أنطولوجيا الفعل
ومشكلة البينذاتية

أنطولوجيا الفعل
ومشكلة البينذاتية

رجا بهلول

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
بهلول، رجا
أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية/ رجا بهلول.
164 ص. ؛ 24 سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 155-158) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-297-4
1. الانسان - الفلسفة. 2. المعرفة. 3. علم النفس الاجتماعي. 4. الفعل - فلسفة. 5. الفلسفة. 6. الحقيقة (فلسفة) 7. المعرفة (نظرية) 8. الأنثروبولوجيا الفلسفية. 9. النفس - فلسفة. أ. العنوان.
128.4

العنوان بالإنكليزية

Ontology, Action, and Intersubjectivity

by Raja Bahlul

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 837 991 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2019

إهداء

إلى ذكرى

والدي ووالدتي وأختي

المحتويات

توطئة 9

مقدمة 13

الفصل الأول: أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان 23

الفصل الثاني: القصدية والأفعال 39

الفصل الثالث: نظرية «التفهم» ومشكلة البينذاتية 59

الفصل الرابع: أنطولوجيا الفعل 75

الفصل الخامس: إبيستيمولوجيا الفعل 93

أولًا: آنسكوم وفتغنشتاين 97

ثانيًا: ماكداويل وفتغنشتاين 102

الفصل السادس: حدود المعرفة وقابلية الخطأ 115

الفصل السابع: تجاوز الإرث الديكارتي 129

خاتمة واستنتاجات 151

المراجع 155

فهرس عام 159

توطئة

في نيسان/أبريل 2017 ألقيت محاضرة بعنوان «نظرية الفعل في الفلسفة وفي العلوم الاجتماعية»، في إطار سلسلة السيمنارات الأسبوعية التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة. كانت تلك محاولة للمساهمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية، وليس، بالطبع، في العلوم الاجتماعية نفسها. فقد كنت أدرك، كغيري من المشتغلين في الحقل الفلسفي، أن الاشتغال في العلوم الاجتماعية يتطلب أدواتٍ ومفاهيمَ ونظرياتٍ ليست جزءًا من الحقل الفلسفي، ويستوجب اهتمامات إمبريقية، وتفاعلًا مع مجتمعات و/أو ظواهر اجتماعية محددة. ولا شيء من هذا (أو، على الأقل، ليس الشيء الكثير) يقع في نطاق قدرات المشتغلين بالفلسفة أو اهتماماتهم.

كنت حينئذ، ولا أزال، على الرغم من ذلك، أعتقد أن للفلسفة ما تسهم به في ما يشغل العلوم الاجتماعية من قضايا (على مستوى الواقع) ومفاهيم (على مستوى الفكر). من تلك الأخيرة أذكر مفهوم الفعل (Action). لم يكن واضحًا في ذهني وقتئذ، ضرورة أو إمكانية التمييز بين مفهوم الفعل (هكذا، دونما تحديد)، ومفهوم الفعل الاجتماعي (Social Action)، كما يُعرّف هذا الأخير عند ماكس فيبر، وغيره من علماء الاجتماع (نبين هذا لاحقًا في البحث). وخلال الشهور التي تلت تلك المحاضرة أتيحت لي فرص كثيرة لمناقشة مسائل مختلفة تتعلق، من قريب أو بعيد، بمفهوم الفعل، مثل مفاهيم الفرد والجماعة (الفعل الفردي والفعل الجماعي)، والقصدية (الفعل القصدي)، والدوافع (على خلاف السلوك) وغيرها. وقد أوصلني هذا إلى نتيجة مؤداها ضرورة التركيز

على مفهوم الفعل، بالمعنى العام للكلمة، الذي يتيح لنا الحديث عن أفعال اجتماعية، (كما يحدث عندما يشارك إنسان ما في تظاهرة اجتماعية، يتزوج، أو يمارس مهنة ما)، وأفعال قد لا يكون من الواضح أنها أفعال اجتماعية (كحال حي بن يقظان في جزيرته المنعزلة يصطاد حيوانًا، أو يغرس زرعًا).

بعبارات أخرى، بات همي في نهاية الأمر متعلقًا بأفعال الإنسان (Human Actions)، في مقابل أحداث الطبيعة غير العاقلة (Events)، على شاكلة ثوران بركان، أو هبوب رياح، أو نمو زرع. وما شجعني على السير في هذا الاتجاه اقتناع (أو أمل) أن مفهوم الفعل الاجتماعي سوف يعتني بنفسه، حالما تتضح رؤيتنا لأفعال الإنسان، ما يميز، وما يجمع، بينها وبين أحداث الطبيعة غير العاقلة. فكل الأفعال الاجتماعية أفعال إنسان (أو بشر) في التحليل الأخير. وقد يكون من الممكن بعدئذ البناء على فرضية أن كل أفعال الإنسان أفعال اجتماعية، لسبب بسيط هو أن الإنسان لا يغدو إنسانًا إلا في المجتمع (فلا نأخذ قصة حي بن يقظان بجدية مفرطة).

تتعلق، إذًا، مساعينا في هذا البحث بمسألة الفعل الإنساني، ومن ثم بما يميز العالم الإنساني (الاجتماعي) من عالم الطبيعة. ربما تتناول العلوم الاجتماعية مفهوم الفعل، بوصفه معطىً بدائيًا، أكثر مما هي عليه الحال في الفلسفة. ودلالة ذلك سهولة الحديث عن «الفعل الاجتماعي» في العلوم الاجتماعية، وهو حديث ينسب في ظاهره صفة ما («اجتماعي») إلى شيء ما («فعل»)، من دون المرور بمرحلة سابقة، نتفحص فيها هذا الشيء الذي نسميه «فعلًا» (من دون إضافات). وهذا ما ليس في وسع الفلسفة أن تسمح به، أي الخوض في مسألة الفعل الاجتماعي قبل استيعاب معنى الفعل، من دون قيد أو شرط. هناك جانب «أسسي» (Foundational) في هذا المسعى، وشأننا فيه شأن الفلاسفة الذين يتفحصون مفهوم السببية، تاركين للعلماء حرية البحث عن الأسباب والعلل التي تحكم العالم، دونما معرفة تأسيسية بمعنى السببية.

من الطبيعي أن تهتم الفلسفة بمفهوم الفعل (فعل الإنسان)، تاركة المجال للعلوم الاجتماعية لكي تهتم بالفعل الاجتماعي، فمن طبيعتها أن تهتم بالشامل

والكلي أكثر من اهتمامها بالمخصوص والجزئي. وهذا ما سهل علينا العبور من مفهوم الفعل إلى قضايا فلسفية، تتعلق بما هو مادي/ طبيعي، وما هو معنوي/ ذهني في حياة الإنسان: الذات (الأنا) والآخر، النفس والجسد، القصدية، والدوافع والسلوك، والبينذاتية، وأمور أخرى ما كان في الإمكان التطرق إليها تطرقًا غير مصطنع، لو أننا انطلقنا من مفهوم الفعل الاجتماعي مباشرة. تداخلت الأنطولوجيا والإبيستيمولوجيا في معالجة مسائل مختلفة، بدأت بأنطولوجيا الفعل وانتهت بإبيستيمولوجيا المعرفة البينذاتية، فكان العنوان الذي استقر عليه البحث: «أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية».

آمل أن يجد المشتغلون في العلوم الاجتماعية في هذا البحث ما يثير اهتمامهم، من دون أن يكون ذلك محاولة لتقديم نظريات أو معارف تنافس ما يقدمونه.

أتوجه بالشكر إلى كل من ساهم في بلورة أفكاري حول مسائل هذا البحث، سواء من خلال ما كتبوه من كتابات، أو من خلال ما سمعته منهم من ملاحظات شفوية، وما طرحوه علي من تحديات وأسئلة. أخص بالذكر الدكتور عزمي بشارة، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والأستاذ جمال باروت، رئيس قسم الأبحاث، وزملائي في المركز، وفي معهد الدوحة للدراسات العليا. ولا أنسى أخيرًا محكّمي المركز الذين أجهل أسماءهم، لهم كل الشكر والتقدير على ما قدموه لي من تعليقات واقتراحات.

مقدمة

طرح الفلاسفة قديمًا تعريفًا للإنسان من خلال القول إنه حيوان عاقل. وفي هذا التعريف شديد الاختصار إشارة معبرة إلى حقيقتين عظيمتين: **أولاهما** أن الإنسان جزء من الطبيعة، فهو كائن حي (تحديدًا عضو في المملكة الحيوانية)، مثله كمثل كائنات حية أخرى قابلة للدراسة العلمية من خلال العلوم الطبيعية (الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، وغيرها). أما **ثانيتهما**، فهي أن الإنسان ليس جسمًا حيًا بتركيبة جينية محددة، فحسب، أو كما قال بعض الأقدمين، بشيء من السخرية: «حيوان يمشي على قدمين، ولا يكسوه ريش»[1]، بل إن له نفسًا وعقلًا وفكرًا وحياة أخلاقية واجتماعية، لا يحظى بمثلها، أو بما هو قريب منها، غيره من الكائنات. وهذا ما يجعل الإنسان موضوعًا قابلًا للدرس في علوم تختص به تحديدًا: تلك هي العلوم الاجتماعية والإنسانية.

لكن السؤال المحير الذي أقضَّ مضاجع الفلاسفة والحكماء وعلماء النفس والاجتماع، ولا يزال، هو العلاقة بين هذين الصعيدين: الصعيد الطبيعي المادي المحسوس الملموس، والصعيد النفسي العقلي، أي صعيد الأفكار والمشاعر والمفاهيم والمعاني والقيم. اختلف الفلاسفة وانقسم صفهم ما بين ماديين، لا يرون أن في الإنسان ما يتجاور المجريات الفيزيائية – الكيميائية – البيولوجية البحت، وفلاسفة مثاليين، يرون أن في الإنسان جانبًا روحيًا لا يمكن

(1) يروى أن هذا التعريف طُرح قديمًا في أكاديمية أفلاطون، الأمر الذي استفز ديوجينس الكلبي، ودفعه إلى إلقاء دجاجة من دون ريش أمام الحاضرين.

اختزاله إلى المادة بأي صورة من الصور. يشكل التقابل بين هذين الصعيدين (المادي والمعنوي) وجهًا آخر لمعضلات فلسفية قديمة، حول العلاقة بين النفس والجسد، والمادة والروح، والطبيعة والمجتمع. لم تؤسس هذه الأزواج المتضادة من المفاهيم للانقسامات الفلسفية المشهورة بين المادية والمثالية، والعقلانية والتجريبية والنقدية، وغيرها من المذاهب الفلسفية المتعارضة، فحسب، بل إنها، وفي سياق العلوم الاجتماعية، أسهمت في إحداث شروخ في مناهج البحث المتبعة في هذه العلوم. فالعلماء ذوو الميول المادية والتجريبية لا يميلون إلى التركيز على الجانب المعنوي في دراستهم للمجتمع (أو الفرد في المجتمع)، فضلًا عن أنهم يرون أن الجوانب المعنوية مستعصية على الملاحظة والضبط والتجربة؛ لذا، تراهم يؤثرون دراسة السلوك القابل للملاحظة والتجربة، وإن اضطروا إلى التعامل مع الأفكار والقيم والمعاني، فهم يحاولون اختزالها إلى السلوكيات القابلة للملاحظة، كما كانت الحال عند السلوكيين الميتافيزيقيين، مثل جيلبرت رايل، ولودفيك فتغنشتاين المتأخر بحسب بعض التفسيرات. أما العلماء ذوو النزعة المثالية و/أو الإنسانوية، فيعتقدون أن المنهج السليم في دراسة ما يتعلق بالإنسان، فردًا أو مجتمعًا، يقتضي التركيز على فهم الظاهرة الاجتماعية «من الداخل»، أي من خلال «التأويل» والبحث عن المعاني والرؤى والرموز والأفكار، كما هي الحال عند مفكرين، مثل ماكس فيبر، وكليفورد غيرتس، وروبن جورج كولينغوود، وفيلهلم دلتاي.

ليس هناك ما هو أفضل من مفهوم الفعل، إذا ما رغبنا في الوقوف على حقيقة السؤال المحير عن العلاقة بين الطبيعي (المادي، المحسوس، الملموس)، من جهة، والنفسي - الاجتماعي - المعنوي، من جهة أخرى. فكما قالت الفيلسوفة الإنكليزية إليزابيث آنسكوم في مقالتها الشهيرة حول مفهوم السببية والحتمية[2]، تتكون معظم أفعال البشر من، أو تشتمل على،

(2) G. E. M. Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2 = *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 133-148.

حركات جسمانية، كما هو بيِّن في الإشارة إلى أفعال، مثل: نهض، انتخب، تحدث، كتب، غنّى، رسم، انتقم، أكل، شرب، تزوج، ربَّى، عمل، دافع، انتقل، وكثير غيرها. بناء عليه (ما هو غني عن البرهان على أي حال)، فإن أفعال الإنسان هي، بمعنى من المعاني، أحداث طبيعية مادية قابلة للملاحظة، كما هي قابلة للدراسة من خلال العلوم الطبيعية بمناهجها «العلمية». ولكن، من الناحية الأخرى، لا يمكن القول إن أفعال الإنسان حركات جسمانية فحسب، فهذه الحركات، بمعزل عن النيات والمقاصد والأفكار والمشاعر والمفاهيم، لا معنى لها، وفي وسع الروبوت المبرمج أن يقوم بمثلها، من دون أن يراودنا شك في خصوص قيامه بفعل ما. فنحن، إذًا، إذا ما تناولنا أفعال الإنسان بالدرس، نكون قد قبضنا على المادي والروحي، المحسوس والمعنوي، والموضوعي والذاتي في الوقت نفسه. من شأن هذا أن يبقي فعل الإنسان في كليته وتكامله نصب أعيننا، فلا نستسهل إغفال هذا الجانب أو ذاك، لفرط اهتمامنا بالجانب المغاير.

