaviourism). لا يجد العلم غضاضة في الحديث عن أشياء ليس بالمستطاع رؤيتها أو قياسها، والجِلد البشري ليس حدا فاصلا مهما بين الذات البشرية والعالم، فما يحدث داخله محكوم بما يحدث خارجه وفق قوانين الطبيعة. فتماما كما أن الفيزياء تتحدث عن كينونات لا تقبل الملاحظة، دون أن تتخلى

عن زعمها بامتثال هذه الكينونات لنواميس طبيعية، فإن السلوكات، المادية والذهنية البشرية، محكومة بقوانين الارتباط الشرطي الكلاسيكية. ولهذا فإن الأحوال الذهنية، كالتفكير، والتحيّز، واتخاذ القرارات، التي تصمت حيالها صيغ أخرى من السلوكية، قابلة لأن تحلل على أنها سلوكات خصوصية ذات علاقات سببية بالسلوك العلني وتمتثل لمبادئ الارتباط الشرطي الأساسية. ووفق هذا، الوقائع الجوانية أو الخصوصية، كالتفكير والشعور، على الرغم من عدم قابليتها للملاحظة المباشرة، أنواع من السلوك القابل لأن تسري عليه قوانين السلوكات الأكثر وضوحا وعلانية[9].

وللتبسيط، على نحو لا يؤثر في مقاصد هذه الدراسة، يمكن اختزال هذه المواقف الأربعة إلى موقفين، واحد ينكر الحكم بوجود أحوال نفسية غير قابلة للرد إلى أوضاع جسمية، وآخر يعلق الحكم بخصوص وجود هذه الأحوال. السلوكية الإجرائية مذهب في الدلالة، يقر أن معاني الجمل الذهنية مستنفد، أي قابل للرد كليا، إلى معاني جمل سلوكية، ولذا يمكن اعتبارها الصيغة السيمانطيقية للسلوكية الراديكالية، فكلاهما يتخذ موقفا دوغمائيا ينكر بالمطلق وجود أحوال ذهنية غير قابلة للرد إلى وقائع مادية. والسلوكية المنطقية مذهب في الدلالة يتيح إمكان أن يكون معنى الجمل الذهنية غير مستنفد من قبل تحليلاته السلوكية، ولذا فهي أنزع إلى اتخاذ الموقف الارتيابي الذي تتخذه السلوكية المنهجية، والذي يعلق الحكم بخصوص وجود الأحوال الذهنية، أساسا بسبب حرصه على الاستحقاقات العلمية التي يلزم علم النفس استيفاؤها.

ولتوضيح المراد من السلوكية بوجه عام، وكشف النقاب عن موقفها من مسألة طبيعة العلاقة التي تشج الجسمي بالذهني، هبنا حاولنا تحليل ما يعنيه شعور المرء بالألم. سوف نعبّر عن الألم أساسا بالحديث عما يجعلنا الألم نقوم به من سلوكات. إنه يجعلنا نقوم بأشياء مختلفة، فهو يثير انتباهنا، ويدفعنا إلى تحريك أجزاء من أجسادنا، ويجعلنا أقل اهتماما بأشياء أخرى، وبالطبع فإنه ليس ممتعا. هبنا نستطيع أن نوجز كل هذه النتائج بالحديث عن نزوعات أو استعدادات سلوكية. مفاد الاقتراح، في حال السلوكية الإجرائية والراديكالية، هو أن الألم هو النزوع على هذا النحو، وهذا هو تحليل ما يعنيه كون شخص ما يشعر بالألم، وبهذا التحليل يتلاشى غموض الوعي. ومفاد الاقتراح، في حال السلوكية المنطقية والمنهجية، هو أنه لنا أن نماهي، لأسباب علمية

خالصة، بين الألم وبين النزوع على هذا النحو، وهذا هو التحليل الجائز علميا لما يعنيه كون شخص ما يشعر بالألم، على الرغم من أن الألم قد يشير إلى أحوال ذهنية جوانية مستترة وغير قابلة للملاحظة. وفي الحالين، طالما تشترك أنت وتوأمك في النزوعات السلوكية الجسمية نفسها، بحيث تميل بشكل يمكن التحقق منه إلى التصرف بطريقة مماثلة، فإنكما تشتركان حسب السلوكية الإجرائية والراديكالية (أو لنا في السياقات العلمية أن نقول، حسب السلوكية المنهجية والمنطقية، إنكما تشتركان) في الأحوال الذهنية نفسها، لأن هذه الأحوال ليست سوى نزوعات سلوكية (أو أجدر لأسباب علمية أن تعامل على أنها كذلك).

2.15 غير أن هناك أربع مشاكل تواجه السلوكية نوجزها فيما يلي.

2.151 قد تتماثل الأحوال الذهنية على الرغم من اختلاف النزوعات السلوكية. قد يرطم المرء إصبع رجله يوما ما، ويحدث جلبة مروعة بسبب ذلك، ويرطمه في يوم آخر، ويشعر بالشيء نفسه، لكنه يبتسم بشجاعة إسبرطي ويواصل عمله. لكن هذا يعني أن السلوك ليس مرشدا دقيقا للإحساسات والأفكار والمشاعر[10]. المجاملة والنفاق والتقيّة أوصاف لأوضاع أخرى يحس فيها المرء بحال شعوري ويسلك على نحو يغاير هذا الشعور. قد تسألني ما إذا كنت استمتعت بالوجبة التي أعددت من أجلي، وقد أرد بالإيجاب على الرغم من أني أصبت بمغص بسببها. والاعتقاد هو الآخر حالة جوانية قد لا تترجم أصلا إلى أي سلوك، وأسوأ من هذا أن صاحب الاعتقاد قد يسلك بشكل يخالف اعتقاده. شكوك السلوكية، الإجرائية والراديكالية تحديدا، بخصوص شرعية الحديث عن أشياء لا تحس ولا تجس، كالاعتقاد الذي لا يترجم إلى سلوك، هي التي جعلت أنصارها ينكرون ما ليس هناك بد من الاعتراف به، هذا الذي يجول في الوجدان، دون تراه عين، ولا تسمع به أذن.[11]

2.152 تغفل النظريات السلوكية، شأن سائر تنويعات الفيزيقانية، أن السلوكات غير قابلة لأن تخطط بالتفصيل بحيث تتم مزاوجتها مع عينيات الانفعالات المركبة التي قد تتمايز على الرغم من تشابهها، ومثل ذلك أن السلوك الجسمي وحده قد لا يكفي للتمييز

بين السخط والنفور والانزعاج، أو بين الصفح والعفو والتسامح، على الرغم من الفروق التي تميز بين هذه الأحوال الذهنية.

2.153 تقع السلوكية في سياق تفسير السلوكات في دور منطقي فاضح. الاعتقاد وفق السلوكية مجرد نزوع نحو السلوك بطرق بعينها (أو أجدر أن يعامل على أنه كذلك). اعتقادك أن هناك مركبة مسرعة في طريقها إليك يتماهى مع نزوعك إلى تجنبها. المشكلة هي أن اعتقادات المرء عادة ما "تفسر" قيامه بما يقوم به. إنك تتجنب المركبة " لأنك" تعتقد أنها في طريقها إليك. ولكن إذا كان "اعتقادك أن المركبة في طريقها إليك" يعني (أو أجدر أن يعامل على أنه يعني) "تجنبك إياها"، لن يتسنى لنا تفسير تجنبك إياها باعتقادك أنها في طريقها إليك، لأن هذا يعني أنك تجنبتها لأنك تجنبتها، والشيء بداهة عاجز عن تفسير نفسه. هذا خطأ فاضح، خصوصا حين يكون مرتكبه نصيرا لمذهب يدقق في الاستحقاقات العلمية (تفسيرية الطابع) لتناول علاقة "الذهني" بالجسمي.

2.154 هناك أحوال ذهنية لا ترتبط بالسلوك إلا بشكل غير مباشر. اعتبر مذاق القهوة مثلا. إنه يعطينا خبرة مميزة. ثمة شيء يشبه عندنا مذاق القهوة (ولا يشبهه عند الزومبيات)، لكنه لا يجعلنا بالضرورة نسلك بأي طريقة. هذا يعني أن ثمة كيفيات أو مشاعر ترتبط بتذوق القهوة، يصعب ردها إلى أي نزوعات سلوكية، ليس لأن الشخص الذي يختبرها يمسك عن ترجمة اختباره إياها إلى سلوكات علنية، وليس لأنه يتعمد إساءة ترجمتها، بل لأنها لا ترتبط أصلا بأي سلوكات من هذا القبيل.[12]

2.2 نظرية التماهي (Identity Theory). وهي نوع من الفيزيقانية الردية قريب الصلة بالسلوكية الإجرائية والراديكالية يقول به ي. ت بليس، وجي. جي. سي. سمارت، مؤداه أن الحالات الذهنية والحالات الدماغية متماهية تماما، وأن حقيقة أن الدماغ كيان مادي إنما تثبت أن الذهني مادي هو الآخر. وفق هذه النظرية، ليست هناك مشكلة خاصة في تفسير الكيفية التي يمكن بها لرغبة المرء في شرب الماء أن تسبب تحرك أطرافه (التسبيب الذهني)، لأن الرغبة في الماء هي كون الدماغ في هيئة عصبية بعينها. وعلى هذا النحو يحَل مشكل العلاقة بين الجسمي والذهني بإقرار أنهما

شيء مادي واحد، والأشياء المادية تؤثر في بعضها وفقاً لقوانين الفيزياء، وهذا حكم بعدي مؤسس إمبيريقيا، وليس حكما قبليا مفترضا لأسباب منطقية كما تزعم النزعات الفينومينولوجية.

غير أن نظرية التماهي تؤكد، خلافا للسلوكية بوجه عام، خصوصية الحياة الذهنية وعدم ارتباطها بسلوكات ظاهرة في كثير من الحالات، كما تؤكد اختلاف نوع الخبرة الداخلية في حالات السلوك المتماثل نتيجة لاختلاف البنية النيرو–فسيولوجية بين الأفراد، ما يجعلها تتجنب بعض الاعتراضات التي توجه إلى السلوكية الإجرائية والراديكالية.

2.21 وقد وجهت إلى هذه النظرية ثلاثة انتقادات.

2.211 اختراقها لـ "قانون لا تمايز المتماهيات" (indiscernibility of identicals) الذي يقول به ليبنتز والذي ينص على أنه إذا كان هناك شيئان متماهيان فإنهما يحوزان الخواص ذاتها. حين أشعر بالألم في ساقي فإن الحالة الدماغية التي تطابق شعوري هذا موجودة في دماغي وليست في ساقي، ولذا لا سبيل لمماهاة بين الحالة الدماغية والشعور الذهني.

2.212 انتقاد ماكس بلانك المعروف بحجة "الخاصية المتميزة" (distinct property)، أن نظرية التماهي تنتهي كما بدأت الثنائية بنوعين من الخصائص المتمايزة، فالقول بأن الإقرارات المتعلقة بتماهي الدماغ والذهن إقرارات بعدية يعني أنه يجب أن يترافق التعبيران الدلاليان المختلفان في هذا الإقرار مع خصائص مختلفة للمحال إليه. فعلى سبيل المثل، ما يجعل الجملة "نجم الصباح هو نجم المساء" إقراراً بعدياً هو ارتباط التعبيرين الدلاليين المختلفين "نجم الصباح" و"نجم المساء" بما يحيلان إليه، وهو كوكب الزهرة الذي يحوز خاصيتين مختلفتين ترتبط كل واحدة منهما بتعبير مختلف: الخاصية الأولى هي خاصية الظهور والسطوع في الصباح المرتبط بـ"نجمة الصباح"، والخاصية الثانية هي خاصية الظهور والسطوع في المساء المرتبطة بـ"نجمة المساء". وهذا يعني أنه يجب أن تكون هناك خاصيتان متمايزتان في كل إقرار بعدي حول التماهي، ما يجعلنا نخلص إلى الثنائية التي يرفضها دعاة نظرية التماهي.

2.213 تهمة "الشوفينية العصبية". لو كان كل ألم متماهيا مع نوع بعينه من المحفزات العصبية، وكان كل اعتقاد متماهيا مع نمط بعينه من الحالات الدماغية، فسوف يؤدي هذا إلى اعتبار الكائنات التي لا تحوز تركيبة عصبية مشابهة لما يحوزه البشر كائنات بلا آلام أو اعتقادات، وفي هذا إغفال لما يعرف بتعددية التحقق، أي إمكان أن يتحقق الحال الذهني في كثرة من الأوضاع الدماغية. اعتبر الألم: قد يتعين الوضع العصبي الذي يقوم عليه الألم في البشر في تهييج ألياف من نوع بعينه، ولكن هناك سبب وجيه للشك في أن الوضع العصبي نفسه يُحدث الألم في كل الكائنات العضوية القادرة على التألم (الأخطبوط مثلا). ولو صحت نظرية التماهي، لاعتبرت الكائنات الفضائية، على افتراض وجودها، عاجزة عن التواصل مع سكان الأرض والتعرف إليهم، وعن الرغبة في السيطرة على كوكب الأرض، لأنها ببساطة لا تمتلك اعتقادات ورغبات مماثلة للاعتقادات البشرية، وهذا حكم يتعارض مع أحكام البداهة، ويحتاج بسبب هذا التعارض إلى تفسير يفشل دعاة نظرية التماهي في تأمينه.

2.3 المادية الاستبعادية (eliminative materialism). وهي مذهب قريب الصلة بنظرية التماهي، وإن اتسم بطابع إبستيمولوجي عوضا عن الطابع الأنطولوجي الذي يسم هذه النظرية. وفق هذا المذهب، الحديث عن الذهني لا يناسب الإطار الذي يقدمه العلم، إذ لا مكان للمفردات الذهنية في علم الأعصاب. وبحسب تشرشلاند لا يمكن رد مفاهيم الحس المشترك أو ما يسمى بعلم النفس الشعبي (folk-psychology) الذي يشمل مفاهيم الرغبة والاعتقاد والخوف ..إلخ إلى مفاهيم نظرية في علم الأعصاب لأنها مذهب مضلل في أسباب السلوك البشري وطبيعة نشاط الإدراك المعرفي. ولكونها كذلك لا يمكننا أن نتوقع أن تتواءم مع ما يقدمه مذهب علم الأعصاب لحياتنا الداخلية، الأمر الذي يوجب استبعادها عوضاً عن محاولة ردها إلى علم الأعصاب. وهذا ما حدث تماما حين استبعدت نظرية الجسيمات الحركية نظريةَ السيل الحراري، وحين استُبعدت نظرية الفيلجستون في صالح كيمياء الأكسجين.

الحديث عن أحوال ذهنية إذن مجرد مرحلة متخلفة من مراحل تطور علم النفس، وقد آن للفلاسفة اللحاق بركب العلم والإمساك عن الحديث عنها. وهكذا قام مناصرو هذا الرأي باستبعاد مفاهيم علم النفس الشعبي بسبب فشلها الكارثي في تفسير

ماهية النوم وأسباب حدوثه وفروقات الذكاء والذاكرة[13]، وهي مشاكل يعد علم الأعصاب بحلها. أما مشكلة التفاعل بين ما هو ذهني وما هو فيزيقي فإن المادية الاستبعادية تحلها باعتبار القضية التي تنكر فيزيقية الذهن قضية باطلة، ليس لكون الذهن شيئاً ماديا، ولكن لأنه لا وجود للذهن من الأساس، فهو مجرد واحد من مفاهيم علم نفس متخلف.

وهناك نقدان عادة ما يوجهان إلى المادية الاستبعادية.

2.31 أنها نظرية تقوض نفسها. لو صدقت هذه النظرية لما تسنى لأنصارها الاعتقاد في صدقها بشكل عقلاني. ولأن فكرة الصدق مرتبطة بشكل مركب بمفاهيم الاعتقاد و"المواقف القضوية" الأخرى، ولأن استبعاد فئة الاعتقاد يستبعد ضمنياً فكرتي الصدق والكذب، يبدو أن فكرة الحجة العقلانية التي تقع في لب المدخل العلمي لفهم العالم سوف تُستبعد هي الأخرى. ووفق هذا لو نجح المادي الاستبعادي في مسعاه نحو نظرية علمية للسلوك البشري، فإنه بذلك يقوض مؤسسة العلم نفسها.

2.32 أن العلم فشل حتى الآن في تفسير الكثير من المفاهيم التي عجزت سيكولوجيا الحس المشترك أو علم النفس الشعبي عن تفسيرها، كالمرض الذهني والخيال الخلاق، ولا يبدو أن العلم سوف يتمكن من تفسيرها إذا أصبحت المادية الاستبعادية الإطار الأمثل لممارسة هذا النشاط، لأن مفهوم المرض الذهني مثلا هو أحد مفاهيم سيكولوجيا الحس المشترك التي إذا استبعدت فسوف يستبعد معها مفهوم المرض الذهني، الأمر الذي سوف يحول دون تفسيره.

2.4 الوظيفانية (Functionalism). يرغب أشياع هذه النزعة في تمييز الحالات الذهنية بالرجوع إلى السلوك، ولكن بطريقة غير مباشرة، وذلك عبر تمييز الأحداث الذهنية بمفردات الدور السببي (أو الوظيفي) الذي يُعتقد أنها تقوم بدور في تحديد الكيفية التي يسلك بها المعني في ظروف مختلفة.

وفقاً لهذا المذهب ثمة ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقات السببية التي يمكن أن تسهم في تشكيل الدور السببي للحالة الذهنية قيد النقاش: المثيرات الخارجية والحالات الذهنية والسلوك الناتج. القول بأن المريض يعتقد أن الدواء سوف يشفيه يعني أن هناك

عملية محددة تحدث داخله تمت عبر مثيرات خارجية بعينها، فهو يدرك مثلا أنه مريض، وهذا الإدراك صحبة عوامل أخرى، رغبته في الشفاء مثلا، يسبب لديه نوعاً من السلوك، يتعين في تناوله الدواء. وفقاً لذلك لا تُعرّف الحالات الذهنية كالاعتقاد والرغبة بمكوناتها الجوهرية بل بعلاقاتها السببية التي تكون سبباً لوظائفها، تماما كما تُعرف أعضاء جسدية مثل القلب والعين بما تؤديه من وظائف مهما اختلفت أشكالها ومكوناتها.

تعريف الحالات الذهنية بوظائفها يجنب الوظيفانية اعتراض تعددية التحقق الذي واجهته نظرية الهوية، إذ لا شيء يحول دون أن تتحقق الحالات الذهنية لدى البشر ولدى أي كائنات حية أخرى، بل ويمكن أن تتحقق أيضاً في كيانات جامدة كالحاسوب الذي يصنع من مواد مختلفة ويعالج بيانات لتأدية مهام محددة. وقد سمحت هذه الحرية الأنطولوجية (ontological liberalism) في التحقق بإمكان قيام أنظمة مادية خالصة بعمليات ذهنية يتميز بها البشر.

وهناك اعتراضان أساسيان يواجهان الوظيفانية.

2.41 أنها تنسب الحالات الذهنية إلى كيانات لا يبدو أنها تحتاز عليها، وهي نسبة ناجمة عن مبدأ الحرية الأنطولوجية الذي يعتبر أن أهم ما يميز الحالات الذهنية هو أنها تقوم بدور وظيفي محدد بغض النظر عن الوسط الذي تتحقق فيه[14]. وقد عبّر جون سيرل عبّر عن هذا الاعتراض بحجة "الغرفة الصينية" (Chinese Room Argument)، التي يفترض أن تبين أنه لا يمكن أن تكون العمليات الذهنية كالتفكير مثلاً عمليات حسابية آلية بسبب عدم قدرة البرامج الحاسوبية على الفهم الذي يتطلب عنصري الدلالة (Semantics) والتركيب (Syntax)، في حين تفتقر هذه البرامج تفتقر للعنصر الأول وإن حازت العنصر الثاني. يتخيل سيرل نفسه موجوداً في غرفة يناول فيها رموزاً مكتوبة باللغة الصينية التي لا يفهمها، ويوجد أمامه كُتيب تعليمات مكتوبا بلغة يتقنها، يبين له الرموز التي يجب أن يقدمها كاستجابة لما يرد إليه من مدخلات باللغة الصينية، وهي إجابات صحيحة بالرغم من عدم فهمه لها. وتبين هذه الحجة أن صحة الإجابة ليست دليلا على الفهم أو التفكير، فعلى الرغم من قيام علاقة

وظيفية وحدوث عمليات الإدخال والمعالجة، لم تحدث عمليات الفهم أو التفكير، وهي حالات ذهنية خالصة، الأمر الذي يبين خلل التصور الوظيفاني.

2.42 حجة الطيف المعكوس (Inverted Spectrum) التي تقر أن لبعض الحالات الذهنية الواعية خواص نوعية متمايزة. عندما أنظر إلى شيء أحمر مثلاً في ظروف إضاءة عادية، تكون لدي خبرة بصرية بنوع معين متميز، يختلف نوعياً عن خبرتي عندما أنظر إلى سطح ملون آخر في شروط الإضاءة ذاتها. تبدو الأشياء الحمراء لي بطريقة معينة في هذه الظروف بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي تبدو عليها الأشياء الملونة الأخرى في الظروف ذاتها. وليس من المستبعد أن تبدو لي الأشياء الحمراء في ظروف إضاءة عادية كما تبدو لك الأشياء الخضراء في ظروف الإضاءة ذاتها، بحيث تكون خبراتنا اللونية "معكوسة" بالنسبة لبعضنا البعض، وإن بدونا متكافئين وظيفانياً فيما يتعلق بخبراتنا اللونية. وهذا يعني أن خبراتي اللونية وخبراتك اللونية تقومان بالدور الوظيفي ذاته، لكن الوظيفانية عاجزة عن التمييز بينهما.

2.5 الانبثاقية (Emergenism). وهي شكل من الفيزيقانية–اللاردية (non-reductive Physicalism) مؤداه أن لكثير من الوحدات التامة سمات "جديدة حقيقية" انبثقت إلى العالم الذي تطورت فيه[15]. شفافية الماء مثلا خاصية منبثقة لأنه لم يكن بالمقدور استنتاجها من خصائص ذرات الأكسجين والهيدروجين التي يتكون منها الماء. ويقابل الخصائص المنبثقة الخصائص "التراكمية" أو "الناتجة"، مثل كتلة الجسم، التي يمكن اشتقاقها من خصائص الأجزاء[16].

وعلى النحو نفسه، الخصائص الذهنية خصائص منبثقة، لا تحدث إلا في ظروف فيزيائية–بيولوجية مناسبة، وهي خصائص متميزة بشكل لا يقبل الرد عن هذه الظروف. حين تصل بنية مادية مستوى بعينه من التركيب تنبثق فيها خصائص جديدة، أهمها الحياة والوعي، وهذه خصائص غير قابلة للتنبؤ أو التفسير أو الرد إلى مكوناتها المادية والقوانين التي تحكمها، وحالها شبيه تماما بحال الشفافية نسبة إلى الماء.

ولكن على الرغم من أن هذا الصنف من الفيزيقانية اللاردية هو الموقف الأكثر تأثيرا في إشكالية الجسم–الذهن منذ سبعينيات القرن العشرين، ظلت مسألة ما إذا كانت الظواهر الذهنية المنبثقة المفترضة قادرة على أن تجلب للعالم قوى سببية جديدة مسألة خلافية. ويبدو أن النزعة الانبثاقية تقع في خطأ مماثل لذلك الذي وقعت فيه المناسبية والظاهرتية المصاحبية. إنها تفشل في تفسير الكيفية التي يتسنى بها لظروف فيزيائية–بيولوجية، أي مادية، أن تهيئ المناسبة لانبثاق خصائص ذهنية، كالوعي، يفترض أنها ليست مادية. إذا كانت الغدد الصنوبرية، وحتى الكائنات العلوية، عاجزة بحكم التغاير الجوهري بين الجسمي والذهني، عن إحداث النقلة السحرية، فليس هناك ما يوجب الثقة في قدرة أي أوضاع فيزيائية–بيولوجية، مهما بلغت درجة تركيبها، على إحداث مثل هذه النقلة. الاستشهاد في هذا السياق بشفافية الماء، كخاصية منبثقة، لا يجدي نفعا، لأن السؤال لا يتعلق بما إذا كانت هناك نقلة سحرية تحدث بالفعل، سواء في حالة الوعي أم الماء، بل يتعلق بتفسير حدوثها في ضوء حقيقة التغاير الظاهر بين الجسمي والذهني. في النهاية يبدو أن التعبير "خاصية منبثقة" يعاني من مشكل مماثل لذلك الذي يعاني مه التعبيران "يهيئ الظروف المناسبة" (مالبرانش)، و"ظاهرة مصاحبة" (وليم جيمس)، فهو مثلهما لا ينجح إلا في إعادة إنتاج مشكل علاقة الذهني بالجسمي عوضا عن حله.

2.6 اعتراضات عامة على الفيزيقانية

على الرغم من أن كل تنويعة في النغمة الفيزيقانية تواجه اعتراضات تخصها، ثمة اعتراضات تواجه هذه النغمة بمختلف تنويعاتها:

2.61 العجز عن تفسير ظاهرة الوعي، أهم معالم الحياة البشرية، التي تبدو ظاهرة غير فيزيقية. قد تنجح الفيزيقانية في أفضل الأحوال في تفسير بنية الوعي ووظائفه، لكن هذا لا يكفي لتفسير ظاهرة الوعي نفسها. وإذا كان ما لا يقبل التفسير الفيزيقي ليس فيزيقيا، فإن الفيزيقانية باطلة من أساسها.

2.62 نستطيع تخيل زومبي (Zombie)، كائن يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكنه لا يحوز خبرات واعية؛ أو تخيُّل ميوتانت (Mutant)، كائن يبدو على

هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكن خبراته الذهنية معكوسة، فهو يلتذ لوخز الأبر، ويألم للمس الحرير. كلاهما كائن فيزيقي شبيه بالإنسان، لكن الأول لا وعي له، وللثاني وعي معكوس. العمليات الدماغية (الفيزيقية) متماثلة تماما لدى ثلاثتهم، لكن الخبرات الذهنية مختلفة كليا. قد يقال إن قوانين العالم الطبيعية تحول دون وجود كائنات من هذا القبيل. غير أن وجودها ممكن منطقيا وميتافيزيقيا، ومجرد هذا الإمكان يكفي لإثبات أن الوعي ليس ماديا. إذا كان هناك عالم ميتافيزيقي ممكن متماثل فيزيقيا مع عالمنا لكنه يفتقد الوعي، أو يختبر قاطنوه وعيا معكوسا، سوف يلزم أن يكون الوعي مكوِّنا غير فيزيقي في عالمنا[17].

2.63 تفشل الفيزيقانية في تفسير بعض الخصائص الكيفية، وهذا ما تبينه تجربة فرانك جاكسون الفكرية التالية. مريم، ذات القدرة الفائقة في فيسيولوجيا الأعصاب البصرية، محجور عليها في بيئة كل ما فيها أبيض أو أسود. مهما كان قدر درايتها بالفيزياء العصبية لخبرة الطماطم الناضج، والسماء الزرقاء، إلخ.، يظل هناك، حين يطلق سراحها من هذا العالم، شيء لا تعرفه؛ طبيعة الخبرات البصرية المتعلقة بهذه الأشياء متنوعة الألوان. لو كانت الفيزيقانية صحيحة لعرفت ماري كل ما يلزمها معرفته، وافتراض خلاف هذا يعني أن هناك ما هو أكثر من الحقائق الفيزيائية تحتاج إلى معرفته، وهذا ما تنكره الفيزيقانية.[18] إذا خرجت ماري من غرفتها وشاهدت تلفازاً ملوناً سوف تتعلم الكيفية التي تكون عليها رؤية الأحمر؛ ولو كانت الفيزيقانية صادقة لعرفت ماري من البداية ماهية خبرة رؤية الأحمر[19].

3. النفسانية الشاملة (Panpsychism)

مذهب يقول به دوغن ديغن وآخرون يحاول تفسير الكيفية التي يمكن بها للذهني أن يسبَّب مما ليس ذهنيا. وفق هذا المذهب تحوز الكائنات الميكرو–فيزيقية على خصائص ذهنية، من بينها الوعي، ولذا فإنها تعتبر الذهني مكونا أساسيا من مكونات المادي، بخلاف الفيزيقانية التي تعتبر الذهني خاصية منبثقة عن الذهني أو مرتهنة له أو متماهية معه. هذا يعني أن العالم المادي بشكل عام نفسي أو حساس أو واع، لكنه لا يعني بالضرورة أن للعصي والحجر والشجر أذهانا. حقيقة أن كل عنصر في الفريق

الوطني كائن واع لا تستلزم أن الفريق نفسه كائن واع. ثمة درجات متنوعة تحتاز وفقها الأشياء على جوانب ذاتية أو شبه-واعية، وهذا أمر يختلف كثيرا عما يختبره البشر في شكل وعي. تحديدا، لا يكتمل الذهن إلا عند كائن على درجة تركيب الإنسان.[20]

وفق هذه الرؤية إذن، يتألف العالم المادي من جزيئات لكل منها شحنتها الخاصة من الإحساس أو الوعي، وبعض الوحدات المادية الأكثر تركيبا تحوز حساسية منبثقة من التفاعل المتبادل بين الشحنات الحسية.[21] والكائن البشري من ضمن هذه الوحدات، وهذا ما يفسر وعيه.

ويعرض أنصار النفسانية الشاملة ثلاث حجج لدعم نزعتهم، أولها حجة قياس التناظر، التي تقر أن للعمليات الذهنية التي يبدو أنها تميز البشر، كالإحساس والتذكر والإرادة، تعم في حقيقة الأمر الكائنات الحية جميعها، بما فيها الكائنات وحيدة الخلية، فهي قادرة على رصد المثيرات الخارجية وتذكّرها وتعلّم أساليب متنوعة في التعامل معه. وهذا ما يحدث أيضا مع النبات الذي يعدل حركته بما يتناسب مع كمية الماء والضوء المتاحة.

وثانيها حجة مؤسسة على مبدأ أنه لا شيء يأتي إلى الوجود من عدم، ومؤداها أن هذا المبدأ يستلزم أن الذهن وتمظهراته لا تأتي مما لا ذهن لديه، ما يبين أن من بين الخصائص الجوهرية التي تختص بها مكونات المادة الأساسية دون–الذرية خصائص ذهنية.

وثالثها مؤسس على مبدأ التطور عبر الانتخاب الطبيعي، وهي تقر أن الكائنات العاقلة إما تطورت عن كائنات عاقلة أو كائنات لا عقل لها. البديل الأول يعني أن الذهني كان موجودا منذ البداية، وهذا ما تقره النفسانية الشاملة؛ والبديل الثاني يحول دون رسم خط فاصل بين الكائنات العاقلة وأسلافها غير العاقلة، وهذا يتسق تماما مع ما تقره هذه النزعة.

وترتبط النفسانية الشاملة بمذهب قريب الصلة يعرف بالواحدية المحايدة (neutral monism) يتبناه برتزند رسل، وبموجبه ليست الكينونات الأساسية ذهنية أو مادية في ذاتها، وإن أمكن وصفها بإنها ذهنية أو مادية إذا استوفت شروطا محددة.

وعلى هذا النحو يمكن اعتبار اللون مثلا ماديا أو ذهنياً وقفا على العلاقات الموظفة في تفسيره، فهو مادي إذا أخذنا في الحسبان علاقاته بمصدر الإضاءة والحرارة، وهو ذهني إذا ركنا إلى ما يظهر على شبكية العين. وبحسب رسل يتولد الذهن والمادة عن مجموعة من القوانين السببية المختلفة، حيث تنتج المادة عبر قوانين العلم، وينتج الذهن عن قوانين ذاكرية (mnemic) لم نفهمها بعد. ووجه الارتباط بين المذهبين المذكورين هو أنه إذا كانت الأشياء مكونة من أحداث، فإن هذه الأحداث قادرة على توليد الذهني مثلما تستطيع توليد المادي، ما يؤدي إلى تشعب الأحداث في اتجاهين مختلفين وإنتاجها فئتين مختلفتين أنطولوجياً أو احتفاظ الأحداث بالمظاهر الذهنية والمادية معاً بحيث يكون الذهن مادة والمادة ذهناً[22].

ومثل البدائل الأخرى التي طرحت لحل مشكل علاقة الذهني بالجسمي، يواجه هذا المذهب عدة اعتراضات.

3.1 تستخدم النفسانية الشاملة في عرض حججها الأساسية ما يعرف بالاستدلال التفسيري (abduction). لا يقدم هذا الصنف من الاستدلال أدلة قاطعة أو مرجحة لنتيجته باستثناء أنها تفسر ما استند عليه من مقدمات. والمشكلة الإبستيمية التي عادة ما تعاني منها الاستدلالات التفسيرية هي تعدد التفسيرات الممكنة للنتيجة قيد التقصي، وما لم يُشترط أن يكون التفسير المقدم هو أفضل تفسير ممكن، فإن الأبواب سوف تفتح على مصارعها للمصادرة على قضايا أو كينونات لا دليل لنا على صدقها أو وجودها. لكن هذا يعني أن وجاهة النفسانية الشاملة سوف تتوقف على تبيان أنصارها أن التفسير الذي تطرحه للعلاقة بين الذهني والجسمي، والذي يقر أن العالم ذهني ومادي في آن واحد، هو أفضل تفسير ممكن، أو أنه على الأقل أكثر وجاهة من البدائل التي أتينا على نقاشها، وهذه مهمة لا يستبين أنهم نجحوا في تأديتها.

3.2 يتميز هذا المذهب بطابع آدهوكي (ad hoc). والآدهوكية أسلوب مشبوه إبستيميا في الدفاع عن الفرضية التي تواجه إشكالية بعينها يستخدم عبر تعديل الفرضية بشكل يصمم خصيصا لحل هذه الإشكالية. المثل التقليدي هو تعديل فرضية أن كل الحيوانات تحرك فكها السفلي، في حال مواجهة مشكلة التماسيح التي تحرك فكها

العلوي، عبر استثناء التماسيح. والشبهة الإبستيمية التي تطال هذا الأسلوب في الحجاج هو أنه يحصن الفرضية من كل حالات الدحض التي يمكن أن تواجهها، ويمكّن من ثم من التشبث بها عبر إجراء تعديلات طفيفة عليها.

ويمكن تبيان الطابع الآدهوكي الذي يسم فرضية النفسانية الشاملة عبر اعتبارها نتيجة تعديلات لمشكلات واجهتها صممت خصيصا لمواجهتها:

- فرضية1: كل العالم مادي.
- مشكلة1: كيف يستطيع ما هو مادي صرف أن يسبب حدثا ذهنيا؟ (مشكلة التسبيب الذهني).
- تعديل (فرضية2): كل شيء في الكون مادي وذهني.
- مشكلة2: لكن هذا يستلزم أن لدى الحجر والشجر وعي.
- تعديل (فرضية3): للكائنات درجات متفاوتة من الوعي، والوعي لا يكتمل إلا عند الإنسان.

غير أن أنصار النفسانية الشاملة يمسكون عن تحديد القدر الذهني (المتفاوت حسب زعمها) في الأشياء المادية. إنهم يردون على الاعتراض بأن مذهبهم يجعل من الحجر والشجر كائنات واعية بقول إن درجة الوعي فيها متدنية. غير أنهم لا يضعون معيارا واضحا للتمييز بين درجات الوعي، ما يجعل حكمهم بالتفاوت مجرد حلقة أخرى في سلسلة التعديلات الأدهوكية. وهكذا، كلما أثارت الفرضية مشكلة أسرعوا إلى تعديلها بما يجنبهم إياها، فإذا استبين أن الفرضية المعدلة تواجه مشكلة أخرى، اقترحوا تعديلا آخر، وهكذا دواليك.

3.3 تطرح النفسانية الشاملة فرضية وجود الحالات الذهنية أو بعض منها على الأقل لدى الجماد أو الكائنات الحية الأخرى، وهي فرضية لا تستبين قابليتها للتحقق.

3.4 وهناك أخيرا مسألة التركيب التي تستفسر عن الكيفية التي يمكن وفقها لعدد هائل من الذرات التي تحتاز خواصاً ذهنية أن تشكل وعياً جديداً ومعقداً كالذي يحوزه البشر،

وعمـا إذا كانـت مركبـات هـذه الـذرات تحـوز هـي نفسـها خـواص ذهنيـة (أغلوطـة الهومنكلوس)، وهاتان مسألتان يسكت بخصوصهما أنصار هذا المذهب.

خلاصة

يبـدو أن المشـاكل التـي تواجـه الفيزيقانيـة، بمختلـف تمظهراتهـا (السـلوكية، ونظريـة التماهي، والمادية الاستبعادية، والوظيفانية، والانبثاقية) ليست أقل صعوبة من تلك التي تواجه الثنائية، بمختلف تجلياتها (الديكارتية والمناسبية والظاهرتية المصاحبية)، ولا تلك التي تواجه النفسانية الشاملة.

وفي حين أنه يُحمد للثنائية أن فرضيتها التي تقر وجود جوهرين، على الرغم من ضعف حججها عليها، تعفيها من مواجهة إشكالية تفسير بداهة تغاير الذهني والجسمي، التي تواجه كل نزعة تحاول رد أحد ذينك الجوهرين إلى الآخر؛ فإنها تظل تواجه من الصعوبات ما يحول دون الجزم بصحتها.

غير أن العصيان على الحل هو دأب المشاكل الفلسفية الأصيلة، ولعل هذا هو سر بقائها على مر العصور. حين قال وايتهيد عبارته الشهيرة "ليست الفلسفة سوى حواشي على أفلاطون"، لم يكن يثني على عبقريته، بقدر ما كان يؤكد صحة المذهب الارتيابي، الذي يعتد بقصور العقل البشري وبعجزه عن اقتناص طريدة الحقيقة، دون أن ييأس من قدرته على المحاولة ودون أن يتوقف عن المثابرة في البحث عنها.