لهذا التفريق بين هذين الجانبين (الجسماني – الطبيعي، من جهة، والمعنوي – الإنساني، من جهة أخرى) تاريخ طويل. ولربما يعود شرف اكتشافه، وصوغ الإشكالية التي يطرحها بلغة فلسفية واضحة المعنى، إلى سقراط في المحاورة الأفلاطونية المعروفة باسم «فيدون» (Phedo). في هذه المحاورة نجد سقراط جالسًا في غرفة سجنه، محاطًا ببعض تلامذته ومريديه، يحاورهم في خلود الروح، ويقص عليهم شيئًا من مراحل تطوره الفكري، بالإشارة إلى مرحلة سابقة ظن فيها أنه وجد ضالته في فلسفة أناكساغورس (Anaxagoras). سياق المحاورة، بالطبع، سياق إنساني اجتماعي سياسي صرف: فقد حكمت عليه المدينة التي ينتمي إليها مواطنًا بالإعدام، بتهمة إفساد أخلاق الشبان الأثينيين، ومن ثم أودع السجن في انتظار تنفيذ الحكم. وعرض عليه بعض أصدقائه من ذوي النفوذ الهرب إلى مدينة أخرى، يعيش فيها آمنًا، لكنه

= من هذا المنطلق تقول المؤلفة: إذا صدقت الحتمية على مستوى الأحداث الطبيعية زال كل أمل في المحافظة على مفهوم حرية الإرادة (ص 194).

رفض هذا العرض، وها هو الآن جالس في السجن (بمحض إرادته)، ينتظر ما يعرف أنه سيكون نهاية حياته. لا بد من أن قراره البقاء في السجن أمر له معنى، وله ما يسوغه ويفسره من العلل والأسباب. لكن ما تلك الأسباب؟ يقول سقراط، وبموجب أفكار أناكساغورس[3]، قد يزعم أحدهم:

«أن السبب الذي من أجله أنا الآن جالس هنا هو أن جسمي مركب من عظام ومن عضلات، وأن العظام صلبة، وأن لها مفاصل يبعد بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكنها أن تتوتر، وأن تسترخي، فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضمها جميعًا. وهكذا، فإن العظام حينما تتحرك في ملتحماتها، والعضلات في استرخائها وتوترها، فهذا يجعلني، مثلًا، قادرًا على ثني أطرافي الآن، وهو السبب الذي يجعلني هنا في هذا الوضع المثني»[4].

هذا هو التوصيف/التفسير المادي الميكانيكي لجلوس سقراط على أرض غرفته في السجن. والجلوس، مثل النهوض، كما أسلفنا، فعل من أفعال الإنسان، وهو في جانب من جوانبه أمر محسوس قابل للدراسة العلمية، كما يبدو من الكلام المستلهم من نظرية أناكساغورس. ولكن سقراط يتذمر بمرارة وسخرية من هذا التفسير الذي يغفل التطرق إلى الجوانب «الجوانية» في فعله، مثل الغايات والقرارات، والمسوغات والقيم والمعاني، الاجتماعية والسياسية، التي تفسر وضعيته في السجن. يقول سقراط، وبموجب المقاربة المعنوية لتفسير جلوسه:

«يمكن القول إنه بعد أن رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أُدان، رأيت أنا من جانبي، لهذا السبب، أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا، وأنه من الأعدل أن أتحمل ببقائي هذا الحكم الذي أصدروه. فقد كان يمكن أن تكون هذه العضلات وهذه العظام، منذ وقت طويل، في ميغارا، مدفوعة بمفهوم الأفضل،

(3) فيلسوف يوناني قديم، عاش قبل سقراط بنحو 30 سنة، واشتهر عنه قوله بالعقل (Nous) الذي ينظم الكون.

(4) أفلاطون، **فيدون**، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح عزت قرني، ط 3، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 194–195.

لو لم أكن أعتقد أنه من الأعدل، ومن الأمثل خُلقيًا أن أتحمل العقاب الذي وضعته المدينة، بدلًا من الهرب والإفلات خفية»[5].

تلخص هاتان المقاربتان في وصف وضعية سقراط في السجن ما ننوي مناقشته في هذا البحث. من الناحية الأولى، نقول: ليس جلوس سقراط في السجن حدثًا ماديًا بحتًا، مع أنه أمر قابل للقياس والملاحظة، شأنه شأن أي حدث من أحداث الطبيعة. بل إنه أمر اجتماعي لا يمكن فهمه (كما يقول سقراط) من دون الإشارة إلى المعاني والقيم الاجتماعية والسياسية. فسقراط سجين بمقتضى قوانين الدولة (المجتمع، المدينة)، وهو على قناعة بأن وجوده في السجن هو الأمر الأعدل والأمثل والأفضل، كونه مواطنًا يطيع القوانين. ولكننا، من ناحية أخرى، ندرك، في الوقت ذاته، أن امتثال سقراط للأمر القضائي (ومن ثم جلوسه في غرفة سجنه) ليس حدثًا معنويًا صرفًا، يُدرَك بالإشارة إلى ما كان يعتمل في نفس سقراط أو ذهنه من معانٍ ومفاهيم وقناعات فكرية. فأنى لنا أصلًا أن ندرك مثل هذه الأمور «الجوانية» غير الخاضعة للملاحظة، كونها من الأمور النفسية التي لا يعرفها على وجه اليقين سوى صاحبها؟ لا بد لنا، بوصفنا مراقبين خارجيين، علماء وغير علماء، من الاعتماد على ما نشاهده بأعيننا (وضع سقراط المنثني)، وعلى ما نسمعه بآذاننا من أصوات/ كلمات تحمل معانيَ، نظن أن سقراط ينقلها إلينا، وما نلاحظه من تعابير وجه، أو حركات جسمانية، أو سلوكيات مختلفة. وهذه كلها أمور قابلة للملاحظة والدرس العلمي.

لكل من هاتين المقاربتين ما لها وما عليها. من الناحية الأولى، لا يمكن إغفال الجانب المادي المحسوس في الفعل الاجتماعي والظاهرة الاجتماعية، ولا بد من الاعتراف بمشروعية الطموح إلى دراسة هذه الموضوعات باستخدام الطرق المستخدمة في علوم الطبيعة، أو ما هو قريب من مناهج تلك العلوم. ولكن يجب علينا معالجة المسائل والاعتراضات التي يثيرها هذا التوجه المنهجي. ومن الناحية الأخرى، لا يمكن اختزال أفعال الإنسان في الجانب

(5) المرجع نفسه (مقتبس بتصرف).

المادي القابل للملاحظة. فهناك أيضًا الجانب الجواني. ولكن افتراض هذا الجانب يثير مشكلات إبيستيمولوجية من نوع عسير، حول قدرتنا على معرفة ذات الآخر، وما إذا كان في الإمكان التأسيس للمعرفة البينذاتية التي نفترض وجودها في تعامل بعضنا مع بعض. هذه بعض أهم المسائل التي ننوي معالجتها في الفصول المقبلة.

في الفصل **الأول** من هذا البحث نعرض إشكالية مفهوم «الفعل»، من خلال التمييز بين الأحداث (Events) والأفعال (Actions). نقصد بمصطلح «الحدث»، في الأساس، كل ما يحدث على صعيد الطبيعة غير العاقلة، ونقصد بـ «الفعل» فعل الإنسان. ولكن فعل الإنسان يشتمل على جوانب جسمانية (الحركات)، والجسم بدوره جزء من الطبيعة، كونه ذا شكل وكتلة وأبعاد ثلاثة، ومن ثم من المتوقع أن نجد بعض الالتباسات والصعوبات في التمييز بين الأفعال والأحداث، على الرغم من أن الحالات النموذجية التي تعنينا في الأساس ليست موضع شك. سيتضح لدينا في هذا المستوى من البحث ما هو متفق عليه وبيِّن للعيان، في أي حال، أن المقاصد والنيات والأهداف، وكل ما يرتبط بها من مفاهيم، مثل الرغبات والإرادة والمعتقدات والمسوغات والمعاني (القصدية بمختلف تجلياتها) هي الأمور التي تميز الفعل الإنساني من الأحداث التي تجري على صعيد الطبيعة غير العاقلة.

في الفصل **الثاني** نتناول بالدرس مفهوم الفعل الإنساني والقصدية بالتحليل، ثم نطرح تساؤلًا عن العلاقة بينهما. يفسح لنا هذا المجال لمناقشة الرأي القائل بوجود اختلاف كبير بين الطريق التي يسلكها العلم في تفسير الظواهر، على مستوى الطبيعة غير العاقلة، وتلك التي يسلكها (أو ينبغي له أن يسلكها) العلم في تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية. يقول بعض المفكرين إن العلوم الطبيعية تتعامل بمفهوم السببية أو العلية (Causality)، في حين أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعامل بمفهوم التفسير/ أو التأويل (Interpretation, Reason). نوضح في هذا الفصل الفرق بين هذين المنهجين في التفسير العلمي، ثم نطرح سؤال المفاضلة، وإمكانية التوفيق بينهما. وينتهي بنا النقاش إلى القول

بأن ليس هناك ما يدعو إلى التمييز بين تفسير الأفعال وتفسير الأحداث، ذلك أن تفسير الأفعال، بالإشارة إلى العلل والأسباب، يتم باستخدام المفاهيم القصدية التي يتفق الجميع على أنها تميز الفعل الإنساني من الحدث الطبيعي.

في الفصل **الثالث** نطرق أبواب مشكلة البينذاتية من خلال إثارة مشكلة إبيستيمولوجية، تتعلق بمحدودية قدرتنا على التمييز بين الأفعال والأحداث. ليست هناك مشكلة حقيقية في ما يتعلق بمعرفتنا بالأحداث، على صعيد الطبيعة غير العاقلة، فنحن نستخدم الملاحظة من خلال حواسنا الخمس التي ندرك من خلالها كل ما تمكن ملاحظته في الحدث، في حدود قدرات البشر على الملاحظة الخارجية. ولكن بعض المفكرين يقول إن هذا لا يكفي في العلوم الاجتماعية، ذلك أن أفعال الإنسان، والظواهر الاجتماعية عمومًا، تشتمل على جوانب «جوانية» لا يمكن الوصول إليها عن طريق الملاحظة الحسية، الأمر الذي يستدعي ملاحظة علمية من نوع مختلف. يشير هؤلاء إلى مفهوم «التفهم» (Verstehen, Understanding) الذي شاع الحديث عنه في سياق فلسفة فيبر، ودلتاي من قبله، وغيرتس، وغيرهم من العلماء الاجتماعيين المهتمين بقضايا المنهج والتفسير. نستخدم مفهوم «التفهم» في هذا الفصل من البحث، لأجل التعريف بمشكلة البينذاتية، ونتوقف عند بعض أوجه القصور في هذه النظرة إلى منهجية العلوم الاجتماعية، وأهمها اثنان: فتح المجال أمام نوع من الريبية (Skepticism) التي لا تبقي ولا تذر، يضاف إلى ذلك قصورها عن تفسير معرفتنا الحميمة والمباشرة بوجود الآخر، وما يعتمل في داخله من معانٍ وأفكار ومشاعر. يظهر لنا، في نهاية المطاف، أن هذه الطريقة في النظر إلى ذاتية الآخر تستبدل المعرفة الحميمة والمباشرة بمعرفة استنتاجية تقوم على الاستقراء، وتبقي الباب مفتوحًا أمام الريبية التي لا يأخذها علماء الاجتماع بقدر كافٍ من الجدية. نقدم تشخيصًا يفيد بأن هذه الصعوبات ناجمة جزئيًا عن محاولة تحليل الفعل إلى عنصرين منفصلين، يوجد أحدهما في عالم داخلي مغلق أمام «الآخر»، والآخر في العالم الطبيعي.

في الفصل **الرابع** نجابه المسألة الأنطولوجية المترتبة على القول إن لفعل

الإنسان جانبين؛ جانبًا جوانيًا ينتمي الفعل من خلاله إلى عالم «الذات»، وآخر برانيًا ينتمي الفعل من خلاله إلى عالم الطبيعة. ونطرح هنا السؤال عن إمكانية القيام بتحليل فعل الإنسان إلى عنصرين: عنصر الجنس (Genus)، وعنصر الفصل (Differentia)، من خلال القول إن فعل الإنسان ينتمي إلى الجنس **حدث** (شأنه شأن الأحداث الطبيعية الأخرى)، ولكنه يتميز بالإشارة إلى الفصل **قصدي**. يبدو هذا ممكنًا أول وهلة، فالفعل الإنساني يشتمل على جانب سلوكي قابل للملاحظة الحسية، كالحركات الجسمانية والتغيرات الفسيولوجية، وما إلى ذلك، في حين أنه يكتسب خصوصيته بالإشارة إلى المقاصد والرغبات والأفكار التي تؤلّف الجانب الجواني الذي لا يخضع للملاحظة، بالمعنى المألوف. نعرض في هذا الفصل رأيًا مخالفًا، مفاده أن فعل الإنسان مفهوم بسيط لا يقبل التحليل إلى عناصر أساسية أكثر بساطة. يحملنا التفكير في فعل الإنسان، بوصفه وحدة غير قابلة للتحليل إلى عناصر مستقل بعضها عن بعض، إلى القول إن الإبيستيمولوجيا عليها أن تتعامل مع الفعل الإنساني بوصفه شيئًا يتمتع بوحدة داخلية، بحيث يُعرف كله مرة واحدة، وليس كل جانب منه على حدة.

في الفصل **الخامس** نتصدى لمهمة تطويع الإبيستيمولوجيا، لكي تتوافق مع النظرة الأنطولوجية لفعل الإنسان، باعتباره وحدة غير قابلة للتحليل. نعرض الحجج الريبية، وبعض الحلول المقترحة لها. يقودنا هذا إلى الرأي القائل إن المعرفة المباشرة بحصول الفعل (باعتبار أن له جانبًا «جوانيًا») ممكنة، وإن الطرق التي يمكن أن توصلنا إلى تلك المعرفة لا تختلف جذريًا عن طرق المعرفة المتبعة في العلوم الطبيعية. فهي معرفة مباشرة تقوم على الملاحظة، وليس فيها جوانب استقرائية، ولا تقوم على الاستنتاج. وهذا ما سنطرحه في نهاية المطاف، بوصفه تفسيرًا أو حلًا مقبولًا لمشكلة المعرفة البينذاتية.

في الفصل **السادس** نناقش حدود معرفتنا بفعل الإنسان. نؤيد هنا الرأي الذي يقول إن معرفتنا بالفعل الإنساني قابلة للخطأ، وإن في هذا ما يفسر الإمكانية النظرية للتمسك بموقف ريبي جذري تجاه وجود الآخر وذاتيته.

ولكننا نقول أيضًا إننا لسنا ملزمين باتخاذ موقف الريبة، على الرغم من الإمكانية النظرية التي لا يمكن إنكارها. من هذه الناحية لا تختلف معرفتنا بالفعل الاجتماعي والظواهر الاجتماعية عن معرفتنا بسيرورات وأحداث الطبيعة الأخرى، ذلك أن هذه الأخيرة هي أيضًا قابلة للخطأ، وقد كانت دومًا معرضة للشك؛ لذا، نرى أنّ من الأفضل الحديث عن قابلية للخطأ في سعينا نحو المعرفة، وليس الحديث عن محدودية المعرفة، كما يملي موقف الريبة على من يتبنونه. نختتم هذا المسعى بمناقشة بعض الاعتبارات المتعلقة بالمعرفة البينذاتية التي تعطي انطباعًا مضللًا عن استحالة حصول معرفة بذاتية الآخر، بمعنى من المعاني.

في الفصل **السابع** نعود، مرة أخيرة، إلى المسعى الأنطولوجي، من أجل ربط نظرية الفعل بفلسفة الذهن، ومن أجل تسويغ محاولة القطع مع الإرث الديكارتي الثنائي قطعًا نهائيًا. نعتبر أن هذا الأخير كان، إلى درجة كبيرة، مسؤولًا عن الريبية، وذلك من خلال تقسيم الفعل إلى حركات جسمانية ومقاصد، وتقسيم الإنسان إلى روح وجسد. سيتضح لنا أن قسمة الإنسان إلى روح وجسد هي صنو قسمة الفعل إلى حركات جسمانية ومقاصد، وأن الإصرار على وحدة الفعل، وعدم قابليته للتحليل يجب أن يقابله إصرار على وحدة مفهوم الإنسان وعدم قابليته للتحليل. ونخلص إلى القول إن التحدي الأكبر يكمن في صوغ نظرية تتجنب الوقوع في حبائل السلوكية، كما تتجنب الديكارتية في الوقت نفسه. نعتقد أن مهمة مثل هذه النظرية سوف تكون في الأساس هدم الجدران التي تفصل العالم الداخلي عن العالم الخارجي، وهو ما نأمل أن نكون قد مهدنا له من خلال هذا البحث.

الفصل الأول

أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان

يميز الفلاسفة بين ثوران بركان، أو هبوب رياح، أو حركة زهرة عباد الشمس، من جهة، وزيارة إنسان لصديق، أو فراره من السجن، أو انضمامه إلى جماعة دينية، من جهة أخرى، باستخدام مفردتي «حدث» و«فِعْل». ولكن قبل الخوض في تفاصيل هذا التمييز، هناك ملاحظات لغوية لا بد منها. نبدأ ببعض الملاحظات حول مفردة «فعل» العربية، فلهذه المفردة معنيان (على الأقل) مختلفان اختلافًا تامًا: فعل بالمعنى اللغوي البحت، أي (Verb)، وفعل بمعنى (Action)، أي ما يُقدِم الفاعل على فعله. يشير الأول إشارة لا لبس فيها إلى كلمات أو تعابير – كينونات لغوية بحتة، ذات إعراب محدد، في حين يشير الثاني إلى موجودات أو مجريات أو سيرورات – كينونات خارج نطاق اللغة، كما سيتضح في الحال. في ضوء عدم وجود مفردتين عربيتين منفصلتين، تعبران عن هذين المعنيين المختلفين اختلافًا تامًا، سنستخدم مفردة «فعل-v» للحديث عن الفعل بالمعنى الأول (Verb)، ومفردة «فعل-a» للحديث عن الفعل بالمعنى الثاني (Action). وبالطبع نحن معنيون بالمعنى الثاني أكثر من الأول، ولكن لا ضير من التطرق إلى المعنى الأول لأنه يمثّل مدخلًا ملائمًا للحديث عن المعنى الثاني.

نشير بادئ ذي بدء إلى حقيقة أن بعض الأفعال-v يُنبئ بأفعال-a (أو يُعبِّر عنها)، في حين أن بعضًا منها ليس على هذه الشاكلة بتاتًا؛ لهذا السبب، تميز اللغة الفلسفية في بعض اللغات (والإنكليزية واحدة منها) بين (Verbs of Action)، أي أفعال-v الأفعال-a، وغيرها (من الأفعال-v)[1]. على سبيل المثال، يُعتبر فعل

(1) واضح أنه ليس من اليسير الحديث عن «أفعال الأفعال» و«أفعال غير الأفعال» بالعربية، من دون المخاطرة بسوء الفهم. سنتوخى الحذر من خلال استخدام المفردات بالرموز، كما أشرنا، في كل سياق يوحي بإمكانية حصول لبس، ومن خلال الانتباه إلى سياق استخدام «فعل»: هل يتعلق السياق=

«مات» فعلًا ماضيًا كغيره من الأفعال، فهو ذو إعراب معروف، وقواعد صرف مفهومة. ولكن من المشكوك فيه كثيرًا أن الفعل-v «مات» يعبر عن فعل-a قام به فلان المتوفى، بل يعبر عن حقيقة أن فلانًا لم يعد في وسعه القيام بأي فعل-a، على اعتبار أن الموت يضع حدًا لأفعال الإنسان في هذه الدنيا، على الأقل(2). هذا بالطبع على خلاف فعل-v مثل «أحرق» الذي يتمثل في قيام الفاعل بإشعال النار في شيء ما، بما قد يستدعي اللوم والمسؤولية.

ما المقصود بفعل-v يعبر عن فعل-a، وفعل-v لا يعبر عن فعل-a؟ ما الأسئلة التي يمكن طرحها حول طبيعة الأفعال-a؟ وكيف تختلف الآراء حولها؟ ها هي بعض الأمثلة التي تسهل الوصول إلى بعض الاستنتاجات المفيدة.

1. ثار بركان	2. هبت ريح.	3. هرب فلان من مسرح الجريمة.
4. سقطت ورقة.	5. رفع متظاهر راية.	6. طاردت قطة فأرًا.
7. بدأت حرب.	8. استيقظ زيد.	9. أيقظ عمرو زيدًا.
10. قتل عمرو زيدًا.	11. هاجم بلد بلدًا آخر.	12. غنى مطرب.

من الناحية القواعدية البحتة، تحتوي الجمل السابقة جميعها على فعل وفاعل، بالمعنى النحوي المألوف. نجد في بعض الحالات فعلًا متعديًا، يلحقه مفعول به، كما تقتضي قواعد اللغة (5، 6، 9، 10، 11). أما في بعض الحالات الأخرى (1، 2، 3، 4، 7، 8)، فالفعل من النوع اللازم، كما يقول النحاة. ولكن هذه الحقائق اللغوية لا تفصح عما إذا كان الفاعل المفترض (الريح، المتظاهر، الورقة، وغير ذلك) قد قام بفعل ما، بالمعنى غير اللغوي الذي نحاول الوقوف عليه. فالحرب، مثلًا، ليست فاعلًا بالمعنى المقصود، بل إنها مجمل أفعال الفاعلين الحقيقيين من جند وقادة جند، يهاجمون أو يدافعون، يتقدمون أو

= بكلمات أو كينونات لغوية، أم بموجودات أم سيرورات غير لغوية؟ سنستمر في استخدام المفردات المرمِّزة إلى حين زوال الحاجة إلى ذلك في هذا البحث.

(2) هذا على خلاف فعل «انتحر» الذي يتضمن «مات» (ولكن ليس العكس بالطبع). يعبر «انتحر» عن فعل يقوم به فلان المنتحر، ويمكن النظر إلى الانتحار على أنه آخر فعل يقوم به الشخص الذي يُقدم على وضع حدٍّ لحياته.

يتقهقرون، يطلقون النار أو يحفرون الخنادق. والسقوط من أعلى الشجرة ليس فعلًا تقوم به الورقة، بل إنه حدث من الأحداث التي يزخر بها عالمنا، فحسب. نقول: «كانت الورقة في هذا الموضع على الشجرة، ثم غدت في ذلك الموضع الأقل ارتفاعًا من الموقع السابق بعد برهة وجيزة». الشيء نفسه يقال عن ثوران البركان وهبوب الريح.

تختلف حالة «طاردت قطة فأرًا» عن الحالات المذكورة في الفقرة السابقة، ففي هذه الحالة هناك مجال للحديث عن هدف تسعى إليه القطة (الإمساك بالفأر)، وهناك تقصُّد من نوع معين، وهناك متابعة وتركيز على الهدف لا يخفى على المراقب العادي. هذه أمور لا نجدها في حالة «هبت ريح» أو «ثار بركان» أو «سقطت ورقة». ولكننا، على الرغم من ذلك، نتردد في تصنيف الحيوان فاعلًا حقيقيًا في العالم. فأفعال الحيوان تنسب إلى الغريزة أكثر مما تنسب إلى العقل، فضلًا عن أنها ليست قابلة للمساءلة والتفسير والمسؤولية كأفعال الإنسان. والكلام عن نيات تكنها الحيوانات قد لا يكون كلامًا من النوع الذي يجده أكثر الناس مفهومًا أو مقنعًا، حتى أكثر محبي الحيوانات بيننا. يظل السؤال هنا مفتوحًا عما إذا يمكننا، بأي معنى، وإلى أي درجة، نسبة الفعل إلى الحيوان.

أما مثال «هاجم بلد بلدًا آخر»، فإنه يطرح مشكلات من نوع مختلف اختلافًا تامًا. من الجدير بالذكر أن أرسطو يثير المسألة، وإنْ كانت إثارته عابرة وغير حاسمة، في أحد فصول كتاب **السياسات**، قائلًا: «فمن الباحثين من يدعي أن الدولة أتت بالعمل [الفعل]، ومنهم من يزعم أنها لم تأتِ به، وأن الأقلية، أو الطاغية، هي من أقدمت عليه»[3]. ولكن موقف ماكس فيبر من هذه المسألة أوضح بكثير، فهو يقول:

«بالنسبة إلى علم الاجتماع، تشير مفاهيم، مثل: «الدولة»، «الرابطة/

(3) أرسطو، **السياسات**، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أغسطينوس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957)، ص 115.

الاتحاد»، و«النظام الإقطاعي»، إلى أنواع معينة من الفعل الجماعي. تتمثل مهمة علم الاجتماع في رد (Reduction) هذه التصورات إلى «الأفعال القابلة للفهم»، أي تلك الأفعال التي يقوم بها، من دون أي استثناء، الأفراد المشاركون في النشاط الجماعي»[4].

باتت أطروحة فيبر هذه، تشكل أحد الافتراضات الكبرى في نظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory)، ذلك الافتراض المثير للجدل الذي يفيد بأن السيرورات/الظواهر الاجتماعية الكبيرة (Macrophenomena)، كالحروب والصراعات الطبقية والهجرة والنمو السكاني، وغير ذلك، قابلة للتفسير بالإشارة إلى اختيارات (ومن ثم أفعال) الأفراد وقراراتهم (Microphenomena)[5]. ينطلق أصحاب هذه النظرية من قناعة مفادها أن الحديث عن أفعال على مستوى الظواهر الكبرى يتسم بالمجاز. بعبارات أخرى، كل فعل، بالمعنى الحقيقي، هو فعل فردي، ولا مجال هناك لفعل جماعي، بالمعنى الحقيقي لكلمة «فعل». نجد في هذا السياق أيضًا مسألة خلافية لا يمكن حسمها بسهولة.

ماذا عن مثال «أيقظ عمرو زيدًا»، و«استيقظ زيد»؟ من المفهوم فهمًا تامًا من الناحية اللغوية البحتة أن «زيدًا» في الحالة الثانية فاعل، بينما في الحالة الأولى مفعول به. ولكن لو أردنا الحديث عن الـ «فاعل-a»، بمعنى الكائن الذي يقوم بفعل ما، لبات الأمر محرجًا. فمن الواضح في الحالة الأولى أن «عمروًا» هو الفاعل-a، بالمعنى الذي نفهمه جميعًا، فهو الكائن الذي يحدث الضجيج، أو يلكز زيدًا لإيقاظه من نومه العميق. وزيد في هذه الحالة ليس فاعلًا-a، بل هو موضوع فعل-a عمرو. ولكن ما الذي في وسعنا قوله بخصوص حالة «استيقظ زيد»؟ هل يعتبر خروجه من حالة النوم إلى حالة اليقظة فعلًا قام هو به؟ ليس الأمر واضحًا. فربما تكون يقظة زيد الحالية من فعل-a عمرو. ولكن هل هناك فرق بين يقظة زيد عندما يستيقظ بنفسه، بعد أن شبع نومًا، ويقظته عندما يوقظه

(4) Max Weber, «Some Categories of Interpretive Sociology, Edith E. Graber (trans.), *The Sociological Quarterly*, vol. 22, no. 2 (Spring 1981), p. 158.