ومهما يكن من أمر، يلزمنا أن نتذكر أن مشكل علاقة الذهني بالجسمي ليس سوى تجل لمشكل غاية في التعقيد: مشكل علاقة التآثر التي تقوم في الكون بين جواهر متغايرة أو تبدو على أقل تقدير كذلك. كيف تفضي تحولات كمية صرف إلى تغيرات كيفية، فتصبح البذرة ثمرة، واليرقة فراشة، ويؤدي الضغط إلى انفجار؟ وكيف تتجسد الفكرة المجردة في لفظة تقال فنسمعها، وتدوّن فنراها؟ وكيف يترجم الفعل الوجداني إلى سلوك يعبّر أو يسيء التعبير عنه؟ وكيف يخلق كائن لامادي كونا ماديا؟

من منحى آخر، إذا كان الفلاسفة بعرض مذاهب متعددة في جدلية الذهني–الجسمي وبتوجيه انتقادات لها، لم ينجحوا في التوافق على حل لا يعاني من قصور،

فإن هذا لم يحل دون إسهامهم في إلقاء المزيد من الأضواء على هذه الجدلية. والحال بوجه أعم هو أن الخوض في المسائل الفلسفية كثيرا ما مهد السبيل إلى تبصرات علمية أفادت منها البشرية، ولا ريب في أن تناول الفلاسفة لمسألة الوعي ولعلاقته بالسلوك قد أسهم في اقتراح فرضيات علمية أمكن التحقق منها. وإذا كانت الفلسفة عادة ما ترمى بأنها نشاط يعالج مشاكل دون أن ينجح في حلها، فلعل السبب يرجع في النهاية إلى حظوة العلم بشرف حلها.

References

- Blackburn, Simon: **Think: A Compelling Introduction to Philosophy**, Oxford, UK, Oxford University Press, 1999.
- Block, Ned: "Troubles with Functionalism", **Classic and Contemporary Readings in Philosophy of Mind**, edited by: David Chalmers, Oxford, UK, Oxford University Press, pp.96-98.
- Bogen, James: "Psycism", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, p. 677.
- Chalmers, David: "Consciousness and it's place in Nature" in David Chalmers' **Philosophy of Mind; Classical and Contemporary Readings**, Oxford, UK, Oxford University Press, 2002, pp. 248-249.
- Churchland, Paul: **Matter And Consciousness; A Contemporary Introduction to Philosophy Of Mind**, Cambridge, MA, USA, MIT Press, 1999.
- Garber, Daniel: **Leibniz: Body, Substance and Monad**, Oxford, UK, Oxford University Press, 2009.
- Hannay, Alastair: "Mary, black and white", **Oxford Companion to Philosophy,** edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, p. 561.

- Hornsby:, Jennifer: "Epiphenomialism", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005.
- Jackson, Frank: "What Mary Didn't Know", **Mind, Method and conditionals; Selected Essays**, edited by: Frank Jackson, London, UK, Routledge, 1998, pp.70-75.
- Kim, Jeagwon: **Physicalism or Something Near Enough**, 3rd Printing, Princeton, NJ., USA, Princeton University Press, 2008.
- Kuppermann, Joel J.: "Emergent Properties", **Oxford Companion to Philosophy,** edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005.
- Lowe, E.J.: "Emergence", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005.
- McLaughlin, Brian P.: "Philosophy of Mind", **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, edited by: Robert Audi, Cambridge, MA, USA, Cambridge University Press, p. 685.
- Morton, Adam: "Behaviourism", in **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005.
- Place, U.T.: "Are Consciousness States Brain States?" In David Chalmers' **Philosophy of Mind: Classical and Modern Reading**, Oxford, UK, Oxford University Press 2002.
- Searle, John: ***Minds, Brains and Science***, Harvard, Harvard University press, 2003.
- Skrbina, David: **Panpsychism in the west**, MIT, 2005.

- Sprigge, T.L.S.: "Panpsychism", **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, edited by: Robert Audi, Cambridge, MA, USA, Cambridge University Press, p. 673.

الهوامش:

1 Searle, John: **Minds, Brains and Science**, Cambridge, Ma., USA., Harvard University Press, 2003, pp. 14-15

2 Blackburn, Simon: **Think: A Compelling Introduction to Philosophy**, Cambridge, Ma., USA., Oxford University Press, 1999, p. 50.

3 Think: A Compelling Introduction to Philosophy, pp. 51-52.

4 Think: A Compelling Introduction to Philosophy**,** pp. 61-62.

ومن جانبه، يتبنى ليبنتز مذهبا التوازوية (Parallelism): للروح نوامسيها، وللجسم نواميسه، لكن هذين الكائنين المختلفين تماما يتطابقان كساعتين ضبطتا على توقيت واحد. إذا جُرحت وجُرح توأمك، وكانت الاستجابة المادية في الحالين واحدة، لزم أن يكون "التعبير" عن هذه الوقائع المادية في ذهنيكما واحدا، أي لزم أن يكون اتجاه عقارب الجوارح لديكما متماثلا. انظر:

l Garber, Danie: **Leibniz**: **Body, Substance and Monad**, Oxford, UK, Oxford University Press, 2009, p.264.

5 Hornsby, Jennifer: "Epiphenomialism", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, pp. 258-9.

6. McLaughlin, Brian P.: "Philosophy of Mind", **The Cambridge Dictionary of Philosophy,** edited by: Robert Audi, Cambridge, UK, Cambridge University Press, p. 685.

7 Kim, Jeagwon: **Physicalism or Something Near Enough**, 3rd Printing, Princeton, NJ., USA, Princeton University Press, 2008, p.7.

8 هناك أيضا مذهب الواحدية الشذوذية، الذي يقول به دونالد ديفيدسون، ومؤداه أن كل حادثة ذهنية تتماثل مع حادثة فيزيقية بعينها، ولكن ليست هناك قوانين تربط الأحداث الذهنية بالأحداث الفيزيقية، ولا قوانين تحكم الحالات الذهنية ذاتها. غير أننا لن نفرد له جزءا خاصا لهذا المذهب أساسا لأنه يواجه ما تواجهه الظاهراتية المصاحبية من صعوبات سوف نأتي على ذكرها.

9 Morton, Adam: "Behaviourism", in **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, pp. 76-78.

10 Blackburn, Simon: Think: A Compelling Introduction to Philosophy, p. 65-66.

11 غير أنه لا يفوتنا أن ننبه في هذا السياق إلى وجوب ألا تجعلنا هذه الاختلالات التي تعاني منها مختلف النزعات الإمبيريقية بوجه عام نطلق العنان للخيال مفترضين وجود ما لا يسهم افتراض وجوده في تفسير أي شيء، فهذا على وجه الضبط ما تحاول شفرة أوكام تخليصنا منه.

12 Blackburn, Simon: Think: A Compelling Introduction to Philosophy, p. 68.

13 Churchland, Paul: **Matter And Consciousness: A Contemporary Introduction to Philosophy Of Mind**, Cambridge, MA, USA, MIT Press, 1999, pp.43-47.

14 وقد عبّر ند بلوك عن هذا الاعتراض بـ"حجة دماغ الصين" (China Brain Argument): لو ربط سكان الصين مع بعضهم عبر إشارات تصلهم ببعضهم لمدة ساعة واحدة، سوف يمثل كل صيني خلية عصبية دماغية واحدة، بحيث يستقبل الأفراد المدخلات عبر هواتفهم ويستجيبون لها وفق ما هو مقرر. فعلى سبيل المثل لو كانت مدخلات النظام هي رؤية اللون الأحمر أو الشعور بالخوف، فإنه يلزم الأفراد المتصل بهم الاتصال بعدد من الأفراد الآخرين، وهؤلاء الآخرون يستجيبون بالتوجه يميناً على سبيل المثل. بحسب الوظيفانية يجب أن يحوز هذا الكيان حالات ذهنية لكونه يتلقى مدخلات ويستجيب لها بعد معالجتها، وهو أمر يبدو منافٍ لأحكام البداهة. انظر:

Block, Ned: "Troubles with Functionalism", **Classic and Contemporary Readings in Philosophy of Mind**, edited by: David Chalmers, Oxford, UK, Oxford University Press, pp.96-98.

15 Lowe, E.J., "Emergence", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, p. 239.

16 Kuppermann, Joel J., "Emergent Properties", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, pp. 239-40.

17 حسب سول كربكي، لو كان بمقدور الله خلق عالم الزومبي، للزمه بعد خلق العمليات الفيزيائية في عالمنا، القيام بما هو أكثر للتأكد من أنه يحتوي الوعي. وهذا، وفق ما سبق لنا إيضاحه، مذهب قريب من مذهب لوك، وبعيد عن مذهب ليبنتز. انظر:

Chalmers, David: "Consciousness and it's place in Nature" in David Chalmers' **Philosophy of Mind; Classical and Contemporary Readings**, Oxford, UK, Oxford University Press, 2002, pp. 248-249.

18 Hannay, Alastair: "Mary, black and white", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, p. 561.

19 Jackson, Frank: "What Mary Didn't Know", **Mind, Method and conditionals; Selected Essays**, edited by: Frank Jackson, London, UK, Routledge, 1998, pp.70-75.

20 Bogen, James: "Psycism", **Oxford Companion to Philosophy**, edited by: Ted Honderich, Oxford, UK, Oxford University Press, 2005, p. 677.

21 Sprigge, T.L.S.: "Panpsychism", **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, edited by: Robert Audi, Cambridge, UK, Cambridge University Press, p. 673.

22 Skrbina, David: **Panpsychism in the West**, Cambridge, MA, USA, MIT, 2005, pp 176-177.

حل بتنام لخلاف بوبر–كون

تشاندا جوبتا تر./نجيب الحصادي

غالبا ما يتورط الفلاسفة في حروب عالمية. لا يبدو أنهم مهتمين بالتعايش السلمي، فالحرب التي يشنون إنما تستهدف جعل مذهب منافس تحت سيطرة مذهب آخر. النزاع بين الواقعية والنسبانية مثال نمطي يوضح مثل هذا الاستقطاب الذي آمل في تجاوزه.

على ذلك، يصعب حتى فرض وقف لإطلاق النار طالما ظلت المثنوية بين العالم كما في ذاته والعالم كما يبدو نسبة لنا غالبة في التفكير الفلسفي. إنها تجعل الأمر كما لو أنه يتعين علينا المروق بين البديلين الممكنين الوحيدين: الواقعية والنسبانية، الموضوعانية والذاتانية. غير أن المد أصبح ينحسر الآن. الحال أن "واقعية بتنام الداخلية" تتحرر من هذه المثنوية. هدفي الأساسي هنا هو الحض على إمكان تطبيق هذه المقاربة الجديدة في حسم الخلاف بين أشياع الواقعية (من ذوي توجه بعينه) وأشياع النسبانية.

1. الواقعية في مقابل النسبانية

يروم إلى حد كبير الواقعيون تكريس القسمة بين العالم وبيننا. الراهن أنهم يعتبرون هذا إسهاما في الواقعية. إنهم يقرون التالي:

1. توجد الكينونات الفيزيقية، المجردة أو النظرية، والحوادث والعمليات في العمل بشكل مستقل عن أنشطتنا المعرفية. هذا يعني أنها توجد، إن وجدت أصلا، بصرف النظر عما إذا كنا نعرف أو نقول أي شيء عنها.
2. إنها "مستقلة"، ليس فقط بمعنى أنها توجد بشكل مستقل، بل أيضا بقدر ما تحوز خصائص بشكل متأصل، لا بوصفها موضعات للخبرة. وبحسبان أن العالم يوجد بشكل مستقل، يتوجب وصفه أيضا بحدود لا تتعلق إطلاقا بالبشر. ما لم ينظر إلى العالم على هذا النحو، فيما يبدو، لا سبيل لفهم خارجيته واستقلاليته. لهذا

يصر أشياع الواقعية المتطرفون على رسم خط فاصل بين الطريقة التي يستقل بها العالم عن الطريقة التي نعتبره بها والطريقة التي يكون بها عبر خبراتنا به.

غير أن بتنام لا يرغب في رسم هذا الخط. إنه يعتقد أنه يمكن إقرار الخارجية دون المصادقة على (2)، أي دون طلب أوصاف مطلقة لواقع ترانسندي [متعال عن كل معرفة بشرية ممكنة] عبر خصائصه المتأصلة. لا مدعاة للنسبية للفكر، والخبرة، واللغة، والمخططات المفهومية أن تبشر بلاواقعية بنائية. ذلك أن القول إن شيئا ما يحوز واقعيا خصائص بعينها، ولكن بشكل علائقي مع ذوات تختبر، لا يعني القول إن الذوات تفرض أو تشكل هذه الخصائص التي لا يحوزها الشيء. قول إن شيئا يحوز واقعيا خصائص، ولكن بشكل علائقي، أمر؛ قول إنه ترانسندي، يحوز خصائص متأصلة غير–علائقية واقعية ولا شيء واقعي عداها أمر آخر. وحدها الرؤية الأخير تغوي المرء بالتعامل مع الخصائص العلائقية على أنها مظاهر غير واقعية. خلافا لذلك، لدى بتنام مبدأ سيمانتي [دلالي] غاية في القوة فيما يختص بالعلاقة بين اللغة/الفكر والعالم. وعلاقة الإشارة هذه تقوم رغم النسبية المفهومية. تأسيا به، يقر كثير من الواقعيين التالي:

3. تنجح النظريات المعبر عنها بلغة العلم في الإشارة إلى أشياء وخصائص واقعية ويتوجب فهمها بطريقة دال–صدقية. بكلمات أُخر، سوف نفهم محتوى الزعم النظري حين نفهم الخصائص التي يتوجب أن يحوزها الشيء الواقعي كي يجعل هذا الزعم صادقا. المحمولات هي المكافئ اللغوي لخصائص الشيء الواقعية.

4. يشترط بعض الواقعيين أيضا أن تصور العالم الذي يصفه وفق بنود الشرط (2) وحده الذي يشكل التصور الصحيح. فضلا عن ذلك، فإنه بالمقدور الحصول على هذا التصور.

تنويعة الواقعية التي أختار تقصيها في الجزء التالي واقعية تتبنى (1) و(2)، لكنها لا تقبل (4). إنها لا تنكر وجود عالم مشكّل على نحو متأصل، ولا تنكر وجود وصف متفرد هو الأفضل ..، لكن البشر الخطائين عاجزون عن الحصول عليه. الوصف المتفرد مثال تنظيمي يتوقون إليه، غير أنه ليس بمقدورهم الظفر به. ما يحصلون عليه

بالفعل مقاربات لهذا الوصف الأفضل. على ذلك، فإن التقدم ممكن عبر مثل هذه المقاربات.

في المقابل، ينكر أشياع النسبانية هذا التفاؤل. العالم-على-هذا-النحو بخصائصه المتأصلة يتجاوز قبضتنا. تنشأ كل الأوصاف عن مخطط مفهومي ما. لا توجد إلا رؤى-في-العالم، وهي مختلفة إلى حد أنه يستحيل أن تشكل مشروعا تراكميا يقارب تدريجيا وصفا متفردا صحيحا ومميزا. وبحسبان وجود عوالم كثيرة، وليس عالما واحدا، تَنتج عن رؤى-في-العالم مختلفة، لا سبيل للحكم على النظريات المتنازعة عبر الركون إلى التطابق مع "الحوادث" الواقعية في ذلك العالم، ما يسمى بالعالم-على-هذا-النحو.

لقد ركزت على هذا الخلاف بين الواقعيين والنسبانيين، خصوصا على بوبر وكون بوصفهما أشياعا نمطيين للرؤيتين المتنازعتين. وسوف أحاول التوليف بين ما أحسب أنه صحيح في الرؤيتين، وأن أعد بنود معاهدة. لقد كان بوبر محقا في توكيد موضوعية الملاحظة أساسا لتقويم المزاعم الصدقية التي تقول بها النظريات المتنافسة. غير أنه كان مخطئا حين حسب أن مثل هذه الموضوعية تتعرض للتهديد حال رفض فكرة "الحوادث" الواقعية. من منحى آخر، كان كون محقا في رفض فكرة الشرط-الصدقي-التعرفي-الترانسندي، الذي يُستوفى عند وجود تناظر مزعوم بين الكينونات التي تحشدها النظرية في الطبيعة و"ما يوجد حقيقة هناك"، ما يسمى الأشياء-في-ذاتها. لا معنى لمفهوم "ما يوجد حقيقة هناك" خارج مخطط مفاهيم كل نظرية. غير أنه كان مخطئا حين أصر على أن العوامل السوسيولوجية هي كل ما يبرر اختيار النظرية. لدى مقاربة بتنام الجديدة مفتاح المصالحة وقد تُعين على الظفر بمجالات التأثير البوبرية والكونية التي يمكن أن تتعايش سلميا.

2. في واقعية بوبر

قد يبدو أول وهلة أن المصالحة بعيدة المنال. الذين قاموا "بالعطفة الترانسندنتالية"، تأسيا بكانط، ابتعدوا عن فكرة الشيء-في-ذاته الذي يتعين اكتشافه، شطر ما نجلبه بأنفسنا إلى البحث عبر المفاهيم، والنظريات، وما في حكمها. الحال

أنهم تجاوزوا كانط كثيرا بإقرار أن هذه المفاهيم ليست شروطا مسبقة كلية للخبرة تمنح منظورا مطلقا نرى منه العالم. المفاهيم نفسها مغمورة في تيار بيئة اجتماعية–تاريخية تنتج كثرة من المخططات المفهومية. لا سبيل إذن للعثور على مركز الموضوعية في البنية الضرورية الكلية الخاصة بالمعرفة البشرية. أيضا لا سبيل للعثور عليها في موعد مع Ding an sich (العالم–على–هذا–النحو). ويعارض أشياع النسبانية هاتين التنويعيتن من الموضوعانية، أي الموضوعانية "الترانسدنتالية" [المتعلقة بشروط قبلية لإمكان المعرفة البشرية] من النوع الذي تقصاه كانط، والموضوعانية "الترانسندية" أو الميتافيزيقية الذي لم يقم بتقصيه.

يتفق بوبر مع لأدرية كون حين يؤول "مذهب استحالة معرفة الأشياء–في–ذاتها بوصفه مناظرا للخاصية الافتراضية المستديمة التي تختص بها نظرياتنا"[1]: الحقيقة تراوغنا دائما. غير أن هذا ليس مبررا للتخلي عن مذهب "التطابق" في الصدق (أو الحقيقة). يقبل بوبر مفهوم الصدق الذي يقول به تارسكي، ويعتقد أنه يسمح لنا بإقرار أن الجمل التي تكوّن النظرية الصادقة تكون صادقة لأنها تطابق الوقائع، على الرغم من أننا نعدم المعيار الذي يضمن تطابقها.[2] أيضا يتوجب فهم الموضوعية العلمية والتقدم العلمي عبر مثل هذا المفهوم الموضوعاني الصرف في "الصدق"، وإن لم يكن هناك سبيل للدفاع عنه. غير أنه تصعب رؤية كيف يتسنى لمثل هذه التيارات اللاأدرية والمتفائلة أن تتصالح، أو كيف يمكن ضمان التقدم عبر مقاربة مفترضة لمثال غير متحقق، خصوصا بحسبان أن "التعزيز" ليس مؤشرا "للتشابه مع الحقيقة". إن زعم بوبر هنا شبيه بالزعم من يقول إنه يتوجب عليك الذهاب إلى المكان س (الحقيقة)، غير أنك لا تستطيع أن تعرف أن أي خطوة تتخذها سوف تقودك إلى س أو بعيدا عنه. فضلا عن ذلك، فإنك لا تستطيع أن تعرف ما إذا كنت وصلت إليه حتى إذا حدث أن وصلت إليه. ولكن كيف يمكن لمثل هذه التعليمات أن تكون قابلة حتى للفهم؟ أي نوع من أهداف (العلم) هذا إذا كان المرء لا يستطيع أن يعرف كيف يحققه أو يسعى إليه، ولا يدري ما إذا كان تمكن من تحقيقه؟ الحال أن هذين التيارين يؤمّنان الإطار الذي تورطت فيه التأملات بعد–البوبرية في العلم بين طرفي الموضوعانية والذاتانية، الواقعية والنسبانية.

يزعم بوبر أن كلا من موضوعية العلم ومقاربته الحقيقة يتسق مع:

1. عدم وجود تحقق قاطع؛
2. عدم وجود دحض قاطع لنظريات بعينها إذا لم يكن بالمقدور اختبارها بمعزل عن افتراضات مساعدة (مشكلة دوهيم–كواين)؛[3]
3. ضرورة العرفانية بخصوص الإقرارات الأساسية؛
4. شحنة كل الملاحظات نظريا.

ويزعم أشياع النسبانية أن 1–4 أعلاه تتعارض في واقع الأمر مع موضوعية العلم ومقاربته الحقيقة. إنهم يرون أن (1) و(2) إنما يبينان أن لا تحددية النظرية من قبل الشواهد شائعة. وهذا يستلزم، صحبة الرؤية التي تقر أن الملاحظة مشحونة نظريا (3 و4)، أنه يستحيل على الملاحظة أن تقوم بدور المحكِّم المحايد في اختيار النظرية.

3. في نسبانية كون

ينكر كون الرؤية التي تقر وجود شيء في الملاحظة يمكن عبر تقصيه اختيار نظرية على أنها تشكل بدرجة أو أخرى "وصفا صادقا للعالم" كما هو، على نحو مستقل عن كل النظريات. لهذا فإنه غيّر في أعماله المبكرة موضع التركيز من الملاحظة كعامل أساسي في اختيار النظرية و"أساليب الإقناع الجماهيري"، إلخ، إلى معتقدات وأحكام مجمع عليها يقول بها متخصصون مهرة في أعماله المتأخرة. في الحالين، موضع تركيز العقلانية العملية سوسيولوجي.

مرَ عقدان على صيحات الغضب التي سمعت ضد "أسلجة" العلم هذه، التي تكرس الولاء لبردايم مهيمنة بوصفه المحدد الرئيس للسلوك العلمي. لقد لاحظ كون نفسه أنه لو لم تكن هناك معايير خارجية تتجاوز البردايمات المتنافسة فسوف تكون هناك قطيعة ابستمولوجية كاملة بينها. لقد كان يعدل من موقفه السابق حين كتب يقول: "إذا لم تكن هناك سبيل لإقرار [النظريتين غير القابلتين للمقارنة] في لغة مفردة، فإنه لا سبيل للمقارنة بينهما، ولن تكون هناك حجة مؤسسة على الشواهد تتعلق بالاختيار بينهما". أيضا فإنه يسلّم، معتبرا انتقادات بتنام وديفدسون، بأن "الحديث عن

الفروق والمقارنات إنما يفترض وجود أرضية مشتركة. وبقدر ما ينكر مبدأ [اللاقياسية] هذا الأمر، فإنه متناقض".[4] على ذلك فإنه يرغب في إقرار مبدأ اللاقياسية، على الرغم من أنه يتوق في الوقت نفسه إلى إنكار اللاعقلانية ويسمح بالتواصل بين أشياع البرادايمات المتنافسة. لقد حسب أنه بالمقدور تأسيس هذا التواصل، ليس عبر السبيل الابستيمي النمطي الذي يتعين في الشواهد التجريبية المشتركة، ولا عبر الترجمة، بل عبر "عملية التأويل واكتساب اللغة المختلفة ذاتها". إنه يزعم أن هذه العملية تشكل مفتاح فهم "ليس فقط الترجمة وحدودها، بل حتى فكرة التغير المفهومي".[5] غير أنني أعتقد أن هذا البيان التأويلي أو الهيرمينوطيقي لا يستطيع البرّ إلا بنصف ما يعد به. سوف أتناول مشكلة الترجمة، ولن أعنى بمشكلة فهم تغير النظرية.

هنا سلمنا بما يسميه كون "اللاقياسية الموضعية"، وهي زعم يقر أن عددا قليلا من التعبيرات المعرَّفة ضمن النظرية تقاوم عملية الترجمة، ولا تحوز مرادفات في نظرية مختلفة. لنفترض أيضا أنه يتم اكتساب هذه التعبيرات، ليس بشكل منعزل، بل في شكل تشكيلات، كما تشترط "الكليانية الموضعية" . وهذا زعم آخر يقره كون. على هذا النحو، حتى حين تُستخدم تعبيرات متفرقة في كيمياء القرن العشرين، من قبيل "الهواء المشبع بالأوكسجين"، في تحديد ما تشير إليه تعبيرات غبر عهدها من قبيل "الهواء المشبع بالفيلجستون"، سوف يكون من الخطأ تفسير عملية تحديد المشار إليه هذه على أنها ترجمة.[6] إذا كان تماثل المعنى وتماثل المشار إليه رغيبة للترجمة الناجحة، فإنه لا سبيل لأن تحل "الهواء المشبع بالأوكسجين" محل "الهواء المشبع بالفيلجستون"، ذلك لأن "فيلجستون" و"الهواء المشبع بالفيلجستون"، (وهي مركب مشكل من الأولى) يردان أيضا في مواضع لا تشير إلى شيء. فضلا عن ذلك، ترتبط "فيلجستون" بشكل آصر مع تعبيرات بعينها لا سبيل لحذفها من قبيل "عنصر" و"قاعدة" تحوز معاني تختلف كلية عن معانيها في الكيمياء الحديثة. لهذا فإن كون يبدو محقا حين يقول إننا لا نستطيع أن ترجمة الأصل الفيلجستوني. غير أن بتنام يبين أيضا أنه رغم لاقياسية أي مخططين مفهوميين، يمكن ترجمة أوصاف أي منهما إلى لغة الآخر، طالما كانت هذه الأوصاف "متكافئة". سوف أعود لاحقا إلى هذا الأمر. في الوقت

نفسه، حتى لو سلمنا بأن "الكليانية الموضعية" تثبت فشل الترجمة، فإنها لا تكاد تفسر كيف ينجح التأويل حيث تفشل الترجمة.

يقول كون إن الظروف التي تواجهنا في محاولة فهم النصوص العلمية التي ولى عهدها تشبه المواقف التي "لا يلزم فيها وجود وصف باللغة الإنجليزية يشير إلى ما تشير إليه كلمة "gavagai" التي تستخدمها بعض القبائل في لغتها الأم".[7] إن التعبيرات التي تكون من قبيل "فيلجستون" إنما تشبه مثل هذه التعبيرات غير القابلة للاختزال. ولهذا فإن التأويل في هذا السياق يشبه تعلم لغة جديدة، مجرد وصف للسبل التي يفهم بها ناطقو اللغة الأم تعبيرات أجنبية. بيد أن هذا يعني أن ما مبلغ ما نستطيع فهمه هو كيفية فهمهم هذه التعبيرات. ولأنه من المنافي للعقل أن يتوجب تغير معانيها حين تنتقل إلى نظرية جديدة دون التأثير في التعبيرات الأخرى التي انتقلت معها، فإننا نفهم أيضا أن فهمنا يختلف عن فهمهم ليس فحسب بخصوص ما يقولونه عن الأشياء التي تشير إليها كلمات من قبيل "فيلجستون" حين تعتبر بشكل منعزل، بل يعني أن الطريقة الكلية التي شكل وفقها تختلف عن طريقتنا في تشكيله. ولكن إذا كان كل ما نفهمه أن فهمهم يختلف جذريا عن فهمنا، فإن مفاد التشبيه أنه يتوجب اعتبار رؤيتي–العالم هذين غير قابلتين للمقارنة. هل بمقدور هذا ألا يشفي غليل الراغبين في معرفة كيف أن مبدأ اللاقياسية لا تفضي إلى اللامقارنية. إنني لا أقترح أن على المرء أن يسرف في "أريحيته" كي يفهم قابلية النظريات الباقية والمهجورة للمقارنة، بحيث يزعم أنه وُجد بالفعل شيء كالفيلجستون. على ذلك، مهما كانت درجة اختلاف شبكة معتقدات أشياع الفيلجستون ككل، ثمة مجالات تقترح سبل تقص في الاتجاه الصحيح. بعض المعتقدات تضل سبيلها كلية ويتم استبدالها. بعض آخر منها، كتلك التي تتحسس سبيلها إلى شيء كي يفسر تشبع الهواء، أو الحفاظ على الحياة أو يعين على الاحتراق، تبين كيف أن الاستمرارية تكمن خلف التغير. إن قصة تبني نظرية جديدة في العلم "هي قصة تغير مستمر في المعتقد، وليست قصة تغيرات متعاقبة تطرأ على المعنى".[8] إذا أغفلنا هذه الاستمرارية سوف تفشل نظرية كون الجديدة التي تدافع عن "القياسية" في الرد على النقد القديم أن اللاقياسية تفضي إلى اللامقارنية التي تفضي بدورها إلى اللاعقلانية. قد تؤكد الحاجة إلى أسلوب آخر في فهم التغير المفهومي

يختلف عن الترجمة. غير أن الاقتصار على وصف لغة أو ثقافة بطريقة تأويلية، بصرف النظر عن قدر التعاطف أو الفهم، يعجز عن الإجابة عن السؤال ما إذا كان العلم يتغير شطر الأفضل.

وبطبيعة الحال، فإن كون يؤمّن تصورا سوسيولوجيا بديلا للتقدم العلمي عبر الالتزام بثقافة بعينها. غير أن قبول نهائية المبادئ المحلية الخاصة بهذه الثقافة قد يفسر التقدم ويبرر الاختيار "السوي" ضمن البردايم. إنه لا يفسر التقدم الذي يبقى على الرغم من تغير البردايم ولا يفسر لماذا يعد الاختيار الاستثنائي الذي يتضمن تغير البردايم عقلانيا أيضا. يبدو أنه لا مناص من ولاء مزدوج لمفهومين مختلفين في العقلانية، ولاء لعقلانية تقتصر على البردايم تتجذر في "القوانين الحية" الخاصة بممارسة يومية لموروث عيني، وآخر لرؤية "ترانسندية" في العقلانية تكتسب شرعيتها من قيم مجردة عامة بعينها. إن كون نفسه يؤكد الحاجة إلى الركون إلى مثل هذه القيم، ويكرر الحديث عن إيمانه بالقوانين المنهجية القياسية من قبيل "الدقة" و"الاتساق" وما في حكمها.[9]

على ذلك فإن هذا لا يعالج القصور الناجم عن اختزال اختيار النظرية إلى مسألة ذوقية. ذلك أن ما يقرر في النهاية مصير النظرية المختارة ليس "الدقة"، ولا أي مبدأ منهجي آخر. على العكس تماما، فإن كون يؤكد نهائية القرارات التي يتخذها علماء أفراد. مثال ذلك، حين تناظر نظرية عالم ما الخبرة بشكل أفضل في مجال ما، وتناظرها نظرية منافسة في مجال آخر، فإن ما يهيمن في النهاية هو قرار العالم بخصوص أي المجالين أكثر أهمية. حتى إذا انتمى العالم إلى جماعة أقرب إلى الروح التبريرية منها إلى الروح الثورية، فإن العامل الحاسم النهائي ليس قيمة أسمى من قبيل "الدقة" أو "التوافق" بقدر ما هو قدر الأهمية التي يتوجب عزوها إلى "الدقة"، بل توافق جماعة بعينها التي يعكسها قرار العالم الفرد.[10] التأرجح شطر "القوانين الحية" التي تحكم الموروث البحثي العيني ميسر، وهذا يعيد تأهيل التصور السوسيولوجي في العقلانية. إنه يلهم المرء إقرار أنه حين يقول إن شيء ما صادق، فإنه يعني أنه صادق وفق معايير ثقافته. غير أنه لن يتسنى له آنذاك أن يتخذ بشكل متسق موقفا ترانسندتيا ويقول شيئا مماثلا عن شخص آخر. ليس في وسع المرء أن يقر "حين يقول كارل

"Scnee ist weuss" فإن ما يعنيه هو أن الثلج أبيض وفق ما تحدده معايير ثقافته. ذلك أن هذا القول نفسه، حين يقره على سبيل المثال أحد الأمريكيين، سوف يكون صادقا وفق معايير الثقافة الأمريكية. وهكذا سوف يضطر نصير النسبانية المتسق مع نفسه إلى إقرار أن "ما يقوله كارل صحيح، وفق ما تقر معايير الثقافة الألمانية" صحيح وفق ما تقر الثقافة الأمريكية. إذا تمت مماهاة الصدق بالقابلية المضمونة للإقرار، ومنحت هذه القابلية تعريفا توافقيا، حيث التوافق توافق أبناء الثقافة الواحدة، سوف يختزل ما يسمى بمعايير نصير النسبانية إلى معايير أشياع النزعة المطلقية السرية.[11]

4. واقعية بنتام الداخلية: حسم المسألة

إذا كان استخدام وفائدة المعايير المنهجية ترتهن في النهاية لقرار العالم، وكان هذا القرار يتوقف على الامتثال لبردايم بعينها، فإن هذه المعايير تبدو بالفعل غير معرفية ومن ثم غير قابلة للتقويم العقلاني. في هذه الحالة محتم أن تثار المشاكل المتعلقة "بلاقياسية" البردايمات المختلفة. غير أن كون أصبح الآن يسلم، كما يستوجب مبدؤه في "اللاقياسية الموضعية"، أن عددا قليلا فحسب من التعبيرات عالية المستوى، من قبيل "عنصر" و"قاعدة" في نظرية الفيلجستون، غير قابلة للمقارنة وفق الوحدات نفسها مع ألفاظ الكيمياء الحديثة، حيث تتطابق بشكل متكرر ملاحظات المخططات المختلفة. هذا تنازل أساسي يبين أن حل بتنام لمشكلة تقويم البردايمات المختلفة صحيح. إنه يثبت كيف أن أوصاف المخططات المختلفة يمكن أن تعد "متكافئة إمبيريقيا" (بمعنى سوف أناقشه عما قليل). الراهن أن هذه خطوة شطر حل أحجية الحول دون إصباح النسبية المفهومية لاقابلية للمقارنة، وغدو هذه اللاقابلية مبدأ في "العوالم المختلفة" فائق الذاتانية.

يلحظ كون أنه لا معنى للاقياسية إلا قبالة خلفية قياسية. ولهذا من المرجح أن يوافق على أن "شروق الشمس" كما يصفه عالم فلك كوبرنيكي في وقت ومكان بعينهما يطابق "شروق الشمس" كما يصفه عالم فلك بطلمي في الوقت والمكان عينهما. الأوصاف التي يستخدمان وفق معانيها العادية ليست ملتزمة بأي نظرية. غير أن

تنازل كون (الأوصاف الملاحظية قابلة للقياس)، على الرغم من أنه يشكل نقلة مُرحبا بها، لم يستخدم من قبله في إثبات كيف "استبين أن النظريات غير القابلة للمقارنة متكافئة بمعنى أنها تشير إلى الظواهر نفسها وتفسرها".[12] إن الملاحظة المشتركة لا تضمن بذاتها أن التعبيرات الإشارية في مخطط ما تشير إلى الأشياء نفسها في الآخر. إنها لا تضمن ذلك حتى إذا أمكن تحديد المشار إليه المزعوم من كلمة مثل "فيلجستون"، عبر تعبيرات ملاحظية عادية مثل "لا يساعد على التنفس". ذلك أنه على الرغم من أن هذا التعبير يصف إحدى سبل تحديد ما تشير إليه كلمة "فيلجستون"، فإن هناك أيضا تعبيرات مترابطة أخرى، مثل "عنصر" و"قاعدة"، تحدد ما تشير إليه. ثمة مدعاة إلى تعلم كلمة "فيلجستون" وهذه التعبيرات المترابطة جميعها ككل واحد، كما يتوجب الحفاظ على التصنيف الذي تمنحه هذه التعبيرات إذا رغبنا في مناظرة التعبيرات الإشارية في مخطط ما مع تعبيرات تشير إلى الأشياء نفسها في آخر.[13] ولأن تصنيفات المخططين نادرا ما تكون قابلة للنقاش، يستحيل إثبات أن التعبيرات المستخدمة تشير إلى الأشياء نفسها، ولذا يستحيل أيضا اعتبار أوصاف هذه المخططات غير المتسقة ترجمة لبعضها البعض، أو "متكافئة" وفق ما تتطلب الترجمة. الأوصاف الملاحظية الشاردة، على قدرتها على تحديد ما تشير إليه ألفاظ قديمة مثل "فيلجستون"، لا تنجح في إثبات أن مستخدمي هذه الكلمة كانوا يشيرون إلى ما يشير إليه كيميائيو القرن العشرين. وعلى الرغم من أن الملاحظة مشتركة، فإنها تعجز عن تأمين سبيل للترحل من مخطط لآخر. ما يمكن قوله في أفضل الأحوال أنه بمقدور ملاحظين أو أكثر إنتاج الأوصاف نفسها لحد ما ماداموا لاحظوه من وجهة النظر نفسها. لكن هذا لا يفسر كيف أن الأوصاف المتعارضة قد تكون "متكافئة" بفضل كونها تشير وتفسر الأحداث نفسها، ولكن من وجهات نظر مختلفة. الحال أنه وفق مبدأ كون أن المفهوم يحدد الماصدق، يتوجب اعتبار الأوصاف المختلفة المؤسسة على وجهات نظر مختلفة أوصافا لحوادث مختلفة. إن بتنام يرغب في تنكب "العوالم المختلفة" ويريد تبيان كيف أن الأوصاف المؤسسة على وجهات نظر مختلفة يمكن أن تظل متكافئة رغم تعارضها.

لفهم هذا لنا أن نعتبر أوصاف النظرية النسبية الخاصة لواقعتين، انفجار على القمر وآخر على سطح المريخ (ق و م على التوالي)، وهذا مثال يستشهد به بتنام في تحليل مفهوم "التكافؤ". إذا وصف ق و م بألفاظ محايدة ملاحظيا، سوف يكونان في إطارين مختلفين، مثال الأرض ومركبة فضائية تكاد تبلغ سرعتها سرعة الضوء نسبة إلى الأرض، وصفين متعارضين. مثال ذلك، إذا فهمت كلمة "تزامنيا" المستخدمة في وصف الحوادث ملاحظيا بكلمات محايدة، مثلا وفق الإشارات الضوئية التي تستقبل في كل إطار، سوف يقر وصف ملاحظي الأرض أن "ق و م حدثا تزامنيا"، في حين يقر وصف ملاحظي المركبة أن "ق حدثت قبل م". ولكن "كيف يمكن لهذين التصورين المتناقضين أن يصدقا معا؟"[14] يمكن لهما ذلك وفق مذهب بتنام، على الرغم من التعارض الصارخ بين الوصفين "ق و م حدثا تزامنيا" (أ)، و "ق حدثت قبل م" (ب). ذلك أنه على الرغم من أن الوصفين المتعارضين أ و ب، الصادرين عن ملاحظي الأرض وملاحظي المركبة على التوالي، لا يتفقان بخصوص المسافة الزمنية الفاصلة بين الحادثين، قد يتفقان على "مقدار ثابت"، ألا وهو المساحة الزمانية–المكانية الفاصلة بينهما. وبالطبع فإن هذا يستلزم نسبية تعزز عزو التزامنية وتوضح شحنة التعبيرات الملاحظة نظريا. ولكن إذا كانت تعبيرات من قبيل "تزامنيا" و"مسافة" إلخ. متعارضة وفق تعريف ملاحظي محايد، فإنه يمكن تجنب مثل هذه التعبيرات أو تأويلها نظريا. إذا تم تجنبها، يمكن وصف الحادثين المعنيين بلغة "الثوابت". ولأنه يمكن استعادة كل من الوصفين المرتهن كل منهما لإطار من هذا الوصف الثابت، أي "المسافة الزمانية–المكانية"، حين نحصل على أنساق الإحداثيات المرتبطة بالأطر، يمكن القول إن الوصفين أ و ب المحددين بالأطر متكافئان على الرغم من تعارضهما.

الوصف الثابت أساس ترجمة الألفاظ الواردة في الوصف أ إلى لغة الوصف ب. بحسبان المسافة الزمانية–المكانية بين الحادثين، وأن الأرض تتحرك بسرعة أقل من سرعة الضوء، يستطيع الملاحظون على الأرض تحديد إحداثيات واقعة في المركبة من إحداثيات إطارهم الذي يشغلون (الأرض). لهذا قد يستطيعون إصدار تنبؤات صحيحة حول ما كان لهم أن يلحظوا لو أنهم انتقلوا إلى المركبة. وإذا تسنى لهم ذلك، فإن الجمل الملاحظية التي يستخدمون في وصف ق و م، يمكن أن تناظر جملا

ملاحظية يستخدمها ملاحظو المركبة. هذه طريقة أخرى في قول إن ملاحظي الأرض سوف يكونون قادرين على تحديد الحوادث التي يصفون بـ أ، بوصفها ما تشير إليه ب، على الرغم من أن ب تغير الوصف. لهم أن يقروا أن الحوادث التي يصفون، أي ق و م، هي الحوادث نفسها التي يواجهها ملاحظو المركبة. أوصاف النسبية الخاصة لانفجارات القمر والمريخ الصادرة عن ملاحظين في حركة نسبية أوصاف متكافئة بهذا المعنى، وهي تمكننا من تفسير الحالات الأبرز في النسبية المفهومية في العلم.

يقبل بتنام النسبية المفهومية، ولكن ما كان له أن يصادق على مبدأ "العوالم المختلفة" الذي يقول به كون، كونه مؤسسا بشكل خاطئ على النسبية المفهومية. لقد حسب كون أن الأوصاف المتعارضة الصادرة عن أطر مفهومية مختلفة "غير قابلة أن تميز وفق الشواهد"، لأنه ليس هناك ملاحظة، مهما كانت "دقيقة"، تحدد أيها يروي القصة الصحيحة عن العالم. للحصول على قصة صحيحة، فيما يبدو أنه افترض، نحتاج إلى ملاحظة محايدة. ولأنه يستحيل الحصول على مثل هذه الملاحظة، خلص كون إلى أنه يمكن للملاحظة أن تؤول بشكل يناسب مخططات مختلفة. ولأن القصص التي ترويها هذه المخططات التأويلية متعارضة، يستحيل أن تكون قصصا عن العالم نفسه. هكذا توهم أن القصص المختلفة تحتم النزعة البنائية، وبشر بأن رؤى العالم المختلفة تخلق "عوالم مختلفة".

على ذلك، يشير بتنام إلى أن الملاحظات قد تكون موضوعية حتى إن لم تكن محايدة بالمعنى الإمبيريقي الكلاسيكي. يظل بمقدورنا أن نجادل عن أن الملاحظات ليست حاسمة وأنها عالة على الافتراضات النظرية. مثال ذلك، حقيقة أن الملاحظات على الأرض يمكن أن تكون مترابطة بالملاحظات في المركبة إنما ترتهن لافتراض أن الوصف الثابت "للمسافة الزمانية–المكانية" تصور كامل لما يحدث بالفعل. إذا لم يمتثل أي شخص لقرار اعتبار الوصف الثابت كاملا، ويرفض قبول المضامين الأنطولوجية التي تشتمل عليها الافتراضات النظرية، سوف يفترض أن تفقد الملاحظات زعمها بالموضوعية. لتوكيد هذا الأمر، اعتبر مثال قياس الحرارة بمستوى الزئبق في ترمومتر، أو بالمقاومة الكهربية في سلك بلاتيني، الذي يتوقف على افتراض نظري مفاده أن طول الأجسام، ومقاومتها الكهربية يختلفان باختلاف الحرارة. إذا أصر

شخص على أن ارتهان الجهازان لهذا الافتراض لا يشمل أي مضامين أنطولوجية، فهل تقيد الملاحظات اختيار ما يتوجب اعتباره التصور الصحيح للعالم؟ يبدو خلاف ذلك، وهكذا يترك اختيار النظرية من قبل أشياع النسبانية كي يحسم عبر معايير مؤسستية. غير أن هذا لا يجيب عن السؤال البسيط: لماذا تبدو هذه الافتراضات، عوضا عن غيرها، أفضل تفسير للنجاح التجريبي، وتدعي وفق ذلك أنها تتنزل منزلة معرفية أسمى من غيرها؟ حقيقة أنها تنجح بهذا القدر في التفسير سوف يكون معجزة، ولن يكون للإجراءات الجهازية المرشدة أي مبرر، إذا كان رابط المعطيات بالنظرية قوي إلى الحد الذي يفترض النسبانيون. المعلومات التجريبية والملاحظية واسعة النطاق تعزز بشكل مقنع الافتراض المبرر أن الواقعية بخصوص الافتراضات النظرية المتضمنة في مثل هذه الملاحظات أفضل تفسير للنجاح التجريبي. لقد كان بوبر محقا في توكيد موضوعية الملاحظات واعتبارها أحد دعائم الواقعية العلمية.

غير أن قول هذا لا يعني المصادقة على زعم "الواقعية المتشددة" أن المسافة الزمانية–المكانية الثابتة خاصية يحوزها العالم حقيقة وليس عبر اختيار مخطط مفهومي. لا سبيل للدفاع عن هذا الزعم، لأنه يخلو من المعنى، وهو يخلو من المعنى لأن قول إن للعالم خصائص لا ترتبط بمفاهيم ورؤى أشبه بقول إن للجسم خاصية احتياز درجة حرارة بعينها، يمكن قياسها بارتفاع مستوى الزئبق في الترمومتر، بذاته، ودون ارتباط بجهاز القياس. للجسم فعلا درجة الحرارة التي يعرضها الترمومتر أو المقاومة الكهربية في السلك البلاتيني، تماما كما تشعر اليد التي تلمسه بالدفء. غير أنه لا معنى للقول إن للجسم درجة الحرارة كذا بشكل لا يرتبط بالجهاز الذي يقيس الحرارة، أو أن له دفئا لا يرتبط باليد التي تلمسه.

قد ينكر أشياع الواقعية المتشددة هذا بوصفه تنويعة من الذاتانية والنسبانية. قد يجادلون عن أنه لا يكون في وسع المرء أن يكون واقعيا ما لم يقر وجود العالم وجودا مفارقا (المبدأ 1 أعلاه)، ولا سبيل لفهم هذه المفارقة ما لم يوصف العالم الموجود بشكل مستقل بتعبيرات لا تمت بصلة للبشر أو طريقتهم في رؤيته (المبدأ 2 أعلاه). لهذا، كي تكون واقعيا يتعين عليك أن تعتقد أن للعالم خصائص حقيقية بشكل منفصل عن إسهامات اللغة والعقل. خلافا لذلك، فيما يجادل الواقعيون، لن يتسنى فهم التحكم

الخارجي في الفكر ونقده، الذي يؤكد عليه كثيرا كل من بوبر وبتنام، وما كان للعقل أن ينظم الفكر إلا عبر فحصه قبالة شيء مستقل عن هذا الفكر. إن قطبية العقل–العالم عندهم هي مؤدى "الواقعية" كما يجب أن تفهم، بحيث تدخر زعمها المقنع بوجود عالم في الماضي والحاضر والمستقبل بصرف النظر ما إذا كان هناك عقل يعرفه، بأي سبيل أو سبل. بإنكار هذه المثنوية، يشرف نصير "الواقعية الداخلية" عمليا على تصفية "الواقعية" ولا يكسب منطقة للتأثير!

ولكن أي عالم يعتبره نصير "الواقعية المتشددة" مستقلا بشكل مطلق؟

1. أهو العالم القابع خلف حجاب الخبرة الحسية، بخصائص حقيقية أولية ليست ميسرة إلا للعلم؟ سوف يجب أنصار "الواقعية العلمية" المرتبطة بالعلم على الطريقة الغاليلية بأنه كذلك، ويحيلون عالم الخبرة اليومية إلى منزلة أدنى. ولكن حتى لو اعتبرنا هذا انتصارا محليا يحرزه أولئك الأنصار، فإنهم لا يحرزونه إلا على حساب الريبة في منطقة الرجل العادي التي (يزعم أنها) لا تلزم الخاصة بأشياء عادية من قبيل العصي والأحجار، الطاولات والكراسي.
2. بدلا عن ذلك، يمكن أن يقال عن العالم المعاش نفسه إنه مفارق حقيقة وواقعي، حيث لدينا مواجهة مباشرة مع هو فعلي، في مقابل ما تتنبأ به النظريات أو تفرضه. بالرفعة من شأن "الظاهري" بحسبانه حقيقيا، وشجب "النظري" بوصفه "مضللا"، يزعم هذا النوع من الواقعية واقعية المحسوس، العيني والميسر، ويرتاب فيما يقع خلف حجاب الإدراك الحسي.

في المقابل، يعتبر نصير "الواقعية الداخلية" كلا من "النظري" والإدراك–حسي" واقعيا. ليس هناك ما يلزمه بالتسليم بأي نوع من الارتيابية الموضعية التي يرجح أن يقع أشياع الواقعية المتشددة فيها. إنهم بالتزامهم بقسمة العقل/العالم يجمعون جوانب من العالم ويعتبرونها واقعية وحقيقية، وينعتون ما عداها بأنها مجرد "ظواهر". ولكن لماذا يتوجب أن تكون هناك أي أفضلية أنطولوجية لشيء، يقول العلماء إنه وقائع حقيقية صحيحة، حشود الجزيئات مثلا، في مقابل المظاهر المحسوسة (كما تزعم (1)

أعلاه)؟ هل يستطيع العلم الزعم بأن لديه معرفة قبلية بالوقائع في ذاتها الكامنة خلف الإدراك الحسي، وأن يقر وفق أسس فوق–علمية أن قصة الجزيئات وحدها الجديرة بأن تكون صحيحة بخصوص العالم في ذاته؟ فضلا عن ذلك، أن تقول "نعم" هو أن تقصر الواقع على الجزيئات، وأن تنكره على الطاولات والكراسي، وبذا فإنك تحرم الواقعية من أكثر ملامحها فتنة. لهذا قد يتوجب أن نفضل من وجهة نظر أنطولوجية احتفاظ الرجل العادي بالمدركات الحسية المستقرة، وأن تفسر "الكينونات النظرية" على أنها مجرد "أدوات" (كما في (2) أعلاه). ذلك أنه لا شيء يبدو أكثر إقناعا من الزعم بوجود خبرة أساسية مباشرة بمقدورها وحدها التأسيس لمعتقداتنا، والجمل التي تقرها، في العالم الخارجي. غير أن ديفدسون كان حاجّ بشكل مقنع عن أنه في حين يكون في وسع الإحساسات أن تسبب معتقدات حول العالم، فإنها عاجزة عن تبرير المعتقدات التي تسبب. اعتبارها "مبررات" إنما يهيئ للارتيابية لا للواقعية. ذلك لأن "الإحساسات تبرر الاعتقاد في الإحساس، لكننا لا نرى كيف تبرر المعتقد في الأشياء الخارجية".[15]

القول إن زعم ديفدسون يسحب مبرر اعتقادنا في وجود عالم مفارق إنما يقرع جرس إنذار مضلل. القول إن السبيل الوحيدة للقفز خارج العقل إلى العالم الخارجي تتم عبر الخبرة الحسية إنما يرد بطريقة خاطئة على المرتاب الذي يقرع هذا الجرس. حتى لو سلمنا وفق نظرية كواين بأن أنماط المثيرات الحسية تشكل شاهدا يربط المعتقدات بالأشياء في الخارج، لن نحصل على ما يريده أشياع الواقعية المتشددة، عنيت التناظر التام بين ما ندركه حسيا وما هو حقيقي، بشكل مستقل عن التأويلات. ثمة سبل متعددة يكون عبرها الحقيقي، عبر منظورات مختلفة، كما أن السبل التي يوجد بها لا تصبح "مظاهر" لمجرد أنها منظورية. لا مدعاة لتفضيل أي من هذه السبل على حساب غيرها، كي تتأهل لتكون شيئا حقيقيا.

قد يقال إن مساواة بتنام الأنطولوجية تستطيع في أفضل الأحوال أن تجعل "المظاهر" سواسية. لكنها تعجز عن إثبات المبدأ، المحوري في الواقعية، القائل بوجود عالم مفارق تتأسس فيه هذه المظاهر بوصفها خصائص واقعية. حتى نسبة إلى السبيل المفردة الأكثر إقناعا التي تبدو به للإدراك الحسي، ليست هناك معرفة بما إذا كان ما يظهر حقيقي، وفق رأي المرتاب، ناهيك عن السبل الأخرى التي يفترض أن تكون،

"نظري"، "اصطلاحي"، الخ. ذلك أن الشجرة الواقعية التي يراها فرد عادي يمشي قد تتبوأ منزلة أنطولوجية مماثلة مع صورة شجرة يراها "دماغ في راقود"، متصل بحاسوب فائق القدرات ويختبر خبرات حسية مماثلة لخبرات ذلك الفرد. لا شيء في الخبرة نفسها يميز الأشجار الحقيقية عن صور الأشجار، فيما يجادل المرتاب، ولذا لن نعرف إطلاقا ما إذا كانت هناك أشجار حقيقية أو أشياء مفارقة. كل ما يمكن لنا أن نعتقد في واقعيته قد يكون مجرد صور ذهنية وتكوينات مفهومية.

تقر إجابة بتنام أنه ليس في وسع المرتاب أن يعرض موقفه بشكل متسق وقابل للفهم، دون افتراض صحة معتقدات ينكرها. القول إننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت هناك أشجار حقيقية، وأن كل ما نستطيع معرفته هو صور الأشجار، إنما يتكافأ مع قول إننا جميعا نهلوس، وأننا من ثم نشبه الأدمغة في راقود. غير أن قول هذا بصدق وبشكل متسق يستلزم ضمان أننا لا نهلوس حين نزعم "إننا نهلوس مثل أدمغة في راقود".[16] بعض معتقداتنا حول العالم الواقعي على أقل تقدير محتم ألا تكون هلوسة. السبب الذي يجعلنا ملزمين بافتراض صدقها هو أننا لا نستطيع تأمين تصور متسق لمعتقداتنا إذا كانت كلها باطلة. ولهذا يتوجب ألا نسعى إلى شرعنة الاعتقاد في خارجية العالم في المثيرات الحسية. إنه مبرر يسوغ اعتقادنا في العالم الخارجي، وليس المغامرة المستحيلة للحصول على موعد مع الشيء–في–ذاته عبر مواجهة حسية محايدة. أيضا فإن نصير "الواقعية الداخلية" ليس ملزما بتصديق آمال زائفة في التخلي عن كل وجهات النظر وصولا إلى الواقعي، مجردا كلية من إزاره المفهومي عبر هذه المواجهة، كي يكون واقعيا مخلصا. بمقدوره فهم الخارجية حتى حين يفك الرابط بين (1) و(2) وفق صياغتهما في الجزء الأول أعلاه.

لقد كان بوبر محقا إذن حين اعتبر موضوعية الاختبارات الملاحظية أساسا للواقعية العلمية. غير أنه كان مخطئا في افتراض أن الموضوعية تتعرض للتهديد برفض مفهوم العالم–كما–هو. الملاحظة، حتى لو كانت داحضة، موضوعية، ولكن ليس بمعنى اشتقاق موضوعيتها من مطابقة واقع نيوميني في نقائه المحض. إنها موضوعية بمعنى أن الملاحظات المنهجية واسعة النطاق تفضي بالفعل إلى معتقدات مستقرة حين تستطيع الجماعة العلمية التأكد من الكيفية التي تسلك بها الأشياء

وتستجيب للتناول التجريبي، وتحقق من ثم فكرة متسقة مجمعا عليها عن ماهية الأشياء. النتائج التجريبية المنتظمة، التي تبين أن الأشياء تسلك على النحو الذي تم التكهن به، تحظى بالقبول العام، من البحاث، وتفضي إلى النوع الوحيد من الموضوعية التي يمكن لنا الحصول عليه. لا سبيل لفهم هذه الموضوعية بمعزل عن الإشارة إلى ذوات. أيضا لا سبيل لفهم هذا الاتساق والقبول المشترك ما لم يكن ما نقبله بشكل عام حقيقيا. الحقيقي ليس شيئا ترانسنديا، بل شيء يبدو على حقيقته. ما لم نفترض هذا، لن نستطيع الإجابة أو تفسير لماذا تتسق معتقداتنا.

الإجابة الكاملة عن السؤال "ما الذي يجعل الموضوعية العلمية ممكنة؟" يتوجب أن تتوقف على تقصي ملامح كثيرة أخرى من تطور العلم. لقد كنت منشغلا هنا بالحض على أن الجانب الصحيح في نظرية بوبر، أي مذهب موضوعية الملاحظة، لا يشترط الواقعية الميتافيزيقية؛ وأن الجانب الصحيح في نظرية كون، تأكيده استحالة الملاحظة في غياب وجهات النظر، لا يشترط مبدأه أن العوامل الاجتماعية هي مجمل ما يحدد اختيار النظرية، وأن النظريات المختلفة تخلق "عوالم مختلفة". وبالجمع بين هذين التبصرين، يتسنى لأشياع الواقعية والنسبانية الحصول على مجال تأثير، وأن يتعايشا سلميا معا.[17]

الهوامش:

1 K.R. Popper, *Unended Quest: an Intellectual Autobiography* (London: Fontana, 1976), p. 82; my italic.

2 K.R. Popper, *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Prss, 1972), pp. 40, 46.

3 See H. Putnam, "The Corroboration of Theories", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), pp. 218 and 228.

4 T.S. Kuhn, "Commensurability, Comparability, Communicability", *PSA, 2* (1982).

(سوف أشير فيما يلي إلى هذه الدراسة باستخدام الحروف CCC).

5 *Ibid.* section I.

6 See Philip Kitcher, "Theories, Theorists, and Theoretical Change", *Philosophical Review*, 87 (1978), pp. 519-47.

7 See CCC, section 2.

8 H. Putnam, "Meaning and Our Mental Life".

(دراسة وزعت إبان تدريس بتنام لمساق فلسفة اللغة في هارفرد عام 1985).

9 T.S. Kuhn, "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice", in *The Essential Tension* (University of Chicago Press, 1977), p. 323.

10 See M.D. King, "Reason, Tradition and the Progressiveness in Science", in G. Gutting (ed.), *Paradigms and Revolutions* (Univ. of Notre Dame Press, 1980), p. 113.

11 H. Putnam, "Why Reason Can't be Naturalized", *Synthese*, 52 (1982), p. 11.

12 See Putnam's article "Equivalence", in his *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Vol. 3 (Cambridge UP, 1983), pp. 39, 41.

سوف أشير أدناه إلى هذه الدراسة باستخدام الحرف E.

13 See CCC, sections 3 and 4.

14 E, p. 34.

15 D. Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Kant and Hegel* (Stuttgart: Klell Cotta, 1983), pp. 248-30.

16 See Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge UP, 1981), pp. 12-15.

17 بودي أن أعبر عن امتناني للملاحظات التي تلقيتها من هيلري بتنام إبان كتابة هذا البحث. ثمة دراسة في هذا الموضوع، كتبتها خلال تعاقدي مع الجامعة تحت إشرافه، نشرت في *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*. بودي أيضا أن أعبر عن امتناني لمحكمي *The Philosophical Quarterly* لتعليقاتهم على نسخة سابقة من هذا البحث.

هل اغتال كون الإمبيريقية المنطقية؟

جورج أي. ريش تر./ نجيب الحصادي

في ضوء رسالتين لم يسبق نشرهما بعث بهما كارناب لكون، تتقصى هذه الدراسة علاقة كتاب توماس كون (Thomas Kuhn) *بنية الثورات العلمية* (The Structure of scientific Revolutions) وفق رؤى كارناب الفلسفية. خلافا للرؤية السائدة التي تقر أن كتاب كون دحض الإمبيريقية المنطقية، تجادل الدراسة عن أن مذهب كارناب في التغير العلمي الثوري يشبه إلى حد كبير المذهب الذي فصّل فيه كون. ومن شأن هذا أن يفسر احتفاء كارناب بكتاب كون وأن يقترح أن هذا الكتاب لم يعتم إلى حد كبير على الإمبيريقية المنطقية، وفق تأسيسها على كاهل كارناب.

1. تقديم. غالبا ما يعتبر نشر كتاب كون *بنية الثورات العلمية* (1970) نقطة تحول في فلسفة علم القرن العشرين. صحبة عمل ستيفن تولمن *البصيرة والفهم* (Foresight and Understanding) (1961)، وعمل ن. ر. هانسون (N.S. Hanson) *أنماط الاكتشاف* (Patterns of Discovery) (1961)، وأعمال أخرى، دشن هذا الكتاب الأكثر شهرة ما يعرف "بفلسفة العلم الجديدة"، ونزول الإمبيريقية المنطقية عن عرشها، أو هكذا تزعم الرؤية السائدة. ولا ريب في أن *بنية الثورات العلمية* يتوج موجة رد فعل لمشروع الإمبيريقية المنطقية استبينت عند كثيرين من فلاسفة العلم ومؤرخيه. وبالاستجابة أساسا لرؤية كون، أصبحت فلسفة علم ستينيات وسبعينيات القرن الفائت أقل اهتماما بتحليل البنية المنطقية في النظرية، والتدليل، والتفسير، وأكثر عناية بالاستدلال العلمي الفعلي والبنية التاريخية للتغير العلمي. وهكذا تقر أول عبارة يستهل بها كون كتابه أنه بمقدور علم التاريخ، إذا لم يعتبر مجرد مستودع للقصص والترتيب الزمني للوقائع، أن يورث تحولا حاسما في صورة العلم التي نحوز اليوم" (1970، ص1). وبالحكم وفق بعض حجج كون، هذا هو "التصور" التي يتفكر وفقه فلاسفة العلم المعاصرون.

على ذلك، فضلا عن هذا التصور لتقلبات الموضة الفلسفية، غالبا ما يُقترح أن كتاب كون عبارة عن دحض لرؤى الإمبيريقية المنطقية في العلم؛ عند كون، ليس بمقدور علم التاريخ أن يحدث "تحولا حاسما" في فلسفة العلم فحسب، بل نجح بالفعل في إحداث هذا التحول. مثال ذلك، قام آرثر دانتو (Arthur Danto) مؤخرا (1985) بوصف هذا التحول، حيث أقر أنه، نسبة إلى الإمبيريقية المنطقية، تعينت المهمة الفلسفية في تأمين إعادة تشكيل عقلانية للغة العلم، حيث اعتبرت صرحا منطقيا، مؤسسا على تقارير ملاحظية، يتم تجاوزها بجمل يتعاظم قدر نطاقها وعموميتها... لقد كان هذا المعمار البرّاق واحدا من أعظم المثل الرؤوية في الفكر الفلسفي المعاصر، غير أنه قدِّر عليه أن يفكَّك، إن لم يقوض بشكل قاس، عبر مهمة فلسفية مختلفة تماما ومفهوم مغاير كليا في العلم نفسه. (Danto, pp. x-xi).

وعقب هجوم هانسون على التمييز بين الملاحظة والنظرية، فيما يضيف دانتو، وعقب "الأرخنة اللاحقة للنظرية التي تمت على يد كون، اكتملت الثورة في كل أساسياتها" (ibid., xi). وإذا كانت أعمال هانسون وكون "قوضت" مفهوم الإمبيريقية المنطقية للنظرية بوصفها صرحا لغويا–منطقيا، يبدو أنه كانت هناك حجة محكمة، انتصر بها كون وآخرون.[1]

في هذه الدراسة، سوف أبين أن هذه الحجة ليست محكمة على النحو الذي يضمّن دانتو وآخرون. يمثل الإمبيريقية المنطقية هنا رودلف كارناب (Rudolf Carnap)، الذي يمكن أن نجادل عن أنه أكثر أشياعها إبداعا وتأثيرا. وتأسيسا على أعماله المنشورة ورسالتين لم ينشرا بعث بهما إلى كون، سوف أثبت أن كون لم يعتبر *بنية الثورات العلمية* تحديا لرؤاه الفلسفية، وأنه لا يتوجب أن يعد كذلك. وإذا كان كون فضح عقائد بعينها في الإمبيريقية المنطقية (التمييز بين النظرية والملاحظة، ومعايير جودة النظرية المرتهنة بالبردايم) جزئيا عبر اقتراح أنها مهمة لفهم الاستدلال المتضمن في وقائع التغير العلمي الثوري، يلزم ألا يعتم هذا الأمر حقيقة أن هذه العقائد لا تؤسس رؤية كارناب في الاستدلال العلمي الثوري. وبخصوص التخير بين نظريات مختلفة جذريا، أطر مفهومية مختلفة، أو (وفق تعبيره الفلسفي المفضل) بين لغات مختلفة، يطرح كارناب تصورا يناظر بشكل مميز تصور كون. ولهذا ينبغي أن يوقف

النقاش التالي أولئك الذي يروق لهم التعميم بالحكم بأن كون "اغتال" الإمبيريقية المنطقية.

2. رسالتان من كارناب إلى كون. قدم كتاب كون أصلا استجابة لتكليفه بإعداد دراسة متخصصة لسلسلة "أسس وحدة العلم" (Foundations of the Unity of Science) (Neurath et al. 1955, 1970). وكان هذا عملا مؤلفا من جزأين صمم لتقديم "الموسوعة العالمية للعلم الموحد" (International Encyclopedia of Unified Science)، وهي من بنات أفكار اوتو نيوراث (Otto Neurath) قصد منها نشر رؤية الإمبيريقية المنطقية في العلوم بوصفها موحدة بدرجة أو أخرى من قبل منهج وأساس ابستمولوجي. وباستثناء عمل جيرهارد تنتنر "منهجية علم الاقتصاد الرياضي وعلم القياس الاقتصادي" (Methodology of Mathematical Economics and Econometrics) الذي نشر عام 1986، كانت دراسة كون التخصصية، المجلد الثاني، رقم 2، آخر ما نشر في السلسلة التمهيدية. وهكذا كان *بنية الثورة العلمية* آخر ما صدر عن تلك الموسوعة . وهذه حقيقة تبدو مفارقة، أو موحية، بحسبان شهرة الكتاب كعمل معاد للإمبيريقية المنطقية.

وإبان تكليف كون، كان كارناب وتشارلز موريس (C. Morris) محررين مشاركين. الرسالتان التاليتان، المعروضتان بأكملهما، كتبهما كارناب بحكم وظيفته التحريرية. في الرسالة الأولى، تأسيسا على مخطوطات بعينها، يعبّر كارناب عن مصادقته على قيام كون بإعداد دراسة تخصصية *للموسوعة*:

عزيزي بروفيسور كون:

أشكرك جزيل الشكر لإرسالك المادة. لقد اطلعت عليها بشغف كبير، ووفق ذلك فإنني أؤكد كثيرا قيامك بإعداد الدراسة *للموسوعة*، كما أوضحت في رسالتك لموريس في الثالث عشر من فبراير. آمل أن تتمكن من استكمال المخطوط الأول هذا الصيف.

أعتقد أن الدراسة سوف تشكل إسهاما قيما في *الموسوعة*. أنا عن نفسي مهتم كثيرا بالمشاكل التي تعتزم تناولها، على الرغم من أن درايتي بتاريخ العلم متشظية بعض الشيء. ضمن بنود أخرى، أعجبت بتوكيدك الأطر المفهومية الجديدة المقترحة في

الثورات العلمية، وعرض أسئلة جديدة تأسيسا عليها، دون الاقتصار على الإجابة عن أسئلة قديمة.

أعيد لك المادة كي تستخدمها، وسوف أرسل نسخة من رسالتي هذه إلى موريس.

مع خالص تقديري.. (12 أبريل 1960).

في الرسالة الثانية، يناقش كارناب انطباعاته حول المخطوط بعد أن استكمله كون:

عزيزي بروفيسور كون:

في الوقت نفسه أبعث لك مخطوطك *بنية الثورات العلمية*. إنني جد سعيد أنه أصبح في شكله النهائي وأن دار النشر بجامعة شيكاغو قد وجدت سبيلا لنشره بأكمله. وبوجه خاص فإنني ممتن لإمكانية دمج هذا العمل في *الموسوعة*.

إنني مقتنع بأن أفكارك سوف تكون مثيرة لكل من هو معني بطبيعة النظريات العلمية، ومعني على وجه الخصوص بأسباب تغيرها وأشكال هذا التغير. لقد وجدت التناظر الذي عقدت مع التطور الداروينى جد مفيد: إن تخلي دارون عن الفكرة القديمة أن التطور موجه شطر هدف مصمم مسبقا، حيث الإنسان الكائن العضوي الأكثر كمالا، واعتباره إياه عملية تحسن تتم عبر الانتخاب الطبيعي، يناظر توكيدك أن تطور النظريات ليس موجها شطر نظرية صادقة كاملة، بل عملية تحسن تطرأ على أداة بعينها. في أعمالي التي أنجزت مؤخرا في المنطق الاستنباطي خلصت إلى فكرة مشابهة: أنه يتوجب ألا تعد أعمالي وأعمال عدد قليل من الأصدقاء في الحل التدريجي للمشاكل كما لو أنها تفضي إلى"نسق مثالي"، بل تحسن تدريجي لأداة. قبل أن أقرا مخطوطك، ما كان لي أن أعبّر عن هذا الأمر على هذا النحو. غير أن صياغاتك وتوضيحاتك بالأمثلة ومناظرتك مع النظرية الداروينية ساعدتني على أن أرى بوضوح ما أفكر فيه.

بدءا من سبتمبر سوف أمضي عاما مع مركز ستانفورد. آمل أن تسنح لنا فرصة اللقاء والحديث عن المشاكل التي تشغلنا معا.

مع أطيب تحياتي،[2] ... (28 أبريل، 1962).

لو أن كارناب كان قرأ لتوه دراسة تقضي على الإمبيريقية المنطقية، لكان لنا أن نتساءل لماذا تثني عليه هاتان الرسالتان على النحو الذي رأينا. على ذلك، علينا أن نعتبر بداية لماذا عُد كتاب كون (1970) تحديا للإمبيريقية المنطقية.

3. تحدي كون للإمبيريقية المنطقية. شهرة عمل كون (1970) بوصفه حدا فاصلا في فلسفة العلم إنما ترجع أساسا لمبدئه المستفز أن النظريات المتنافسة قد تكون "غير قابلة للمقارنة وفق الوحدات نفسها". بوصفها "برادايمات"، ليست النظريات مجرد فئة من القضايا المتعلقة بالطبيعة، بل سبل في رؤية الطبيعة والظواهر الطبيعية. إن هذه الأطر المفهومية المختلفة تحمل معها معايير لما يتوجب تفسيره، والشكل الذي يمكن أن تتخذه التفسيرات نفسها، ومعنى ودلالات الألفاظ. وفق هذا التصور، لا ملجأ لمقارنات النظرية في معايير الجودة المرتهنة برادايميا. وكما يراد من التاريخ الكُوني أن يبين، حجج ومعتقدات الكثير من الشخصيات التاريخية مقيدة وفق ذلك بولاءاتهم البرادايمية؛ وحده العبقري النادر، مثل جاليليو، قادر على أن يرى خلف قيود البرادايمات الراهنة وأن يستحدث خَلفا ثوريا.

غير أن كون، كي يدعم هذه الحجة التاريخية، يطرح براهين سيكولوجية ضد فكرة أنه يمكن ببساطة الحكم على النظريات تأسيسا على ما إذا كانت تناسب الوقائع، أو، كما عند الإمبيريقية المنطقية، بناء على ما يشهد عليها من أدلة إمبيريقية. بتعبير آخر، على الرغم من أنه لا وجود، لأسباب سيكولوجية، لتمييز حاسم ومحدد بين النظرية والملاحظة، وهذا تمييز يشكل الملمح الرئيس لنماذج أشياع الإمبيريقية المنطقية للنظريات، بالاستلهام من علم نفس الجشتالت و"المنظور الجديد"، يجادل كون عن أن الإدراك البصري قد يكون لاواعيا، غير أنه بالضرورة عملية تأويلية نشطة (1970, 112-113, f.n. 1,2). ومن ضمن دروس علم النفس التجريبي "أنه بمقدور

شخصين يحوزان الانطباعات الشبكية نفسها أن يريا أشياء مختلفة... وبمقدور شخصين يحوزان انطباعات شبكية مختلفة أن يريا الشيء نفسه" (ibid., 126-127). ولهذا السبب، استبعد كون إمكان تشكيل لغة ملاحظية محايدة "تصمم بحيث تطابق الآثار الشبكية التي تتوسط ما يراه العالم" (ibid., 125). بيد أن هذا التحليل يستبعد أيضا كل لغة تشير إلى "ملامح إدراك–حسية" في الطبيعة، "إذ يتعين على هذه الملامح أن تتغير بشكل واضح بتغير التزامات العالم البردايمية" (ibid.). أيضا فإن كون ينكر، بحيث لا يُبقي على حجر في بناء الإمبيريقية المنطقية لا يزعزه، وجود لغة إمبيريقية "للعمليات والقياسات العينية التي يقوم بها العالم في معمله" (ibid.)؛ إنها ليست "المعطى" في الخبرة، بل "ما يتم تجميعه بصعوبة" (ibid., 128). وهكذا يزعم كون أن اللغات الملاحظية التي يقول بها أشياع النزعات الفينومينولوجية والفيزيقانية والإجرائية تعد بالضرورة غير محايدة نظريا. الملاحظات والإجراءات، وأي لغة يعبّر بها عنها، لا تنتمي إلا ضمن بردايم بعينها.

ولو صح أن كل إدراك بصري تأويلي، أن معتقدات أو توقعات المرء تسهم بشكل ثابت في محتوى إدراكاته الحسية، لكان لدى كون حجة قوية ضد الإمبيريقية المنطقية. لقد افترض أشياع هذه النزعة أنه في الوسع عقد تمييز ما بين النظرية والملاحظة. مثال ذلك، قطاع كبير من أعمال كارناب معنية بنوع اللغة التي يمكن أن تقوم بوظيفة اللغة الملاحظية ونوع العلاقة المنطقية التي تقوم بين الحدود الملاحظية والنظرية.[3] ففي النهاية، الأساس الإمبيريقي للنظرية يتجلى على وجه الضبط في الطريقة التي يتم بها دعمها عبر أوضاع ملاحظية. لو لم يكن التمييز مقبولا، وكانت اللغة الملاحظية المحايدة نظريا مقبولة هي الأخرى، لبدا الهدف الابستيمي المركزي في الإمبيريقية المنطقية، تطوير نماذج تسهم في توضيح التبرير الإمبيريقي للمعرفة، أقل قابلية للتحقق.

بيد أن هذه الحجة السيكولوجية ضد التمييز بين النظرية والملاحظة ليست صحيحة، كما أثبت فودر مؤخرا (Foder, 1984, 1988). وفي حين أن كون يركن إلى الأوهام الجشتالتية (تنويعة البطة–الأرنب) لدعم الزعم بأن الملاحظة مشحونة نظريا، يشير فودر إلى أوهام بصرية (أوهام مولر–لير مثلا) تدحض عمومية هذا

الزعم. قد نرى شكلا بوصفه بطة أو أرنبا وقفا على معتقداتنا المسبقة حول هذا الشكل، غير أن خط مولر–لير يبدو دائما أطول من الآخر على الرغم من معتقداتنا بخصوص طوليهما. الظروف التي تنفذ عبرها معتقداتنا المسبقة إلى آليتنا الإدراكية وتؤثر فيها ليست واضحة. وهكذا فإنه لا مراء في أن الطريقة التي تبدو بها الأشياء تتأثر أحيانا بما نعتقد بخصوصها، ولا تتأثر في أحيان أخرى.

بالتسليم بهذا، يتعين أن يركن تحدي كون إلى إمكان تاريخي: أن أشياع البرديمات المختلفة يدركون الظواهر عادة وحقيقة بطرق مختلفة. إذا كان كذلك، فإن أي مقارنة لقدر الدعم الذي تحظى به النظريات المعنية سوف تظل بعيدة المنال، بصرف النظر عن الدالة التدليلية المستخدمة. وبطبيعة الحال، سوف يستحيل إثبات أن الحجر المتأرجح، في مثل كون، بدا لجاليليو مختلفا نوعيا عما بدا لأرسطو؛ فنحن لا نستطيع أن نرى إلا بعيوننا. غير أن هذا ليس بالأمر المهم، إذ هذا هو الموضع الذي تعوز فيه الحجة ضد الإمبريقية المنطقية الكارنابية الإحكام. إن رؤية كارناب في تغير النظريات الثوري ليست مؤسسة ولا مرتهنة للتمييز بين النظرية والملاحظة. الحال أن تصوره لما تتضمنه الثورات العلمية شبيه بشكل لافت بتصور كون. إن كارناب يعي جيدا أنه حين تكون نظريتان أو أكثر جد مختلفتين، يمكن للتخير بينهما أن يكون تخيرا بين أطر مفهومية بديلة، لكل وسائله المتميزة في تمثيل المعرفة العلمية. وكما هو الحال في تصور كون، غالبا ما يستحيل التمييز عبر تطبيق معايير منتظمة أعلى رتبة وأكثر عمومية. دعونا الآن نعد إلى تعليقات كون على تغير النظريات الثوري.

4. التخطيط اللغوي والثورات العلمية. يتعامل كارناب عادة مع النظريات العلمية بوصفها لغات. بوجه عام، تشمل النظريات مفردات ملاحظية ونظرية، قواعد لتشكيل الجمل، وتُفهم على أنها تركن إلى قواعد منطقية بعينها ومواد رياضية محددة. إن هذه المفهمة للنظرية تسود في أرجاء فلسفة كارناب في العلم، غير أن تعليقاته على الممارسة العلمية التاريخية والمعاصرة تصاغ بمثل هذه العبارات أيضا. عنده، لا يقوم العالم "بتنقيح أو تغيير النظرية" بل "يغير قيم صدق إقرار وسيط". وكما يعترف في أول رسالتيه إلى كون، فإنه ليس مؤرخا للعلم. إن تعليقاته المنشورة حول التاريخ العلمي والممارسة العلمية إنما تعكس قدرا أقل من الدراسة التاريخية وقدرا أكبر من أحداسه لما

يكونـه أو يشـبهه الاسـتدلال العلمـي الفعلـي. علـى ذلـك، فـإن رؤاه فـي التفكيـر العلمـي الثوري تناظر إلى حد كبير صورة كون المبررة تاريخيا في العلم الثوري.