(5) Daniel Little, *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science* (Colorado; San Francisco; Oxford: Westview Press, 1991), p. 196.

أحد ما بعد أن شبع نومًا؟ أليس الأمر الحاصل لزيد (أو في زيد) شيئًا واحدًا، وهو أنه الآن في حالة يقظة؟ فكيف يمكن أن يكون زيد موضوع فعل في الحالة الأولى، وليس كذلك في الحالة الثانية، على الرغم من أنه ليس هناك فرق نوعي بين من استيقظ بنفسه، ومن أيقظه غيره؟

لا نجد ما يحيرنا في الأمثلة 3، 5، 9، 10، 12، فجميعها تتعلق بأفعال يقوم بها البشر. تشتمل هذه الأفعال على حركات جسمانية، وفيها درجات متفاوتة من الروية والنية والتدبر والدراية، ويمكن فاعلَها أن يقدّم عللًا أو تفسيراتٍ تفسر أو تعقلن ما فعله. وهذه أمور لا يمكن نسبتها إلى الجمادات ولا النباتات، ولا الحيوانات، حتى المتطورة منها (بحسب ما يرى بعضهم). فالجماد والنبات كائنات لا تفعل-ª؛ حتى لو كان اسمها في موضع إعراب فاعل. أما الإنسان، فأمره مختلف. أنت تتحرك في اتجاه الشمس، وزهرة عباد الشمس تتحرك في اتجاه الشمس. ولكن شتان ما بين هاتين الحركتين، فأنت تسعى لشيء معين، كالحصول على قدر أكبر من فيتامين دال، مثلًا، أما الزهرة، فمن غير المفهوم فهمًا تامًا أن ننسب إليها أي مسعى. هل هناك معنى للقول إن مساعي زهرة عباد الشمس تتكلل بالنجاح أحيانًا، وبالفشل أحيانًا أخرى؟ هل يمكننا القول إن الحيوان الذي يتمرغ في الطين يسعى إلى تحقيق غاية معينة، مثلًا، المحافظة على حرارة الجسم، أو التخلص من طفيليات جلدية (على الرغم من أن هذا ما يتحقق بالضبط)؟ يُعرِّف أحد مؤلفي أشهر الكتب في الحقبة الحديثة في موضوع الفعل، أنتوني كيني، مفهوم الفعل بأنه الجواب عن سؤال: «ماذا فعل فلان؟»[6]، حيث يكون الجواب على شاكلة: هاجم، سافر، كذب، قام، جلس، تكلم. فلو أننا طبقنا هذا الدرس على النار، وعلى الشجرة، لوجدنا أننا لسنا مستعدين للجواب عن سؤال: «ماذا فعلت النار؟» بالقول: «أحرقت القطن». ولا الجواب عن سؤال: «ماذا فعلت الشجرة؟» بالقول: «أثمرت تفاحًا». من المحتمل أكثر أن نرفض السؤال إذا ما طُرح علينا بصيغة «ماذا فعلت؟»، وقد نرضى بصيغة الاستفسار عما «جرى»، أو عما «حصل».

(6) Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London; Routledge; New York: Kegan Paul Limited, 1963), p. 107.

قد يظن بعضهم أن هذه التساؤلات، وأوجه التمييز التي نطرحها، لا تعدو كونها ألعابًا كلامية، لا يترتب عليها أي أمر عظيم. ولكن في وسعنا وضع هذه التساؤلات في سياق أشد إثارة للقلق، إذا ما أشرنا إلى موقف جهم بن صفوان (746م) الذي يمكن اعتباره بحق عميد الجبريين في علم الكلام الإسلامي. يذكر الأشعري في **مقالات الإسلاميين** عن جهم بن صفوان قوله:

«لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس [...] وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه»[7].

واضح أن جهم بن صفوان يريد أن يلحق أفعال الإنسان بما «تقوم به» الحيوانات والنباتات والجمادات. بالطبع لا ينكر أن حركة اليد موجودة فيك أو في يدك، وأن تدحرج الحجر موجود في الحجر، وليس في أي مكان آخر. ولكن هذه الحركة ليست من فعلك، فأنت لم تفعل. بل إن حركتك من فعل الله. وقد وجدت مثل هذه النظرة من ينادي بها، أو بما هو قريب منها، طوال مراحل الفكر الإسلامي في مجال علم الكلام. تخطر في الذهن، هنا، مقولة أبي حامد الغزالي التي تقتضي نفي الفاعلية عن النار، من خلال القول إن فاعل الإحراق في القطن ليس هو النار، بل هو الله تعالى، وأن الله يفعل الإحراق بمناسبة وجود القطن بالقرب من النار[8]. ويكاد الأمر يصل إلى درجة نفي الفعل عن الإنسان عند الأشاعرة، من خلال القول بالكسب، وبأن الله خالق لأفعال الإنسان الذي لا يفعل شيئًا، بل هو مكتسب لأفعال تنسب إليه، لا على سبيل الخلق أو الفعل، بل من باب تحمل المسؤولية[9].

---

(7) أبو الحسن بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، ج 1 (القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، 1969)، ص 338.

(8) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962)، ص 195.

(9) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري»، في: إبراهيم بدران [وآخرون]، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 17.

ليس مثل هذه الأطروحات شيئًا عفى عليه الزمن، فهي جزء من نقاش أكبر، ننفتح عليه أمس واليوم، من خلال ما يجول في العالم الحديث من أفكار، فقد قال الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر بأن الإنسان آلة[10]. وبما أن الآلة جماد، فليس للتمييز بين أفعال الإنسان وأفعال الجماد ما يسوغه. هناك أيضًا ما يجري من أبحاث وتفكير بخصوص إمكانية خلق الذكاء صناعيًا في «الروبوت» الذي «يفكر» (ومن ثمة «يخطط»، وربما «ينوي»). والروبوت بالطبع هو آلة. إن مثل هذه الاعتبارات تدعونا إلى التفكير جديًا في تحديد معنى الفعل، وإلى من يُنسب، وبموجب أي شرط. ليست المسألة، إذًا، ألعابًا كلامية، أو حيلًا لغوية.

تشتمل أفعال الإنسان، بالمعنى المألوف للعبارة، على أفعال من قبيل: نهض، رفع، قتل، زار، جلس، شكا، أحرق، أرسل، وهي في معظمها تتضمن حركات جسمانية. أما التي من قبيل: سمع، رأى، أعتقد، علم، تشكك، أراد، قصد، رغب، فهي موضع خلاف. يطلق بعضهم على هذه اسم «أفعال ذهنية» (كما تحدث بعض النحاة العرب عن «أفعال-v القلوب»)، ويرى أنها غير قابلة للاختزال إلى حركات جسمانية بتاتًا. وبعضهم يظن أنها ليست أفعالًا. ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث ليس «الأفعال الذهنية» (إذا كانت هذه حقًا أفعالًا يقوم الإنسان بفعلها). وما نود تفحصه مليًا هو الأفعال، بالمعنى الجلي القابل للملاحظة، كتلك التي ذكرناها للتو، ذلك أنها أوضح في معناها، وتشتمل جانبًا جوانيًا يتعلق بالأفكار والمقاصد والمعاني، تلك المسألة التي طالما كانت من أكثر المشكلات الفلسفية استعصاءً على الحل.

كيف نفهم الأفعال-a؟ كيف نحللها؟ وما عناصرها؟ انطلاقًا من دراسة الأفعال-v (بالمعنى اللغوي البحت)، قدمت فيلسوفة بريطانية معاصرة، جينيفر هورنزبي، أطروحة تفيد باقتران كل فعل-v متعدٍ بفعل غير متعد، على النحو الآتي: إذا رفع فلان الراية، فإن الراية ترتفع، وإذا زوّج فلان ابنته، فإن

(10) Julien Offray de la Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, Ann Thomson (trans. & ed.), Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 3-42.

الابنة تتزوج، وإذا علّم الأستاذ التلميذ، فإن التلميذ يتعلم[11]. بوسعنا تدارس مثل بسيط عن نسق الأفعال-v التي تستخدمها هورنزبي؛ للتعرف إلى عناصر الفعل-a، والتمييز بين الأفعال-a والأحداث (سيتضح بعدئذ أن عناصر الفعل، والتمييز بين الأفعال والأحداث، لا يرتبط أي منها، بالضرورة، بالتمييز بين الفعل المتعدي والفعل اللازم، ذلك أن بوسع الأفعال اللازمة – ومثلها الأفعال المتعدية – التعبير عن أفعال يقوم بها البشر، من دون أي لبس).

هَب أنني أراقب امتحانًا كتابيًا، حيث يجلس أمامي طلبة منهمكون في كتابة أجوبتهم. ألتفت إلى طالب معين في لحظة ما، فأرى ما أرى. تسألني أنت: «ماذا رأيت؟». بوسعي تقديم جوابين مختلفين، يثيران بدورهما سؤالين مختلفين: «ما الجواب الصحيح؟» و«هل (وكيف) يمكننا معرفة الصدق أو البطلان في هذا الجواب أو ذاك؟». يتسم السؤال الأول بالبساطة، أما الثاني فهو مثير للارتباك (كما سيتضح في الحال).

الجواب الأول: تحرَّكت عينا الطالب، بحيث بات من الممكن رسم خط مستقيم بين العينين وورقة الطالبة التي تجلس إلى جواره.

الجواب الثاني: حرَّك الطالب عينيه بحيث بات من الممكن رسم خط مستقيم بين العينين وورقة الطالبة التي تجلس بجواره.

إذا كان هناك منا من يظن أن لا فرق بين هذا الجواب وذاك، فهو مدعو للتفكر في التمييز بين هذه الأزواج من الأفعال-v: «رسّب»/ «رسَب»، «سقط»/ «أسقط»، «ضحك»/ «أضحك»، «مات»/ «أمات» (بمعنى «قتل»)، وعشرات الأزواج المشابهة. كل من خبر التدريس في المدارس، حتى عهد قريب على الأقل، يعرف موضوع «رسَّب» و«رسب»، بوصفه موضوع جدل لا نهاية له. يقول الطالب متشكيًا «رسَّبني الأستاذ»، فيهرع الأهل إلى إدارة المدرسة لتقديم شكوى ضد الأستاذ الظالم. أما الأستاذ، فيدافع عن نفسه

(11) Jennifer Hornsby, «Agency and Actions,» in: John Hyman & Helen Steward (eds.), *Agency and Action*, Royal Institute of Philosophy Supplement 55 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 1-23.

قائلًا: «أنا لم أرسِّب ابنكم، ولكنه قد رسَب». فشتان ما بين رسَّب ورسَب: الأول قد يستدعي فصل الأستاذ من النظام المدرسي، في حين أن الثاني قد يستدعي فصل الطالب.

الآن قارن الفرق بين قولي: «حرَّك الطالب عينيه بحيث ...» وقولي: «تحرَّكت عينا الطالب بحيث ...». إن اكتفيت بالقول: «تحركت عينا الطالب بحيث ...»، فسيفسح هذا المجال لاحتمال (قد يكون ضعيفًا، وقد يكون قويًا) مفاده أن الطالب في حالة سرَحان، أو إعياء، أو أي سبب (يعلمه الله) من شأنه أن يفضي إلى تحرك العينين أو الرأس في هذا الاتجاه أو ذاك، من دون وعي أو إرادة من الإنسان. في هذه الحال، قد لا يكون هناك أي محاولة للغش، فليس في كل مرة يرتسم خط مستقيم بين عينيك، وشيء ماثل أمام عينيك، يعني أنك تنظر فيه أو إليه. كثيرًا ما تذهب أنظارنا إلى اتجاه شيء معين، من دون أن نراه. تُعرف الظاهرة علميًا بـ (Inattentional Blindness)، أي «عمى عدم الانتباه»، أي العمى (وهو ليس عمىً فعليًا) الناتج من عدم اهتمامنا، أو انتباهنا إلى الشيء الماثل أمامنا.

أما إذا اخترت القول: «حرَّك الطالب عينيه، بحيث ...»، فأنا في الطريق إلى القول إنه قام أو مهد للقيام بعملية غش (ذلك أن هذه العبارة تكاد تكون مرادفة لعبارة «نظر الطالب إلى ...»). فعبارة «حرَّك الطالب عينيه، بحيث صار من الممكن رسم خط مستقيم بين عينيه، وورقة الطالبة التي تجلس إلى جواره»، لا تتعلق بحركات جسمانية معينة، فحسب، بل إنها تسير في اتجاه نسبة قصد إلى الطالب. فعندما يحرك الإنسان عينيه (ورأسه كما يتطلب الأمر أحيانًا)، في هذا الاتجاه أو ذاك، فهذا يكون بنيّة إبصار، أو النظر إلى، ما هو موجود في هذه الوجهة أو تلك. أما كلمة «تحرَّك/تحركت»، فتشير إلى حدث، أي إلى أمر حصل، من دون أن تخبرنا إذا كانت الحركة قد أتت بفعل فاعل (محرك)، أم لا. أحيانًا تتحرك أعيننا لأننا نريد أن نرى في هذا الاتجاه أو ذاك، فنحركها. وفي أحيان أخرى تتحرك أعيننا ليس لأننا قصدنا النظر في هذا الاتجاه أو ذاك، بل لأننا مجهدون، أو مشتتو الانتباه، أو بسبب تناول عقار

طبي ذي آثار جانبية غير متوقعة[12]. ها هنا، إذًا، جوابان ممكنان. ما الذي ينبغي عليّ قوله؟ هل أقول: «تحركت عينا الطالب ...»، أم أقول: «حرَّك الطالب عينيه ...»؟ قد يقول أحدهم إن الجواب الثاني هو الصحيح، من منطلق الاعتقاد بأن ليس هناك مجال للشك في أن حركة العينين كانت بفعل فاعل ينوي الغش. فالامتحان صعب، والمادة معقدة جدًا، وهذا الطالب بالذات معروف بكسله وتدني درجاته طوال الفصل. وهذه بالطبع قرائن قوية تؤيد الحكم بالغش. ولكن أليس في وسعنا تخيل مراقب يكره الجور إلى درجة تجعله يتجنب الحكم بالذنب، إذا كانت هناك أدنى درجة من الشك في براءة الطالب؟ وهل حقًا لا يوجد مكان للشك هنا؟ فكما قلنا توًّا، ليس في كل مرة يرتسم خط مستقيم بين العينين وما هو ماثل أمامنا يجوز الحكم بحصول الرؤية. ولا يمكن القول إن تحرك عيني طالب كسول متدني الدرجات يعني حتمًا، وبالضرورة، أنه رأى شيئًا، أو أنه كان يقصد النظر إلى الورقة التي أمام عينيه. وما يجعل الحكم أصعب، بالضرورة، هو الحاجة إلى إثبات وجود نية الغش حتى نقول بحصول الغش. ومن أين لنا أن نعرف ما إذا كان الطالب ينوي نقل أجوبة من ورقة الطالبة بجواره؟ هل صرنا فجأة نعلم ما في السرائر؟ بالطبع لا. فاحتمال الخطأ وارد، وإن كان بنسبة واحد من تريليون. وهذه النسبة تكفي لإفساد أي حكم باليقين.

في وسع القارئ تخيل سيناريوات من هذا النوع، بكل سهولة ويسر، في كل مجالات الفعل. ماذا ترى في محل بيع النظارات؟ يجرب أحد الناس نظارة تلو الأخرى، ثم ينظر إلى نفسه في المرآة. بعد مدة ما نراه يغادر المحل،

---

(12) هناك تبعات سيمانطيقية تترتب على التمييز بين الفعل المتعدي وقرينه اللازم. لا تبدو أزواج الأفعال-ـ: «حرك/ تحرك»، «رفع/ ارتفع»... وغيرها لافتة كثيرًا، ولكن يجب أن تكون. ربما الفعل غير المتعدي يتماشى مع القول إن للفعل علة داخلية تتحدد تبعًا لتحدد إرادة الفاعل، في حين أن الفعل المتعدي يتماشى مع القول إن للفعل علة خارجية لا تتحدد وفق تحدد إرادة «المفعول به». في الممارسة الفعلية يُحتمل أن يكون هناك فرق كبير بين حالة «زوَّج فلان ابنته» (فعل متعدٍ)، و«تزوجت ابنة فلان» (إجبار على الزواج مقابل زواج عن رضى)، على الرغم من أن الأمر، منظورًا إليه من الخارج، قد لا يبدو مختلفًا في الحالتين: مراسيم عقد قران بين شخصين بالطريقة المألوفة. ربما ينطبق الأمر نفسه على «صام»/ «صوَّم»، «فرِح»/ «فرَّح»، «أكل»/ «أكَّل».

واضعًا على عينيه إحدى تلك النظارات من دون التوقف لدفع ثمنها. قد يلاحقه صاحب المتجر ظنًا منه أن الشخص قد ارتكب فعل سرقة. ولكن هل ارتكب هذا الإنسان فعل سرقة؟ أليس هناك احتمال أنه لم يجد ما يعجبه في ذلك المحل، ولكنه، وبسبب انشغال فكره بمشكلات عويصة في عمله وفي حياته العائلية، قد نسي أن يعيد النظارة إلى مكانها؟ ليس هذا مستحيلًا. ماذا رأينا بالتحديد؟ سلسلة حركات قابلة للوصف بالطريقة نفسها التي وصف بها سقراط جلوسه في السجن، من منظور مراقب يقتفي خُطى أناكساغورس في التفسير. إن هذه الحركات نفسها قد تحصل بفعل فاعل يريد أن يسرق، وقد لا تحصل بهذه الطريقة.

مثال آخر: نرى شخصًا في يده راية وسط جمع يتظاهر سياسيًا. نرى الراية تتحرك يمنة ويسرة بطريقة منتظمة، في حين يبتسم صاحبها، ونحن ننظر إليه. فهل يلوِّح هذا الشخص براية؟ وما أدرانا بذلك؟ أليس هناك احتمال أنه مصاب بنوع من المرض، يجعل يده ترتعش بشدة يمنة ويسرة، وهو ما يجعل الراية تتحرك ذات اليمين وذات الشمال؟ مرة أخرى، ما نراه هو حركات جسمانية قابلة للوصف بطريقة هندسية فيزيائية، على النحو الذي ينسبه سقراط إلى أناكساغورس، أو من يرى رأي هذا الأخير. قد تأتي هذه الحركات بفعل فاعل يعبر عن موقفه السياسي من طريق التلويح براية، وقد تكون حركات تحدث في الطبيعة (على خلفية سببية مَرَضية من نوع معين)، فحسب، مثل كثير من الحركات التي لا نحلم بالحكم عليها بأنها «أفعال» (مثل هبوب نسمة، وثوران بركان، أو سقوط ورقة من أوراق الشجر).

قد يظن القارئ أن هذه الحيرة مصطنعة، وأن في الإمكان معرفة الحقيقة بطريقة بسيطة جدًا، وهي أن نسأل الشخص عما إذا كان يقصد فعل ما نعتقد أنه كان يقصد فعله. ولكنّ قليلًا من التفكير يكفي لتبيان أن هذه طريقة ساذجة في التعامل مع المشكلة. فماذا ننتظر أن يحدث إن نحن فعلنا ذلك؟ بالطبع، ننتظر أن يجيب الشخص عن السؤال، ننتظر أن يفسر ما فعله، إذا كان هناك ثمة فعل أو ثمة تفسير. لا بد، إذًا، لهذا الشخص من أن يتكلم (أو أن

يكتب، أو أن يجد طريقة ما للتعبير عن نفسه). بعبارة أخرى، نتوقع (بحسب ما يمليه علينا المقترح الحالي) أن نسمع شخصًا يتكلم. ولكن أليس التكلم فعلًا من الأفعال؟ بلى، إنه فعل من الأفعال، مثله مثل فعل السرقة، أو التلويح بالراية، أو الغش في الامتحان. فماذا يعني التكلم إن لم يكن صدور أصوات وحركات شفاه، أو رسم علامات (في حال الكتابة)، تحمل معانيَ محددة في ذهن متكلم ينوي نقلها إلينا نحن المخاطَبين؟ ومن ثم تعود المشكلات والحيرة التي واجهتنا في الأمثلة السابقة، لتطل برأسها من جديد. ما نراه (أو ما بوسعنا رؤيته) لا يعدو كونه حركات جسمانية (حركة شفاه ولسان وأوتار صوتية)، وما نسمعه، أو ما في وسعنا سماعه، لا يعدو كونه أصواتًا ذات ترددات صوتية قابلة للدرس العلمي. ولكن هذه الأصوات والحركات نفسها قد تكون أتت بفعل فاعل، يقصد أن ينقل إلينا ما في ذهنه من معانٍ (بما يمثّل جوابًا عن سؤالنا، أو تفسيرًا لما طلبنا تفسيره)، وقد تكون أتت بطريقة مغايرة كلية. فكما نعرف جميعًا، الأصوات نفسها التي أسمعها منك عندما تحيّيني في الصباح، قائلًا: «صباح الخير»، يمكن أن تصدر من ببغاء حسن التدريب، من دون أن يعني هذا أن الببغاء قد تكلم، أو قام بفعل تكلم[13].

---

(13) زعْمُنا أن التكلم فعل من الأفعال يفضي بنا إلى القول بأفعال تكلم (Acts of Speaking)، الأمر الذي يستجلب، لا محالة، إلى الذهن مفهوم أفعال الكلام (Speech Acts) التي قال بها جون لانغشو أوستن في: J. L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955* (Oxford: The Clarendon Press, 1962).

ليست أفعال التكلم وأفعال الكلام الشيء نفسه، ولكنها أيضًا ليست مختلفة تمام الاختلاف؛ لذا، يجب علينا التوضيح: إذا نطقت بهذه الكلمات «أعدك بسداد الدين بتاريخ كذا وكذا» في أحوال معينة، أكون قد قطعت على نفسي عهدًا بالقيام بذلك. وعندما يقطع الإنسان عهدًا على نفسه، فهو يقوم بفعل اجتماعي من نوع قانوني أحيانًا، بمعنى أنه قد تترتب عليه تبعات قانونية ملزمة. فهو ليس كلامًا «في الهواء». التعهد فعل من أفعال الكلام، فعل حقيقي نقوم به من خلال النطق بكلمات معينة في سياق معين. ما العلاقة بين القيام بفعل تكلم، والقيام بفعل كلام؟ تبدو العلاقة بسيطة نوعًا ما، فللقيام بفعل كلام (من نوع وعد، أمر، استفهم، ألقى التحية... وغير ذلك من أفعال الكلام) نحتاج (في الأحوال العادية) إلى فعل تكلُّم (طبعًا في وسع الإنسان أن يقطع عهدًا على نفسه من دون أن يتكلم، باستخدام لغة الإشارة، أو من خلال الكتابة. ولتسهيل الأمر، لنفترض أن ليس هناك لغة إشارة، ولا كتابة). بعبارة أخرى، كل فعل كلام هو في الوقت نفسه فعل تكلم. لن نخوض في مسألة ما إذا كان كل فعل تكلم هو أيضًا فعل كلام. في الأغلب، لا. من يغني فهو يتكلم، ومن يستظهر قصيدة فهو يتكلم، أي إنه يقوم بفعل =

ما نخال حصوله في حالة الببغاء لا يعدو كونه حدثًا طبيعيًا، فحسب، كما لو أن الريح، في دخولها وخروجها في مسارات متعرجة في مبنى متهاوٍ، ذي شبابيك مكسرة، قد أسمعتنا أصواتًا تحثنا على مغادرة المكان.

نتعلم، على الأقل، ثلاثة دروس من هذه الأمثلة. يفيد الدرس الأول أنه ينبغي لنا التمييز بين الفعل، والحدث المجرد الذي يسهّل علينا، في كثير من الأحيان، الخلط بينه وبين الفعل الحقيقي. فمثلًا، قد نخطئ، فنظن أن حركة الراية يمنة ويسرة في يد المصاب برعشة مرضية شديدة هي فعل تلويح، يقوم به حامل الراية، ولكن، بالطبع، ليس هناك فعل ولا فاعل في مثل هذه الحال. والشخص الذي يقف قبالتك، بحيث يمكن رسم خط مستقيم بين عينيه ووجهك، ليس بالضرورة يبحلق فيك، على الرغم من أنك يمكن أن تظن ذلك (ولعلك تبدأ معه شجارًا في الحال). ومن غير المحتمل، بالطبع، اقتراف مثل هذا الخطأ في وصف ضفدع أو أفعوان «يبحلق فينا»، أو ببغاء «يشتمنا»، على الرغم من أننا يمكن أن نقول ذلك على سبيل المجاز أو الطرفة. ومن المستحيل اقتراف مثل هذا الخطأ في حالة البركان الذي يقذف الحمم، على الرغم من أن الخطأ ممكن في حالة الجندي الذي «يقذف الحمم» في اتجاه أعداء الوطن. لا بد من تفسير هذه الممكنات وهذه المستحيلات. ولكننا لن نجد طريقنا إلى تفسير، أو شبه تفسير، قبل أن نثير المشكلة الإبيستيمولوجية، مشكلة معرفتنا بالآخر، أو مشكلة البينذاتية، بعبارة أخرى، مما سنناقشه لاحقًا.

أما الدرس الثاني، فيفيد بأن هناك مجالًا للتمييز بين نوعين من الحدث: ما اصطُلِح على تسميته بـ «حدث متعلق بفعل» (Intrinsic Event)، وما اصطلح على

= تكلم، ولكن ليس واضحًا أنه يقوم بفعل كلام. وبالطبع ما دامت أفعال الكلام، في العادة، أفعال تكلم، فهي عرضة للمشكلات الريبية نفسها. فقطع العهد على النفس يشترط إدراك الإنسان معنى ما يقوله. من المشكوك فيه أن الإنسان الذي يقول «أعدك بأن ...» يقطع عهدًا على نفسه، إذا لم يكن يعرف ما يتعهد به (أفترض أنه نطق «بالوعد» بلغة جديدة لا يفهمها جيدًا)، من ثم نعود إلى التمييز بين القصد (الداخلي) والأصوات (التي تصدر من أفواهنا). ينظر الفصل الثاني، ص 41 من هذا الكتاب.

تسميته «مجرد حدث» (Mere Event)[14]. تنطبق التسمية الأولى على الحدث المتمثل بوضع سلعة في الجيب، ثم مغادرة المحل، من دون دفع الثمن، عندما يكون هذا الحدث قد وقع بعلمٍ وتخطيط ونية. نكون، في هذه الحال، بصدد الحديث عن «فعل سرقة»، وتكون سلسلة الحركات من نوع «حدث متعلق بفعل». أما إذا جرت الحركات نفسها لأن الشخص كان خاضعًا للتنويم المغناطيسي، مثلًا، أو لأن الشخص كان يتصرف تصرف الأشخاص الذين يمشون في أثناء نومهم، فسننظر إلى سلسلة الحركات على أنها «مجرد حدث».