فحوى المناظرة يتضح أكثر ما يتضح في (Carnap, 1963b). يميز كارناب بين نوعين من التغير الذي يحدثه العالم عادة في النظرية حال مواجهتها الخبرة:

> ... تغيير في اللغة، ومجرد تغيير أو إضافة قيمة صدقية تعزى إلى إقرار وسيط... يشكل تغير النوع الأول تعديلا متطرفا، أحيانا ثوريا، ولا يطرأ إلا في مواضع حاسمة تاريخية في تطور العلم... وعلى وجه الدقة، فإن تغيير النوع الأول هو تحول من لغة L^n إلى لغة L^{n+1}. [4].(P. 921)

أحد أنواع التغير يستلزم تقويما لإعادة–تقويم لإقرارات فردية، ولعلها تكون نظريات فرعية، توجد ضمن لغة نظرية أوسع نطاقا وأكثر استقرارا. أما النوع الآخر، المكافئ لتغير ثوري، فيعتبر اللغة النظرية بأسرها قد أعيد تشكيلها بحيث تصبح لغة أخرى. كي نمـيط اللثـام عـن فهـم كارنـاب للثـورات العلميـة، يتعـين علينـا إذن فحـص أوصـافه للإجراءات المتضمنة في تشكيل واختيار لغات بديلة.

عند كارناب، تنتمي الأسئلة والمشاكل المقحمة في تخير وتشكيل اللغات إلى سياق "التخطيط اللغوي" (1963a, 67-71). إنـه يصـف هذا علـى أنـه سياق يشمل تلك الأسئلة كما ترد في المنطق الرمزي وفي تشكيل لغات عالمية. عبر دراسته للأنساق المنطقية الفريجية، الحدسية، واللانمطية، "أصبح يدرك المشاكل المرتبطة بإيجاد أشكال لغوية تناسب المقاصد المعطاة" (1963a, 68) وفي الوقت نفسه "ارتأى تبصرا مفاده أنـه ليس بمقدور المرء الحديث عن "الشكل اللغوي الصحيح"، لأن لمختلف الأشكال مناقب مختلفة من جوانب مختلفة" (.ibid). التخطيط اللغوي وحقيقة أن اللغات في حاجة إلى تحقيق مؤسسان على هذا التبصر: الأشكال اللغوية ليست صادقة ولا باطلة. إنها أفضل أو أسوأ وقفا على كيفية إنجازها لمقاصدها الخاصة. لهذا يتوجب أن يؤسس تقويمها على اعتبارات عملية، ومن شأن نشاط التخطيط اللغوي أن يتعامل مع هذه الاعتبارات.

يتوجب أن نقابل بين الانشغالات العملية الخاصة بالتخطيط اللغوي والمسائل "الداخلية" أو "النظرية" التي تنشأ ضمن بنية لغوية والتي تحدّد أجوبتها بوجه عام في ضوء تلك البنية. إن كارناب (1965a) يعقد هذا التمييز صراحة حين يزمع مواجهة التهمة القائلة إن نظريته السيمانتية "تفترض" كينونات مجردة. مفاد التهمة أنه بجعله إقرارات من قبيل "الكلمة "خمسة" "تشير إلى عدد (ibid., 216)، يفترض كارناب خطأ أن للأعداد نوعا من المنزلة الأنطولوجية الإمبيريقية، بحيث يمكن تحديد أحد تلك الأعداد بالكلمة "خمسة". يرد كارناب بتوكيد "تمييز أساسي بين نوعين من الأسئلة المتعلقة بوجود أو واقعية الكينونات" (ibid., 206). بحسبان أن الإقرارات المتعلقة بوجود أو واقعية الكينونات توجد ضرورة ضمن إطار لغوي، نستطيع أن نوجه الأسئلة الوجودية مباشرة إلى الكينونات، أو على نحو جد مختلف، إلى الإطار ككل. بكلمات أخرى، يتوجب أن نميز بين:

أولا، الأسئلة المتعلقة بوجود بعض الكينونات... *ضمن الإطار*؛ ونسمي هذه *الأسئلة الداخلية*؛ وثانيا، الأسئلة المتعلقة بوجود أو واقعية *نسق الكينونات ككل*، ونسمي هذه *الأسئلة الخارجية* (Ibid.) (الخط المائل يعزى إلى كارناب).

إنه يسلم بأنه بالمعنى الداخلي، تضمن نظريته السيمانتية بشكل تلقائي "واقعية" الكينونات المجردة التي تستخدمها. غير أن هذا الطرح لحود الكينونات النظرية لا يحمل معه بأي شكل إقرارا *نظريا* لواقعيتها المطلقة، واقعيتها المستقلة عن الإطار. وفق هذا،

> السؤال الحاسم ليس السؤال الأنطولوجي المزعوم حول وجود الكينونات المجردة بل السؤال عما إذا كان استخدام الأشكال اللغوية المجردة ... مفيد في تحقيق المقاصد التي صمم التحليل اللغوي من أجلها... (Ibid., 220-221).

إن تبرير استخدام هذه الحدود المجردة لا يكمن في إشارتها، بل في مدى إسهامها في أهداف النظرية التي تعمل فيها.

اعتبارات مشابهة تؤسس خيارات كارناب للأسس الملاحظية في النموذج المنطقي–اللغوي للنظرية. من ضمن مبرراته لتوظيف أساس فينومينولوجي "نيته في جعل النسق التشكيلي يعكس ليس فقط النظام المنطقي–التشكيلي للمواضيع المشكَّلة، بل أيضا نظامها الإبستيمي" (101 ,1969 [1928]). على ذلك، غيّر كارناب رأيه -1936) (37 حيث أصبح يفضل لغة فيزاقينية "للأشياء" كي يسهّل من عمل جمله الاختزالية التي طرحها آنذاك وأيضا بسبب بين–الذواتية (التحقق الجمعي) التي تؤمنها لغة فيزيقية تفهم بشكل كامن وسائد (pp. 463-467; 1936a, 51-52). إن هذه الحرية في تبني أشكال للغوية وفق مقاصد المرء هي لب "مبدأ التسامح"[5] الذي يقول به كارناب، وهو مبدأ مؤسس على التفريق بين المزاعم الأنطولوجية واستخدام الأشكال اللغوية و"التبصر" المتعلق بالقدرات المختلفة التي تعرضها اللغات المختلفة. مثل ذلك، طرح لغة ملاحظية فينومينولوجية لا يستلزم الزعم بأن الأشياء المرئية هي في حقيقتها إحساسات، أو مشكّلة من إحساسات؛ أيضا فإن استخدام لغة شيئية فيزيقانية لا يلزم المرء بالرؤية التي تقر أن الأشياء الفيزيقية المرئية هي مكونات الواقع النهائية.

وعلى الرغم من أنه لا يقول ذلك صراحة، يستبان أن كارناب يعتبر العلم نفسه نشاطا، مثل الفلسفة، له نصيبه من التخطيط اللغوي. تعليقه الوارد أعلاه أن الثورات العلمية تحولات من لغة علمية إلى أخرى إنما يقترح هذا، وكذا شأن نقاشه في (1963b [1935]). إبان كتابة هذه الدراسة، كان كارناب يرى "أن تحليل بنية اللغة الصورية بوصفها نسقا من القواعد هو منهج الفلسفة الوحيد" (p. 459). وبتطبيق هذا النهج السنتاكتي على مسائل السببية الفيزيقية، يزعم كارناب أن مسألة كون القوانين الفيزيقية إحصائية أو حتمية تتوقف على الشكل الذي تصاغ به هذه القوانين. ومتوقعا الاعتراض بأن النتائج التجريبية لا المسائل العملية اللغوية هي التي يتوجب أن تحدد شكل القوانين الفيزيقية، يقول:

... يتوجب أن نذكر أن حقيقة أن النتائج الإمبيريقية التي يخلص إليها العالم الفيزيقي عبر تجاربه المعملية *لا تملي بأي حال تخيره* بين الشكل الحتمي أو الإحصائي للقوانين. يتوجب أن يكون اتخاذ قرار الصيغة التي يتخذها القانون عملا

إراديا. صحيح أن هذا القرار يرتهن للنتائج الإمبيريقية، ولكن بطريقة عملية وليس بطريقة منطقية. (Ibid., 454)

يسلم كارناب بأن "هذا التمييز... برتهن للنتائج الإمبيريقية" وبأن "الرابط العملي بين النتائج الإمبيريقية وصياغة القوانين الفيزيقية" قد يكون "وثيقا" (ibid., 455). غير أنه يبدو كأنه يقترح أنه توجد بين النتائج الإمبيريقية من جهة والصياغة اللغوية للنظرية الفيزيقية من أخرى فسحة لا سبيل لإلغائها يضطلع فيها العلماء بمهمة التخطيط اللغوي. بأخذهم في الاعتبار النتائج الإمبيريقية، يتعين عليهم تخير صياغة النظرية "الأكثر مناسبة نسبة إلى نسق الفيزياء بوجه عام" الناتج (ibid., 454-455).[6] في (Carnap 1956a)، يقر كارناب شيئا مماثلا:

> إن قبول أو رفض أشكال لغوية مجردة [في النظرية السيمانتية]، مثل قبول أو رفض أي أشكال لغوية أخرى في أي فرع من فروع العلم، سوف يتوقف في النهاية على فعاليتها بوصفها أدوات، نسبة النتائج المتحصل عليها إلى قدر وتركيب الجهود المتطلبة. (P. 221)

هنا، الرابط بين التخطيط اللغوي الفلسفي والنشاط العلمي بيّن. في الحالين، تُقوّم ملاءمة اللغات عمليا، دون ركون إلى معايير عامة.

كيف يتم إذن، في حالة الثورات العلمية، الحكم على النظريات المتنافسة أو اللغات العلمية البديلة؟ بحسبان أن كارناب يعتبر النشاط العلمي نوعا من التخطيط اللغوي، سوف يجيب بأن الحكم على النظريات يتم بهذا المعنى العملي. يتوجب على المرء أن يعتبر المقاصد التي صممت من أجلها، إلى أي حد تحقق غاياتها وما مدى جودة قيامها بذلك. إذا كان التخير بين أطر للتعبير عن المعرفة العلمية نفسها، يتعين أن تكون المعايير على قدر مماثل من الغموض. يستحيل وجود إجراء خوارزمي في مثل هذه الحالات، لأن النظريات المختلفة، كاللغات المختلفة، قد تحوز مكامن قوة ومكامن ضعف متنوعة. الأفضل هو الأفضل نسبة إلى طائفة معطاة من المقاصد.

5. رؤية كارناب لكون. تفسر هذه الاعتبارات لماذا يبدو على ألفة بنوع القضايا التي يناقشها كتاب كون *بنية الثورات العلمية*. لقد أعجب بتوكيد كون " الأطر المفهومية الجديدة المقترحة في الثورات العلمية، وعرض أسئلة جديدة تأسيسا عليها، دون الاقتصار على الإجابة عن أسئلة قديمة". ولا غرو، لأن مثل هذه الأسئلة المتعلقة بالأطر، التي تصاغ في شكل أسئلة أطرية *لغوية*، إنما تشكل النصف "العلمي" من فلسفة علم كارناب. ابتهاج كارناب الواضح بصورة كون الداروينية للتقدم العلمي يمكن أن تفسَّر بدورها بسهولة في ضوء هذا. يقول كارناب إنه وجد المناظرة الداروينية "مفيدة؟ ليس في فهم تاريخ العلم بل لفهمه لأعماله الخاصة وأعمال آخرين "في الحل التدريجي للمشاكل". تماما كما أن التطور العضوي "ليس موجها شطر هدف مصمم مسبقا"، فإن مبدأ كارناب في التسامح يضمن عدم وجود نموذج مثالي فلسفيا للنظرية العلمية، أو "نسق مثالي" تقاربه التحليلات الفلسفية. عوضا عن ذلك، سوف تنتج أهداف فلسفية متنوعة "أنواعا" من "الأدوات" الفلسفية تروم كل منها توضيح وإعادة تشكيل الاستدلال العلمي من منظور بعينه وخدمة لفئة بعينها من المقاصد. وتماما كما أن الأنواع الطبيعية قد تصبح أكثر مناسبة في منظورها المناسب، قد تصبح هذه الأدوات المختلفة أكثر "فعالية" أو "فائدة" في تحقيق مقاصدها (1963A, 66). من جهة، قد يثبت أن هذه الأدوات عديمة الجدوى فتنقرض، وهذا أمر يقره كارناب في (Carnap, 1956a)، الذي ربما كتبه في تلك "السنوات المتأخرة" عندما راودته "أفكار مشابهة" بخصوص تطور الأدوات الفلسفية:

> دعونا نضمن لمن يعملون في أي حقل خاص من حقول البحث حرية استخدام أي شكل من أشكال التعبير يبدو مفيدا لهم؛ سوف تفضي أعمال الحقل عاجلا أو آجلا إلى الخلاص من تلك الأشكال التي لا تقوم بوظيفة مفيدة. (P. 221)

بافتراض أن هذا فحوى إفادته، يقول كارناب إنه خلص إليه عبر "صياغاتك وتوضيحاتك بالأمثلة *وأيضا* مناظرتك مع النظرية الداروينية" (الخط المائل من عندي). بكلمات أخرى، لم تثر مناظرة كون الداروينية مع العلم "أفكارا مشابهة" حول التطور في العمل الفلسفي، بل كذا فعل أيضا تصور كون التاريخي الأوسع نطاقا للعلم، ولعل هذا

ما يقصده كارناب "بالصياغات والتوضيحات بالأمثلة". إن هذا الفرع من المناظرة . بين التطور في الإمبيريقية المنطقية (أو في المنطق الاستقرائي على أقل تقدير) والتاريخ العلمي بوصفها متتالية من برديمات الأطر، هو على وجه الضبط المناظرة التي أثبتتها هذه الدراسة: تماما كما أن كون يعتبر البرديمات المختلفة "غير قابلة للمقارنة وفق الوحدات نفسها" لأن كلا منها تشمل معاييرها الخاصة التي يتوجب أن تُقوّم البرديم بها، يتوجب تقويم اللغات الفلسفية المختلفة ليس وفق معيار ملاءمة مفرد بعينه بل وفق المقاصد المتنوعة التي طرحت من أجلها.

6. نتائج واستدراكات. مفاد زعمي الأساسي في هذه الدراسة أنه إذا تم بسط مبدأ التخطيط اللغوي هذا في الفلسفة بحيث يشمل تخيرات بين نظريات مختلفة جذريا في العلم، وقد بينت أن كارناب يقوم بهذا البسط على وجه الضبط، فإن تصور العلم الثوري الناتج يشبه إلى حد كبير تصور كون. وفق تعبيرات كون، "العلم السوي" في هذا التصور الكارنابي هو النشاط العلمي ضمن إطار نظري، أي ضمن لغة علمية. هنا، تظل اللغة مستقرة ويتكون النشاط العلمي من تحديد قيم صدقية لإقرارات نظرية. من جهة أخرى، يحدث "العلم الثوري" عند كارناب حين يتم التشكيك في ملاءمة تلك اللغة وقيمتها. في هذه المرحلة، تتغير قواعد الجدل: البنية والشكل الذي يتوجب أن تتخذه اللغة العلمية يصبحان الآن جاهزين لم يريده، وقد يصعب حسم الخلاف حول طبيعة ذلك الشكل وتلك البنية. ولأن قيمة الأطر اللغوية تكمن في فائدتها نسبة إلى مقاصد عملية، ثمة دلالة للقول بأن الجدل العلمي الثوري سوف يتركز على القيم والمبادئ، وعلى المعتقدات المتعلقة بما يتوجب على اللغات العلمية أن تقوم بها، وعلى الطريقة التي يتوجب وفقها القيام بما تقوم به.

إن كون يقر هذا الأمر تماما حين يدافع عن تحليله التاريخي ضد الشكوى المكدودة أنه يضفي "لاعقلانية" على العلم: "يستحيل التعبير عن الخلاف حول تخير النظرية في شكل يشبه تماما الإثبات المنطقي أو الرياضي" (1970, 199)، لأن الجدل حول مناقب النظريات غير القابلة للمقارنة جدل حول "المقدمات" (ibid.)، المقدمات التي تشمل معايير قانونية مجمع عليها لتقويمها، إلى أن تتوفر هذه المعايير وتقبل، سوف يستمر هذا الخلاف يتمركز على القيم والرغاب العملية.

وكما تبين تانك الرسالتان، فإنه ينتهي من كتاب كون دون أن يبدي أي تحفظات بخصوص مترتباته للعقلانية العلمي التي اشتهر بالاشتمال عليها. لن أطيل في الحديث عن هذه المسألة، بل سأقتصر على ملاحظة هذا واقتراح أن كارناب رأى شيئا يبدو أن كثيرا من قراء *بنية الثورات العلمية* لم ينتبهوا إليه: النشاط العلمي يرتهن بالفعل بطرق بعينها لقرارات علمية يستحيل تبريرها، بسبب كونها قرارات تتعلق بالمبادئ الأولى، بالركون إلى مبادئ أولى. يظهر أنه وفق حكم كارناب، لا مترتبات تثبت لاعقلانية العلم تلزم عن هذه الحقيقة.

وأخيرا، أهداف هذه الدراسة تفسيرية. يتوجب ألا يفهم من العوز الراهن لتعليقات تحريرية تتعلق بالمزاعم التي أطلقها كون وكارناب أن رؤاهما المتناظرة في الثورات العلمية تخلو من المشاكل، ولا أن رؤى كون "الثورية" في العلم لم تتعرض هي نفسها للتشكيك. أيضا فإنني لم أطرح أي تصور أساسي يفسر الاستهجان الذي أضحت الإمبيريقية المنطقية تستقبل به. إذا كان "الحد الفاصل" الكُوني يشكل فصلا في تاريخ فلسفة العلم، فإنني لم أقترح سوى أن هذا الفصل يتوجب ألا يعد خلافا بين كون وكارناب بل طرحا لتصور تاريخي في العلم، تصور يؤكد ملامح "علمية" في الاستدلال العلمي سبق أن عوملت من قبل قطب الإمبيريقية المنطقية بطريقة مناظرة ومشابهة.

References

Aspect, A.; Grangier, P.; AND Roger, G. (1981), "Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem", *Physical ReviewLetters 47*; 460-463.

_____ . (1982), "Experimental Realization of Einstein-Podolosky-Bohr *Gedanken-experiment:* A New Violation of Bell's Inequalities", *Physical Review Letters 49*: 91-94.

Aspect, A.; Dailbard, J.; And Roger, G. (1982), "Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers", , *Physical Review Letters 49*: 1804-1807.

Bohr, N. (1935), "Can Quantum Mechanical Descriptions of Physical Reality Be Considered Complete?", , *Physical Review Letters 48:* 696-702.

الهوامش

1 يعرض ف. سوبي (F. Suppe) الإمبيريقية المنطقية بوصفها "الرؤية السائدة" في النظرية العلمية، ويفحص الرؤى البديلة التي يؤمّنها هانسون، كون، تولمن، فيرابند، وآخرون. وعلى المنوال نفسه، يلحظ "... أن هذه البدائل كانت بحيث يتطلب أو يفترض قبولها رفض الرؤية السائدة" (Suppe, 1977, 119).

2 درءا لأن يتم التشكيك في صدق كارناب، ولأن تفهم تعليقاته على أنه تشجيع يقوم به محرر، يضيف كارناب ملاحظة على النسخة التي بعث بها إلى تشارلز موريس من الرسالة الثانية تقول: "عزيزي تشارلز، أفصح بموجب هذا عن موافقتي على مخطوطات كون، التي تعد حقيقة عملا متميزا" (28 أبريل، 1962).

3 تقصى كارناب في المقام الأول سبيلين ينمذج وفقهما هذا الرابط بين الحدود النظرية والحدود الملاحظية: في (Carnap, [1928] 1969) يفترض أن تشكل الإقرارات النظرية في صورة "إقرارات بنية" (p. 29) تصف سمات صورية بنيوية يتم تجريدها من "خبرات أولوية" (p. 108). مثل كون، يركن كارناب إلى علم نفس الجشتالت. إنه يقبل تعليمه القائل إنه في حالة الإدراك الحسي "الانطباع بأسره أولي ابستيميا" (p. 109). وبحسبان أنه يشترط أن نسقه التشكيلي "يتفق مع ترتيب الأشياء الابستيمي [الذي يقوم بتشكيله]"، فإن هذه "الخبرات الأولية"، بوصفها "انطباعات [حسية] كليا" وغير محللة، تعد عناصره الأساسية (ibid., 108-109). ولأن الإقرارات النظرية مشكّلة من هذه العناصر الأساسية، فإن علاقة الحدود النظرية بالحدود الملاحظية علاقة قابلية للتحويل. "يمكن من حيث المبدأ لكل إقرار علمي أن يحوَّل بحيث لا يكون سوى إقرار تشكيلي" (ibid., 29).

تم تنقيح وإضعاف علاقة القابلية للتحول هذه القائمة بين الجمل النظرية والخبرات في (Carnap, 1936-37). هنا، يتم تحديد معنى الحدود النظرية جزئيا عبر "جمل اختزال" (pp. 441-444, 459-450)، وهذا مأتى مبدأ القابلية للتدليل الفيزيقاني (في مقابل مبدأ

القابلية للترجمة أو حتى للاختبار): "كل محمول وصفي في لغة العلم قابل لأن يدلل عليه تأسيسا على محاميل أشياء قابلة للملاحظة" (ibid., 468).

على ذلك، في عام 1956، يتأمل اعتقادا مؤداه "أن كل الحدود العلمية يمكن طرحها في شكل حدود نزوعية تأسيسا على حدود ملاحظية إما عبر تعريفات صريحة أو عبر ما يسمى بجمل الاختزال" (1956b, 53)، ويقول "أعتقد اليوم ... أن الرابط بين الحدود الملاحظية وحدود العلم النظري أقل مباشرة وأكثر ضعفا مما حسبت في صياغاتي المبكرة أو في صياغات النزعة الإجرائية" (ibid.).

4 متوقعا جدلا حول حجتي، قد يُتوهم أن هذه المناظرة بين تصور كون التاريخي للعلم وأحداس كارناب الفلسفية بخصوص التغيرات اللغوية مختلقة: لعل كارناب لم يعتبر كون الثورات العلمية تغيرات كلية في اللغة العلمية إلا بعد اطلاعه على كتاب كون. إذا كان ذلك كذلك، فإن كون لم يقم فحسب باغتيال الإمبيريقية المنطقية، بل نجح أيضا في جعل أحد مؤسسيها يقبل نوعا من الكليانية النظرية. يبدو هذا (على أقل تقدير) معقولا بحسبان أن كارناب غالبا ما يغير رأيه وينتقد صراحة مواقف تبناها في مسائل مختلفة. ففي النهاية، تشي رسالته الثانية إلى أنه وجد أجزاء من تحليل كون "مفيدة". لقد نشر هذا الاقتباس عام 1936، وكارناب لم يقرأ الكتاب بعد أبريل 1962، ولذا ربما يكون كتبه عقب قراءته تلك.

غير أن كارناب يشير إلى هذا الارتباط بين الثورات العلمية والتغيرات التي تطرأ على اللغات النظرية في (Carnap, 1956b)، حيث يتحدث عن "ثورة متطرفة في نسق العلم... [تمت] خصوصا عبر طرح حد نظري أولي جديد وإضافة مصادرات لذلك الحد (p. 51). إن أسس المناظرة التي أعقد توجد بالفعل في أدبيات أوسع نطاقا أعدها كارناب، بصرف النظر عما استنتجه حول الثورات العلمية من قراءة كتاب كون.

5 يشير كارناب إلى أنه تبنى هذا المبدأ في (1937 [1934]) وأنه إبان كتابة *Aufbau* (1969 [1928]) كان يطور "موقف يتعاظم قدر حياده بخصوص الأشكال اللغوية المستخدمة من قبل المدارس الفلسفية المختلفة" (1963a, 44).

في (1963b [1935]) يقر كارناب فكرة مشابهة: "نسبية كل المبادئ الفلسفية بخصوص اللغة" (p. 451). هكذا يكتب قائلا: "افترض أن فيلسوفين خاضا في جدال، حيث أقر

أحدهما "الأعداد فئات فئات"، فيما أقر الآخر: "كلا، الأعداد مواضيع أولية، مستقلة عن العناصر". قد يستمران في التفلسف إلى ما لانهاية حول ماهية الأعداد، لكنهما لن يصلا على هذا النحو إلى اتفاق" (ibid., 450). ولكن إذا تم تحويل هذين المبدأين إلى أسلوب صوري بدلا من المادي، بحيث يقران على التوالي "في L1 التعبيرات العددية تعبيرات أولوية" (ibid. 451) و"في L2 التعبيرات العددية تعبيرات فئوية من الرتبة الثانية" (ibid.)، يصبح تضمينهما في لغات مختلفة بيّنا. ولأن كل إقرار يشير بشكل مناسب إلى لغته، لا نعود نتوهم أن الإقرارين يقران زعمين ميتافيزيقيين متنافسين بخصوص واقعية وخصائص الأعداد نفسها. لا تشير كل منهما بشكل مناسب إلا إلى منزلة "التعبيرات العددية" في أنساق لغوية مختلفة. وهكذا يخلص كارناب إلى قوله "وعلى هذا النحو لا يعود للخلاف وجود" (ibid).

6 على الرغم من أن كارناب قبل إعداد دراسات نظرية وتجريبية متأخرة نسبيا تتعلق بإمكان استحداث نظريات فيزيقية–دقيقة ذات متغيرات محلية خفية، فإنه يشير على ذلك إلى النتائج الإمبيريقية التي تقترح "أن أسلوب صياغة بعينه أكثر مناسبة من غيره" ([1935] 1963b, 454-455). إذا افترضنا مع كارناب أنه بمقدور التجربة أن تحدد سلوك الطبيعة الحتمي أو الإحصائي، لا يبدو أن هناك فسحة "عملية" في تخير أي صياغة للقانون الفيزيقي "سوف تكون أكثر مناسبة". وفق ذلك، يبدو أن "الفعل الإرادي" (ibid., 454) المتضمن في هذا التخير تعوزه الأهمية، كما يبدو أن الزعم بأن مشاكل السببية مشاكل سنتاكتية قد أسيء فهمه. قد لا يكون التخير مستلزما منطقيا من قبل النتائج الإمبيريقية، غير أنه يتوجب أن يرتهن بها بطريقة أقوى من الارتهان الإمبيريقي؛ يتعين أن يرتهن بها بشكل حاسم. توكيد كارناب على المسائل العملية في هذه القضية يبدو غير مناسب، خصوصا في ضوء الأحكام التجريبية التي صدرت مؤخرا ضد النظريات ذات المتغيرات المحلية خفية (See Aspect et al. 1981, 1982; and Aspect, Dalibard and Roger 1982).

غير أنه من جهة أخرى، يبدو أن الزعم بأن القرارات العملية تعين على تحديد ذات صياغة وبنية القوانين الفيزيقية صحيح، خصوصا أنه إبان كتابة كارناب حول هذا الموضوع "كان مازال رهن النقاش"، "نقاش حول مستقبل شكل اللغة الفيزيقية وخصوصا

صياغة قوانين الفيزياء الأساسية" (1963b, 455 [1935]). مثل ذلك، قد يعد حوار أينشتين–بور إسهاما في هذا النقاش تم عبره تخطيط لغة الفيزياء. في فلسفة العلم، يقول كارناب، التخطيط [اللغوي] إنما يعني التفكر في بنية النسق العامة والقيام، في مواضع مختلفة منه، بتخير ضمن مختلف الإمكانات، إمكانات لا متناهية نظريا، بحيث تتواءم الملامح المختلفة ويحقق النسق اللغوي الناتج مقاصد معطاة بعينها" (1963a, 68). إن انتقادات أينشتين لميكانيكا الكم إنما تتمحور حول مثل الرغيبة في الفيزياء: يتوجب على ميكانيكا الموجة أن تبلغ وصفا "كاملا" للأنساق الفيزيقية_الدقيقة. See Einstein, Podolsky and Rosen 1935; and Bohr 1935.

القتل الرحيم ترك الموت والوقف

جرانت جيليت تر./ مني مجدي يوسف

هناك تفاوت ملحوظ بين البديهيات الطبية والحجج الفلسفية حول القتل الرحيم. وأهداف في هذه الدراسة هي أن أؤوكد على أن الاعتراضات التالية يمكن إثارتها. أولا، البديهيات الطبية هي ضد ذلك، وهذا هو المجال المطلوب فيه الإقتدار والحساسية في أن الموت هو عملية فريدة ومعقدة والمريض لديه العديد من الاحتياجات بما في ذلك الحاجة إلى معرفة أن الآخرين لم يقللوا من قيمته. وأيضا، جزء من الدستور الأخلاقي للطبيب الجيد هو الإخلاص لحماية والحفاظ على الحياة مهما كانت الأسباب التي تنتج لإنهائها. وأخيرا، نحن لا نعرف ما قد تحمله الاحداث الاخيرة في حياة المرء.

في النقاش الدائر حول القتل الرحيم؛ هناك توتر غريب بين حدس الأطباء، الذي يكاد يكون دائماً ضد القتل الرحيم الطوعي النشط، وحجج الفلاسفة التي تنادي به عالمياً تقريباً. ومن اللافت للنظر أيضاً أن كل طبيب مطلوب منه أن يكون مقتنعاً بوجود فارق واضح بين القتل الرحيم الإيجابي والسلبي . بين القتل الرحيم والسماح بالموت ببطء في اختلاف أخلاقي يمكن الدفاع عنه.

وقد يجادل عالم أخلاقيات المهنة؛ بأن للأفراد الحق في الحياة ولكن يمكن أن يتنازلوا عن هذا الحق وأن يطالبوا بالموت الرحيم؛ إذا أدت الأحداث بهم إلى النقطة التي يفضلون فيها ذلك. فالموت الرحيم؛ هو الشيء الوحيد (الخير) في هذه الحالة حيث من المرجح أن تبقى الحياة البشرية حاملةً لتوازن سلبيٍ بين الخيرات والشرور، والفرد يفضل عدم الصراع بينهما. كما أنهم يصرفون النظر عن الفرق بين القتل وترك الموت (ترك الطبيعة تأخذ مجرها) إلا عندما يكون الأول أكثر رحمة وأقل معاناة. نحن نقتل الحيوانات؛ لتخليصها من بؤسها؛ فلماذا نفرض المزيد من الصعوبة على البشر؟

في الواقع، يسلم **ثورستون بروين**، وهو طبيب مشارك في رعاية المرضى الميئوس من شفائهم، أن من غير المنطقي أن نميز بين القتل الإيجابي والسلبي. حسناً، فلتكن كذلك منطقيا هناك فرق ضئيل أو معدوم. لكن غريزتنا تخبرنا ما يوجد بيننا. وسواء شئنا أم أبينا، لن نُجبر على تغيير عقولنا بالمنطق فقط ولا حتى من خلال الحقيقة الملحوظة؛ المتمثلة في أنه في حالة البشر يعتبر القتل الرحيم السلبي على نطاق واسع حلا توفيقيا متحضرا وإنسانيا، فإن الأمر نفسه في حالة الحيوانات يعتبر قسوة لا تغتفر.

إلا أننا في أخلاقيات الطب؛ نهتم بتوفير أساس أكثر أماناً لاتخاذ القرارات الأخلاقية مقارنة بحدس الأطباء والممرضات. وسأعتمد في هذا البحث على ثلاثة ادعاءات لأجادل بأن مثل هذه البديهيات الطبية هي جزء أساسي من منطقنا الأخلاقي في هذا المجال على الرغم من أنه لا يمكن التعبير عنها في المبادئ الأخلاقية الرسمية. الادعاء الأول هو أنه في الأخلاقيات الطبية بقدر ما في الأخلاقيات العامة؛ فإننا نعتمد على الكفاءة الأخلاقية للفاعلين المعنيين، والادعاء الثاني هو أن أحد العناصر الحاسمة في الكفاءة الأخلاقية للطبيب هو الميل إلى التردد لديهم هواجس أو شعور "بالتوقف" حول بعض القرارات الطبية المبدئية التي تتعلق بالحياة والموت والثالث هو أن تحليل المعايير الأخلاقية (سواء كانت آداب المهنة أو العواقب) لن تشكل أبداً الأساس الكافي لأخلاقيات الطب. وأنا أشرح لكم هذه الحجة من خلال اللجوء إلى الأمثلة السريرية ومحاولة إثبات أن الدستور الأخلاقي للطبيب؛ لابد وأن يكون على النحو الذي يسمح له بإدراك الفارق بين القتل وترك الموت. وسأختتم بياني بحجة قصيرة كثيرا ما يتم تجاهلها في المناقشة المتعلقة بالقتل الرحيم الفعلي

أولاً –الكفاءة الأخلاقية

وأُدخل إلى المستشفى طفل يبلغ من العمر يوماً واحداً؛ كان يعاني من عيب كبير بين عينيه؛ كانت تنبثق منه كمية كبيرة من أنسجة الدماغ (ويسمى هذا الخلل قيلة دماغية). تم إجراء مسح للدماغ (مسح سي تي) والذي أظهر أن هذا لم يكن شذوذاً منعزلاً في الدماغ ولكن كان الدماغ غير طبيعي بطرق أخرى. قام الطبيب المسؤول عن جراحة الأعصاب والمقيم في الخدمة، والذي كان يعلم أن توصيته ستتلقى على الأرجح الدعم من الطبيب الاستشاري عند الطلب، بفحص الطفل. وقام بتفتيش رأس الطفل بنية التوصية بعدم التدخل وترك الطفل يموت وأثناء فحص رأس الطفل، أخفق وجهه الطبيعي (والجذاب) فأطلق الطفل صرخة.

بالصدفة، كان غير طبيعي في الجودة وأكد الحكم بأن الطفل يعاني من عيب خلقي حاد في الدماغ). فتوقف الطبيب الفاحص عن التعبير عن رأيه؛ الذي كان يعتقد انه صحيح. وإذ كان يشعر بعمق بالمدلول الاخلاقي لفعله ويذكر نفسه بالمعاناة المطولة التي تحلّ بحياة هؤلاء الاولاد وبالتأثير المدمِّر الذي يتركونه اذا سُمح لهم بالعيش ، اتصل بمستشاره الذي أيَّد قرار عدم تقديم اي علاج.

وقد يُوصى لنا منطقنا الأخلاقي بهذا القرار، ولكن من المثير للاهتمام أن الوكيل المعني توقف في مرحلة ما لإعادة النظر، حتى وإن كان قد ناقش بالفعل المزايا والعيوب الأخلاقية مع موظفين آخرين لهم علاقة بالطفل ووالديه. سأجادل بأن وقفته الوقتية؛ كانت مهمة أخلاقياً؛ أكثر من كونها نتيجة لرد فعل عاطفي مشتت وغير عقلاني ينبغي أن يكون جانباً في المنطق الأخلاقي، وأن تقدم دليلاً على سبب شعورنا بالشكوك حول القتل الرحيم الفعال.

وفي مكان آخر، جادلت بأنه إذا كان شخص ما قد عانى من ضرر دماغي شديد لا يمكن علاجه، فإن هناك سببا أخلاقيا وجيها لتركه يموت نتيجة لإصابته أو مرضه، وأن هذا السبب لا يستهوي المنفعة الاجتماعية بل بالأحرى حقيقة أن الحياة البشرية المعنية لم تعد لديها السمات التي تبرر الوضع الخاص الذي نمنحه للأشخاص

ومع ذلك، فإن قرار عدم معالجة شاب أُصيب في حادث سير بإصابة خطيرة في الرأس يعطي المرء نفس نوع التوقف كالطبيب في المثال أعلاه.

وحين يفكر المرء في القتل الرحيم الايجابي فقد يتصور طبيباً يقترب من مريض يعاني (الذي طلب تخليصه من بؤسه) بهذه النية

ولنقل إن المريض أصابه السرطان، ولا يستطيع الحركة في سريره للألم، ولا يستطيع الأكل بسبب الغثيان، ويعاني من صعوبة في التنفس بسبب التأثير المقيد لكمية كبيرة من السوائل داخل البطن. وقد أعرب عن عزمه الراسخ على أنه لا يريد أن الحياة، وأن الحياة لا تطاق وأنه يشعر بأنه لم يتبق له شيء عدا احتمال الموت الرحيم والترحيب به، إذا ما امتثل الطبيب لذلك. ويحمل الطبيب حقنة تحتوي على جرعة مميتة من الدواء ويدخل قطرة في احد الاوردة القليلة المتبقية في ذراع المريض. يجب أن تعطي الدواء وتقتل المريض. وهي ايضا قد تشعر بالراحة. ما المعيار الذي يجب أن تعطيه له؟

إن القرار بشأن ما إذا كان ينبغي تجاهل الوقف المؤقت أو احترامه بشكل حاسم؛ ينعكس على أهميته الأخلاقية وليس النفسية أو العاطفية، وبالتالي على علاقة مفاهيمية محتملة بين "رد الفعل هذا والحكم التأملي حول ما إذا كان ينبغي أن تنتهي الحياة وكيفية انتهائها.

تخيل أن طبيب الفونغ في الحالة الأولى؛ اتخذ القرار بعدم علاج الطفل ولم يظهر أي رد فعل عندما بكى الطفل. إذا سئل عما إذا كانت البكاء قد أثر عليه كان سيقول "لا على الإطلاق، كنت أعرف ما يجب أن أفعل حتى لا يكون ذا صلة".

بالطبع، كما قال الطبيب الأول ومع ذلك، أعتقد أن عدم وقفته عند هذه المنعطفات الأخلاقية؛ يكشف عن عدم حساسية أخلاقية تدعو إلى التشكيك في فهمه للمحتوى الأخلاقي الموجود عادة في المبادئ ذات الصلة. يجب أن نلقي الضوء على

ظاهرة هذا التوقف وما تكشف عنه من الدستور الأخلاقي؛ الذي يجب أن نضعه في القرارات الأخلاقية في الطب. عندما يتم تسليط الضوء المطلوب؛ فإنه يشير إلى أن الحجة الفلسفية لها حدود في أخلاقيات الطب تماما كما اقترح ويليامز مؤخرا أنه قد يكون في مجالات أخرى من الممارسة الأخلاقية والنظرية. قد نحصل على نظرة على النهج الذي يجب اتباعه إذا لاحظنا أن الاستدلال الأخلاقي؛ يتضمن بشكل أساسي المواقف التفاعلية (في مفهوم ستراوسون). إذا كان هذا هو الحال؛ فإن عناصر الاستدلال الأخلاقي؛ لن تنفصل عن ردود الفعل مثل الوقف الذي غالبا ما يحدث؛ يبدو أنه يتطفل عليها الحساسية الأخلاقية.