أخيرًا الدرس الثالث: من البيّن أن قولنا «كل فعل حدث، ولكن ليس كل حدث فعلًا»، يشبه قولنا «كل إنسان حيوان، ولكن ليس كل حيوان إنسانًا». في الحال الأخيرة يعني أنه يترتب علينا إضافة مفهوم آخر (يُطلق عليه في علم المنطق «الفصل») إلى مفهوم حيوان، بحيث نتمكن من التمييز بين نوع إنسان والأنواع الأخرى التي تنضوي إلى الجنس نفسه. من الفلاسفة من قال إن الإنسان يُعرَّف بالإشارة إلى كونه حيوانًا ناطقًا، ومنهم من قال بغير ذلك، مما سنتطرق إليه في الفصل الأخير من هذا البحث. لا يعنينا هذا الأمر الآن، بل ما يعنينا هنا أن السؤال نفسه يلح علينا بالإشارة إلى الفعل والحدث. ما الذي تمكن إضافته إلى مفهوم «حدث»، كي يرتقي إلى مفهوم «فعل»؟ هذا ما سنحاول أن نعرفه في الفصل المقبل.

---

(14) David-Hillel Ruben, «Disjunctive Theories of Perception and Action,» in: Adrian Haddock & Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 233.

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح (Intrinsic Event) الذي ترجمناه بعبارة «حدث متعلق بفعل» هو مصطلح فحسب، يستخدمه بعضهم في حين يستخدم آخرون مصطلحات أخرى، مثل «نتيجة فعل» (Action Result). لا مشاحة في التسميات.

الفصل الثاني

القصدية والأفعال

ما الذي تمكن إضافته إلى مفهوم «حدث» كي يرتقي إلى مفهوم «فعل»؟ طرح لودفيك فتغنشتاين هذا السؤال بطريقة معبرة، عندما تساءل قائلًا:

«هناك أمر يجب ألا نغفل عنه، عندما أرفع يدي، فإن يدي ترتفع. وهنا يحدث الإشكال: ما الذي يبقى إذا طرحت حقيقة أن يدي ترتفع من حقيقة أنني أرفع يدي؟»[1].

لم يكن الجواب (أو بالحري نطاق الأجوبة) عن السؤال الذي طرحه فتغنشتاين على نفسه خافيًا يومًا ما، فواضح أننا لا ننسب فعل السرقة، أو الغش، أو الكلام، أو رفع اليد بالتحية أو الوعيد، إلى مشاهدة بعض الحركات الجسمانية المألوفة، فحسب، ولا يعتقد عاقل أن الأفعال المذكورة تُختزل إلى حركات بمواصفات معينة، فحسب. فما الذي يبقى، إذًا، إن طرحنا ارتفاع اليد (الحركات الجسمانية) من رفع اليد (الفعل)؟ أو بعبارة أخرى، ما الذي تمكن إضافته إلى الحركات الجسمانية القابلة للملاحظة كي تغدو فعلًا من الأفعال؟

الجواب، كما هو متوقع: «القصدية» (Intentionality) بالطبع. ولكن مصطلح «القصدية» حمل، ويحمل، معانيَ مختلفة في سياقات مختلفة، ليست متعارضة بالضرورة، ولكنها لا تحول دون تأكيد هذا الجانب أو ذاك، في ظواهر فيها استمرارية، تبدأ بالطبيعة غير العاقلة، وتنتهي بالإنسان العاقل. في الماضي غير البعيد لم يكن من المستغرب تفسير حركة النار إلى الأعلى، والحجر إلى الأسفل، من منطلق «الرغبة»،

(1) منقول بتصرف عن: لودفيك فتغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007)، ص 374 (فقرة 621). الأصل باللغة الإنكليزية: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.) (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 169.

ونوع من «القصد» اللاواعي. لم نعد نجد مثل هذا التفسير مقبولًا في ما يتعلق بالجماد، بعد أن نجح العلم الحديث في «إزالة السحر عن العالم» (Disenchantment Entzauberung)، بعبارة فيبر المشهورة[2]. ولكن التنكر للغائية، (وهي ليست مفهومًا مستقلًا عن القصدية بالمطلق)، ليس بالأمر اليسير في حال النبات، مثلًا. فحركات النبات ليست ميكانيكية بحتة؛ لذا، تسمح لنا نظرية التطور بالحديث عن «غائية» الحركات التي تفسر نمو أوراق النباتات وجذورها في اتجاهات مختلفة (نحو الشمس، وفي اتجاه الماء والعناصر المغذية). وفي حال الحيوانات المتطورة يغدو التنكر للغائية والقصدية أصعب بما لا يقاس. وهنا لا يمكن تجاهل التذكر والإدراك الحسي (على مستوى معين) لما يدور في البيئة المحيطة، وهو ما يؤثر في حياة الحيوان سلبيًا أو إيجابًا. وهناك من الفلاسفة، في الوقت الحاضر، من لا يمانع في نسبة الاعتقاد (Belief) إلى الحيوانات المتطورة (ألسنا في قمة هرمها، كما تقول نظرية التطور؟). لا نشعر بالضيق كثيرًا عندما ننسب نوعًا من القصد إلى الكلب الذي «يريد» أن يخرج من البيت لقضاء حاجته، أو الذي «يفتش» عن قطعة عظم كان قد دفنها في الأرض قبل بضعة أيام، أو الذي يتسلق شجرة في أثناء مطاردة قطة، معتقدًا أن القطة هنا وليست هناك؛ لذا، اقتضت حكمة الفلاسفة القدامى الحديث عن الروح النباتية والروح الحيوانية، وربما كانوا، من هذه الناحية، أشد وعيًا وحساسية من الفلاسفة المحدثين لمعطيات تجربة الإنسان في العالم.

إذا نحن اعترفنا بأن الخطاب الغائي، أو القصدي، لا يفتقر إلى المعنى في حال النباتات والحيوانات، فإن هذا لا يعني أن القصدية تظل على حالها عندما تتجلى في الإنسان الذي يقف على قمة هرم التطور الطبيعي. ففي حال الإنسان يظهر الوعي الذاتي أول مرة، ويتم التعبير عن الرغبات والأهداف والمقاصد ليس من خلال السعي الدؤوب لتحقيقها (الأمر الذي نجده أيضًا عند أقل الحيوانات تطورًا)، فحسب، وإنما من خلال اللغة أيضًا، وما يصاحب استخدام الرموز من معانٍ ومفاهيم (ومن ثم تعقل). ونعثر في هذا المستوى

(2) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.) (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1978), p. 609.

على صفة مهمة من صفات القصدية، تلك هي الصفة التي حظيت باهتمام الفلاسفة اهتمامًا مكثفًا منذ زمن فرانز برنتانو، على الأقل. نعني بذلك القدرة على تقصُّد «اللاموجود» (Inexistent)[3] من خلال التفكير في، أو الخوف من، أو تمني ما هو غير متحقق في واقعنا المشهود، مثل الخلود، أو الغول والعنقاء والخل الوفي، مثلما قالت العرب.

في وسعنا التركيز على الجانب الإدراكي من الفعل، بصفته الخصيصة العظمى التي تميز أفعال الإنسان مما يحدث، على الصعد المختلفة في الطبيعة غير العاقلة (مع اعترافنا بوجود تدرج في سلم التطور الطبيعي)، فنسبة أفعالنا إلينا، في كثير من الأحوال (وربما كلها)، تشترط علمنا بما نحن فاعلوه أو مقدمون على فعله. لو قال أحدهم: «نعم» أو «أوافق»، بعد أن سمع كلامًا من شخص آخر، لما حق لنا أن نعتبر أنه قطع عهدًا على نفسه، إذا تبين بعدئذ أنه لم يكن يدري ما يفعله، مثلًا؛ بسبب عدم إتقانه اللغة، أو لجهله بمعاني بعض المصطلحات التقنية التي سمعها (أو لأي سبب آخر يحول دون حصول المعرفة). يتطلب الفعل أن يكون الفاعل على دراية بما يفعله، على الأقل، من بعض النواحي التي نتوقع أن يدركها كل عاقل. نفرق بين القتل المتعمد والقتل غير المتعمد، وقد نسمي الأول جريمة في بعض الأحيان (إذا لم يكن هناك سبب مسوغ)، ولكن الثاني لا يعتبر فعلًا إجراميًا، ولا نتعامل معه بالطريقة نفسها. على الرغم من ذلك، نعتبر الإنسان مسؤولًا عن القتل غير المتعمد إلى درجة معينة، من منطلق أنه كان يفعل فعلًا ما بقصد، وإن لم يكن القصد قتل أحد الناس. هذه هي حال الشخص الذي يفكك قطعة سلاح في حضرة أناس آخرين، فيؤدي فعله إلى قتل واحد منهم من غير قصد.

لا يغيب عن الذهن الإطار الاجتماعي الذي تتطور فيه الملكات والقدرات والمهارات التي تميز حياة الإنسان، فالقسم الأكبر والأهم من أفعال الإنسان لا يمكن تصوره خارج النطاق الاجتماعي، حيث يكتسب الإنسان معارفه،

(3) Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Oskar Kraus (eds.), English Edition Linda L. McAlister (ed.), with a New Introduction by Peter Simons et al. (London; New York: Routledge, 1995), p. 68.

وتتهذب رغباته، ويتعلم التعبير عن أفكاره ونياته، آخذًا في الاعتبار نيات الآخرين ورغباتهم وأهدافهم. في السياق الاجتماعي وحده تتكون المعاني التي يستبطنها الإنسان، ويتشارك فيها مع غيره، ويعبر عنها بلغة عامة يفهمها كل من حوله؛ لهذا السبب، لم يكن من الممكن أن نفهم فعل سقراط في الامتثال لقانون المدينة، بالإشارة إلى حدث أو فعل الجلوس في المحبس، بوصفه حدثًا جسمانيًا بحتًا. ومن هذا المنظار يمكننا القبول بتعريف فيبر الفعل الاجتماعي، بالإشارة إلى «المعنى الذاتي» الذي يحمله الفعل للفاعل ولمن حوله، على اعتبار أنه يتواءم تواؤمًا تامًا مع النظرة القصدية للأفعال. يقول فيبر:

«يجوز لنا الحديث عن الفعل بقدر ما أن الفرد الفاعل ينسب معنى ذاتيًا (Subjective Meaning) إلى سلوكه، سواء كان ذلك السلوك خفيًا أم معلنًا، وسواء تمثل ذلك في تجنب أمر ما، أم السير قُدمًا نحوه. ويعد الفعل اجتماعيًا إلى الدرجة التي يشتبك فيها المعنى الذاتي مع سلوك الآخرين، ومن ثم يعدّل الفاعل مسار فعله، آخذًا سلوكهم في الاعتبار»[4].

ذلك مثل السائق الذي يتوقف عند إشارة السير الحمراء، مدركًا إدراكًا ذاتيًا أن في ذلك، على سبيل المثال، حماية لحياته وحياة من معه، ومدركًا، في الوقت نفسه، إدراكًا اجتماعيًا أن هذا ما يطلبه القانون، وأن المجتمع قادر على إيقاع العقوبة به، إن لم يلتزم.

من الناحية الأخرى، لا ينبغي لنا الظن، في كل مرة ننسب فيها إلى إنسان ما فعلًا معينًا، أن نجزم بتحقق كل الصفات المذكورة آنفًا، من أولها إلى آخرها، بتمامها وكمالها. فنهوض الإنسان من مقعده للذهاب إلى حيث يقضي حاجته ليس فعلًا اجتماعيًا بالقدر نفسه الذي يكون لتوقيع عقد عمل، مثلًا، على الرغم من أنه يأخذ في الاعتبار أمورًا اجتماعية، مثل الاستئذان في المغادرة، إنْ كان الفاعل يستضيف أناسًا. وليس فعل تناول الطعام فعلًا اجتماعيًا بقدر الخروج في تظاهرة احتجاجية، على الرغم من أن الإنسان لا يتناول الطعام كما تتناوله

(4) Weber, p. 4.

الحيوانات، فهو يتناوله كما تعلّم أن يتناوله في سياق الحياة الاجتماعية. لا يستدعي نهوض الإنسان من مقعده التبجيل بالحديث عن «رغبة» في النهوض، أو وجود «نية» له. في الأحوال العادية لا يترتب على النهوض من المقعد، وكثير من الأفعال اليومية المعتادة، أي مسؤولية أخلاقية، ولا تستدعي إلا أقل القليل من الروية أو التدبر. ولكن هذا لا يمنع من احتسابها أفعالًا يقوم بها الإنسان.

في المجمل نقول، إذًا، إن فعل الإنسان/ الكائن الاجتماعي في الحالات النموذجية يحتوي على عناصر المعرفة والإرادة والحرية والمسؤولية والتأطير الاجتماعي الملائم؛ لذلك، ومن منظار معين، في وسعنا أن نتفهم إصرار الغزالي على نفي صفة الفعل عن النار[5]. فإذا كان معنى الفعل في ذهن الغزالي شيئًا قريبًا مما نحن بصدد الحديث عنه، فإن النار لا يمكنها أن تكون فاعلًا في أي حال من الأحوال. ولكن ما قد لا نفهمه أو نتعاطف معه كثيرًا هو نفي صفة الفعل عن الإنسان، كما زعم جهم بن صفوان، والأشاعرة أصحاب نظرية الكسب، بحسب بعض الآراء[6].