وينبغي تعلم المصطلحات الأخلاقية والمفاهيم المرتبطة بها، شأنها شأن جميع المصطلحات الأخرى. يعتمد الشخص في اكتساب المفاهيم العادية على تفاعلاته مع الآخرين؛ الذين أتقنوا هذه المفاهيم ويمكنه تعريفها على استخدامها وعلاقاتها المفاهيمية. يدعم ديفيدسون هذه الفكرة في اتخاذ التفسير المتبادل كمصدر للمعنى. كما لاحظ فيتجنشتاين، متفحصًا جذور وطبيعة المعنى، أن البشر والممارسات؛ التي نجدهم يشاركون فيها؛ هي البيئة التي تجد فيها الأفكار ومفاهيمنا حياتهم: ... يتم تربية الأطفال على القيام بهذه الأعمال، واستخدام هذه الكلمات أثناء القيام بذلك، والاستجابة بهذه الطريقة لكلمات الآخرين.. الآن ماذا تعني كلمات هذه اللغة؟ – من المفترض أن يظهر ما تعنيه، إن لم يكن نوع استخدامها؟. بالنسبة لفئة كبيرة من الحالات –وليس الكل –التي نستخدم فيها كلمة "معنى" يمكن تعريفها على النحو التالي: معنى الكلمة هو استخدامها في اللغة.

ما الذي يعطيها الحياة؟ –قيد الاستخدام؛ هو حي هل الحياة تنفخ فيها هناك؟ أم أن الإستخدام هو حياته؟ هذه الخطوط الموجزة لنهج المعنى هي كل ما سأقدمه لدعم الفرضية القائلة بأن المعنى والفهم ظواهر بين ذاتية لها جذورها في استخدام اللغة.

وقد ناقش ماكدويل الآثار المترتبة على هذا الرأي؛ بالنسبة لمعنى تلك المصطلحات الضرورية للاستدلال الأخلاقي وقد اقترح أن القدرات التي ينطوي عليها استيعاب استخدام المصطلحات الأخلاقية تعتمد على "تطابق الحساسيات".

تهتم الأخلاقية بشكل مركزي بالأشخاص وما يحدث لهم؛ فالولد يتعلم مصطلحات مثل لطيف و قاسٍ و لطيف و كره وسيء وما الى ذلك مما يهمه هو والآخرين؛ الذين على اتصال وثيق بهم وهذا ما يضيئه الحوار وأعمال الآخرين؛ يشارك الأعضاء الأخلاقيون بشكل لا لبس فيه وعميق في هذه المجموعة من المصطلحات مشاعره الشخصية والتزاماته في تنظيم الأحداث والحالات التي يواجهها في الإغاثة التقييمية.

وبالتالي، فإن مفاهيمنا عن الصواب والخطأ، التي يعبر فيها عن المعاني التقييمية ويعبر عنها، هي مفاهيم شخصية وتتفاعل مع الآخرين بمعنى أنها تشمل كائنات تشاركنا في استكشاف وفهم صفاتنا العقلية والأخلاقية.

العديد من هذه الصفات والمصطلحات التي نفهمها تنشأ مباشرة من ردود أفعالنا الطبيعية، وعلاقاتنا مع الآخرين واستجاباتنا العاطفية لهؤلاء الآخرين. حالات التعلم التفاعلي (أو ألعاب اللغة) التي نستخدم فيها كلمات الموقف مثل "الأذى"، "يعني"، "نوع" وهكذا تحدد وتحسن "المواقف التفاعلية"؛ التي تدخل في تبادلاتنا في وقت لاحق مع المقنعين الآخرين هي، كما كانت، تبادل الفهم الأخلاقي. ومن خلال إتقان التبادلات في هذه العملة نصل إلى فهم الأخلاق ومكانتها في حياة الأشخاص، وهنا لا نلاحظ بعض السمات التجريبية أو الوراثية فحسب، بل نستكشف المعايير أو السمات الأساسية للاستخدام التي نضفي من خلالها معنى على المصطلحات الأخلاقية (وبالتالي محتوى المفاهيم الأخلاقية). ويشير ويليامز إلى هذا المفهوم في بعض الملاحظات الأخيرة: يجب أن نرى أيضاً أن ردود أفعالنا وعلاقاتنا بالمجموعات الأخرى هي نفسها جزء من حياتنا الأخلاقية، وينبغي أن نفهم هذه الأمور بشكل أكثر واقعية

من حيث الممارسات والمشاعر؛ التي تساعد على تشكيل حياتنا "؛ و ؛ "تقترح هذه المناقشة استنتاج حول مستقبل الفكر والممارسة الأخلاقية.... العملية ستتضمن التقارب العملي، على طريقة مشتركة في الحياة ... في الحالة الأخلاقية العملية سيكون من الضروري تفسير التقارب من حيث الرغبات أو المصالح الأساسية، وهذا يتطلب أيضا أن تكون العملية غير قسرية.... وإذا كان الاتفاق غير مكره فلابد وأن ينمو من الداخل.

وهذا هو السبب في أنه من سوء الفهم أن نسأل، على النحو الذي يسأله المنظرون الأخلاقيون في كثير من الأحيان،" ما هو البديل "لدى المرء لصيغاتهم. وهي تعني، ما هي الصيغة التي يستخدمها المرء كبديل لصياغاته، إما للإجابة أو لبعض العمليات الإرشادية المحددة؛ التي من شأنها أن تسفر عن إجابة، وليس هناك أي إجابة. قد يتبين أن هناك إجابة على السؤال الحقيقي، وهذا سيكون بالفعل بديلاً عن صياغاتهم: لكنه لن يكون إجابة يتم تقديمها بالطريقة التي تتطلب طلبها إجابة، كقطعة فلسفية، لنفترض أنه إذا تم رفض صياغاتهم، فإننا لن نترك شيئًا هو اتخاذ وجهة نظر غريبة عما يعد شيئًا في الحياة الاجتماعية والشخصية.

وتميل حججه نحو الاستنتاج بأن هناك طريقة واضحة لا للإبلاغ ولا لاستخلاص أحكامنا الأخلاقية من خلال اللجوء إلى الحجة وحدها. في الفكر الأخلاقي مطلوب أيضًا بعض الحساسية التي تظهر فقط في التعامل مع الآخرين؛ الذين يبادلون تصرفاتنا. إذا كانت المفاهيم الأخلاقية لها معنى بفضل الطريقة التي تتشابك بها مع تواصلنا العاطفي والتزاماتنا تجاه الآخرين (الذين يحددون عالمنا ومن ثم لا يتم إعلامهم فقط بل يتم إعلامهم بشكل أساسي من خلال ردود أفعالنا البشرية الطبيعية وردود أفعالنا العاطفية (كما لاحظ هيوم). وهذا لا يعني أن الاستجابات الطبيعية –ردود أفعالنا الأخلاقية والشخصية –تشكل مبادئ وبالتالي أخلاقية كافية، ولكن يمكن للمرء أن يضع المواد؛ التي تعطي المفاهيم الأخلاقية محتواها ضمن جوانب "أشكال الحياة"

البشرية؛ التي تنطوي على العلاقات والمشاعر. لا تتوقف الحجج الأخلاقية عن الطريقة التي يشعر بها الفاعليين الأخلاقيين ولكن الكثير من إقناعهم ينبع من أصل تلك المشاعر والتفكير المبدئي فيها. في مثل هذه الحساسية الأخلاقية الخلقية؛ تصبح سمة هامة من سمات الفكر الأخلاقي. يمكن القول بأن ردود أفعال معينة؛ هي جزء من التزام المرء أو "اتفاقه على الأحكام" ضمن بنية المعنى؛ التي تشكلها الخطابات الأخلاقية. وبالتالي، دون قبول أن الخير يتطلب فقط أن يتم الاعتراف به على حقيقته أو أنه، بمعنى ما، "غير قابل للتمثيل وغير محدد" ، ولا أن "كل ما يمكن أن يفعله المرء هو اللجوء إلى مجالات معينة من الخبرة، مشيرا إلى ميزات معينة واستخدام استعارات معينة واخترع مفاهيم معينة عند الضرورة لجعل تلك الميزات مرئية" ، لا يزال يمكن للمرء أن يرى بعض الحقيقة في هذه الملاحظات.

إن إدراك الشيء الأخلاقي؛ الذي يجب القيام به ينطوي على الحساسية للطرق التي تؤثر بها جوانب موقف ما على احتياجات وآمال وهويات الآخرين في هذه الحساسية، يعتمد الفاعل بشكل كبير على الخبرة المتبادلة مع الآخرين حيث تعلم تقدير وفهم المشاعر الإنسانية بشكل عام ومشاعره الخاصة كحالة واحدة منها. إذا لم يكن لديه الحساسية المطلوبة، ثم محاولة أن تشير إليه بعض الجوانب الأخلاقية من موقف قد تلجأ إلى التعيس ولكن ألا ترى؟ ' لأن الحجة لن تفيد في محاولة التغلب على عيبه.

التفكير الأخلاقي حول الكائنات البشرية

الكفاءة الأخلاقية هي، بالطبع، مسألة إبداء بعض الملاحظات الأخلاقية والتصرف بطريقة أخلاقية على حد سواء، كما أشار أرسطو. ومن وجهة النظر التي حثثت عليها يصبح من الواضح أن التفكير الأخلاقي سيكون موجهاً للعمل ولكن ليس فقط من حيث القواعد التي يمكن موازنتها. وستستمد القواعد أو المبادئ القوة من الحساسيات التي تروق لها. السياق الذي يكتسب فيه الشخص مفاهيمه الأخلاقية هو السياق الذي يتصرف فيه ويتفاعل مع أشخاص آخرين يعنون له شيئا. وهذا يعني أنه

عند فهم كلمة مثل "تؤلم" أو "تعاني" أو "تعاطف" أو "خطأ"، فإن الشعور بقوة ما يهم الآخرين (أو الارتباط الخيالي مع المريض) والعمل الودي سينمو بشكل طبيعي معا.

ومثل هذه الاستجابات الايجابية يجري تشجيعها في بعض الأحيان وعدم تشجيعها في بعض الأحيان، وستشكل جزءا من اللعبة اللغوية؛ التي تستخدم فيها المفاهيم المعنية من خلال استخدام المصطلحات ذات الصلة. على الرغم من ذلك، تحت تأثير التأمل، يتخلى المرء عن إطار المصالح الضيقة.

وينبغي للمبادئ التي يستخدمها المرء أن تسمح له بأن يعطي ثقلاً عاكساً للنزعات التي يشعر بها المرء ولكن لا ينبغي له، كما نأمل، أن يحل محلها أو يقمعها تماماً. فالطبيب الحساس أخلاقياً يقوم بصياغة المبادئ التي تترجم التشخيص البدني والعقلي إلى إرشادات للعلاج. ولكن ردود أفعاله على الشخص الذي يفكر في تشخيصه؛ تصبح جزءاً من التجربة الفعلية المتخيلة وتزود منطقه بالمعلومات. وهذه الحقيقة لا تعكس ميولا طبيعية للبشر فحسب، بل ينبغي ايضا ان يعززها تدريب الطبيب.

في تدريب طبيب هناك توتر غريب ويتم تشجيعه على الانفصال عن التأثير العاطفي للحالات التي يعالجها وتأثيرها على أولئك الذين يعانون منها، وينظر في هذا في توازن دقيق مع نهج أكثر أخلاقية وشخصية بكثير مع مرضاه. في وقت مبكر جدا من تدريبه يأتي التوتر في التركيز في غرفة التشريح (حيث تتشكل بعض الصداقات الأكثر استقرارا في حياة الطبيب). وهنا يتعلم ان يشرِّح ويفحص ويحافظ على موقف يحترم الجسم البشري في إطار من اللباقة. وهذا يلطف الموقف الذي يتخذه المرء إزاء أمر يتسم بأهمية أخلاقية عالية ولا ينبغي الاستخفاف به. وبوسع المرء أن يقول إنها تعمق ميلنا الطبيعي إلى النظر إلى جسم الإنسان أو شكله باعتباره محور مجموعة معقدة من المواقف الأخلاقية. موقف الاحترام المعزز في غرفة التشريح هو مجرد بداية لعملية ينظر فيها إلى المريض على أنه كائن مهم أخلاقيا وليس مجرد "مادة سريرية"

في معظم الدورات الطبية هناك فترة من الدراسة في بداية **الأسراب** السريرية التي يصل فيها المرء إلى تقدير "ممارسة الطب" ويتعلم التوفيق بين الحقائق البيولوجية المكتسبة في الدورات ما قبل السريرية مع القلق على معاناة الآخرين؛ التي ستهيمن على الممارسة اللاحقة. ويمثل هذا الموقف الأخير الموقف "المعياري"؛ الذي يعطي الطب زخمه –نية تصحيح ما يتدخل أو يتسبب في خطأ في حياة شخص آخر. ويزداد الاهتمام المعياري من خلال التشجيع الذي يتلقاه المرء لتطوير وإقامة "علاقات مرضية بين الطبيب والمريض" في ممارسته السريرية. وفي مثل هذه العلاقة، يتم تشجيع المريض على ممارسة الثقة والمسؤولية ورعاية الطبيب ودعمه. فطبيعة العلاقة برمتها تجعل التعاطف مع المعاناة التي يتحملها المريض أمراً ضمنياً وأساسياً. وهذه السمة الضمنية والمرغوبة في الممارسة السريرية؛ هي التي تساعد على تجنب العقلية التي ينبغي بها مكافحة المرض بغض النظر عن التكلفة التي يتكبدها المريض من الألم والضيق. في الواقع، يركز الطبيب على المريض كشخص ويسأل بشكل ضمني كيف أود أن أعالج؟ أو "ماذا أريد في هذا الموقف لشخص أحببته؟ ، لا يمكن أن يكون هذا تفكيراً منفصلاً تماماً، إذ تغذيه الحساسية التي تضفي مضموناً على فهم اللغة الأخلاقية والشخصية والمكان الذي تحتويه هذه اللغة في حياتنا فكرت. لكن هذا يعني أن ردود الفعل الأخلاقية؛ التي تجعلنا نتوقف عندما يثيرها الطفل المصاب بقيلة الدماغ، أو المريض المصاب بإصابات دماغية شديدة، أو المريض المصاب بالسرطان المميت، هي ردود أفعال متشابكة بشكل لا ينفصم مع المنطق الأخلاقي المبدئي الذي قد يؤدي إلى استنتاج منفصل. وتنطوى منابع اهتمامنا الأخلاقي على موقف حساس للغاية لوجود إنسان آخر وشكله الجسدي ونشاطه ومشاعره، وبالتالي يستجيب لبعض الإشارات القوية (حتى الرمزية) –صرخة الطفل، والوجه المسالم والعاجز للغيبوبة، واعتماد وضعف أولئك الذين يعانون من الألم الشديد –التي لا يمكننا طمسها أو حتى التهوين من شأنها إذا أردنا الحفاظ على سلامتنا الأخلاقية. سيكون من أعراض وجود

الحساسيات المتضمنة في استيعاب واردات المعضلات الأخلاقية في الطب أن يبدي المرء ردود فعل معينة، أو يشعر "بوقفة" عندما يواجه مثل هذه الإشارات.

عدم الراحة الضرورية

إلى أين يجب أن نلتفت؟ ومن الواضح أنه ليس من الصواب إهمال الآثار الضارة المحتملة والمعاناة الإنسانية الحقيقية للغاية التي ستنجم عن السماح لـ "التوقف المؤقت" بتحديد قراراتنا في جميع الحالات أو حتى في معظمها. ومع ذلك، نحن بحاجة إلى إدراك أهمية رد الفعل هذا في إظهار نوع الدستور الأخلاقي الأساسي لمهن الرعاية بشكل خاص، ولكن في الواقع لإنسانيتنا المشتركة بشكل عام. والوقفة مهمة أيضا من حيث أنها تحذرنا عندما نجهد بالقرب من الحدود التي تتطلب الحكمة والحذر؛ لأن حسنا الأخلاقي يدل على عدم كفاية الصياغات؛ فالتوقف يمثل المجال الذي يلزم فيه إيقاظ حدتنا الأخلاقية؛ لأن السمات الإنسانية للموقف مهمة للغاية، كما أن حساسيتنا الأخلاقية الكاملة بحاجة إلى الشراء. ولذلك يجب أن نقبل بأنه لا يمكن عمل أي شيء لتسهيل هذا النوع من القرار فحسب، بل ربما لا ينبغي فعل أي شيء أيضا، إذا أردنا أن نتفادى مجرد تلك المنحدرات الزلق؛ التي كثيرا ما تلوح في أفق أخلاقيات الطب.

وعندما ندرك تماما وجود سحب صعودا نحو مشاركة غير مريحة ومكلفة، فمن غير المرجح أن ننزلق إلى النقطة التي يصبح فيها الأشخاص قابلين للتصرف ولا يجدون فيها سوى الراحة. وعلاوة على ذلك، لا يمكننا أن نأمل في استبدال حساسيتنا الإنسانية ذاتها بنظام من المبادئ التوجيهية التي ستوضح الشيء الصحيح؛ الذي يجب القيام به في جميع الحالات كما اقترح ويليامز في تحفظاته على "الصيغ البديلة"، يجب علينا، باختصار، أن نحكم على أنفسنا بالألم الأخلاقي.

على أساس ما يعتبرنا كائنات حساسة أخلاقيا. ولذلك، فإن التحفظ الذي نشعر به عند التوقف أمر هام وينبغي عدم التغاضي عنه على الرغم من أننا سنتجاهله في العديد من الظروف بقرار أخلاقي حازم يسترشد بمبادئ عامة معينة. والواقع أن الدافع

وراء ذلك القرار هو تطبيق أوسع نطاقا وأكثر انتقادا لتلك الحساسيات؛ التي طفت إلى السطح بفعل البروز الذي استأثر بردنا الأخلاقي المؤثر في الحالات قيد النظر. ومن ثم، تكتسب "فترة التوقف" أهمية مزدوجة. ستكشف عن وجود عناصر الطبيعة والتدريب التي تشكل حس أخلاقي مستنير، ويسمح لنا بالتفكير في ثقل القرار الذي نتخذه

أن نشعر بالميزات الأخلاقية "من جديد" وأن نبقي حساسياتنا حادة ومستنيرة في مواجهة الممارسة المتكررة وخطر تكوين تقدير "غير منتظم" لما نحن بصدده. وهكذا جادلت بأن الانزعاج الأخلاقي الذي نشعر به إزاء هذه الحالات ليس مؤسفا ولا يمكن تنقيحه، بل لا غنى عنه في الواقع. ولا يمكننا أن نطمئن إلى أن لدينا الحساسيات الأخلاقية اللازمة للتصدي لهذه المشاكل بأي شكل من الأشكال بطريقة مستنيرة إلا بتقدير تعنت مشكلة التصرف أخلاقيا في هذه الحالات.

وخلافا للعديد من المشاكل التي يتعامل معها الطب الحديث، فإن الصراع الأخلاقي ليس مرضا ينتظر العلاج، بل ينبغي النظر إليه باعتباره عرضا من أعراض الصحة الأخلاقية.

القتل الرحيم

والآن أريد أن أجازف بإثارة ما قد يعتبره البعض ملاحظات مراوغة وغير منهجية أبديتها وأن أقدم بعض الاعتراضات الواضحة على القتل الرحيم الفعلي.

فأولاً، لابد وأن يُنظَر إلى حقيقة أن الحدس الطبي يعارض هذه الحقيقة باعتبارها دليلاً أخلاقياً خطيراً على احتمال وجود خلل ما فيما يجري التفكير فيه. يتم تدريب البديهيات الطبية على تقديم الاستجابات الصحيحة؛ حيث يتطلب الأمر معيار دقيق وحساس لقضايا الحياة والموت.

ويقبل الأطباء هذا الدور ويتعين عليهم أن يضطلعوا؛ به إذا كان لهم أن يعملوا على قمة اهتمامنا الأخلاقي بالمرضى. ليس مسموحاً للطبيب أن يسأل مع قابيل "هل

أنا حارس لأخي؟ ': في الواقع هو الموقف المعاكس؛ الذي يمكن أن يؤدي إلى "الخير" الأبوي المأساوي والمضلل؛ الذي يؤدي أحيانا إلى إطالة أمد ما أصبح صورة زائفة للحياة البشرية لا تحسد عليها. في مثل هذه الحالات قد يكون المريض هو من يطلب الإفراج عنه. وهذا يصب في صالح القتل الرحيم بطريقتين مختلفتين. فهو يوحي، من ناحية، بأنه إذا كان هناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن مشكلة القتل الرحيم تتطلب بالفعل اتخاذ أحكام متأنية وحساسة في ظروف خاصة للغاية، فإنه يتعين علينا أن نراعي الحس الطبي. وهو يؤكد أيضاً حقيقة أننا بإشراك مهنة الطب في هذه المسألة؛ نعترف بأن هناك مكاناً مركزياً لروح الرعاية التي يمثلها الطب. غير أن هذا يعني أنه من غير المرجح أن تكون هناك صيغة تصف المعيار الصحيح وتتفادى الحاجة إلى اتخاذ إجراء مستنير بالقيم التي تعززها تلك الروح ويمكن القول إن مهنة الطب لها الحق في التمسك بمعتقداتها المركزية القوية غير الرسمية في حالة من عدم اليقين حتى عندما يرغب المريض في التنازل عن حقه في الحياة

ثانيا، يمكننا أن نثير قلقنا بشأن الموت ومكانه الفريد والمركزي والمعقد في موقفنا من الحياة البشرية ، وهذا القلق تعززه ملاحظات الأم فرانسيس عن النبل والجمال والحقيقة حتى عندما يواجه الطفل الموت.

و«الموت» السريع والرحيم ‹ سيعفينا › من الحوادث الاخيرة الفريدة والقيِّمة جدا، وأن المناخ الذي يُعتبر فيه الموت هو المعالجة النهائية لعدم الارتياح؛ سيخلق توقعا بأنه في مرحلة معينة يجب ان يوافق المرء على التخلص منه. ويبدو أن الاستنتاج الذي خلصت إليه ملاحظات كارين جيلينسكولد والذي لا يمكن مقاومته؛ هو أن هذا الاحتمال حقيقي وليس خيالي ويقودنا إلى مصدر قلق.

ثالثاً إذا كان من الممكن أن يكون أي طلب معين بالقتل الرحيم؛ اختبارا لمعرفة ما إذا كان المرء لا يزال يستحق شيئا على الرغم من كونه محزنا وقبيحا وعاجزا

ومحكوما عليه بالفشل، ثم الموت هو إجابة واضحة ومباشرة على ذلك السؤال، ولكن يمكننا أن نتساءل عما إذا كان هو السؤال الصحيح.

رابعا، إن ما نقوم به يصبح أحيانا بندا في قائمة أعمالنا. فهو في هذه الحالة قاتل، ولو لأسباب وجيهة، ومحاط بضوابط وتوازنات من نوع يتطلب قدراً كبيراً من الأخلاق والشخصية. لكن العقل البشري لديه ميل دائم إلى التبسيط والتصنيف، وبالتالي يتم تجاهل النقاط الدقيقة في العديد من الحالات.

خصوصاً عندما تكون تلك النقاط نفسها صعبة التحديد قليلاً. من الأسهل رؤية بيتهوفن رومانسيًا بوضوح؛ من إدراك مدى ارتباط عمله بالعناصر الكلاسيكية وحتى الميزات الانطباعية. أو مرة أخرى، نحن نميل إلى التفكير في اليونانيين القدماء باعتبارهم نبلاء، وعقلانيين، وديمقراطيين ومثقفين، ولكننا كثيراً ما ننسى مدى قساوتهم، ودهائهم، وخداعهم، وفسادهم. وقد تظهر بوضوح الأسباب المقدمة لقرار القتل الرحيم الألم والعجز والمعاناة، وبالتالي الصمت. يشجع على تقييم ضعيف نسبيا لقيمة الحياة البشرية؛ إذا كان من الصعب تعريف رفاهية الإنسان ونوعية الحياة كما يبدو، فمن المفهوم أن الحقائق "الصعبة" مثل الإعاقة وعدم الراحة ستتحمل عبء تبرير ما يجب أن يكون أساسا قرارا بين الأشخاص مع كل المضمون الضمني الذي يتسم به إلى حد ما هذا الكبت في الاستدلال الأخلاقي الصريح. وقد يكون تأثير هذا التقييد في إعطاء الأسباب والتقييم؛ هو تعزيز انتشار مفهوم ضحل، أساسه مذهب اللذة لحياة تستحق العيش في مناقشة صنع القرار الطبي، وبالتالي تشجيع إطار غير كاف تماما للتفكير الأخلاقي في الطب.

إنه كذلك لا سيما في حالات قرارات الحياة والموت؛ التي تصبح ملاحظات فيكتور إيرانكل حول المعنى ذات صلة وثيقة بتفكيرنا الأخلاقي. إذا كان تركيزنا متحاذقا وغير معقول ليقع تحت نوع من حساب التفاضل والتكامل ممتعا، فإن تلك الأسس الأخلاقية المراوغة؛ التي سعيت إلى التأكيد عليها ستضيع وسترافقها عنصر

حيوي في روح الرعاية الطبية إذا، هل قررنا أن نقتل أو ننشئ مكانا في صفوفنا للقتلة الطبيين، كيف يمكننا أن نفكر في الممارسة الطبية ممارسيها وفي أنفسنا؟

هل سنظل نفكر في أنفسنا تحت تلك الدعوة أو الإلزام النبيل لحماية الحياة البشرية وتحسينها في المناطق التي تعاني منها، أم سنرى أنفسنا على أننا نعمل على توفير العلاجات التي قد تؤدي إلى الحياة أو الموت وفقا لبعض الأمور غير المعلنة أو أسوأ من ذلك، المعايير البسيطة والاعتبارات العملية؟ بالاضافة الى ذلك، كيف نحمي انفسنا من الميل البشري الى ارتكاب الخطإ، ميلنا الى سلوك الطريق السهل، احتمال الاكراه الخفي، وقدرتنا على خداع انفسنا تحت تأثير المصلحة او الملاء؟ أفعالنا والأفعال المحتملة التي نعتبرها في مخزوننا تشكل جزئيا ما نحن عليه ؛ وأقتبس من بيتر وينش: إنني أفكر هنا في وجود صلة مفاهيمية بين ارتكاب الجريمة وما يصبح عليه مرتكبها .

أعتقد، كما يدعي وينش، أن فعل القتل في حد ذاته يغير القاتل وأولئك الذين يتغاضون عن عمله. ويجب التخفيف من الأهمية البالغة التي نعلقها على حياة كل إنسان من أجل الحفاظ على السلامة الأخلاقية والنفسية للقاتل، كما يجب أن نزيح بعض الأيديولوجية أو المثل الأعلى، أو نزيح الحيلة النفسية الحياة البشرية من مكانها المركزي في نظامنا الأخلاقي.

في هذا يمكنني أن أرى فقط الضرر لأطبائنا ومرضاهم في نهاية المطاف. وللطب موقف أخلاقي تكون فيه لحياة بشرية واحدة، قيمة تضفي عليها قدراً من الكرامة والحرمة –ترقى تقريباً إلى مستوى الحرمة والشروط التي تهدف إليها جهودنا العلاجية في نهاية المطاف. يتمثل جزء مهم من التدريب الطبي في الاحترام المتأصل بعمق للحياة البشرية وتربية الغيرة لها. إن هذا الموقف المُرَقِّم والقهري؛ هو الذي يُمسك بزمام الممارسة الطبية، والذي يؤدي إلى قبول المسؤولية السريرية، والذي يرفض السماح للمرء بالموازنة بين مصالحه الشخصية أو العوامل الاقتصادية ورفاه مرضاه. وهذا

الهاجس المنتشر؛ يغذي حدة الصراع الاخلاقي الذي يشعر به الاطباء حيال قرارات الحياة والموت. إننا نمتلك السيطرة على الأدوات والتقنيات التي سلّمها لنا الطب الحديث؛ كخدم للحياة البشرية ولكن ليس كحكم (في الوقت الحاضر)، وقد صممنا جماعياً على أن نشفى وألا نؤذي أبداً، وعلى أن نضع مريضنا دائماً فوق الضغوط المفروضة علينا أو الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية التي قد تؤدي إلى نتيجة أكثر تحليلية. تذكر فيليبا فوت: بغض النظر عن اي اشمئزاز خصوصي يشعر به الاطباء تجاه فكرة الحقنة القاتلة، قد يكون من المهم جدا الحفاظ على حاجز نفسي يحول دون القتل . المعاقبة على القتل الطبي هو اتخاذ خطوة أولية من الموقف الأخلاقي الذي سلم لك.

ربما فقدنا الأرض بالفعل تتحدث إليزابيث كوبلر –روس عن الموقف الملفوف عادة بالمريض في الممارسة الطبية الحديثة. إنه ببطء ولكن بثبات بدأ يعامل كشيء لم يعد إنساناً ومن المفيد أن الذين يتلقون العلاج في المستشفيات لا يبلغون عن طلبات متكررة بالقتل الرحيم على الرغم من أنهم يرون عددا كبيرا من المرضى الذين يموتون مصابين بأمراض مؤلمة. إنهم أكثر من أي شخص آخر جعلوا من الإنزلاق المروع للألم نحو الموت شيئاً من الماضي.

أولئك الذين لديهم القوة والحب للجلوس مع المريض المستغرق في الصمت الذي يذهب الكلمات الجميلة سوف اعرف ان هذه اللحظة؛ ليست مخيفة ولا مؤلمة.... أن نكون معالجين لمريض يحتضر يجعلنا ندرك تفرد الإنسان في هذا البحر الشاسع من البشرية.... يعيش القليل منا بعد ثلاث سنوات وعشر سنوات، ومع ذلك في ذلك الوقت الوجيز، يخلق معظمنا ويعيشون سيرة فريدة من نوعها وينسجون أنفسهم في نسيج التاريخ البشري.

لذا، فلابد وأن أعترض أخيراً على قبولي للقتل الرحيم وأن أطرح سبباً خامساً كثيراً ما يكون مغفلاً للقيام بذلك. والمستقبل غير معروف لنا على الدوام، وحتى لحظة

الموت؛ فإن السيرة الذاتية التي يخلقها إنسان ما لم تكتمل. ولا أحد يستطيع أن يعرف الأحداث التي قد تسبق تلك اللحظة. وربما تسفر تلك الأحداث الأخيرة عن بعض الخير العميق مثل المصالحة أو إعادة التأكيد أو التحقيق الذي يصل بالسيرة الذاتية إلى نهايتها الصحيحة. وأنا على يقين من أن العديد منا يشعر بعدم الرغبة في الذهاب إلى حيث تخشى الملائكة أن تدوس على الوقت والكيفية التي يمكن أن ينظر إليها من منظورنا المقلّد على أنها 'في مصلحة جميع المعنيين.

لذا أعتقد أن الدكتور (بروين) لا يخدم نفسه ولم تكن تحفظاته غير منطقية لمجرد أنها لا تستند بسهولة إلى "صيغ" أخلاقية ؛ فهي عقلانية، على الرغم من اختلافها في الجودة عن العديد من الأحكام الأخرى التي نصنعها بالمحتوى الشخصي أو حيث لا يمكن إضفاء الطابع الرسمي على المعرفة (كما لاحظ ويليامز ومكدويل). وهي تنطوي على هذه الحساسية الأخلاقية؛ التي تعطي معلومات ولكنها لم تصاغ بالكامل من حيث المبادئ الأخلاقية، وبالتالي فإنها تشير إلى أن الفلسفة لها حدودها في أخلاقيات الطب (كما هو الحال في الأخلاقيات عموما هذه الحدود و "ما يهم في الحياة الاجتماعية والشخصية كشيء ما" تعني أن التحليلات الأخلاقية لن تحل محل المشاركة الأخلاقية المستنيرة والحكم على أولئك في مهن الرعاية. إن الوقف، مثل الكثير في الفلسفة، هو أحد التذكيرات التي يجب جمعها عندما يكون لدينا هدف فلسفي في أيدينا.

فبعض الاتفاقات بين المريض والطبيب ستكون ذات أهمية خاصة وشخصية للغاية بحيث لا يمكن للقانون أن يتدخل دون تشويه الديناميكيات الأساسية. وأنا أعتقد أن القتل الرحيم من بين هذه الأنواع وأن هناك فرقاً بين القتل وتركك تموت، وهو ما حاولت أن أخرجه من خلال تحليل مفصل لما ينطوي عليه القتل الرحيم الايجابي. مسألة النوايا هي في المقام الأول من الأهمية لأنها ما يعكس ويعطي التعبير عن دستورنا كأطباء حساسين أخلاقيا. من الصواب ان نهدئ الالم، حتى عندما يكون الفهم

الضمني بين الطبيب والمريض؛ هو ان ذلك قد يعجل بالموت او على الاقل يضعف صلابة المرء البيولوجية مدى الحياة. ومن الحق أيضاً أن نوقف العلاج الطبي، مثل العناية المركزة الداعمة للحياة، لشخص لن يتمكن من استعادة حياة ذات معنى. ولكن يبدو أن التعامل مع مريض بنية القتل؛ يتعارض تعارضاً جوهرياً مع ما ينبغي أن نعاقب عليه، فأنا أشغل ذلك الموقف؛ لأنني أشعر بأن الفعل المعني يتسم بأهمية عميقة ومتشعبة على نطاق واسع وشخصية للغاية؛ بحيث لا يمكن للقانون أن يوفر سياقاً لذلك.

إن الأخلاق الرسمية، المكرسة في نظمنا الأساسية الراسخة؛ بقدر ما هي منقوشة في شخصيتنا، ومن ثم المعلن عنها بكل الجسامة التي يمكن أن تضفيها العدالة على أي قناعة أخلاقية، يجب، بل ويجب أن ينظر إليها على أنها، أن الحياة البشرية غير منتهكة. وأعتقد أن أي طبيب يشعر بأن ضميره يلزمه بمخالفته هذه العقوبة يجب أن يكون مستعدا لإخضاع عمله لأعمق تمحيص يمكن أن يقوم به المجتمع وتبرئه الإنسانية الغامرة لعمله وحده. بهذه الطريقة فقط سنبقى أمناء لهذا الهوس العظيم؛ الذي هو الضمان الوحيد الكافي لاستمرار التفوق الطبي

المراجع

(1) بروك د. يسلب حياة البشر. الأخلاقيات 1985 ؛ 95: 851

(2) كريسب آر. أخلاقيات علم الأحياء ssss1987; 1:74

(3) رايشنباخ B. Euthanasia والتمييز الفعال السلبي. أخلاقيات علم الأحياء، 1987 ؛ 1: 51 أو مرجع(1).

(4) بريوين ت. القتل الرحيم الطوعي. لانسيت 1986 10 مايو

(5) تتعلق هذه الملاحظة بادعاءات جون ماكدويل وبرنارد ويليامز التي سأناقشها أدناه

(6) Glover JC B. التسبب في الموت وإنقاذ الأرواح :Harmondsworthالبطريق، 1977: 150–154

(7) جيليت ج. ر. لماذا ترك الناس يموتون. مجلة آداب مهنة الطب 86-1986:12:83

(8) وليامز .B الأخلاق وحدود الفلسفة. لندن: كولينز، 1985

(9) ستراوسون بي إف الحرية والاستياء. الحرية والاستياء وغيرها من المقالات. لندن: ميثوين، 1976

(10) Davidson D. التفسير الراديكالي. في: تحقيقات في الحقيقة والتفسير أكسفوردOUP :، .1984وهناك نهج مماثل تم شرحه بأناقة من قبل ويجينز دي. (بالإنجليزيةVan Straaten Z, ed موضوع فلسفي أكسفوردOUP :، 1980

(11) فيتجنشتاين تحقيقات فلسفية ترجمتها أنسكومب جي إي إم أكسفوردBlackwells, 1953 :

(12) ماكدويل الفضيلة والمنطق. مونست 1979 ؛ 62، 3:331

(13) McDowell, J. عدم الإدراك واتباع القواعد. المحررونHolzman S :، .Leich C. eds فيتجنشتاين: اتباع قاعدة لندن: روتليدج وكيغان بول، 1981

(14)انظر المرجع (8): 171–172

(15)انظر المرجع (8): 200–201

(16)مور، جي إي المبادئ الأخلاقية. كامبريدجCUP :، 1968

(17)مردوخ الأول سيادة الخير. لندن: روتليدج وكيغان بول، 1970

(18)انظر المرجع (17): 74

(19)المرجع (13): 151

(20)أرسطو. الأخلاق النيقوماخية 1103) Bk II .أ وما يليها) (21) "طبيعي" بمعنى غير محرم أو عفوي. لاحظ أن هذا الرأي يذهب إلى حد ما نحو منع "التفكك" الذي يهم ناغل تي. أكسفورد :O U P, 1970 : 145

(22)وينش .P قابلية الأحكام الأخلاقية العالمية في: الأخلاق والعمل. لندن: روتليدج وكيجان بول، 1970:145

(23) Gyllenskold K. In: Case studies for a conference on non-treatment men باللغة الإنجليزية). جامعة لورنس، ويسكونسن (لم تنشر بعد (58غراند تشوت جيليت

(24)الأم فرانسيس دومينيكا. تأملات في الموت في الطفولة. المجلة الطبية البريطانية. 1987 ؛ 294: 109

(25)انظر المرجع (2 Crisp R .(قد صاغ مصطلح استخدام "تيليوس" –نهاية

(26)وقد ينظر إليه على أنه نوع من رد الفعل على هذا الوسط من القلق المتناقض المستمر الذي يجعل طلاب الطب يشعرون بسلوك مضطرب إلى حد ما خارج الخدمة

(27)ولفت الدكتور بيل فولفورد انتباهي إلى ذلك بطريقة قسرية للغاية. تم تلخيص أفكاره في ورقة بحثية: الطب، النظرية الأخلاقية والأشخاص. فيPeacocke A R : المحررون .Gillett G R :الأشخاص والشخصية. أكسفورد: بلاكويل، 1987

(28)وهذا يعني أيضًا أن هذه المواقف ملائمة للتفكير المهذب بنفس الطريقة التي يوصي بها وينش لأنه عند الدخول في هذه المواقف نعتقد أننا مخططون ومتحركون

(29)ويليامز ب: أي منحدرات زلقة؟ Lockwood M, ed. Moral problems in moden medicine (باللغة الإنجليزية). أكسفورد، O U P، 1985

(30) القتل الرحيم الطوعي والحق غير القابل للتصرف في الحياة. الفلسفة والشؤون العامة 1978 ؛ 7، 1232:93

(31)مكان اعترف به هايدغر في مناقشته للنهاية البشرية كسمة أساسية للإنسان

(32) بحث فرانكي ف. مان عن المعنى. نيويورك: سيمون وشوستر، 196

(33)وينش بي يحاول. في: الأخلاق والعمل (انظر المرجع (22))، ولكن النقطة مألوفة من آي بي سارتر

(34)قدم .P. Euthanasia الفلسفة والشؤون العامة 1977 ؛ 6, 2:107-134

(35)كوبلر روس E. Om death and mort, New York: Macmillan, 1970:9

(36)انظر المرجع (35): 276 (37) انظر المرجع (11): 129

الموت الرحيم

ل. هيربرت تر./ محمد محفوظ زين الدين

المقدمة

إنه ذلك المصطلح الذي ظهر في الآونة الأخيرة في التجمعات الثقافية في الغرب ، ولاكتة الألسن لا لشيء إلا لأن هناك ثم تقدم علمي مذهل قد حدث، لم يساعد فقط على إقامة حقوق للأطباء بل أيضا على إبراز حقوق المرضى .