يُفترض، إذًا، أن نجد ضالتنا في الفصل الذي يميز بين الأفعال ومجريات الطبيعة، فلنقل إن الأفعال أحداث تقترن بالقصدية. نستخدم، هنا، مصطلح «القصدية» استخدامًا فضفاضًا، نوعًا ما، ذلك أنه لا يهمنا، في هذه المرحلة من البحث، أن نختزل القصدية إلى أمور أشد تحديدًا، مثل الرغبة والنية والإرادة والاختيار والمعرفة والحرية والمسؤولية وغيرها. من الواضح أن هناك علاقات وثيقة، إضافة إلى فروقات، بين التجليات المختلفة للقصدية، ولكن هذه مسائل تحتاج إلى أبحاث مختلفة لا تعنينا في هذه المرحلة[7]. كل ما يعنينا هو القول إن الفعل الإنساني/ الاجتماعي يشتمل على جوانب جوانية/ ذاتية، مثل كذا وكذا، وأنه بذلك يختلف عن الحركات الجسمانية الصرف.

---

(5) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962)، ص 195.

(6) رجا بهلول، «البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام»، **المناظرة**، العدد 4 (أيار/ مايو 1991)، ص 6-25.

(7) سنناقش هذه المسائل بعض الشيء في الفصل الأخير من الكتاب.

هناك أيضًا شيء من عدم الدقة في قولنا بوجود اقتران ما بين الأفعال والقصدية، كونه يتحاشى تحديد العلاقة تحديدًا دقيقًا. ولكن لا بد لنا من الخوض في هذه المسألة، ذلك أنها تؤلف لب الموضوع في الحديث عن طبيعة الفعل. فلنطرح السؤال إذًا: ما دامت القصدية (بغض النظر عن تجلياتها) تميز الأفعال من الأحداث المجردة، فما العلاقة بين الأفعال والقصدية؟ يعود أحد أقدم الأجوبة إلى أرسطو الذي اشتهر عنه قوله:

«أصل الفعل وعِلّته الفاعلية (Efficient Cause) هي الاختيار. وأما الاختيار بدوره، فعلّته الرغبة (Desire) والتدبر (Reasoning)، لأجل تحقيق الغاية (End)»[8].

مثال ذلك: تخيل أن فلانًا يشعر بالعطش، ومن ثم يرغب في شرب بعض الماء، تلك هي الغاية التي يريد تحقيقها. يُعمل فكره في الوسيلة التي تمكنه من تحقيق هذه الغاية، فلا يجد حوله إلا بعض الماء الذي لا يبدو نقيًا للغاية، فيتدبر الأمر قليلًا، ثم يختار أن يشرب ذلك الماء: يملأ كوبًا بالماء ثم يشربه. ونعلل ما فعله بأن سلسلة الحركات الجسمانية التي أدت إلى وصول الماء إلى باطن جسمه لم تكن حدثًا ميكانيكيًا من أحداث الطبيعة، فحسب، كما يحدث عندما ترتوي الأرض بماء المطر، بل كانت فعلًا قصديًا؛ سببه، أولًا، رغبة في تحقيق غاية معينة (قد يكون تحقيقها وسيلة لتحقيق غاية أبعد منها، الأمر الذي لا يعنينا في السياق الحالي)، ثم، ثانيًا، المعتقدات أو الأفكار المتعلقة بالوسائل المؤدية إلى تحقيق الغاية. أما العلاقة بين الفعل، من جهة، والرغبات والمعتقدات، من الجهة الأخرى، فهي في جوهرها علاقة سببية. فنحن نطرح عنها السؤال «اللماذي» المعتاد (لماذا فعل ذلك؟) ويأتينا الجواب بلغة «لأن ...» و«بسبب ...»، حاملًا المعنى نفسه (هذا ما قد يزعمه بعضهم) الذي تحمله هذه الكلمات في سياق تفسيرنا لأحداث الطبيعة. صحيح أن الإجابة تحتوي مفاهيم القصد والهدف والرغبة، وما إلى ذلك، ولكن العلاقة السببية، في حال الفعل القصدي، لا تختلف عن تلك العلاقة التي تحكم مجريات

(8) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp (ed. & trans.), Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1139a.

الكون في أرجائه المختلفة، سوى في كونها تتطلب الإشارة إلى مسببات من نوع يُقصر وجوده على الكائنات العاقلة، مثل بني البشر.

هذا ما خَلُص إليه بعض المفكرين، على الأقل. من هؤلاء دونالد ديفيدسون الذي يعتبر من أهم الفلاسفة التحليليين الذين كتبوا في مجال فلسفة الفعل. فهو ينظر إلى العلاقة السببية بوصفها الصمغ اللاصق في الوجود، فمن دونها ليس هناك إمكانية للوجود أصلًا[9]. ومن ثم يجب، بحسب ما يرى ديفيدسون، ألا يكون إخراج الفعل البشري من نطاق السببية قرارًا سهلًا، ذلك أنه يعني أن أفعال الإنسان تشكل استثناء على كل ما يجري في الوجود، فلا يعود الفعل قابلًا للفهم أو التفسير. ويقول مخالفًا رأي من لا يعتقدون بصواب موقف أرسطو:

«لو كانت التفسيرات السببية غير ذات علاقة مطلقًا [...] بمحاولتنا فهم أفعال الإنسان، لفقدنا القدرة على تحليل معنى كلمة 'لأن' المستخدمة في عبارات، مثل: 'فعل فلان كذا لأن ...'، حيث يتبع كلامنا ذكر سبب أو علة فعل [...] يعترض [بعضهم] على محاولة أرسطو تفسير العلاقة بين الأفعال وعللها، باستخدام مفهوم الرغبة (Wanting)، بوصفه مفهومًا سببيًا [علة فاعلية]. ولكنني أقول: في ضوء عدم وجود أي تفسير بديل مُرضٍ، فإن الحجة الأقوى في مصلحة نظرية أرسطو هي أنها النظرية الوحيدة التي تفسر العلاقة المحيرة بين الفعل وعلته»[10].

يزعم ديفيدسون أنه لا يمكن العثور على طريقة لفهم منطق سؤال «لماذا؟» وجواب «لأن...»، أفضل من الطريقة السببية. سنتعرف، بعد قليل، على طريقة مختلفة لفهم السؤال والجواب. ولكن، وبغض النظر عن الحكم النهائي بخصوص هذه المسألة، يجب علينا التمييز بين القول بالسببية والقول بالحتمية.

---

(9) Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. xv.

(10) Donald Davidson, «Actions, Reasons and Causes,» in: *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 11.

فكثيرًا ما يقال إن أحد أبرز الاختلافات بين الظواهر الطبيعية، والظواهر الاجتماعية (بما فيها الفعل الاجتماعي وأفعال الإنسان في المجمل)، يكمن في حقيقة أن الأولى تخضع لمبدأ الحتمية (ما يجعلها قابلة للتنبؤ)، في حين أن الثانية تنبع من مبدأ الإرادة الإنسانية الحرة، الأمر الذي ينفي عنها الحتمية ويجعلها غير قابلة للتنبؤ. فإذا كان هناك ارتباط وثيق بين السببية والحتمية، أو كانتا الشيء نفسه، لوجب علينا القول إن السببية لا تسري على أفعال الإنسان.

يعتقد كثيرون أن الفيلسوفة إليزابيث آنسكوم لم توجه ضربة قاصمة للاعتقاد بأن الحتمية والسببية هما الشيء نفسه، فحسب، وإنما أيضًا للاعتقاد القائل بأن الحتمية أمر قائم في الأساس، سواء على مستوى الظواهر الإنسانية أو الطبيعية. نعم، قد تكون بعض الأسباب موجبة (Necessitating)، بمعنى أن نتيجة محددة تترتب عليها من دون استثناء (مثلًا: لا أحد ينجو من داء الكلب إن لم يعالَج)، ولكنّ كثيرًا من الأسباب ليست موجبة بهذا المعنى. ومن أشهر الأمثلة على الأسباب غير الموجبة ما يسمى «قنبلة فاينمان»، نسبة إلى عالم الفيزياء المشهور ريتشارد فاينمان (Richard Feynman). لنتخيل أن قنبلة (من النوع التقليدي) أوصلت بمادة مشعة، بحيث لا تنفجر إلا إذا بلغ الإشعاع النووي في لحظة من اللحظات درجة معينة من القوة، بحسب عدّاد غايغر لقياس قوة الإشعاع النووي. فإن انفجرت القنبلة في لحظة ما، فإنّ ذلك بسبب بلوغ الإشعاع درجة معينة من القوة. ولكن بلوغ الإشعاع تلك الدرجة من القوة ليس أمرًا محتمًا؛ إذ، بحسب معطيات فيزياء الكم (Quantum Mechanics)، لا يمكن التنبؤ بما إذا كانت الذرة الفلانية سوف تتحلل في أي لحظة من اللحظات المقبلة. وبما أن بلوغ الإشعاع درجة معينة من القوة يعتمد على تحلل عدد كافٍ من ذرات المادة المشعة في الوقت نفسه، فهذا يعني في الحصيلة الأخيرة أن انفجار القنبلة ليس أمرًا حتميًا، على الرغم من أن لحدوثه (حين يحدث فعلًا) سببًا كافيًا[11]. وهذا يعني أن «الحدوث بسبب كذا»، و«الحدوث حدوثًا حتميًا»، أمران مختلفان.

(11) G. E. M. Anscombe, «Causality and Determinism,» in: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 146.

يجيب أنصار الحتمية، في بعض الأحيان، بالقول إننا لا ننجح في التنبؤ (بأفعال الإنسان أو بغير ذلك من الأمور) بسبب جهلنا بالأحوال المحيطة، وعدم معرفتنا بالقوانين الطبيعية: ليس في وسع الطبيب أن يتنبأ بما إذا كنتُ سوف أصاب بمرض من النوع المعدي، إذا ما اختلطت بمصاب، وذلك بسبب جهل الطبيب بالأحوال المحيطة بي، وقوة الجهاز المناعي عندي، وغير ذلك. وليس في إمكاني التنبؤ بما إذا كان فلان سوف يقدم على السرقة؛ بسبب جهلي النسبي بتاريخ حياته وحالته النفسية والفسيولوجية، وافتقاري إلى طريقة لقياس قوة المؤثرات التي تؤثر فيه لحظيًا، وغير ذلك. ترد آنسكوم على هذه المزاعم بالقول إن التماس الأعذار بهذه الطريقة يفترض أن الأسباب التي تسبب الأمراض (الاختلاط بمصاب) تحتمها، وأن الأسباب التي تؤدي إلى السرقة (الفقر وانعدام الخوف وضعف الوازع الأخلاقي) تحتمها. ولكن هذا ليس أمرًا مفروغا منه، بحسب رأيها. لا تتساوى كلمة «تُسبب» في معناها مع «تُحتم». فنحن نفهم فهمًا تامًا معنى القول: «مرض فلان بسبب عدوى انتقلت إليه من شخص آخر»، من دون أن نعرف ما إذا كان محتومًا عليه أن يمرض بعد أن خالط المصاب بالمرض[12].

من ثم لا ينبغي لنا الاعتقاد أن سريان السببية على الأفعال، والعلاقات الإنسانية، يعني اختزالها إلى أحداث الطبيعة. فليس هناك، في الأصل، مسوغ للاعتقاد بوجود الحتمية على صعيد الطبيعة غير العاقلة، فضلًا عن عالم الإنسان. وبذلك تغدو مسوغات القول بضرورة الفصل بين مناهج دراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية أضعف، ما دامت العلاقة السببية، وحقيقة انتظام الظواهر (دونما حتمية في أي من الحالتين)، هي الشيء نفسه في الحقلين.

لكن، لم يحل هذا دون نشوء معارضة قوية للتوجه السببي في النظر إلى العلاقة بين الأفعال والمقاصد في القرن العشرين. يدعي جون هايمان أنّ أحدًا لم يكن ليخطر في باله أن ينكر وجود علاقة سببية بين المقاصد والأفعال، حتى

(12) Ibid., p. 136.

شرع فتغنشتاين في ثلاثينيات ذلك القرن في مهاجمة تلك الفكرة[13]. ولم يهاجمها استنادًا إلى مخاوف متعلقة بالحتمية، بل إلى أسس مختلفة اختلافًا تامًا. يقول فتغنشتاين:

«تُعتبر القضية القائلة 'يعود الفعل س إلى السبب ص' بمنزلة فرضية. تقوم هذه الفرضية على أساس سليم فقط عندما يتوافر لدينا عدد من التجارب (Experiences) التي تُظهر (وإنْ تقريبيًا على الأقل) أن الأفعال تتبع، في انتظام، تحقق أحوال معينة نسميها أسباب الفعل. ولكن [في أفعال الإنسان] لا يلزمنا وجود عدد من التجارب المؤيدة لكي نعرف المسوغ الذي دعانا، مثلًا، للإفصاح عن رأي معين، أو للتصرف بطريقة معينة [أمثلة عن أفعال قصدية]. هناك فرق بين القواعد التي تحكم استخدام كلمة 'مسوغ' (Reason) وكلمة 'سبب' (Cause)، وهو يشبه الفرق بين القواعد التي تحكم استخدامنا لكلمة 'دافع' (Motive)، وكلمه 'سبب' [...] كل ما يمكننا القيام به في حالة الأسباب هو التكهن (Conjecturing) بوجود سبب أو أسباب معينة. أما في حالة الدوافع، فإن الأمر ليس كذلك. يمكننا هنا القول: 'من المؤكد أنني أعرف لماذا فعلت ذلك الأمر'، قاصدين بذلك الدافع الذي دفعنا إلى الفعل. [من ثم] تحمل كلمة/ سؤال 'لماذا؟' معنيين مختلفين في سياق الحديث عن الأسباب والمسوغات. هذا الاستخدام المزدوج، مضافًا إليه حقيقة أننا نعرف دوافعنا، في حين لا يسعنا سوى التكهن بخصوص الأسباب، هذا كله يجعلنا نقع في الخلط، فنظن أن الدافع عبارة عن سبب ندركه مباشرة، أي إنه سبب يُنظر إليه من الداخل، سبب ندركه حسيًا»[14].