لقد كان ذلك المصطلح ذي تعريف متأصل،ليس ذلك فقط ، بل كان له جذور يونانية ، فكلمة Thanasia تعنى الموت ، والموت هنا ليس موت عاديا؛ بل عبارة عن قتل عمد ،والقاتل هنا هو الطبيب الذي يخدر المريض حتى يرتاح ذلك الطبيب من وخز الضمير ، أما المريض فقد توهم انه سوف يتخلص من آلام المرض وكآبته بضغطة زر!!

ومن ثم يجدو الطريق ممهد للهروب من الحياة بالمساعدة الرسمية ، بالإضافة إلى أن هناك الألوان من القتل الرحيم هذا ، منه الإيجابي ومنه السلبي ومنه الاختياري، وهناك قتل الاجنة بسبب التشوه ؛ أو بسبب عدم الإزعاج... إلخ .

وفى مقالنا هذا يحدثنا متر لينك عن تجربة شخصية؛ عن ذلك النوع من الممارسة، ولا ننسي إنه هو ومن يحيطون به عبارة عن كوكبة من العلماء العلمانيين المؤمنين بفكرة الطبيعة لأقصى حد ويرفضون اللجوء للأسلوب الميتافيزيقي والدين ،ومن ثم فإنهم يتهمون الدين بأنه معوق لفكرة القتل الرحيم وسببا من أسباب عدم تطبيقة كقانون عالمي.

ولكن لو نظرنا إلى اختلاف الثقافات ، نجد بينها أيضا اختلاف الأجناس والبيئات ومن ثم لا يستقيم الأمر له كعلم لينجو من أيادي واذهان البشر؛ الذين سوف يمجون فكرته ،ثم لا يجد لنفسه صدى في بلدان العالم الكثيرة ذلك لان هناك قدسية

للحياة ، ولا تصلح أفكاره تلك الا لبعض البلدان؛ التي يكثر فيها الانتحار أمثال الدول الاسكندنافية وبلاد الغال في الشمال الغربي الأوربي، والذي يكثر به استقاء المتع من كل حدب وصوب ومن ثم الوصول إلى المحطات النهائية حيث الإكتئاب ومن بعده الانتحار ، في تلك البلدان نجد هناك صندوقا في كل مكان بجوار المرأب السيارات أو امام محطات البنزين والسينمات...إلخ وذلك الصندوق به حبة ذهبية لمن يريد أن يتخلص من الحياة ،تلك هي البيئة التي يعود منها مترلينك رابحا أما باقي العالم؛ فمن الصعب أن يعد وهو رابح بل يعود وهو خالي الوفاض فلن يكن له صدى يرد على صوته المبحوح في ذلك الطرح ،وكم هو يذكرني بدون كيشوت الذى كان يحارب طواحين الهواء ولا يجني من أفكاره سوى قبض الرياح ، وعلى المستوى الفكاهي لم ادري لماذا تذكرت مسرحية موليير

"L'imagenaire de malade "Moliere المريض بالوهم ، انه ذلك الثري الذي كم عانى من الوسواس القهري على انه مريض ، وأخير يهتدي إلى فكرة دراسة الطب كي يصبح هو طبيب نفسه ، بعد عدة فصول من الكوميديا الفرنسية الراقية ، انه ليس من الحكمة في شيء أن يرتد البشري عن الفكر الأخلاقي في التمسك بالحياة ، ومهما كانت المسألة اختيارية بالنسبة للمريض ، وبالفعل هي كذلك ، ولا إجبار ولكن كان لا ينبغي أن نساعد وندفع المريض إلى التخلص من الحياة بل ندفعه إلى التمسك بها لآخر ثانية في حياتنا ؛ لأن الحياة جديرة بان نحياها وليست العدمية الا حرمان من نور الحياة ونسيم الدنيا الذى يستنشقه كل الكائنات .

ويذكد مترلينك على فكرة العدمية في كلمات مجردة بالمقال منها مثلا كلمة سواد وكلمة صمت وذلك أطلقه بدون إثبات علمي فهو كلام مرسل لا برهان عليه.

وبدل أن يدفع البحث العلمي إلى ثورات كوبرنيقية تساعد المريض على التخلص من أمراض الشيخوخة والبحث في إزالة الآلام العضوية منها والآلام الروحية من أجساد وعقول المسنين ، نجده يهوي في متاهة متجه نحو المورفين والافيون

لعلاج الآلام، وكأن البحث العلمي قد توقف وجمد على ذلك الثبات ، وكأن ليس هناك فتوحات علمية جديدة في ازالة وعثاء الطريق أثر رحلة الحياة المجهدة الا بالتخدير ، فبدلا من أن يدفع في اتجاه التطور العلمي والتطور التقني ما فتئ يدفع في اتجاه التخلص من الاجنة ، وكأننا في صورة اخرى من الرغبة للوصول إلى المليار الذهبي بطريقة عكسية مباشرة .

فبدلا من أن يقف من البحث العلمي موقف العالم الحاذق وبخاصة انه قد أصبح هناك تخصصات طبية في أقسام العناية المركزة ، والمسألة كلها في طريقها إلى التخلص النهائي من بعض الأمراض المستعصية أمثال السرطان والايدز وخبل الشيخوخة الزهايمر فهناك ابحاث واعدة للقضاء على تلك الآلام المبرحة التي تساق إلى انظارنا وبعد كل ذلك نقرأ سطور متر لينك ونحن لا نضحك منه إلا لأنه قد ابتعد عم الوقوف معتدلا كباحث علمي له شأفة عظيمة ، فكان من الواجب أن يقول I prefer to stand up right

الا انه كان مُعوّجا وابتعد عن الرسالة التي درس الطب من أجلها وجاءنا يزف إلينا البشرى عن القتل الرحيم يقرر متر لينك أن الأطباء الذين يستنفذون كل الأساليب العلمية لمحاولة إطالة حياة بعض المرضى الميؤوس من شفائهم ، بانهم يدفعون البشر إلى وفاتهم وهم يشعرون بالآلام!! .

ويعود ليتساءل عن تعاطى الافيون على نحو مستمر لتخفيف الآلام عن بعض المرضى أليس من عدم الحكمة ان يعطى الاطباء المورفين كمسكن يتسبب في الاسراع في نهاية الحياة ، حتى لو اعطى بكميات امنة في كثير من الاحيان ؛ ذلك بسبب تلك المخاوف الدينية المتبقية التي يخجل الممارس العلمي من الاعتراف بها ؛ لان تلك المعتقدات قد اختفت ، ولكنها تعتبر مثل العديد من الاثار الاخرى من العادات العقلية العتيقة ، ويمكن ان تغري السلوك لفترة طويلة ذلك بعد ان توقفت العقيدة ان تكون شكلا من الاشكال ، ويبدو ان بعض رجال الطب مازالوا على قدر

كبير من الخوف وهم في ذلك يشبهون هاملت في استشعار أن هناك " شيء ما بعد الموت " ، ويتصرفون على ان هناك معضلات ضخمة بعد الموت تبرر تأجيل المساعدة على الوفاة بأي ثمن لانهم بين شرين ؛ الشر الاول هو التعجيل بالوفاة والشر الاخر هو تأجيل الوفاة ، رغم ان الآلام الرئيسية تكمن في توقع الموت وانتظاره ، الا ان فظاعة التصورات والتخيلات لما بعد الموت لا ينبغي ان ترهب في حد ذاته ، فلقد اصبحت ذريعة لتحديد الظروف التي تجعل الغاية الاخيرة لشخص وحده مروعة حقا بمزيد من الآلام ، ويري متر لينك انه سوف يكون هناك من يتبرأ من ذلك الجبن ويسهل الامر ، وسوف يواجه المشكلة بغض النظر عن الدوافع والمحظورات المستمدة من الدين ، وسوف يتم التقيد بهذا الحد ليس على الاقل لان الكاتب يذعن لموقف علماني محض ، لكن ببساطة من اجل القليل من الوضوح ، وضمان النظر في مسألة واحدة في كل مرة القضية الكاملة التي يطرحها ناقدنا الحذق قد توحي بانه من المفيد ان ينظر اليها من جديد ، وان يسأل عما اذا كان من الممكن في ضوء انتشار الشعور في هذا العصر؛ الذي يتسم بتسهيل المخاوف الدينية ، ان يقال اكثر مما سمح به هو نفسه ، وإذا كانت الحجة شديدة الصلابة علي الصعيد الداخلي كما تبدو للوهلة الأولي ، أفلا يكون هناك شك في وجود افتراضي خفي بديهي؛ بحيث لا تدعو الحاجة الي اثباته ، أو حتي الى ذكره في اللحظة التي ننظر فيها الي المسألة علي هذا النحو ، ونلاحظ ان متر لينك يفترض ان الاعتبار الوحيد المهم هو موازنة بين الملذات والآلام واذا اخذنا ذلك كأمر مفروغ منه؛ فهذا سيثير احتجاج شديد من قِلَّةٍ من أقل الاخلاقيين عقيدة في عصرنا ، ولا شك ان التفكير العام يفرض نفسه ، ويعتقد المتشائم أن قضيته ضد الحياة ، قد تم توضيحها الي الابد في سطور بايرون " عدد ساعات الفرح وأيام الالم " ، ان هذا النوم عديم الاحلام يجعلني الا أندم فقد تلاشي كل شيء من خلال هذا الاضمحلال الطويل "الموت" فتلك هي خطوة قصيرة جدا يمكن فيها التعجيل بالأفراج بصورة اصطناعية "الموت الرحيم " .

فليس غير الخوف من الهاوية ، ومن الواضح الان؛ أنه اذا لم يكن هناك في اذهاننا سوي فكرة اللذة والالم فإننا سنشعر بالحرج من مشاكل أخري غير القتل الرحيم ، هذه ليست سوي واحدة من ذلك المجموع " ويقصد بها الاطباء المولدين " ، وهنا يتحدث ميتر لينك؛ عن انهاء حياة الاجنة عند الولادة حينما تكون محفوفة بالمخاطر ومرهقة الي حد غير عادي ، حيث يتكلم عن أولئك الأطباء المناط بهم القيام بعملية اجهاد الاجنة .

ويعود متر لينك ويتساءل هل من الصواب تربية طفل مشوه خَلْقياً ؟ . ثم يتساءل مرة أخري عن درجة الذنب ومقداره؛ الذي يرتبط بجرعة الاجهاد عندما لا يكون هناك خوف من خطر خارجي اي من كل مما سبق، ويكون الاجهاد لمجرد الافلات من الازعاج ؟ . وإذا استبعدنا القناعة العامة من العفة؛ التي لا يجوز المساس بها في الحياة باعتبارها مجرد اجحاف فإن الاجابة علي هذه الألغاز سوف تصبح اكثر صعوبة مما كانت عليه حتي الان ، وتختلف عن مزاج؛ الذي يحكم ، مع درجة من حساسية الشخصية للألم ، ومع تقديره للمصادر التي قد يصبح الانسان قادراً من خلالها استقاء المتعة ، ويعود مرة أخرى ليتساءل عمن يدري ما إذا كانت النتيجة؛ أي نتيجة متعة ستكون ايجابية أم سلبية إذا ما اخترنا الحفاظ علي حياة أم سليمة بدل من أم مريضة وطفل طبيعي ؟ ، فمن يستطيع ان يعرف ما إذا كانت الولادة التي منعت ستكون بداية سعادة أو بؤس ؟ .

فمن يستطيع ان يقرر ما اذا كان الطفل المُشوَّه سيتمتع بحياة اقل قدرة ، ويبدو ان من المستحيل وضع حدود للحياة بحيث لا يستخدم الا عند الذين يوصلهم مرضهم الحاد الي شفير الموت ، وكذلك ينطبق هذا علي الذين يمنعهم مرضهم المزمن الأمل في الشفاء الدائم والذين هم في عجز مستمر وعقم لفترة طويلة ، ولكن يجب ان يقتصر القتل الرحيم علي مصطلح شلل الشيخوخة وليس مصطلح ضحية شابة لداء متأصل فيها ، وغالباً ما تنجو الايدي التي تدين القتل الرحيم من وخز المشكلة ، وذلك بتشويه

تلك المشكلة بدهاء ، علي سبيل المثال يميزون بوضوح بين المتسبب الفعلي في الوفاة وبين الامتناع عن العلاج الطبي ، أو الجراح الذي قد يؤجل ويؤخر الوفاة وايضا لم يعطوا جرعة من الافيون كانوا يدركون انها تكون قاتلة، ولكنهم سوف يرفضون تنفيذ عملية لن تكون قيمتها مؤقتة ، وفي بعض الاحيان يبدو الامر وكأنهم يستشعرون الحجة العشوائية القديمة والتي سخر منها بلسيال الى حد كبير بشأن تحييد النية ، يقول الراهب في الرسائل الإقليمية ، قد يطلب من الرجل العسكري علاج جندي العدو؛ الذي قام هو بجرحه في ميدان القتال ، وذلك مقابل الحفاظ على شرفه العسكري ،لذلك يقترح ان يعطي لعدوه الدواء ، ومن المؤكد ان كل انسان مسؤول عن تصرفاته ، فالجراح الذي يرفض ازالة الزائدة الدودية في حالة حرجة عادة لم يكن مذنب ، وقد تكون هناك بعض الوفيات للتي ينبغي عدم منعها.

ونستطيع ان نقول ان الطبيب الذي يقتل المريض وهو غير متعمد؛ يكون اقل مسؤولية عمن يقوم بذلك الفعل وهو متعمد، ويذكر مترلينك هذا في حالة شيكاتو المشهورة منذ سنتين عندما رفض جراح ان ينقذ طفلا عن طريق اجراء عملية له فان العديد من الاشخاص الذين وافقوا على ترك الطبيعة لتأخذ مقررها كانوا سيدينون بشدة قتل الاطفال المتعمد ، ومع كل ما سبق وكما ذكر اللورد مورلي؛ مؤخرا فان الأفكار الفعلية العظيمة تدور في الرأس اولا ولا تنبع من القلب ، ولا يجب اذن ان نهون من مشكلتنا التي نحن بصددها الان ، ونظن اننا قد قمنا بحلها في الوقت الذي لم نستخدم فيه سوى وسائل لإخفاء المشكلة لفظيا ، هو الوقت الذي نكون خلطنا فيه بين مشكلتنا ومشكلة اخرى ، وكما قلنا بحق انها لا تخلو من عيوب ، فالحكم على تلك المشكلة لا يكون الا بالتناسب وايضا نجد البدائل جادة واضحة ، فينبغي علينا ان نتصور الطبيب بجانب المريض في سريره من ان لا يستطيع ان ينقذه على المستوى الاخلاقي ، ولكنه قادر على يقين من قدرته على بقائه على قيد الحياة لبعض الوقت ، ويرى بعض الاشخاص ان العذاب الاخير قد يكون مختصرا ، حتى لو فكروا في الامر بعد الموت كانوا ليكرهون ان يطرحوا ذلك في شكل مبدأ عالمي ، وربما لم

يشعروا بأي قدر من عدم الارياح العام ، لكنهم عزلوا انفسهم بنوع من الشعور بعدم الاستقرار؛ بأنه في الاجمالي كان ذلك للأفضل ومن المفيد بكل تأكيد ان يواجه العقل الحقائق العارية ، وان يحدد قاعدة لا ينبغي للضمائر ان تخجل منها ، ويقول المؤيدون الثوريون ان النهايات القريبة من الالم تحظى بتعاطف اذا كان هناك رأيا للخبراء الطيبين بأن كل الأفكار التي في التحسن سوف تذهب سدى ولا فائدة مرجوة من الشفاء.

لماذا لا يقوم المريض باستدعاء طبيبه ليعلن رغبته المنطقية ويضمن موافقة غير متحيزة من جانب عائلته ، ويعطي موافقته الخطية لتلك المصلحة المتبقية له ؟ ويضيف مترلينك بأننا نشيد بالرجل الذي يضحي بنفسه في ساحة القتال ، وكذلك واثناء واجبه الشرفي وايضا في جناح المشفى الموبوء بالعدوى حيث يفيد الاخرين بمجهوده وتضحيته يتعرض للأخطار ما الذي يميز هذا عن تلك ؟ الا يجوز ان نضع ذلك تحت لائحة القانون المهيب " لا حب اعظم من ان يضحي رجل بحياته من اجل اصدقائه " !! .

ومن الجدير بنا دوما ونحن في خضم لغز اخلاقي ، ان ننظر ال تاريخ الافكار الانسانية في هذا الموضوع ، ان مذهب تحسين النفع الحديث للذي يعني ان الغطرسة التي تتسم دوما بقدر من الوعي الذاتي في فكرها معتادا على طرح مقترحاته " اي الانسان " لأكثر تنوعا كما لو كانت ذات نتيجة محضة لبصيرته العلمية المتقدمة، وبنفس الطريقة ، وكما اكد لنا علماء الانتروبولوجيا مؤخرا ان الانتقاء المنهجي للرضع الذين سيتم تربيتهم ، والمقصود هنا هم اطفال الاسبرطيين فقد كان يتم ذلك من قبائل وحشية بدائية ذات عزيمة واصرار اجتماعي ، ذلك بهدف تحسين النسل . كذلك فان قتل كبار السن والمرضى هي قاعدة قديمة لدي الهوهن توتس فقد كانوا على نفس منوال ميتر لنك .

وفي رواية اخرى نقرأ عن ذلك الرئيس الميلاتيري حينما كان حين مرضه يتوسل للناس ان يخرجوه من بؤس المرض حين اصبح غير قادر على الاحتفاظ ببراعته القديمة ، وقد رأى اقاربه انه من العار ان يتركوه للانحطاط البطيء للطبيعة . لقد كان قدما ينظر الى قتل الرضع وللإجهاض في العالم اليوناني والروماني بتساهيل وفي كثير من الاحيان بالموافقة، لكن المشكلة التي نوقشت كانت لغزا.

ان الانتحار الذي شغل أذهان الرواقيين الرومان دي كوينس في فقرة مذهلة يخبرنا ان الكتاب الوحيد للذي كتب على الاطلاق هو كتاب بياثانانوس ، ونحن لانترك اي شك في وجهة النظر خلال تلك الفترة الكئيبة؛ التي غاش فيها المجتمع للروماني تحت حكم القياصرة الباكرين، حين اصاب المرض العضال تيتوس اريستو؛ الذي استدعى مجلس الاطباء ، لنجد ما اذا كان مرضه ميؤوسا منه ، معلنا انه سيكافح من اجل الحياة طالما كانت لديه فرصة للقتال ، ولكن اذا لم تكن له فرصة فلا يجب منعه من الموت ، وكذلك يوصف فراش للموت لتوليسيوس مارسيلينو؛ بأنه مسرح لجدل قائم مماثل ، وتم التوصل للي قرار بأن الانتحار هو المسار طبيعي الوحيد ، ويعد سينيكا غبى ان هناك واحدة من الحالات القليلة التي قد ينبع فيها كل واحد من مواقفه الفردية؛ لان حياة الإنسان على الاقل هي خاصة به وله حق الاختيار ، اختيار السفينة التي سيبحر فيها ، المنزل الذي يسكنه ، هو خاص به شخصيا وليس لاحد أخر ، حتي نيرون× لم يستطيع ان يحرم ضحاياه من التعزية لعديد من النبلاء في ظل الارهاب ، وكذلك اولئك الذين فضلوا الاقتباس من ابيدوس بدلا من رينو ، فكل رجل يمكن له ان يختار ما اذا كان سينتظر الموت يأتي اليه أو اذا كان سيذهب هو لمقابلة الموت ، بمعني اخر للإنسان الحرية ان يختار الموت الطبيعي ام الموت الرحيم .

فقد كان عجز بيكتيتوس سيذكره قبل كل شيء ان الباب مفتوح ، وأنه كالصبية الذين يلعبون فاذا ما تعبوا من الرياضة يمكنهم ان يقرروا انهاءها ، وانه في حين هذا البديل لا يزال قائما فلا ينبغي ان يواصلون ويتذمرون في نفس الوقت ، لقد كانت الرواية

القديمة بعيدة عما يحدث ، ولقد نظروا الي المرض بشكل اقل من طابع الألم منه الى التدهور ، باختصار فلقد كانوا يحافظون على الاخلاق الرومانية المحملة بكل الفضائل الرومانية . لقد اتخذ ديكوينس موقفا مماثلا ورأى ان الاختيار مسموح به ولكنه ليس ضارا ،ومتقلبا وأن الذنب المتمثل في الاختيار الخاطئ له درجات مختلفة من الغباء .

عندما جاءت المسيحية اصبح هناك نوعا من الشعور بالحصانة الجديدة ، فهناك العديد من الحالات التي تم الحفاظ فيها غلى المستوي الاخلاقي؛ الذي تم التوصل اليه في البداية من خلال الطاعة لعقيدة ما ؛ للأسباب جوهرية لم تتضمنها العقيدة المسيحية على الجانب الاخر ، والجدير بالذكر ان اول حركة كبيرة للكنيسة كانت ضد العبودية ، والتي ادت الي مفارقات متعددة ، فأصل الاعتقاد ان كل البشر لديهم طبيعة خالدة يتم فداءهم ، وقد نشأت احتجاجات ضد الحروب وضد القتل والتعذيب ، فليس من حق أي انسان ان ينهي حياة انسان اخر فهو لا يملك روحه .

ان دافع المحبة قد انحدر من العقيدة المسيحية فأعطيت الصدقات للفقراء واتصلت النزعة الانسانية واصبحت متأصلة بل وظلت قائمة لفترة طويلة بعد ان بدأ الرجال في تفسير المساواة علي انها قاعدة في هذا العالم . وبعد فترة طويلة تغيرت تلك النظرة علي نحو اناني ،الا انه قد اصبح بالطريقة نفسها ايمانا بقدسية الحياة قد استقل عن الاعتبارات اللاهوتية التي تولدت عنها ، والسؤال هنا هو : ما قيمة الشعور الذي نحس به ولا يجوز انتهاك حرمته للبشر اليوم ؟ .

الواقع ان ثقة متر لينك الشريرة في الاجابة عن هذا السؤال يتلخص في ثقة شخص يفتقر الي القدر الكافي من المهارة في التفسير الاخلاقي للماضي فيما يتعلق بمشكلتنا ، يتقدم مترلينك بالاعتبارات التالية :

أ – اذا بلغ ضيق المريض في حالة ميؤوس منها الي اقصي درجة واقصي حد واذا لم يتوفر دواء مهدئ فعال ، فذلك الدواء سوف يستمر لفترة طويلة ، واذا كان المريض على وعي تام بمشكلته ، ويلتمس الافراج عنه لتخلص من الآمه.

ويرى مترلينك ان لا احد يوافق علي ذلك الا ان يكون تحت إكراه . ان الافكار الدينية تفتقر بأبعادها عن تحقيق هذا ، وقد يحكم على الطبيب الذي اعاق الموت ، كما ان مشاعرنا الانسانية تدين ذلك الطبيب ، اما الاشخاص الذين لا يدينونه؛ فهم خاضعين عن وعي لقيود دينية ويسعون الي اخفاءها تحت اسم اخر ، ولكن الحجة دائما ما تكون في مواجهاتها بالحجة من الطرف الاخر ، ويستطيع الشاب بروثر في كتابه الذي تكلم فيه عن الشجاع بنهام وكيف استطاع ان يعبر الحقل مع وجود ثور هائج ، ويسال بروثر الي اي مدى قد يصل هذا التهور لنفترض انه كان فيلا هائجا ؟ أو قطيع من الذئاب الجائعة ؟ ، فيجيب بنهام متهكما : حسنا فلنفترض في حالاتكم هذه انه كان قطا بريا؟!!.

اذن المسالة هنا مفادها عدم الخوف من المجهول؛ لذا فحين يسألنا متر لينك أين يقف في طريق التخفيف من حالة الجمود؟ فهل يتغاضى عن اطلاق سراح مريض الالتهاب الرءوي ؟ ، هل يجوز ان يقتل لان العلاج مؤلم ؟ أو مشكوك في نجاحه كعلاج ناجز ، هل يمكن ان يستسلم الفرد المتوتر والذي يقع ضحية للملل في انتظار الموت خوفا من القتل الرحيم ؟!.

ب – لا تكون النتيجة محددة اكثر اذا اخذنا بعين الاعتبار اذا ما كانت الحياة قد فقدت فائدتها أو كرامتها ؟ لا يحتاج المرء ان يري المسنين؛ الذين يرون نهايتهم بكل هدوء ، أو في الشباب الذين يتحملون الالم دون ان يتخلصوا من الانحلال السابق لا دائم مثال ذلك تحمل الصبر .

وهاهنا يقدم ميتر لينك صورة ومثالا بسقراط وشجاعته؛ الذي اقدم على الموت في ثبات لتنفيذ القانون ، فالشجاعة الاخلاقية لا ينبغي لهذا العالم البائس ان يخسرها ،

واذا وصف ذلك شخص متشائم بائس فان ذلك تجسيد غير حقيقي لما هو فوق الواقع العملي فهو اذا يكون دنئ . فأي طبيب ريفي لا يضع مثل هذا التشكيك الذي يعرف تجربته ، فربما كان الدرس؛ الذي علم منه هؤلاء الابطال اثناء موتهم اعظم من كل ما قد يعلمه اشد المؤمنين بالأخلاق من تحديات الحياة .

ج – يبدو انه لا يوجد شك في ان دعاة القتل الرحيم ينغمسون في الكثير من المبالغة بشان العجز الطبي في المراحل الاخيرة من المرض المؤلم ، انني اتحدث كشخص عادي ان يتم تصحيح ان كتنت على خطأ ولكن من المؤكد انه سوف يقدم العلاج على يد طبيب، اننا عندما لا يمكن توقع الشفاء تتحقق المعاناة ، بالرغم من كفء العلاج ، فقد كنت المسكنات خطيرة جدا ، وان المخاطر الكبرى قد تواجهنا بالتناسب مع شدة المحنة في جميع المواقف تكون المخاطر مشروعة بالنسبة الى المنفعة التي يمكن تحقيقها ، لكن هناك فرق كبير بين قبول فرصة ضئيلة اذا كانت فرصة حقيقية ، وبين اتخاذ التدابير ، تحت ذريعة الفرصة حينما تنعدم الفرص على الاطلاق ، وهو ما يبدو موجود في معظم الحالات، ومن المؤكد ان الحالات المؤلمة التي كثيرا ما تعرض علينا "يقصد نفسه كطبيب " لو كانت اعتيادية هي في الحقيقة من اندر الاستثناءات في الممارسة الطبية .

د – حتى لو بشأن المبدأ، فان تطبيقه سيواجه مشاكل جمة وسوف يكون من الضروري بطبيعة الحال ان نحدد اكبر قدر من الدقة ، وان يجد في شكل قانون الشروط التي قد يستطيع رجال الطب ان يمارسوا سلطاتهم الجديدة والاكثر ازعاجا .

وسيمتد اثر هذا الاعلان الى ما هو ابعد من دائرة اولئك الذين لديهم الرغبة في استغلاله بفزع العديد من الاشخاص الذين يظنون انهم يقدمون للعالم حالات مناسبة مبدئيا لمثل هذه المعاملة وسوف يستمرو في التفكير في هذه المسألة بالمثابرة الاكثر رعبا يعد ان اصبحوا اكثر ضعفا واقل قدرة على ادراك الحدود التي يتم بها تحصين

السلطة المهلكة بالنسبة لهم فان العلاقة بين الطبيب والمريض ستتدهور ، ان ثقة العاجزين بالمحبة اتجاه الذين يعتنون بهم هي لساس الشفاء التام.

كم من الاشخاص العجزة؛ لا ينظرون الى طبيعتهم بثقة بل بعدم ثقة وتعب ، عندما يدركون انهم يتقربون اليهم بسبب اخر ، غير للشفاء ، طالما يفهمون انه ربما يفكر في اذا ما كان لا ينبغي له عموما ان يقترح ان يقتلوا بهدوء ، او رحمة ، ولا يمكن تحت اي ظرف من الظروف النظر في اتخاذ اي خطوة من هذا القبيل دون موافقة المريض ، بل وبمبادرة المريض ، وما ينتظر منه ان يتطلع الى الاسباب الاخيرة من جانب فكرة مفادها ان العالم يتوقع منه كرجل ذكي يواجه معضلة الحياة المقيدة ، او عديمة الفائدة ، فهل يختار على الا يكون فيهم ولا محاكاة الشخص التعب المنهك للأعصاب؛ يجب ان يشعر ان هذا الخيار يقع على عاتقه ، وانه يجب ان يفكر في اولئك الذين ينتقدون بصمت ويحكمون عليه مثل شارل الثالث ، لكونه مثل هذا الوقت غير المعقول في الموت فينبغي له ان يغترف في كل زيارة جديدة لمستشاره الطبي بمناسبة اخرى يتم فيها استعراض حيويته العنيدة وشجبه لكل ذلك يشكل صوري قد يأس العالم منها فقد كان على المرء ان يستمر في فحص ضميره؛ لمعرفة ما اذا كانت ارادة الحياة ليست من الانانية الطائشة ومن شأن ازمة جديدة تحدث مع المريض في غرفته ، اذا كان هناك من الاسباب ما يدعو الي الشك ان هناك رعبا جديدا يحيط بفراش الموت ، لو كان هناك مرض عضال مثل السرطان، وفي كثير من المشاكل الاخلاقية لا يكفي ان نسأل انفسنا كيف تتوازن الحجج في حالة نادرة استثنائية ، ويجب ان نسأل اذا كان العلاج مناسبا لحاجة المريض أو انه غير مناسب على الاطلاق ، ان التقليد الانسانية المتأصلة تعتبر قاعدة هامة ، فقد تبدو حجة الانتحار مكتملة جدليا ، ومع ذلك فنحن لا نشعر بهذا مع " بيلي الكافر" الذي يرى ان الانتحار غير لائق وغير بطولي في آن واحد ، وربما كانت نتيجة دراستنا تجعلنا اقل ثقة في المنطق الذي سيبدد المقاومة البطيئة للضمير المشترك ، ان ذلك يعد اكثر احتراما لتقليد يتكون منه المنطق لكنه فؤ نهاية المطاف كان مدهشا للغاية .

ليفيناس ومناقشة حول القتل الرحيم

ايه تي. نوين(*) تر./ باسم كمال

مقدمة :

إن ميل الفلاسفة إلى وصف القتل الرحيم من حيث الحق أو المسؤولية عن الموت هو من بعض النواحي ، إشكالية.

يخطو المؤلف خارج الإطار التحليلي ، ويستخلص الآثار المترتبة على أخلاقيات إيمانويل ليفيناس في نقاش القتل الرحيم ، متتبعًا الطريقة التي يختلف بها موقف ليفيناس ليس فقط عن الإجماع الفلسفي ولكن أيضًا عن الموقف اللاهوتي. يوضح المقال أنه ، وفقًا لفيناس ، لا توجد قضية أخلاقية للانتحار أو الموت الرحيم.

لا يمكن اختيارالموت , ليس فقط لأن الانتحار مفهوم متناقض منطقيًا وميتافيزيقيًا ولكن أيضًا لأنه في اختيار الموت تتحول المسؤولية الأخلاقية إلى عدم مسؤولية. ومع ذلك ، بما أن ليفيناس يرى أنه يجب أن يكون المرء مسؤولاً إلى حد الكفارة[1]، فيمكن القول إنه يوافق على بعض الإجراءات التي قد يكون لها نتيجة تسريع الموت.

لا يسع أي شخص يهتم بمراجعة الكتابات الفلسفية الحديثة على معضلة الموت الرحيم؛ إلا أن يكتسب انطباعًا بأن القضية الفلسفية ضد الانتحار بشكل عام والانتحار بمساعدة الطبيب بشكل خاص قد انهارت تقريبًا. يبدو أن القضية الخلافية الوحيدة هي إلى أى مدى يجب إضفاء الطابع المؤسسي على القتل الرحيم.

(*) المصدر: مجلة الأخلاق الدينية ، المجلد. 28 ، ع 1 (ربيع ، 2000) ، ص 119-135

إن الحجج الفلسفية في الدفاع عن القتل الرحيم ، ولا سيما القتل الرحيم الطوعي ، عادة ما تستدعي الحق في الموت ، وتربطه بالحق في أن يعيش المرء حياته كما يراه مناسبا ، ويرسخ كلاهما في الاستقلالية المطلقة للفرد فيما يتعلق به أو وجوده.

في الآونة الأخيرة ، ظهرت فكرة يجدها كثير من الناس صادمة في الكتابات – فكرة أنه في بعض الظروف يكون هناك واجب ، أو مسؤولية ، أو التزام ، لإنهاء حياة المرء (Hardwig 1997). لقد جاء الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية المسؤولون عن هذا الموقف إلى حد كبير من التقليد التحليلي. في هذه المقالة ، أود الخروج من الإطار التحليلي لمعرفة ما إذا كان هناك أي شيء في الفلسفة الاوروبية من شأنه أن يلقي ضوءًا مختلفًا على النقاش حول القتل الرحيم .

كما هو معروف جيدًا ، فإن لدى مارتن هايدجر الكثير ليقوله عن الموت ، وما يجب أن يقوله يمكن تفسيره على أنه يدعم القتل الرحيم (Nuyen 1990).

و يمكن أيضًا القول بأن الوجوديين الآخرين؛ يتبنون وجهات نظر داعمة للقتل الرحيم (كامبل وكولينسون 1988). ومع ذلك ، فإن الموقف في الأعمال الحديثة للمفكرين الاوروبيين أقل وضوحًا بكثير. فالشخص الذي لديه الكثير ليقوله عن الموت هو إيمانويل ليفيناس.

قد كان عمق دراسته للموضوع هو أحد الأسباب التى أدت إلى فحص عمله ، لكن السبب الآخر هو مكانته القيادية , فيعتبره ريتشارد كيرني ومارا رين ووتر "أحد أهم المفكرين الأخلاقيين في القرن العشرين" (Kearney and Rainwater 1996، 122) ، ويصفه زيجمونت بومان بأنه "أعظم فيلسوف أخلاقي في هذا القرن" (بومان). 1992 ، 41). موقف ليفيناس من الموت هو موقف جذري بشكل لافت للنظر. إذا كنت محقًا في تفسيري ، فيمكن قراءة ليفيناس على أنه يحثنا على النظر إلى ما وراء

القضايا؛ التي كانت محور نقاش القتل الرحيم من أجل معرفة كيف يمكننا أن نعيش بشكل صحيح أخلاقيًا حتى النهاية ، مباشرة من خلال عملية الموت.

فيما يلي سأوضح أولاً لماذا تميل الحجج المعاصرة المؤيدة للانتحار والانتحار بمساعدة اخر، في المواقف الفعلية ، إلى تردد شبيه بهاملت ، "أكون أو لا أكون" ، وسأوضح بعد ذلك كيف ينتج عمل ليفيناس توجيهًا أخلاقيًا أوضح من خلال إعادة صياغة المشكلات الأخلاقية في نهاية الحياة ضمن أخلاقيات المسؤولية. أخيرًا ، سأجادل أنه في حين أن موقف ليفيناس ديني حقًا ، فإن التشابه بين موقفه والمعارضة الواسعة للقتل الرحيم التي يجدها المرء في الكتابات اللاهوتية هي فقط سطحية.

1 – مبررات الانتحار

لقد تم قبول الحق في الموت ضمنيًا لفترة طويلة كجزء من مجموعة الحقوق التي يمكن لأي شخص مستقل المطالبة بها بشكل مبرر. يتم الدفاع عنها صراحة في بعض الأحيان ، على الرغم من أنه من النادر العثور على دفاع أقوى من مقال ديفيد هيوم "عن الانتحار" لعام 1741 ، والذي ينكر فيه وجود واجب للعيش تجاه الله أو تجاه الآخرين.

يسألني: لماذا عليّ "إطالة أمد الوجود البائس ، بسبب بعض المزايا العبثية التي قد يجنيها الجمهور مني؟" (هيوم 1907 ، 413). أشاد آرثر شوبنهاور بدفاع هيوم عن حقه في الموت ، حيث قال "من الواضح أنه لا يوجد شيء في العالم يتمتع فيه كل إنسان بحق لا جدال فيه مثل شخصه وحياته" (Schopenhauer 1974، 306). بالإضافة إلى إنكار المسؤولية عن الحياة ، يستكشف هيوم أيضًا احتمال وجود مسؤولية عن الموت. ويشير إلى أن هناك ظروفًا يفرض فيها وجوده تكلفة صافية على المجتمع ، وكتب "في مثل هذه الحالات" ، "لا يجب أن تكون استقالتي من الحياة بريئة فحسب ، بل تستحق الثناء" (هيوم 1907 ، 413). نيابة عن هيوم ، يمكن القول إنه

إذا كان هناك التزام أخلاقي بفعل ما هو جدير بالثناء وإذا كان دائمًا قادرًا على إعفاء المجتمع من مثل هذه التكاليف ، فهناك التزام "في مثل هذه الحالات" بـ "الاستقالة من الحياة." يناقش قضية الجندي الأسير؛ الذي قد يجبره عدوه على إفشاء أسرار الدولة , يعتقد بشكل مبرر أن عليه مسؤولية الانتحار حتى لا يفشي الأسرار تحت التعذيب. يتم تذكير المرء هنا بالتعاطف الذي أظهره إيمانويل كانط ، خلافًا لذلك ، معارضًا للانتحار، تجاه كاتو ، الذي انتحر حتى لا يقبض عليه قيصر. على حد تعبير كانط ، كان كاتو يعتقد أنه "من الضروري أن يموت" (كانط 1930 ، 149). ومع ذلك ، من الواضح أن هيوم يظل مترددًا بشأن فكرة المسؤولية عن إنهاء حياة المرء. إنه ينشأ ، إن وجد ، فقط في ظروف محددة للغاية ، مثل حالة الجندي الأسير. حتى هناك ، فإن المسؤولية الأساسية هي عدم إفشاء أسرار الدولة وقتل النفس هو الملاذ الأخير فقط. فوجهة نظره ، في وصف هذه الحالات التي يكون فيها قتل النفس أمرًا جديرًا بالثناء اجتماعيًا (لأنه مفيد اجتماعيًا) ، هو ببساطة أن عادة مناقشة الانتحار من حيث المزايا أو المساوئ يخلق فى المجتمع شفرة يمكنها قطع كلا الاتجاهين.

في حين أن هيوم متردد بشأن فكرة مسؤولية الموت ، يزخر الأدب الخيالي بقصص أبطال ينهون حياتهم بدافع من الإحساس بالواجب أو المسؤولية ، وحتى الشعور بإلزام النبلاء. والواقع أن موت سقراط ، البطل الفلسفي ، يمكن تفسيره على هذا المنوال. ومع ذلك ، فمن المشكوك فيه أن يكون هناك وزن فلسفي كبير لفكرة أن هناك مسؤولية عن الموت ترتكز على التقاليد والثقافة (القبطان ينزل بالسفينة أو نزع أحشاء الساموراي الياباني) أو بالتزام النبل[2]. ستكون الحالة النفعية على طول خطوط هيوم منطقية أكثر من الناحية الفلسفية. على أي حال ، تم توظيف اعتبارات هيوم النفعية من قبل الآخرين في دعمهم الواضح لفكرة المسؤولية عن الموت. في جهد حديث ، يجادل جون هارد؛ أنه نظرًا لأن حياة البشر متشابكة ، فإن صلات حياة واحدة بحياة

أخرى "يمكن أن تولد التزامات بالموت ، حيث إن الاستمرار في الحياة يؤدي إلى خسائر فادحة في حياة الأشخاص المرتبطين بهم (Hardwig 1997، 57).

فيما يتعلق بالضبط عندما يصبح المرء خاضعًا لواجب الموت ، يعترف هاردويج بشكل معقول أننا "لا نستطيع أن نقول" (1997 ، 58). إنه يقترح ، مع ذلك، أن بعض العوامل النفعية يمكن أن تؤخذ في الاعتبار – على سبيل المثال ، انه "من الواجب أن تموت عندما يؤدي إطالة أمد حياتك إلى فرض أعباء أكبر ... على عائلتك وأحبائك" ، "ومن الواجب أن لا تموت" عندما من الممكن "إجراء تعديل ايجابى لمرضك أو حالتك المعوقة" (1997، 58–59).

بالطريقة نفسها ، يمكن أيضًا وضع حجة هيوم للحق في الموت في السياق النفعي. ومع ذلك ، سواء كانت مسألة حق أو مسألة مسؤولية ، فإن الاعتراض القياسي على النهج النفعي هو أن الحسابات النفعية يصعب القيام بها ، وفي الحالات التي تزن الحياة مقابل الموت ، تتضاعف الصعوبات. وهكذا ، حذر جوناثان جلوفر من أن الانتحار "لا يمكن أن يُنظر إليه على أنه الشيء الصحيح؛ الذي يجب القيام به دون التفكير الأكثر حرصًا حول التأثيرات على جميع المتورطين عاطفيًا" (Glover 1977، 175).

هذه الآثار يصعب حسابها أو توقعها. على حد تعبير جلوفر ، "يمكن للفعل الانتحاري أن يحطم حياة الآخرين (ربما الوالدين) إلى درجة قد لا يشك فيها الشخص أبدًا ... هناك أيضًا مسألة فقدان أي مساهمة عامة قد يقدمها الشخص إلى المجتمع "(1977 ، 175). قد ينظر النفعيون المتشددون ، في أحسن الأحوال ، إلى ملاحظة جلوفر التحذيرية أيضًا ، لكن من غير المرجح أن يقبلوها على أنها اعتراض جاد على الحالة النفعية. مهما كان الأمر ، فإن نقطة جلوفر تعمل على إبراز حقيقة أن الشخص الذي يفكر في إنهاء حياته أو حياتها ، من المرجح أن تؤدي الحجة النفعية إلى التردد.

كيف يمكن للمرء أن يتأكد من أن جميع التأثيرات ذات الصلة قد تم تضمينها بشكل صحيح ورجحها بشكل صحيح في الحساب النفعي؟

في أنواع أخرى من القرارات ، يمكن للفرد تصحيح الأخطاء أو التعلم منها لاحقًا. الأمر ليس كذلك مع قرار إنهاء حياة المرء. لا يبدو أن هناك لحظة محددة تظهر فيها الإجابة على سؤال شكسبير بوضوح. علاوة على ذلك ، قد نسأل ما هو السبب الذي يمكن إعطاؤه على أسس نفعية لقصر التذرع بهذا التحليل غير الدقيق على الحالات التي يكون فيها الشخص بالفعل مصابًا بمرض عضال أو يعاني من ألم مستعصٍ؟ على سبيل المثال ، في دفاع هاردويج Hardwig عن القتل الرحيم من حيث مسؤولية الموت ، فإن العبء هو ببساطة الفرق بين التكاليف والفوائد ، وبالتالي يمكن أن ينشأ في أي مرحلة من مراحل حياة المرء. بالتأكيد ، إذن ، يمكن أن تنشأ مسؤولية الموت أيضًا في أي مرحلة من مراحل الحياة ، ليس فقط عندما يكون المرء مريضًا أو يحتضر.

قد يتحمل الشاب الذي لا يمتلك أمل في حياة منتجة مثل هذه المسؤولية ؛ يمكن أن يشكل المتقاعد السليم (لا سيما المتقاعد غير المحبوب من قبل أقربائه) عبئًا إذا كان من الممكن استخدام معاشه التقاعدي بشكل أفضل من دعم حياة غير منتجة. هذه الفكرة صادمة حقًا. ومع ذلك ، يبدو أنه يتماشى مع ادعاء هاردوينج بأن هناك "واجب أكبر للموت إذا كانت حياة أحبائك بالفعل صعبة أو فقيرة" وإذا "كنت قد عشت بالفعل حياة كاملة وغنية" (Hardwig 1997، 58). قد تكون هناك قضية نفعية عملية للانتحار والانتحار بمساعدة اخر ؛ ومع ذلك ، لا يبدو لي أي شيء قرأته مقبولًا أو مقنعًا للغاية ، وليست مهمتي هنا إنشاء واحدة.

الإصرار البسيط على الحق في الموت ، بغض النظر عن العواقب أو الظروف ، لا يعاني من نفس الصعوبات الجوهرية التي ابتليت بها الحجة النفعية ؛

ومع ذلك ، يبدو لي أن هاردوينج محق في تشابك الحياة. بالنظر إلى الترابط ، أعتقد أنه من الصعب تقديم حجة أخلاقية للإصرار على ممارسة الحق في الموت. حان الوقت للخروج من إطار الفلسفة التحليلية لمعرفة ما إذا كانت هناك طريقة أخرى للنظر في مسألة الموت. مع وضع هذا في الاعتبار ، أنتقل إلى أخلاقيات ليفيناس. سيكون من المدهش إذا لم نتمكن من الاستفادة من كتابات "واحد من أكثر المفكرين الأخلاقيين أهمية في القرن العشرين" ، إن لم يكن "أعظم فيلسوف أخلاقي في هذا القرن" ، بعض الأفكار ذات الصلة.

يشرح ليفيناس آرائه الأخلاقية في العديد من الأعمال المختلفة ، ولكن سيكون من الكافي التركيز على بعض اعماله ومنها "الكلية واللانهاية" و"خلاف ذلك من الوجود" ، أو "ما وراء الجوهر" ، جنبًا إلى جنب مع العديد من مقالاته حول المسؤولية والموت .

2. الفلسفة الأخلاقية لفيناس

يستخدم ليفيناس مصطلح l'Autrui ، وغالبًا ما يُترجم على أنه "الآخر /" للإشارة إلى زملائه من البشر – الجيران غير المحددين ، والغرباء ، والأرامل ، والأيتام؛ ويستخدم مصطلح l'autre ، وغالبًا ما يُترجم على أنه " الآخر ، "للإشارة إلى ما يكمن وراء مجمل وجود المرء ، وراء ما يشكل جوهر المرء ، عالم ينتمي إليه الآخر. يُطلق على العالم الذي يعرفه المرء اسم" المذكور او الذى قيل "لأن كل الأشياء في ذلك العالم معروفون من خلال ما يقال عنهم ، من خلال وضعنا المفاهيمي الخاص بهم أو تصورهم لهم. يُطلق على عالم الآخر "القول" لأننا ندركه فقط من خلال ما يقوله لنا وليس من خلال تخصيصنا له.

فبشكل عام أنا أنتمي إلى عالم المذكور ، ولدي جوهر يمكن تخصيصه ، كائن يمكن تصوره. فى مواجهتي ، على الجانب الاخر من وجودي ، يوجد ما وراء الجوهر ، هو عالم الآخر ، عالم القول ، والذى لا يمكن تخصيصه والذى لا يمكن استيعابه في مجمل وجودي أو أن يصبح جزءًا من جوهري. لهذا الآخر ينتمي جاري ، الغريب ، الأرملة ، اليتيم ، الآخر. وهكذا ، فإن الآخر "غريب تمامًا عني – مقاوم لكل تصنيف ، ولكل جنس ، ولكل صفة ، ولكل تصنيف" (1969 ، 73). ومع ذلك ، فإن وجه الآخر يكشف لي قول الآخر. فقط من خلال تجارتي مع الآخر ، مع رفاقي من البشر ، يتم الكشف عن الآخر لي.

لماذا "وحي الآخر" (1969 ، 73) مهم بالنسبة لي؟ نظرًا لكوني ذاتية ، بصفتي "أنا" كاملة بالمعنى الميتافيزيقي ، فأنا مشروط بما هو "غير ذلك من الوجود" ، بما هو أبعد من الجوهر ، باللانهاية الواقعة على جانبي كليتي. كما يضعها ليفيناس في "غير ذلك من الوجود" ، فإن ذاتية "الأنا" لا يتم استنفادها بواسطة كينونة "أنا" أو جوهرها ، بل يتم تشكيلها على أنها "عقدة وخاتمة" للوجود والخلاف أكثر من الكينونة ، " الآخر من الجوهر والجوهر "(1981 ، 10). وكما يقول في الكليّة واللانهاية ، فإن وصف كياني ، باعتباره متعة خالصة لنفسه في عالم المذكور ، "بالتأكيد لا يجعل الإنسان الملموس" (1969 ، 139). لكي أكون "رجلًا ملموسًا" ، أو "أنا" كاملة ، أو "أنجز الميتافيزيقا" ، يجب أن أستمع إلى قول الآخر ، وأضع نفسي في "العقدة"؛ التي تربط كلية الجوهر بما لا نهاية ذلك ، أن أتصرف على أنه "خاتمة" لوجودي ولغيره (1969 ، 261). يكمن الدليل على ذلك في حقيقة أن "تحديد الشيء نفسه في الأنا لم يتم إنتاجه على أنه حشو رتيب:" أنا أنا "، بل هو" علاقة ملموسة بين أنا والعالم "(1969 ، 37) ، بين "أنا" وآخر أجنبي. يتم تأكيد هذا من خلال ثلاث طرق: من خلال تحليل فينومينولوجي كلاسيكي للذات ، والذي يوضح أن "وحدة" "أنا" تنشأ من خلال فصل الذات عن الآخر جذريًا (1969 ، 117–20) ؛ من خلال انكشاف

الرغبة، "كرغبة ميتافيزيقية تميل ... نحو الآخر تمامًا" (1969 ، 33) ؛ ومن خلال تحليل اللغة ، الذي يوضح أن "علاقة اللغة تعني التعالي ، والانفصال الراديكالي ، وكشف الآخر بالنسبة لي" (1969 ، 73).

وبالتالي ، لا يمكنني الحفاظ على نفسي وتعريف نفسي إلا ، في المقام الأول، بالحفاظ على العالم كآخر جذري ومطلق ، من خلال عدم امتصاصه في مجمل وجودي. ومع ذلك ، لتشكيل "خاتمة" مع غير ذلك ، يجب علي أيضًا أن أذهب إلى العالم في تحقيق الرغبة الفوقية للتجاوز ، من أجل الآخر المطلق. "الآخر المطلق" بدوره "هو الآخر" (1969 ، 39). بعبارة أخرى ، لكي أكون "أنا" في ذاتيتها الكاملة ، عليّ ، في المقام الأول ، أن أؤكد الآخر ، جاري ، وأحافظ عليه "في غرابته ... حريته ذاتها" (1969 ، 73) ، "في عدم تجانسه ... ، ليكن فقط أن يقول له أنه لا يمكن لأحد التحدث معه ، لتصنيفه على أنه مريض ، ليعلن له حكم الإعدام" (1969 ، 69). يجب عليّ أيضًا أن أذهب إلى "الآخر" ، للوصول إلى بديله الجذري ولكن لا أفهمه. يجب أن أتخلص من "المتعة الأنانية والانفرادية" (1969 ، 76) وأرحب به في بيتي ، وأعرض عليه "الأشياء التي تخصني" (1969 ، 76). إن الوجود كـ "أنا" في ذاتيتها الكاملة يعني "الوجود بطريقة أخرى" ، والوجود بخلاف ذلك يعني الوجود "من أجل الآخر" (1969 ، 261). هذا يعني أن أتحمل مسؤولية الآخر ، وجاري ، والغريب ، والأرملة ، واليتيم. أثناء القيام بذلك ، أشكك في وجودي وعفويتي. وهذا يعني ، بدوره ، أن توجد أخلاقيا ، من أجل "[سمي هذا الاستدعاء موضع تساؤل ... بحضور الأخلاق الأخرى" (1969 ، 43). بما أن الوجود هو الوجود أخلاقيا ، فإن الأخلاق هي الفلسفة الأولى. في مقال "الأخلاق كفلسفة أولى" ، يؤكد ليفيناس أنه لكي أكون "أنا" في ذاتيتها الكاملة ، يجب أن أسأل نفسي إذا كان كياني مبررًا ، إذا لم يكن وجودى هو بالفعل اغتصاب شخص ما مكان آخر "(1996 ، 133). يجب أن نعيش

بضمير خجول "أن نفضل ما يبرر أن نكون على ما يؤكده" (1996 ، 133) ، وأن نفضل تحمل مسئولية الآخر على الرفاهية والراحة والأمان لوجودي.

لكي يتم تأكيد الذاتية ، إذن ، يجب أن أرى نفسي مسؤولاً عن الآخر. اى أن نؤكد على التفرد غير القابل للاختزال ... يعني امتلاك مكانة مميزة فيما يتعلق بالمسؤوليات التي لا يمكن لأحد أن يحل محلها ولا يمكن لأحد أن يحررني منها "(1969 ، 245). إن اعتبار نفسي مسؤولاً عن الآخر هو مسألة أن أكون حساسًا لما أمتلكه بالفعل – "مكانة مميزة فيما يتعلق بالمسؤوليات". انها ليست مسألة اختيار. المسؤولية عن الآخر ليست شيئًا تختار "أنا" في ذاتيتها الكاملة أن تتحملها. بل هي مسؤولية تنشأ قبل ظهور الـ "أنا" و "تؤكد ذاتية" الـ "أنا" (1969 ، 245). وبالتالي ، فهو قبل أي خيار أتخذه – قبل الحرية – ومع ذلك يمكنني التعرف عليه في نظرة الآخر. الآخر له وجه ، و "نظرته هي على وجه التحديد ظهور الوجه كوجه" (1969، 75). في الواقع ، لا يمكنني تجنب نظرة الآخر. "لا يمكنني التهرب بالصمت من الخطاب الذي يفتحه المصباح – أي ما يحدث كوجه" (1969 ، 201). أنا لا أختر أن أتحمل مسؤولية الآخر. أنا مختار. بكوني مختار ، لا يمكنني التنصل من هذه المسؤولية: "أن أكون غير قادر على التهرب: هذا أنا" (1969 ، 245).

إن طبيعة المسؤولية الأولية عن الآخر قد تم توضيحها بمزيد من التفصيل في "خلاف ذلك من الوجود". هنا ، يتم التعبير عن المسؤولية كأمر من الآخر تجاهى, فيكون كأنى رهينة عنده, وكأن الآخر "يأمرني ويرسمني" ، ويجعلني أقترب منه ، ويجعلني جاره" (1981) ، 11). مرة أخرى ، هذه مسؤولية تنشأ قبل الحرية ، في "passivity more passive than all passivity" [3] (1981 ، 15) ، مسؤولية لا يمكن لـ "أنا" التنصل منها. هويتي ذاتها "تأتي من استحالة الهروب من المسؤولية" (1981 ، 14). عن ماذا أنا مسؤول؟ من أجل "أخطاء الآخرين وسوء تصرفهم"

(1981 ، 10) ، عن "غضبهم وجرحهم" (1981 ، 55). إلى أي مدى أنا مسؤول؟ إلى حد الاستبدال باعتباره "رهينة يستبدل نفسه بالآخرين" (1981 ، 15) ، إلى حد "عرض الذات أو المعاناة في تقدمة الذات" (1981 ، 54) ، إلى نقطة إعطاء الآخرين "حتى الخبز من فم المرء والغطاء من الكتفين" (1981 ، 55) ، إلى حد القول ، كما يفعل الله في إشعياء 58 ، "أنا هنا" (أنا باطل) (1981 ، 146). هذه هي التبعية في الأنا: "الكلمة / تعني أنا هنا ، أجيب عن كل شيء ولكل شخص" (1981 ، 114).

في ذاتية "الأنا" هناك استبدال بآخر ، كفارة بآخر "(1981 ، 125) ،" هناك [تلك] الضربات السخيفة "(1981 ، 164).

3. العيش بشكل أخلاقي في مواجهة الموت

آمل أن يكون هذا الوصف لمفهوم ليفيناس عن الأخلاق كفلسفة أولى ، على الرغم من أنه موجز ، كافياً للسماح لنا باستكشاف الآثار المترتبة على فكره في مناقشة القتل الرحيم.

لقد رأينا أن الأخلاق كفلسفة أولى هي فكرة أن الوجود يعني الوجود بشكل أخلاقي. قرب نهاية حياة المرء ، الوجود هو الموت أوعلى حد تعبير هايدجر ، الوجود نحو الموت.

في المراحل الأخيرة ، الوجود أخلاقياً يعني الموت أخلاقياً. ما الذي يعنيه، إذن، بالنسبة إلى ليفيناس ، أن تموت أخلاقيا؟ هل يمكن القول إن الموت أخلاقيًا يعني الموت من أجل الآخر ، بما يتفق مع أخلاقيات ليفيناس؟ إذا كان الأمر كذلك ، فسيبدو الانتحار أخلاقيًا طالما أنه يتم من أجل الآخر. ألم يمت كاتو أخلاقيا ، يفكر كيف أن موته قد يلهم زملائه المناضلين من أجل الحرية؟ ألم يمت الكابتن أوتس أخلاقيا ، مضحيا بنفسه من أجل أعضاء آخرين من بعثة سكوت الاستكشافية إلى

القطب الجنوبي؟ هل مفهوم هاردويج للمسؤولية ليس هو نفسه مفهوم ليفيناس – على الأقل بقدر ما يتحدث هاردويج عن المسؤولية تجاه أولئك الذين يشعرون بالضيق بسبب وجود المرء المطول؟ يبدو أن الأسئلة الوحيدة هي مسائل التوقيت والنية: متى يجب اعتبار الظروف مناسبة؟ تحت أي ظروف يكون من الأخلاقي أن لا تكون أكثر من أن تستمر؟ كيف يمكن للفرد أن يتأكد من أن الموت هو حقًا للآخرين؟ ومع ذلك ، يرفض ليفيناس كل هذا رفضًا قاطعًا. أعلن في مقالته "الزمن والآخر" بشكل لا لبس فيه أن الانتحار أمر متناقض. يوضح في كتابه "الضمير السيء والحتمي" أن "أكون أو لا أكون" ليس هو السؤال على الإطلاق.

3.1 الانتحار كمفهوم متناقض حسب ليفيناس

فإن فكرة السيطرة على موت المرء ، وتحديد توقيته ، كما لو كان حق المرء أو تعبيرًا عن الأصالة ، هي فكرة ميتافيزيقية منطقية وأخلاقية غير منطقية.

مجادلًا ضد هايدجر ، يشير ليفيناس إلى أن تحليل هايدجر للموت يرتكز على ميتافيزيقا للوجود يفترض فيها "أقصى إمكانية للوجود" (1989 ، 40). بالنسبة لهايدجر، فإن هذا الافتراض "يجعل كل الاحتمالات الأخرى ممكنة" ، بما في ذلك "العمل الفذ المتمثل في إدراك الاحتمالية" وهو موت المرء (1989 ، 40–41). ومع ذلك ، وفقًا لفيناس ، فإن هذا يتعارض مع كل من الميتافيزيقيا والإمكانية المنطقية , اى "حد الممكن"؛ فالذى يمكن ادراكه ليس الموت بل المعاناة. نحن لا نستولي على الموت. في الموت "نحن أنفسنا أسرى". لا يمكننا اعتبار الموت شيئًا حاضرًا؛ لأن "الموت ليس أبدًا هدية". ما يمكن إدراكه هو الحاضر ، والموت "ليس الآن أبدًا" (1989 ، 41). لا يمكننا اختبار الموت؛ لأن "الخبرة دائمًا تعني المعرفة والنور والمبادرة" ، بينما الموت "غير معروف تمامًا" (1989 ، 40 ، 41).

لتجربة استيعاب الموت كحدث ، يجب أن نكون قادرين على الوقوف على جانبه الآخر والنظر إلى الوراء لنرى ما إذا كنا قد استوعبناه بالفعل. هذا غير ممكن ، حتى لو كان خيالًا: "الانتحار مفهوم متناقض" (1989 ، 42). في مقابل الأدب الخيالي؛ الذي غالبًا ما يكون البطل فيه هو الشخص الذي يمسك بالموت ، يشير ليفيناس إلى أن "حقيقة أن الموت لا يمكن إدراكه ... يشير إلى نهاية رجولية الذات وبطولاتها" (1989 ، 41). بالنسبة له ، البطل هو ماكبث[4]. في البداية ، كان ماكبث مستعدًا لقبول الموت ("عاصفة الرياح! تعال ، دمر!") لكنه يغير رأيه على الفور ويعلن، "سنموت بحزام على ظهورنا" و "سأحاول أخر الجميع" (1989 ، 42 ، نقلا عن ماكبث 5.5.51–52 ، 5.8.33).

سيرفض ليفيناس بطولة كاتو ، الذي مات ليس بحزام على ظهره بل بسكين في صدره ، ووضعه هناك من يديه ؛ كاتو؛ الذي لم يحاول الأخير. البطل هو الشخص الذي يستمر في التقدم ، ويستمر حتى النهاية ، ويترك الموت يأتي عندما يحين ، مثل اللص في الليل. يكون من المؤكد أن هناك طرقًا مختلفة للاستمرار ، والاستمرار ، وبعضها يسرع ، وبعضها يؤخر وصول الموت. إن اختيار العيش بطريقة أخلاقية "حتى النهاية" يمكن أن يسرع بالموت ، لكن هذا لا يعني اختيار الموت.

قد يتم الاعتراض على أنه في حين أن الانتحار "مفهوم متناقض" ، فإن المساعدة على الانتحار ليست كذلك ، لأن التوقيت ، والاستيعاب ، متروك لشخص آخر. إن مسألة الوضع الأخلاقي للشخص الذي يساعد هو أمر مثير للاهتمام ومهم ، وسوف أتناوله في القسم 3.3. قد يعترض أيضًا على أن هذا الادعاء بأن القتل الرحيم الطوعي غير منطقي ميتافيزيقي , هو منطقي من وجهه نظر الفيلسوف ؛ من الناحية العملية ، يفكر الناس ، في الواقع ، منطقيًا في خيار الانتحار ويقررون الموت ويقتلون أنفسهم في الوقت الذي يختارونه. لكن حتى لو كنا نميل إلى قبول هذا الإنكار للقوة

العملية لإثباته بأن الانتحار مفهوم غير متماسك منطقياً، فإن ذلك سيترك ادعاء ليفيناس بأن اختيار الموت هو غير منطقي من الناحية الأخلاقية ، وهذا هو الجوهر الحقيقي للأمر. بالنسبة لـ "أنا" التي تتأكد شخصيتها من خلال تحمل المسؤولية عن الآخر. اختيار الموت هو اختيار التراجع إلى مجمل كيان المرء ، والعودة إلى جوهره.

لا جدوى من المجادلة ضد هذا بالقول إن اختيار الموت ليس تراجعًا عن الوجود لأن الموت ، باعتباره العدم ، هو نقيض الوجود. هذا غير مجدي لأن القول بأن الموت لا شيء هو بالفعل ادعاء بمعرفة ما يعتقد ليفيناس أنه غير معروف على الإطلاق. كما يضعها ليفيناس في الكليّة واللانهاية ، لا يمكن التفكير بالموت باعتباره "ضمن بديل الوجود والعدم" (1969 ، 232). والأهم من ذلك ، أنه غير مجدٍ لأن اختيار الموت ، أو عدم الوجود ، هو مجرد عكس الاختيار ؛ المنطق؛ الذي يحفز اختيار الموت متجذر في قلب الوجود.

هذا هو الحال عندما يعجل الألم الجسدي والمعاناة من اختيار الموت ، ويحدث هذا بشكل خاص عندما تكون العوامل المسببة هي؛ الألم والمعاناة الناجمين عن الثقافة أو التقاليد أو الإلزام النبيل . من وجهة نظر ليفيناس ، لا يوجد شيء متأصل في ما ذكر يمكن أن يكون أخلاقيًا. بالنسبة إلى "أنا" المسؤول أخلاقياً ، فإن اختيار الموت متناقض؛ لأنه اختيار للتهرب من المسؤولية ذاتها التي جعلت "أنا" أخلاقية في المقام الأول ؛ إنه خيار عدم النطق بـ "أنا" مرة أخرى ، للعودة إلى عدم المسؤولية.

يكتب كما لو كان يدور في ذهنه حجة هاردويج القائلة؛ بأنه في بعض المواقف توجد مسؤولية عليا للموت ، يدعي ليفيناس أنه عندما يختار "أنا" تحمل الموت ، "تتحول المسؤولية العليا لهذا الافتراض المتطرف إلى عدم مسؤولية مطلقة ، في مرحلة الطفولة "(1989 ، 41). ويتابع قائلاً: "هذا هو البكاء ، وبالتحديد من خلال

هذا يعلن الموت. والموت هو العودة إلى حالة عدم المسؤولية هذه ، كالطفل الذى يبكى مرتعشاً " (1989 ، 41).

3.2 التنفس هو الأمل

يدرك ليفيناس جيدًا أن أخلاقه تقف معارضة للأخلاق إذا كانت اخلاقه تسمح أو تأمر باختيار الموت إما كمسؤولية أو كحق. إذا كانت هناك مسؤولية عن الموت ، كما يدعي هاردوينج، يجب على الشخص اختيار الموت للحفاظ على ضميره الصالح. وإذا كان هناك حق ، كما يصر شوبنهاور ، فلا بد من ممارسته لتأكيد سلطة وعي الفاعل المتعمد. ومع ذلك ، تُظهر الأخلاق كفلسفة أولى أن "أنا" الأخلاقية دائمًا ما تكون في ضمير غير صالح وقت اتخاذ قرار الانتحار ، بالإضافة إلى أنه لن تصبح "أنا" إلا من خلال وضع وجوده أو وجودها موضع تساؤل في مواجهة الآخر ، من خلال الاضطرار دائمًا إلى الرد على حق "أنا" في أن أكون بدلاً من افتراض ذلك بضمير طيب. بالنسبة للأخلاق المتعارضة – إذا كانت الأخلاق كذلك – فإن موتي ، حتى لو كان سابقًا لأوانه أو فضيحة ، "لا يزعج الضمير الصالح للوجود ، ولا الأخلاق القائمة على حق (conatus) كوناتوس[5] غير القابل للتصرف" (1986 ، 38). بالنسبة إلى ليفيناس ، إذا كان من الممكن تأكيد الحق والمسؤولية فيما يتعلق بالموت ، فإنهما حق جاري ضدي في لحظة وفاته ومسؤوليتي تجاه الغريب في حالتها. من حق الآخر الذي يواجه الموت أن يصدر "الطلب الذي يستدعي" للرد "أنا هنا" {"باطلة") ، و "واجبي ألا أترك الرجل الآخر يواجه الموت وحده". (1986 ، 38). إذا كان هناك أي خوف من الموت ، فهو الخوف "على الآخر ، على موت الجار" (1986 ، 39). إنه خوف ناجم عن الخوف ، كما قال ليفيناس في "الأخلاق كفلسفة أولى" ، "Dasein [6] هو ... اغتصاب مكان شخص آخر" (1996 ، 133).

الخوف من موت الآخر "لا يعود إلى القلق على موتي. إنه يفيض بأنطولوجيا الوجود الهايدجري" (1986 ، 39). لقد رأينا أن اختيار الموت حقًا أو مسئولية لا يلغي القلق. لقد رأينا أن الظروف العملية ستجعل المرء دائمًا غير متأكد متى يمارس الحق أو متى يجب أن يضطلع بالمسؤولية ، وأنهم سيطرحون دائمًا السؤال الشكسبيري في مواجهة المرء. هذا ، إذن ، هو سبب كتابته ، "أكون أو لا أكون – ربما ليس هذا هو السؤال بامتياز" (1986 ، 40). "ربما" هنا حذر للغاية. هذا ليس السؤال على الإطلاق، وليس أخلاقيا فقط. ميتافيزيقيًا ومنطقيًا ، يبدو أنه اختيار بين الوجود والعدم، ولكن كما رأينا ، يأتي اختيار العدم من قلب الوجود ، وفي مثل هذا الاختيار "نريد أن نموت ونكون معًا" (1989 ، 45). من الناحية الأخلاقية ، لا يوجد خيار سوى أن نكون للآخر حتى النهاية ، وأن يكون دائمًا رهينة للغريب ، والأرملة ، واليتيم – ليكون مسؤولاً حتى النهاية عن آلامهم ومعاناتهم. السؤال ليس "أن نكون" ولا "أن نكون" ، بل أن نكون أخلاقياً. اختيار الموت أمر غير مسؤول ؛ هو اختيار قتل الرهينة ، وبالتالي تعريض الآخر "للغضب والجرح" (1981 ، 55). من المؤكد أن اختيار "الكفارة عن آخر" (1981 ، 125) ، هو عملية تنتهي بالموت ، ولكن هذا ليس اختيارًا للموت. هو اختيار العيش بشكل أخلاقي ،

وإذا اختار المرء ذلك ، ينتهي به الأمر بالموت في وقت أقرب من غير ذلك ، فليكن. باختياري أن أكون أخلاقيًا ، "أتعرض للعنف المطلق ، للقتل في الليل" (1969، 233). ومع ذلك ، حتى يأتي الموت ، هناك دائما أمل. كما قال ليفيناس في "الوقت والآخر" ، قبل الموت ، "هناك دائمًا فرصة ،" و "هذا ما ينتهزه الأبطال ، وليس الموت" (1989 ، 42) – حتى لو انتهزوا هذه الفرصة ، فإنهم يسرعون الموت.[7] " spiro spero" ؛ "التنفس هو الأمل" (1989 ، 42).

فيمكن ان تخون الإرادة الموت ، فصحيح ان إرادة الشخص؛ الذى سيقبل على الانتحار في طريقها إلى الموت بهذا القرار ولكن هذا القرار بالموت سيكون في المستقبل و ليس على الفور ، اذن يوجد وقت للآخر ، وبالتالي لاستعادة المعنى على الرغم من الموت" (1969 ، 236).

أن تكون أخلاقيًا هو أن تكون مثل البطل الذي "يلوح دائمًا بفرصة أخيرة ، ... الذي يجد فرصًا بعناد" (1989 ، 42).. الكائن الأخلاقي "يؤجل العنف" ويدرك أن "كل احتمالات الخطاب لا تنحصر في ضربات يائسة برأس ضرب بالحائط" (1969 ، 236).

قد يُسأل: ما فائدة المرء للآخر إذا كان الألم طريح الفراش ، أو لم يتبق له سوى القليل من الوقت لأي مشروع ذي معنى؟ أليس مطلب الوجود الأخلاقي فوق قدرة الأشخاص في المراحل الأخيرة من الأمراض المزمنة؟ الإجابة هي أن المسؤوليات الأخلاقية يمكن أن تنفَّذ بإيماءات بسيطة يمكن لأي شخص ما زال يتنفس أن يقوم بها، مثل الترحيب بالغريب في منزله ، وتقاسم الطعام مع الأرملة واليتيم ؛ يمكن أن تكون الإيماءات المطلوبة ، كما قال ليفيناس نفسه في مقابلة مع ريتشارد كيرني ، "أصغر الإيماءات وأكثرها شيوعًا ، مثل قول" بعدك "(Levinas and Kearney 1986، 32).

أن تكون مسؤولاً قد يعني ببساطة "استثمار أفعالنا اليومية التي تتسم بالسخاء أو حسن النية تجاه الآخر" (1986 ، 32). يتابع ليفيناس: أتذكر أنني التقيت ذات مرة بمجموعة من طلاب أمريكا اللاتينية ، على دراية جيدة بمصطلحات التحرر الماركسي ومهتمون للغاية بمعاناة وتعاسة شعبهم في الأرجنتين. لقد سألوني بنفاد صبر ما إذا كنت قد شاهدت بالفعل العلاقة الطوباوية مع الآخر التي تتحدث عنها فلسفتي الأخلاقية. أجبته ، "نعم ، في الواقع – هنا في هذه الغرفة" [1986 ، 32]. ومن

المفارقات ، كمثال آخر على "علاقة ليفيناس مع الآخر" ، قد أذكر هيوم ، مدافعنا عن الانتحار. لم يمارس هيوم حق الموت الذي دافع عنه ببلاغة ؛ بالأحرى ، في الأيام الأخيرة من وفاته بسرطان الأمعاء ، استقبل أصدقاءه بمرح ، واستثمر كلماته في كرم وحسن نية حتى النهاية (موسنر 1980 ، 589–603). قد يتطلب التصرف بهذه الطريقة قدرًا كبيرًا من الجهد ، وقدرًا كبيرًا من الأدوية – والجهد والأدوية التي قد تعجل بالموت. علاوة على ذلك ، إذا كان هناك "عائلة وأحباء" يتحملون الأعباء ، فيجب أن يكون الجهد أكبر بكثير ، ويمكن أن تكون نهاية كفارة المرء عن الآخر أقرب بكثير. ومع ذلك ، فإن اختيار بذل هذا الجهد ، مع الدواء المناسب إذا لزم الأمر ، لا يعني اختيار الموت. "وبالتالي فإن الموت يأتي" (ليفيناس 1989 ، 42). لا يأتي ذلك لأن المرء يختار إخلاء مسؤولية الموت ، كما يفعل هاردوينج ؛ يأتي عندما يحدث ذلك؛ لأن المرء يختار أن يعيش بشكل أخلاقي من أجل الآخر. قبل أن يأتي ، هناك دائمًا فرصة أخيرة ، والبطل هو الذي ينتهزها.

3.3 الجار الذي يتألم

ماذا لو فكر الآخر في الانتحار ، ماذا لو جارى طلب مني المساعدة؟ هل أنا ملزم بالمسؤولية الأخلاقية للمساعدة؟ لسوء الحظ ، لا توجد إجابة ليفيناس مباشرة. بالنظر إلى ما قيل ، قد يُعتقد أنه يمكنني الرفض على أساس أن ما هو مطلوب أخلاقياً مني يجب أن يكون مطلوبًا أخلاقياً من الجميع. إذا كان اختيار الموت أمرًا غير مسؤول بالنسبة لي ، فلا بد أن يكون هذا تصرفًا غير مسؤول تجاه جاري أيضًا. ومع ذلك ، فإن التفكير بهذه الطريقة يعني تخصيص جاري ، لفهمه كما أفهم نفسي ، وجعله مثلي. هذا شيء لا يجب أن أفعله. كما رأينا ، فإن الآخر "غريب تمامًا عني – مقاوم لكل تصنيف ، ولكل جنس ، ولكل صفة ، ولكل تصنيف" (1969 ، 73). صحيح أن الآخر ، كآخر ملموس ، لا يمكنه التنصل من مسؤوليته أو مسؤوليتها ،

لكن لا يمكنني الإصرار أبدًا. لا يمكن تعميم المسؤولية في قانون. نقلاً عن سطر من كتاب الأخوة كارامازوف لفيودور دوستويفسكي ، يذكر ليفيناس كيرني في حوارهم بأن "كلنا مسؤولون عن أي شخص آخر – لكنني أكثر مسؤولية من كل الآخرين" (Levinas and Kearney 1986، 31).

إذا كان هناك صرخة طلبًا للمساعدة من جاري ، فأنا ببساطة يجب أن أستجيب لها ، دون أن أخبره أنه كان يجب إسكات صراخه من خلال مسؤوليته الخاصة.

جاري ببساطة "يأمرني ويرتبني [بصفتي] الأول على الساحة" (ليفيناس 1981، 11). فهل يعني هذا إذن أنه يجب علي أن أطيع أمره لمساعدته في محاولته إنهاء حياته؟

كما اتضح ، هذا أمر لا أستطيع أن أطعه. لقد رأينا أن "الانتحار مفهوم متناقض". ويترتب على ذلك أن الأمر بمساعدة شخص ما في انتحاره هو أمر متناقض أيضًا ، وبالتالي لا يمكن إطاعته. لكي يكون الشيء أمرًا ، يجب أن يكون الشخص الذي يخضع للأمر مسؤولاً أمام من يصدره ، إما لإظهار أن الأمر قد تم تنفيذه أو ليشرح سبب عدم تنفيذه.

في حالة الأمر بالمساعدة على الانتحار ، لا يمكن أن أكون مسؤولاً إلا عن طريق عدم طاعته. لا يعني هذا بالتأكيد؛ أنه يمكنني تجاهل صرخة جاري طلبًا للمساعدة. ما زلت مسؤولاً عن معالجة ألمه ومعاناته ، ويجب أن أفعل كل ما يلزم؛ لإنهاء هذا الألم والمعاناة ، حتى لو أتى الموت أثناء قيامي بذلك. ما يجب أن أفعله هو أن أقول ، "أنا هنا" ؛ واجبي هو أن أرى أن الآخر "لا يواجه الموت وحده". في ضمير سيئ ، وفي كرب ، يجب أن أعصي الأمر للمساعدة في الانتحار ولكن يجب أن أستجيب للألم الذي ينشأ عنه الأمر ، حتى لو كانت الاستجابة نفسها تعجل

الموت. الفرق بين المساعدة على الانتحار والاستجابة من خلال اتخاذ أي تدابير ضرورية لإنهاء المعاناة هو أنه في الحالة الأخيرة لا يتم افتراض الموت ، وبالتالي هناك دائمًا أمل قبل أن يأتي الموت ؛ هناك دائما لمحة عن فرصة أخيرة.

3.4 ملخص:

لنضع جانباً في الوقت الحالي إمكانية "إدخال الموت في نظام ديني بدائي (أو متطور) يفسره" (ليفيناس 1969 ، 234) ، في الكتابات الفلسفية مسألة الانتحار (بمساعدة أو بدون مساعدة) في مواجهة الانتحار الجسدي غالبًا ما يتم إلقاء المعاناة والموت الجوهري من حيث ما إذا كان مسموحًا به كحق أو مطلوب كواجب. تظهر هذه الدراسة لفلسفة ليفيناس الأخلاقية أن هناك طريقة أخرى للنظر إلى المشكلة. من وجهة نظر ليفيناس ، الموت هو دائمًا عنف ، وإطفاء للرغبة في التعالي ، أي من أجل الخير – قتل إرادة أن يكون للآخر. قبل الموت ، لا سيما عندما يتم الإعلان عنها بألم شديد ومعاناة ، يمكن للإرادة إما أن تظل مصونة أو يمكن أن تستسلم. "تظل الإرادة على هذا الحد المتحرك بين الحرمة والانحطاط" (1969 ، 237). قبول الموت هو خدمة للإرادة تصل إلى العنف ؛ وهكذا ، "من قبل الموت لم يكن حراً" (1969 ، 241). لكي تظل غير قابلة للانتهاك ، يجب أن تنتهز الإرادة كل فرصة لتأجيل الموت ، ليس من أجل إطالة وقت الوجود ، ليس من أجل توسيع فرصة أن تكون ، ولكن من أجل أن تكون للآخر ، لإشباع الرغبة من أجل الخير؛ الذي لا يزداد إلا بعد كل جهد لإشباعه. "يمكن للإرادة الفانية أن تفلت من العنف بإخراج العنف والقتل من العالم ، أي بالاستفادة من وقت إلى تأخير دائمًا لساعات الزوال" (1969 ، 242). وبذلك ، تصبح "السلبية القصوى" للإرادة قبل الموت "سيطرة قصوى" عليها (1969 ، 239). عند القيام بذلك ، تكون الإرادة البشرية حرة ، خاضعة للموت ولكن لا يمكن المساس بها. "أن تكون حراً هو أن يكون لديك الوقت لإحباط تنازل المرء عن العرش

تحت تهديد العنف" (1969 ، 237). من المؤكد أن الجهود المبذولة "لإحباط التنازل" يمكن أن تقصر الوقت المتبقي ، لكن هذا لا يهم؛ لأن الهدف هو عدم إطالة ذلك الوقت لمصلحته. الهدف هو تمديد وقت الآخر قدر الإمكان من أجل الخير. قد لا يتبقى الكثير من هذا الوقت ، ولكن مثل البطل ، يجب أن "نجد فرصًا بعناد" (1989 ، 42).

4. من الأخلاق إلى الله

ربما لا مفر من أن يوصف موقف ليفيناس بشأن القتل الرحيم بوقاحة بأنه "مناهض للقتل الرحيم" ، وسيتبع ذلك سؤال لا مفر منه حول مدى اختلافه عن المواقف الأخرى المناهضة للقتل الرحيم. على وجه الخصوص ، نظرًا لأن التوجه الديني لفيناس يلعب دورًا حاسمًا في ادعاءاته الأخلاقية ، وخاصة ادعاءاته المتعلقة بالموت ، فسوف يُسأل عما إذا كان موقفه من القتل الرحيم هو مجرد جزء من المعارضة الواسعة للقتل الرحيم الموجودة بين الأخلاقيين الدينيين. إنه خارج نطاق هذه المقالة لفحص الموقف اللاهوتي القياسي. يكفي أن نقول إن هذا الموقف يتفق مع الفهم اللاهوتي للوجود كخلق لكيان إلهي وخاضع للأوامر الإلهية. على هذا النحو ، يختلف الموقف اللاهوتي القياسي عن موقف ليفيناس فيما يتعلق بكلا جانبي العلاقة بين الإنسان والإله. من ناحية الإنسان ، فإن أخلاق ليفيناس ، ومن ثم موقفه الأخلاقي فيما يتعلق بالقتل الرحيم ، لا يرتكز على الوجود أو جوهره ، بل في تجاوز الوجود جوهره. على الجانب الإلهي أيضًا ، هناك قطيعة واضحة مع الفهم اللاهوتي القياسي للإله. في الأخير ، يفرض فهمنا للألوهية ما يجب أن نقوله عن القتل الرحيم والقضايا الأخلاقية الأخرى. الرحلة القياسية هي من الحديث عن الله إلى الأخلاق. بالنسبة إلى ليفيناس ، العكس هو الصحيح. الأخلاق هي الفلسفة الأولى. إنه أيضًا علم اللاهوت الأول. لفهم هذا هو

معرفة سبب كون موقف ليفيناس من القتل الرحيم دينيًا في آن واحد ومختلف جذريًا عن الإجماع الافتراضي في الأخلاق الدينية.

إنه ديني لأنه ينشأ ، كما رأينا ، من أخلاقيات المسؤولية ولأن هناك "دلالة على المسؤولية اللانهائية" (1981 ، 162). الله معروف لنا لا من خلال الخطاب العقلاني ، مثل خطاب كانط ، ولا من خلال التجارب الصوفية. بالأحرى ، الله معروف لنا من خلال المسؤولية فقط: "مجد اللامحدود يمجد في ... المسؤولية" (1981 ، 144). "قداسة الله ... تترك أثراً في الإدراك ،" إدراك مسؤوليتنا (1981 ، 162). إن قول "أنا هنا" هو "شاهد اللانهائي" (1981 ، 146) ، وفي قولها للآخر ، نحن واحد مع الرب الذي "سيقول أنا هنا" لمن يبكي (عيسى). .58: 9). وهكذا ، فإن "هنا أنا" تدل في داخلي على اسم الله "(1981 ، 149). لزيادة حدة التناقض مع اللاهوت التقليدي ، يمكن الإشارة أيضًا إلى أن ليفيناس ، في الواقع ، يحثنا على نبذ الآلهة الموضوعة في الخطاب الديني. فقط من خلال القيام بذلك يمكننا أن نرى بوضوح أثر اللانهائي في وجوه الجار ، الغريب ، الأرملة ، اليتيم. يكتب ليفيناس: [بعد موت إله معين يسكن العالم خلف الكواليس ، يكتشف استبدال الرهينة الأثر ، والنقش الذي لا يمكن نطقه ، لما مضى دائمًا ،

دائمًا "هو" لا يدخل في أي حاضر ، الذي لا يناسب الأسماء التي تدل على الكائنات ، أو الأفعال التي يتردد فيها جوهره، ولكن ذلك الذي، بصفته ضميرًا ، يشير بختمها إلى كل ما يمكن أن ينقله الاسم [1981 ، 185].

في كتاب "الله الذي يأتي إلى الذهن" ، يخبرنا ليفيناس؛ أنه فقط في حالة المسؤولية عن الآخر توجد "إمكانية ... ... لفهم كلمة" الله "(1998 ، 11). أصبح الطابع الديني لموقف ليفيناس من القتل الرحيم واضحًا الآن. العيش بشكل أخلاقي هو العيش بمسؤولية ، وبالتالي ، مع "إمكانية ... فهم كلمة" الله "، مع فرصة لرؤية مجد

اللامتناهي في مواجهة الآخر. على النقيض من ذلك ، فإن اختيار الموت يعني اختيار العودة إلى "اللامسؤولية العليا" (1989 ، 41) ، وهو خيار يتفق مع عدم وجود "فهم [ل] كلمة" الله "(1998 ، 11). اختيار الموت يعني اختيار عدم قول "ها أنا ذا" للآخر ، وبالتالي اختيار عدم البقاء بجانب الشخص الذي يقول أيضًا "ها أنا ذا" لمن يبكون منا. على الرغم من كونه دينيًا ، إلا أن هذا الموقف يتناقض بشدة مع ما نجده عادةً في الأخلاق اللاهوتية ، أي "إدخال الموت في ... نظام ديني من شأنه أن يفسره" (1969 ، 234).

يشرح ذلك على أنه حق من صلاحيات الله ويحظر اختيار الفرد للموت. في هذه الحالة ، يعتبر رفض القتل الرحيم اختيارًا يتم في قلب الوجود ، وهو ديني فقط بقدر ما يُفهم الكائن المعني ضمن نظام ديني معين. على النقيض من ذلك ، فإن اختيار ليفيناس ضد القتل الرحيم هو اختيار كائن مفهومة أخلاقياً – أي ، من يُفهم على أنه شخص يضع جوهره أو جوهرها موضع تساؤل في مواجهة الآخر. هذا الاختيار ديني بقدر ما نجعله تمجيد اللانهائي ونستوعب "إمكانية ... لفهم كلمة" الله ".

5. التزام شخصي متأصل في القداسة

يمكن القول إنني قدمت فقط ادعاءات معينة تستند إلى أخلاقيات ليفيناس بدلاً من تقديم حجة للقضية ضد القتل الرحيم. يمكن القول أيضًا أنه حتى لو كنت محقًا في قراءتي لفيناس ، فلا يوجد شيء يمكن أن يقنع صانعي السياسة أو أولئك الموجودين في "وجه الفحم" ، مثل الأطباء والممرضات ومديري المستشفيات. ضد هذه الاعتراضات ، يمكن قول عدد من الأشياء. أولاً ، ليس هناك ، بالمعنى الدقيق للكلمة، قضية ليفيناس ضد القتل الرحيم . كما لا توجد قضية ليفيناس ضد الموقف المؤيد للقتل الرحيم. لا يوجد سوى قضية ضد اختيار الموت من أجل المرء أو ، ما يرقى إلى نفس الشيء ، قضية لاختيار العيش من أجل الآخرين (مع الأخذ في الاعتبار حقيقة

أن مثل هذا الاختيار يمكن أن يتضمن أفعالًا من شأنها ، في الواقع ، تسريع الشخص للموت). ثانيًا ، صحيح أن ما قيل لا يرقى إلى أي شيء مثل مخطط للسياسة الاجتماعية المتعلقة بالقتل الرحيم. حتى أنه لا يقدم حجة يمكن للمستشفى أن تبني عليها سياستها فيما يتعلق بتعجيل الموت. ومع ذلك ، يمكن القول إن ما لدينا هنا هو أخلاقيات شخصية متماسكة يمكن من خلالها للشخص التأملي أن يؤسس موقفه أو موقفها على القتل الرحيم.

أخيرًا ، يمكن القول إن أخلاقيات ليفيناس توفر سببًا لاختيار طريقة ليفيناس ، أو سببًا لرفض المقاربات النفعية والقائمة على الحقوق. السبب يتعلق بقيمة اختيارات المرء. النفعيون وغيرهم ، ليسوا أقل من ليفيناس ، يستطيعون الادعاء بأن الاختيارات التي يدافعون عنها لها قيمة ، لكن ليفيناس فقط (وربما كانط) يمكنه الادعاء بأن مصدر قيمة طريقه هو القداسة نفسها. هذا لأنه ، كما رأينا ، موقفه من القتل الرحيم هو في النهاية موقف ديني ، وإن كان يختلف اختلافًا جذريًا عن التفسير اللاهوتي القياسي.

المراجع

بومان ، زيجمونت 1992 الوفيات والخلود واستراتيجيات الحياة الأخرى. ستانفورد ، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد.

كامبل وروبرت وديان كولينسون 1988 إنهاء الحياة. أكسفورد: بلاكويل.

كوهين ، ريتشارد أ ، أد. 1986 وجها لوجه مع ليفيناس. ألباني ، نيويورك: مطبعة جامعة ولاية نيويورك.

غلوفر ، جوناثان 1977 التسبب في الموت وإنقاذ الأرواح. هارموندسورث ، ميدلسكس ، إنجلترا: البطريق.

Hardwig، John 1997 "الموت في الوقت المناسب: تأملات في (Un) بمساعدة الانتحار." في الأخلاق في الممارسة: مختارات ، حرره هيو لافوليت ، 53–65. أكسفورد: بلاكويل.

هيوم ، ديفيد 1907 "الانتحار". 1741. في مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية بقلم ديفيد هيوم ، تم تحريرها بواسطة T.H Green and T.H Grose، 14-406. لندن: Longmans، Green، and Co.

كانط ، عمانوئيل 1930 محاضرات عن الأخلاق. تم التسليم في 1765–1766. ترجمه لويس إنفيلد. لندن: ميثوين.

كيرني ، ريتشارد ، ومارا رين ووتر ، محرران. 1996 قارئ الفلسفة القارية. لندن ونيويورك: روتليدج.

ليفيناس ، إيمانويل 1969 الكلية واللانهاية: مقال عن الخارج. الأصل الفرنسي عام 1961. ترجمه ألفونسو لينجيس. بيتسبرغ ، بنسلفانيا: مطبعة جامعة دوكين.

1981 على خلاف الوجود ، أو ما وراء الجوهر. الأصل الفرنسي 1972 ؛ d2 إد. 1978. ترجمه ألفونسو لينجيس. لاهاي: مارتينوس نيجهوف.

1986 "الضمير السيئ والحتمي. الأصل الفرنسي 1981. ترجم بواسطة ريتشارد أ. كوهين. انظر كوهين 1986 ، 35–40.

1989 الوقت والآخر. الأصل الفرنسي عام 1979. ترجمه ريتشارد أ. كوهين. بيتسبرغ ، بنسلفانيا: مطبعة جامعة دوكين ، 1987. مقتطفات في The Levinas Reader ، تحرير شون هاند ، 38–58. أكسفورد: بلاكويل. الاقتباسات من الصفحة مأخوذة من The Levinas Reader.

1996 "الأخلاق كفلسفة أولى". الأصل الفرنسي عام 1984. ترجمه شون هاند ومايكل تمبل. انظر Kearney and Rainwater 1996، 35-124.

1998 الله الذي يأتي إلى الذهن. الأصل الفرنسي عام 1986. ترجمه بيتينا بيرغو. ستانفورد ، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد.

ليفيناس وإيمانويل وريتشارد كيرني 1986 "حوار مع إيمانويل ليفيناس". انظر Cohen 1986، 33-13. موسنر ، إيرنيست

1980 حياة ديفيد هيوم. أكسفورد: مطبعة كلارندون.

نوين ، أ. 1990 "بعض تأملات هايدجر حول القتل الرحيم." الفلسفة 21: 133–40.

شوبنهاور ، آرثر 1974 "في الانتحار". 1850. في Parerga و Paralipomena ، المجلد. 2 ، ترجم بواسطة E.F.J. باين ، 306–11. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد.

الهوامش:

1 فعل التعديل أو التعويض عن الذنب أو المخالفة .

2 هو تعبير فرنسي يُترجم إلى "التزام النيل ". إنه يشير إلى فكرة أن لقب النبل وامتيازاته يحمل معه مسؤوليات اجتماعية ، عادة تجاه رعاياك وعامة الناس.

3 فكرة أننا لا نريد شيئًا لأنفسنا وأن هذا هو ما يمكننا من أن نكرس أنفسنا للآخر.

4 ماكبث ، مسرحية شكسبير عن نبيل اسكتلندي وزوجته يقتلان ملكهما من أجل عرشه ، ترسم أقصى درجات الطموح والشعور بالذنب.

5 في الفلسفات المبكرة لعلم النفس والميتافيزيقيا ، كوناتوس هو ميل فطري للشيء للاستمرار في الوجود وتعزيز نفسه.

6 في الألمانية ، دا سين هو المصطلح العامي لـ "الوجود" ، كما في "أنا سعيد بوجودي" (Ich bin mit meinem Dasein zufrieden).

7 Dum spiro spero ، التي تُترجم إلى "بينما أتنفس ، أتمنى" ، هي عبارة لاتينية من أصل غير محدد. إنه شعار العديد من الأماكن والمنظمات ، بما في ذلك ولاية ساوث كارولينا الأمريكية.

القتل الرحيم من منظور بوذي

فيليب أليسكو تر./ نهى العليمي

المقدمة:

تتناول هذه الورقة مفهوم القتل الرحيم من وجهة النظر البوذية؛ حيث أن التعاليم البوذية ضد ممارسة القتل الرحيم والانتحار بمساعدة الغير. تؤكد البوذية على فكرة الحفاظ على الحياة بفعل كل ما يلزم لتأجيل الموت، و ترفض أخلاقيًا المشاركة عمدًا بمسألة الموت مهما كانت الحالة المطروحة؛ فإن نقل شخص مريض مرضًا لا شفاء منه إلى دور رعاية يساعده في التخفيف من الألم الجسدي بمسكنات للألم لا يقصد منها إنهاء حياته، وتسمح له بالاحتضار دون ألم أو معاناة، هو بديل عن الموت الرحيم

الملخص:

يقدم هذا البحث علم الكونيات البوذي الأساسي والتعاليم الأخلاقية ، ويؤكد على حجم مفاهيم إعادة الميلاد والكارما. يلي ذلك مناقشة للرؤية البوذية للمرض وأسبابه. وباستخدام هذه المفاهيم التمهيدية ، يتم استكشاف وجهة النظر البوذية حول القتل الرحيم ومقارنتها بآراء **مارفن كول** ، أحد أبرز مؤيدي القتل الرحيم. من الواضح أن البوذية تحظر القتل الرحيم كخيار للمرضى الميؤوس من شفائهم ، ولكنها تدعو إلى رعاية المسنين بدلاً من ذلك. تم تقديم الورقة لتوسيع الحوار الحالي حول أخلاقيات علم الأحياء وتتجاوز المنظور اليهودي المسيحي.لقد كتب الكثير عن الأدب من الثقافة اليهودية المسيحية الغربية تاريخيًا حيث أن الثقافة الغربية تاريخيًا هي أكبر مستمدة من. في الآونة الأخيرة كان هناك اهتمام متزايد بالديانات والفلسفة الشرقية.واقترن ذلك

بتدفق أعداد كبيرة من المهاجرين الآسيويين إلى الولايات المتحدة. تقدم هذه الورقة أفكارًا من التقليد البوذي. سوف تغطي ثلاثة مجالات:علم الكونيات والمفاهيم البوذية الأساسية ، المنظور البوذي للمرض ،ومناقشة القتل الرحيم باستخدام المفاهيم الدخيلة. يعود تاريخ التقاليد البوذية إلى ما يقرب من 2500 عام وهي غنية ومتنوعة في فلسفتهاوالتي آمل أن تحفز المزيد من الاهتمام والمناقشة.لا توجد ثقافة أو دين واحد له سيطرة حصرية على الطبيعة الحقيقية للأشياء. فقط من خلال مقارنة وجهات النظر المختلفة لنفس الحقيقة الأساسية نقترب من طبيعتها الحقيقية. الأسئلة التي تطرحها المتطلبات الأخلاقيةتقع خارج نطاق المنهج العلمي لإجاباتهم. أيضًا ، نظرًا لأن العلم لا يقدم أي مساعدة في كيفية أو تنفيذ اكتشافاته ، فمن المفيد فحص حكمة تقاليد الماضي (والحاضر) بينما نبحث عن طرق لحل معضلاتنا الأخلاقية. الهدف النهائي للبوذية هو الوصول للتنوير ، لذا يخضع البوذي لتدريب ثلاثي: الأخلاق والتأمل والحكمة. كما صرح قداسته ، الدالاي لاما الرابع عشر ، "لمجرد أن الأرض هي الأساس لكل الأشياء في العالم ، لذا فإن الفضيلة هي الاساس والجذور لكل الأفعال الماهرة "هناك ادب بوذي يتعامل مع الامور الاخلاقية بعدة مدارس القاعدة الأساسية للمبادىء البوذية هي المبادئ العشرة وهي كما يلي:

١-الامتناع عن تدمير الحياة

٢-الامتناع عن أخد ما لم يعطى

٣- الامتناع عن التعامل الخاطىء مع الرغبات الجنسية

٤-الامتناع عن القول الكاذب

٥- الامتناع عن القول القول المشين

٦- الامتناع عنالكلامالقاسي

٧- الامتناع عن الثرثرة الحمقاء

٨- الامتناع عن الطمع

٩- الامتناع عن سوء النية

١٠- الامتناع عن وجهات النظر الخاطئة

هناك مفهومان هما: اعادة الميلاد والكارما. على عكس الدين المسيحي حيث مفهوم عمر واحد في الوجود المادي ، تتمسك البوذية بفكرة حيوات متعددة. في هذا الرأي ، كان للمرء عدد لا يحصى من الأعمار الماضية ويواجه الوجود في المستقبل لا حصر له حتى تنتهي العملية . لن تتم مناقشة الحجج المنطقية للولادة الجديدة هنا ، ولكن تتم إحالة القارئ إلى مصادر أخرى.عوالم الوجود للكائنات الحية. هؤلاء هم: عالم الجحيم ، شبح جائع ، عالم حيواني ، عالم بشري ، عالم الله الواحد ينتقل أو يتجول عبر العوالم المختلفة حسب الكرمة (ستتم مناقشتها لاحقًا). والعوالم موجودة ليس فقط على الكرة الأرضية ولكن أيضًا في أنظمة العالم الأخرى في جميع أنحاء الكون.من بين جميع عوالم الوجود ، الشكل الأكثر فائدة هو الكائن البشري.والأصدقاء ، جسد الإنسان الثمين ، كونها مناسبة فريدة ومنظومة صحيحة ، من الصعب جدًا العثور عليها ضمن أشكال الحياة الستة ،فيكون الإنسان مسرورًا كإنسان أعمى عثر على كنز ثمين ،و استخدم هذا الجسد من أجل الرخاء والنعيم.ايضا:يجب على الإنسان الذي يجد كتلة صلبة من الذهب أن يدرك أولاً أنه ذهب خالص ، وعندها فقط سيدرك قيمتها العظيمة. بعد ذلك ، سوف يتضح له أنه من غير المحتمل أن يجد شخصًا آخر ، وبالتالي سوف يدرك أهميةالاستفادة منه. هذه القطعة من الذهب تشبه إعادة الميلاد البشري المثالي. عوالم الوجود الدنيا الثلاثة؟ "الجحيم" ، الأشباح الجائعة ، والحيوانات؟تترافق مع معاناة شديدة وانخفاض القدرات العقلية. العوالم الإلهية؟ ، ..

المثال الكلاسيكي هو المحيط الشاسع؛ الذي يتحرك فيه النير ذهبي من الرياح والتيارات. مرة واحدة كل مائة عام ، تظهر سلحفاة عمياء ل

لحظة ، ثم يغرق مرة أخرى. فرص ظهور السلحفاة برأسها داخل التيار يشبه الحصول على جسم بشري كامل الهبات وبالتالي ، فإن الوجود البشري له قيمة عالية ويجب حمايته..أحد المفاهيم الشرقية التي وجدت طريقها إلى الثقافة الغربية هو مفهوم الكرما. توضح الفقرتان التاليتان تعاليم الكرما البوذية الرئيسية يُقال إن سبب المعاناة هو الكارما السلبية والوهم. في هذه الحالة،تشير الكارما إلى الإجراءات التي تترك بصمة ذات طبيعة متوافقة على تيار العقل يتم تعريف الفعل السلبي ببساطة على أنه أي فعل يعاني

نتيجة لذلك ، وبالعكس عمل إيجابي مثل أي عمل له السعادة كنتيجة لها. كل من الإجراءات الإيجابية والسلبية تترك غرائز الكرما على

العقل ، الغرائز التي تكمن في داخلنا حتى يوم ما ..الشرط المناسب لتنشيطها إذا كانت الغريزة الناضجة إيجابية ، فإن المرء

يعزز السعادة ،إذا كانت سلبية ، فإن المرء يعاني و للكارما أربع خصائص رئيسية. الأول هو تأثيره المتزايد: جيد يبشر بمزيد من الخير والشر ينذر بمزيد من الشر. ثانيًا ، الكارما هي بالتأكيد على المدى الطويل ، فإن الخير دائمًا ينتج الفرح ،والسلبية دائمًا المعاناة

ثالثًا ، لا يشعر المرء أبدًا بفرح أو حزن لا يحدث معاناة لها سبب كارمي وفقا. وأخيرًا ، بذور الكارما التي توضع على العقل في وقت العمل لن يفقد قوته أبدًا حتى في المائة مليون عام ، لكنها ستبقى كامنة داخل العقل حتى يوم واحد عندما تظهر الظروف التي تنشطها .

جانب آخر مهم للكارما هو المساءلة. يجب على المرء أن يختبرالكارما الخاصة. لا يمكن للمرء أن يلتمس قوى خارقة أو حتى البراعم حتى بوذا نفسه لتسوية الكرما لدى شخص آخر.

الآن لنناقش بإيجاز وجهة النظر البوذية للمرض. من النبلاء الأربعة الموثوق فيهم لنقل كلام بوذا:الحقائق التي قالها بوذا ، الأولى هي حقيقة المعاناة. هذه الحقيقة تشير إلى أن الولادة والمرض والشيخوخة والموت حقائق لا مفر منها تواجه جميع الكائنات في عوالم الوجود الستة. في البوذية المرض و الكرما ترتبطان بشكل حتمي. المقطعين التاليين يعزى إلى

ميلاريبا ، القديس ويوغي البوذي التبتي العظيم. المقطع الأول هو له وصف لمرض التابع والثاني مقتطف من استجابته لسؤال عن معاناة المرض:"كان جسدك ممزق من الألم المؤلم ،وكان عقلك مليئا بالمظالم!أنفاسك كانت تفشل مثل رذاذ خفيف ،وكانت حياتك على وشك الانتهاء.كل هذا كان بسبب خطاياك الماضية

انتقام مرير للكرما الناضجة..السادة الأعزاء ، أنتم الذين تعلمون الحزن والأساستمع إلى مآسي المرض.هذا الجسم الضعيف عرضة للمرض.بحيث يعاني المرء من آلام مبرحة.أمراض البرانا والعقل والمرارة والبلغم. تغزو باستمرار هذا الجسم البشري الهش. في سرير آمن وسهل الإنسان المريض لا يشعر بالراحة ،بل يتقلب ويقذف ، يتأوه في رثاء وإن كان أفضل ما تطعمه من طعام ،يتقيأ كل ما يستطيع أن يأخذه.. على الرغم من أن الأصدقاء وأقاربه يجتمعون ، لا أحد يستطيع أن يخفف آلامه أو يشاركها ،مستدير،على الرغم من أن السحرة والأطباء بارعون ،لا يمكنهم مساعدة الحالات التي تسببها نضج الكارما".

تم تطوير نظام طبي قائم على تعاليم البوذية في التبت. يقدم الدكتور يشي دوندن ، وهو طبيب تبتي مشهور ، ما يلي شرح أسباب المرض على أساس هذا النظام التبتي.

أسباب [المرض] نوعان مختلفان: بعيد وقريب. فيما يتعلق بالبعد ، من المستحيل حقاً تعداد أسباب المسافة لكل اضطراب لأنه يُعتقد بشكل أساسي أن جميع الاضطرابات لها أصلها في البيئة العقلية للماضي [الكرما] وهذه هي العوامل العقلية التي يقال إنها مسؤولة في النهاية عن جميع أنواع الاضطرابات التي يعاني منها الكائن و يسمى الاضطراب النفسي العام الذي يصاحب جميع الحالات، هذه الحالة الذهنية السلبية ، ينتج مجموعات من السلاسل ردود الفعل التي تنتج حالات ذهنية سلبية أخرى والتي تظهر في النهاية في أنواع الاضطرابات الجسدية والنفسية الأخرى (الأسباب المباشرة هي:العوامل الغذائية والسلوكية والبيئية المناسبة).

مع هذه الخلفية الموجزة ، يمكننا الآن مناقشة بعض جوانب البوذية:تركز الأخلاقيات الطبية على القتل الرحيم.

أولا بعض المبادئ العامة:

يجب أن يكون للطبيب الجيد معرفة بالعلوم الخمسة بالإضافة إلى المعرفة بالعلوم الروحية

؛ يجب أن يكون قادرًا على تشخيص المرض وإجراء الجراحة ، ويجب أن يعرف كيف يتعامل مع المرضى ؛ يجب أن يحذو حذوه المعلمين ويجب أن يكون لديهم أيضًا خبرة عملية. لا ينبغي أن يبحث الطبيب عن مكاسب مادية ويجب أن يعالج جميع المرضى على حد سواء دون تمييز ؛ وهو يجب أن يعتني بمرضاه بكل رعاية ممكنة ؛ يجب أن يكون الدواء الذي يعده يكون من أفضل جودة ايضا،

يجب على الشخص الذي يرغب في أن يصبح طبيباً جيداً أن يفكر دائماً في أن يكون مفيداً لجميع الكائنات. يجب أن يكون لديه عقل متعاطف ويجب ألا يكون متحيزًا ، بل يعامل الجميع على حد سواء. يجب أن يتمنى السعادة للجميع وأن يكون لديه الرغبة في الحصول على التنوير .الشخص الذي يتمتع بمثل هذا العقل الجيد لن يواجه مشكلة في ممارسته الطبية..كتب الكثيرين عن موضوع القتل الرحيم في الثقافة الغربية. واحد من أبرز المؤيدين هو مارفن كول ،حجته الرئيسية للقتل الرحيم هو أنه بما أن الأشخاص المصابين بأمراض مميتة لا يمكن شفاؤهم من مرضهم ولأن موتهم أمر لا مفر منه ، فمن اللطف التدخل في سياق

المرض ، إذا كان الألم أو المعاناة أكبر من اللازم. ودعا في نداء من أجل القتل الرحيم إلى "إعطاء جرعات متزايدة من الأدوية

(مثل المورفين) لتخفيف المعاناة حتى تصل الجرعة ، بالضرورة ، إلى المرحلة المميتة. "

الاعتراف بأن الضرر المقصود هو المساعدة ليس مفيدًا ولا لطيفًا و هذا اللطف ينتج فقط من الجمع بين عواقب مفيدة ". لن يشكك البوذيون في مصلحته الواضحةالنوايا. ومع ذلك ، قد يصرحون بأنه مخطئ فيما يتعلق بالعواقب المفيدة للقتل الرحيم ، وبالتالي قد يجادلون بأن القتل الرحيم ليس فعلًا لطفًا بل ضررًا مقصودًا منه المساعدة. الاعتراضات على القتل الرحيم ستكون لسببين ، الكارما وطريقة الموت. في البوذية مرض عضال لا تعتبر حدثا صدفة. نقلا عن د.يشي دوندن(اعادة)فيما يتعلق بـ 101 نوعًا من الاضطرابات الناجمة عن أفعال سابقة ، يؤمن البوذيون بالولادة الجديدة ، أي أننا نعتقد أن هناك حياة سابقة ، وتنسب هذه الأنواع من الاضطرابات إلى أفعال سلبية ارتكبت في حياة سابقة. هؤلاء تظهر في الحياة الحالية في شكل أنواع مختلفة من الاضطرابات التي يعتقد عمومًا أنها قاتلة. نادرًا ما ينجو الشخص إذا كان يعاني هذا

النوع من الاضطراب..وبالتالي ، فإن المرض العضال يمثل تم تعطيل حساب الكارما من خلال تدخل نشط من جانب الطبيب ، ثم يجب مواجهتها مرة أخرى في وجود مستقبلي. مع الشعور بصعوبة الحصول على وجود بشري ، سيواجه المرء بعد ذلك نفس الكارما الناضجة في عالم غير ملائم من الوجود. سيكون من الأفضل مواجهة نتائج أفعال المرء السابقة في هذا الامر في وجود مدرسيه الروحانيين واصدقائه واسرته والمتخصصين الاكفاء لمساعدته ولا نستبعد التدخل المتعاطف لتخفيف الألم الجسدي مع المسكنات أو لتهدئة الضائقة العقلية وللرعاية وليس القتل الرحيم.

التالي في الجدل القائم على طريقة الموت في معظم المناقشات حول طريقة القتل الرحيم ، وخاصة بالنسبة للفرد الواعي ، يتم تقديم جرعات كبيرة من المخدرات على أنها طريقة رحمة ومثالية للموت البوذيون يختلفون بشدة مع هذا النموذج المثالي للموت في حالة غيبوبة. يعتبر فعل الاحتضار وعملية الاحتضار رابطًا حيويًا بين هذا والوجود. حالة الوعي ومستوى اليقظة ذات أهمية حاسمة. لنقتبس من الدالاي لاما:

"نظرًا لأن العقل في وقت الوفاة هو سبب مباشر للاستمرار في العمر التالي ، فمن المهم استخدام العقل بالقرب من وقت الوفاة في

الممارسة. مهما حدث من حيث الخير و الشر في هذه الحياة.ايضا:بشكل عام ، عندما يحتضر الشخص ، من المهم جدًا أن يغادر بطريقة سلمية. لا ينبغي للمرء أن يولد الإثارة أو العصبية في شخص يحتضر. لا ينبغي للمرء أن يتصرف بطريقة تثير فيه الشخص ؛ وكذلك من وجهة نظر الشخص المحتضر لا بد من تفكير صريح من الواضح أن هذه الأهداف غير ممكنة إذا كان الشخص المحتضر في غيبوبة ناتجة عن المخدرات. من الصعب معرفة كيف ينظر *كول إلى الموت ضمن السياق من رؤية متماسكة للوجود. في نداء من أجل القتل الرحيم الرحيم يبدو أنه يتطابق مع "الإنسانيين الأخلاقيين". ومع ذلك ، لم يذكر بوضوح علم الكونيات المفترض في حججه. إذا تم

عرض الموت في المنظور المادي الحديث ، حيث الموت هو الإنهاء النهائي للفرد ، وبالتالي يمكن اعتبار القتل الرحيم فعلًا لطيفًا حقًا ، مثل أي معاناة قرب وقت الموت لا معنى له تماما.

عند الموت وبلا هدف ولا لا لزوم لها.

و دور عملية الاحتضار في مهدها هنا في الغرب. هذا هو ، في عمل إليزابيث كبلر ** روس وآخرين. جانبا ، فكرة مرور غيبوبة إلى الموت ، مع الافتقار التام للوعي كما هو معلن في أدب القتل الرحيم والموت وأي معنى الموت والموت يبدو انه أوسع تجاه قضية الوجود البشري .

في الختام ، تعلمنا البوذية أن نقبل جميع جوانب الحياة ، بما في ذلك الموت ، والتعامل مع هذه الأمور بأسلوب متواضع ومنفتح ورعاية. إنها فريدة من نوعها في منظورها الواسع للحياة والموت وفيهاوجهة نظر الترابط المتبادل بين كل الأشياء. يكتسب المرء الاحترام ويتعلم ألا يتدخل دون داع في الأحداث التي تنطوي على جوانب على نطاق أكبر بكثير مما تقبله المادية العلمية الحديثة. لم يتم تناول العديد من قضايا الأخلاقيات الحيوية هنا. معظم هذه القضايا لم يتم تناولها من قبل العلماء البوذيين داخل2500 سنة من تاريخ البوذية. في الواقع ، لقد نشأت معظم هذه القضاياخلال ال 25 سنة الماضية. أيضا معظم الدول البوذية باستثناءاليابان داخل العالم الثالث ، وهي على هذا النحو عادة لا تنطبق قضايا الغوث على أنظمة الرعاية الصحية الخاصة بهم. آمل هذه الورقة سوف تحفز على مزيد من المناقشة.

أخيرًا ، أود أن أعرب عن امتناني لقداسته ، الدالاي لاما الخامس عشر من التبت ، الذي كان مصدر إلهام لهذه الورقة.

الهوامش

** كانت إليزابيث كوبلر روس (8 يوليو 1926 – 24 أغسطس 2004) طبيبة نفسية أمريكية سويسرية ورائدة في دراسات الاقتراب من الموت ومؤلفة للكتاب الأكثر مبيعًا دوليًا الذي يتحدث عن الموت وكيفيته (1969)، حيث ناقشت أولاً نظريتها حول مراحل الحزن الخمس والمعروفة أيضًا باسم "نموذج كوبلر روس."

الخاتمة:ترفض البوذية مبدأ القتل الرحيم لأنها تؤمن بان الانسان يعيش أكثر من حياة ،وان مرضه في إحدى هذه الحيوات هو تكفير عن اخطائه(الكارما) في هذه الحياة ،ولا يجوز التدخل بإنهاء ألمه ، بإنهاء حياته ،والا ستطارده الكارما في الحياة التالية،وتدعو البوذية للمحافظة على الوعي قبل الموت وعدم إعطاء المخدرات لأن الوعي أساسي في عملية الانتقال من حياة لأخرى،ومع هذا فهي لا ترفض التدخل من الأصدقاء والعائلة والأطباء في التخفيف عن المربض وحفظ كرامته والترويح عنه ومساندته بل إنه شرط أساسي للطبيب أن يخفف عن مريضه ولا يفرق في معاملة المرضى ويبتغي راحتهم ويعمل على ذلك،كما تشجع البوذية على الاعتناء بكبار السن في دور رعاية لحمايتهم وخدمتهم والتأكيد على حصولهم على أعلى عناية وخدمة.. فتهام البوذية بالحياة وبكرامة الانسان ولكن ترى ان التعاطف ليس بإنهاء عذابه أو المه بانهاء حياته ،وذلك لأنه تكفير عن الكارما السيئة ليصل في حيواته المقبله على (النيرفانا)او الوصول للتنوير..ومع أني أتعارض مع الرأي البوذي ولكن قد يكون ذلك من تمسكي بوجوب رفع الألم عن المريض و،إراحته بما يختاره قد يكون لأن شريعتي لاتنص على تعدد الحيوات..