لا يخفى من كلام فتغنشتاين أنه لا يريد أن ينظر إلى الفعل الإنساني من منظور الأسباب التي تترتب عليها نتائج، فالقول بالسبب، كما يرى، هو القول بفرضية، الأمر الذي يعني قضية استقرائية قابلة للدحض، مثل قابليتها للإثبات.

---

(13) John Hyman, «Desires, Dispositions and Deviant Causal Chains,» *Philosophy*, vol. 89, no.1 (2014), p. 89.

(14) Ludwig Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books* (Oxford; Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1958), p. 15.

إذا تبين لنا تجريبيًا وجود انتظام معين بين الفعل وأحوال حدوثه، كان هذا بمنزلة القانون الذي نستخدمه في تفسير الفعل (والتنبؤ به أيضًا)، على نحو ما نقوم به في العلوم الطبيعية. هذا ما قصده ديفيدسون بقوله إن الأمل الوحيد لتفسير/ فهم الفعل الإنساني يكمن في النظر إلى الرغبات والأفكار، وغير ذلك، بصفتها عوامل سببية.

أنكر كثير من الفلاسفة (قبل فتغنشتاين وبعده) الفكرة القائلة بأن أفعال الإنسان قابلة للفهم سببيًا، على نحو مماثل لطريقة فهمنا الأحداث الطبيعية. من هؤلاء دلتاي الذي قال في معرض مراجعته لمؤلف تاريخي يعتمد قاعدة التفسير السببي لظواهر التاريخ:

«مهما تعمقنا في دراسة حياة فرد من الناس، فمن المستحيل أن نتمكن من الربط بين مجريات حياته أو حياتها، أو وصف الطريقة التي يستجاب بواسطتها للمؤثرات من خلال علاقة السبب – النتيجة»[15].

ما نحتاج إليه لهذا الغرض، بحسب ما يقوله دلتاي، ليس ربط أسباب بنتائج، بل محاولة لتفهم مجريات الحياة «من الداخل»، بعد تمثلها وجدانيًا من خلال التجارب الشخصية المماثلة:

«يتحقق التفهم عندما نضع سلسلة من الاستنتاجات الجزئية في خدمة الحدس. من ثم يجب علي أن أزيد على المعطيات التي أتلقاها من الخارج عمليات فكرية داخلية. ومثل هذه المهمة لا تتم إلا من خلال القياس (Analogy)، عندما أختبر سلسلة من الحالات المشابهة التي أدرك فيها أن المعطيات الخارجية تقوم على حالات داخلية من نوع محدد. وعندما أتوفر على هذا القياس المبدئي، أستخرج استنتاجًا قياسيًا بخصوص المعطيات الخارجية»[16].

---

(15) Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, Introduction by Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi (eds.), Wilhelm Dilthey Selected Works, vol. IV (Princeton: Penticton University Press, 1996), p. 265.

(16) Ibid., p. 230.

الواضح أن دلتاي يتحدث هنا عن مفهوم «التفهم». وارتبط هذا المفهوم، على الرغم من سبق دلتاي، أكثر باسم فيبر الذي يعود إليه الفضل في تحويل مفردة «التفهم» إلى مصطلح تقني يشير إلى طريقة محددة في التعامل مع الفعل الاجتماعي، من خلال ما غدا يعرف باسم «علم الاجتماع التأويلي» (Verstehende Soziologie). يقول فيبر في مقالة تحمل العنوان نفسه: «إن السلوك البشري (كغيره من مجريات العالم الطبيعي) يتسم بالانتظام، ولكن هناك بعض العلاقات والانتظامات المميزة التي تسمح بنوع من التأويل القائم على أساس 'التفهم' (Intelligible Interpretation)، بما لا يتوافر في نظام الطبيعة بشكل عام»[17]. لذا، كما يضيف فيبر في مؤلف آخر: «[تسعى العلوم الاجتماعية إلى] الحصول على طريقة لتفسير/تفهم [السلوك البشري] من نوع نفساني فكري تعاطفي (Empathic) [...] [الأمر الذي يوجِد] مشكلة تختلف نوعيًا عن تلك التي تسعى العلوم الطبيعية الدقيقة لحلها»[18].

لا يزال هذا الصوغ، أو ما هو قريب منه، لخصوصية المنهج والهدف في العلوم الاجتماعية يجد من يؤيده. إن منطلقات تشارلز تايلور هي نفسها منطلقات فيبر. يقول تايلور «على التفسير/التأويل المقبول لأفعال الإنسان أن يُظهر العقلانية الكامنة في الأفعال، من وجهة نظر الفاعل، على الأقل، أو في سياق ثقافته الاجتماعية». بذا لا تكون الأطروحة التي يدعو إليها تايلور سوى تعبير آخر عن القضية الرئيسة في العلوم الاجتماعية القائمة على التفسير (Interpretive Social Science)، وهي أن:

«على كل تفسير مقبول للفعل الاجتماعي أن يقدم الفاعل تقديمًا يجعل أفعاله قابلة للفهم [...] يجب ألا تكتفي النظرية الاجتماعية بالتنبؤ بانتظامات الأحداث الاجتماعية والتاريخية، فحسب»[19].

---

(17) Max Weber, «Some Categories of Interpretive Sociology,» *The Sociological Quarterly*, Edith E. Graber (trans.), vol. 22, no. 2 (Spring 1981), p. 151.

(18) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils & Henry A. Finch (eds. & trans.), With a Foreword by Edward A. Shils (Glencoe; Illinois: The Free Press, 1949), p. 74.

(19) Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 116.

تتوافق هذه الأفكار مع ما اقترحته إليزابيث آنسكوم التي تتلمذت على يدي فتغنشتاين، من أن العلاقة بين القصدية والأفعال ليست علاقة سببية؛ لذا، ترى آنسكوم أن كلمة «لماذا»، و«بسبب»، و«لأن»، تحمل معانيَ مختلفة في حالة الأفعال الإنسانية عن تلك التي تحملها في حالة ما سميناه الأحداث الطبيعية:

«نقول، على سبيل المثال: 'لقد كانت محبة فلان للحقيقة سببًا في [...]'، وأشياء من هذا القبيل. ولا ريب في أن هذه التعابير تجعلنا نميل إلى الظن بأن الدوافع تستجلب الفعل، أو أنها تنتجه. ولكن ما تعنيه العبارة السابقة لا يتعدى القول إن 'فلانًا فعل ذلك من منطلق محبته للحقيقة'، وهذا القول هو بمنزلة تأويل للفعل [ولكنه ليس تعليلًا سببيًا على نموذج سبب - نتيجة]»[20].

يظهر من هذا أن آنسكوم تقدم نموذجًا تفسيريًا يختلف عن نموذج «سبب - نتيجة» الذي يحسب ديفيدسون أنه ليس له منافس. يمكن الإشارة إلى هذا النموذج البديل بعبارة «هدف - فعل»[21]. يبدو، أول وهلة، أن هناك بونًا شاسعًا بين هذين النموذجين، ما بين الحديث عن «سبب» انهيار جدار، و«سبب» ذهابك إلى مقهى معين. انهار الجدار «بسبب» رداءة المواد المستخدمة في البناء، و«لأنه» بُني باستخدام حسابات هندسية خاطئة. من ثم وقع الجدار ضحية علاقة الجاذبية بين الأرض، وكل كتلة مادية على مسافة محددة من سطحها. أما أنت فقد ذهبت إلى المقهى «بسبب» رغبتك في مقابلة صديق لم تره منذ مدة، أو «لأنك» كنت تعتقد أن صديقك ينتظرك في ذلك المكان، أو لأنك تؤمن بأن على الإنسان أن يحفظ عهوده. هل يعقل أن كلمتَي «سبب» و«لأن» تعنيان الشيء نفسه في الحالتين؟ أكان للجدار «سبب» يدعوه للسقوط، مطابق لما كان للصديق من سبب يدعوه للذهاب إلى المقهى؟ لا يعقل أن سقوط الجدار يحمل له، أو لنا، أي معنى، كما يحمل ذهاب أحدهم إلى مكان ما لأجل/ بهدف لقاء صديق. أليس من الواضح، إذًا، أن لهذه الكلمات معنى مزدوجًا، كما يقول فتغنشتاين؟

(20) G. E. M. Anscombe, *Intention* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), p. 20.

(21) Hyman, p. 108.

في واقع الأمر ليس هناك اختلاف في معاني «لأنه» و«بسبب»، بقدر ما هناك اختلاف في طبيعة الأسباب التي نسوقها. تتعلق هذه الأسباب، في حالة الجدار، بقانون الجاذبية والكتلة وخواص مواد البناء وقواعد الهندسة التطبيقية. أما في حالة ذهابك إلى المقهى، فالأسباب تتعلق بالرغبات والمعتقدات والقيم («أهمية أن يحفظ الإنسان عهدًا قطعه على نفسه»)[22]. سؤالنا هو ما كان يلزم وجود تعارض بين هذين النموذجين المفترضين: نموذج «سبب - نتيجة» ونموذج «هدف - فعل».

ليس من الواضح أن التعارض قائم ما دامت الأسباب الفاعلة، في حال الفعل الإنساني، تشتمل على الرغبة، والتي تعني، أول ما تعنيه، «الرغبة في تحقيق هدف معين أو غاية معينة». عندما يرغب الإنسان في الغنى، يضع الغنى هدفًا له. ثم إن الإنسان الذي يهدف إلى الغنى يعمل بدأب، يدخر ويستثمر ويفكر في الوسائل. أليست هذه أفعال كلها لأجل تحقيق الهدف الذي يرغب في تحقيقه؟ ما معنى أن يتناول الساعي إلى الغنى بيضة واحدة على الفطور بدلًا من بيضتين، إن لم يكن ذلك بنية التوفير الذي يعني أيضًا الاقتراب من الهدف؟ من ثم يمكن القول إن الهدف (بمعنى من المعاني) يحركنا للفعل، أو بعبارة أخرى، إنه سبب من نوع معين.

يقول بعض المعترضين على التحليل السببي للأفعال: ولكن الهدف بطبيعته هو ما لم يتحقق بعد، وهو ما نسعى لتحقيقه تحديدًا. وقد يخلق هذا الاعتبار انطباعًا بأن أفعال الإنسان قابلة للتعلق بـ«أشياء ليست موجودة»، أو بـ«أشياء ليست جزءًا من الطبيعة»، كون الطبيعة لا تحتوي إلا على ما هو

(22) هناك أيضًا أسباب لا نجدها ذات أهمية في السياق الاجتماعي، على الرغم من أنها أسباب لازمة لحدوث الفعل: القدرة على المشي، الجاذبية الأرضية التي يمكن من دونها أن يطير الصديق إلى مكان آخر غير المقهى؛ لذلك، يجب علينا القول إن الأسباب التي يسوقها الناطق باسم أناكساغورس في تفسير جلوس سقراط ليست معدومة المعنى، فلو لم يكن لسقراط رجلان لما جلس، ولم تكن له عينان وأذنان ولسان لما كان ليتكلم أو يرى أحدًا. لا نحسب هذه أسبابًا في تفسير جلوس سقراط، ليس لأنها ليست أسبابًا، وإنما لأننا نفترض تحققها في كل الأحوال. إنها من نوع «الأسباب الدائمة» (Standing Causes).

موجود أو متحقق بالفعل. هذا صحيح صحة تامة، أو قل في وسعنا الاعتراف بصحته، ولكن يجب أن نتذكر أن الهدف أيضًا هو «ما تتعلق به الرغبة»، والرغبة بالطبع هي حقيقة نفسية لا نشك في وجودها. وهي أيضًا علة فاعلية، بمعنى مألوف، فهي تدفع الإنسان إلى الحركة لأجل إشباعها، وهي عادة لا تهدأ قبل أن تُشبع (كما هي الحال عند العطشان الذي يرغب في شرب الماء). لنقل إن الهدف يحرك الإنسان، ولكنه لا يحركه قبل أن تتعلق به الرغبة[23].

يمثّل الهدف **مضمون** الرغبة التي تُظهر نفسها من خلال الفعل الساعي لتحقيق الهدف. يقول هايمان، محاولًا التوفيق بين نموذج سبب – نتيجة، ونموذج هدف – فعل:

«ما يرغب فيه الإنسان، أو يهدف إليه موضوع قصدي (Intentional Object)، أي موضوع فكر، ومن ثم لا يمكن أن يكون عاملًا سببيًا. ولكن رغبة الإنسان في تحقيق ذلك الهدف هي عبارة عن طبع أو ميل (Disposition) للقيام بأفعال من شأنها أن توصلنا إلى ذلك الهدف. هكذا تحتل الرغبات مكانها، بوصفها عوامل سببية. وهكذا يمكننا القول إن الإشارة إلى الهدف تقدم تفسيرًا للفعل، مع الإصرار على أن التفسيرات، بحسب نموذج «هدف – فعل»، هي تفسيرات سببية أيضًا. فعندما نتوسم بفعل ما «خيرًا» (عندما ندرك أن في وسعه أن يوصلنا إلى الهدف المرغوب فيه)، فإن هذا يتسبب في قيامنا به [...] ملخص القول إن تفسير الفعل القصدي بالإشارة إلى الرغبة التي تظهر من خلال الفعل [...] هو تفسير سببي وغائي في الوقت نفسه. فهو سببي؛ لأن فيه إشارة إلى ميل (طبع) [هو الرغبة نفسها]، وهو غائي؛ لأن هذا الميل أو الطبع من نوع خاص، إنه

(23) في وسعنا المقارنة بين الهدف والمحرك الذي لا يتحرك في فلسفة أرسطو، فعند هذا الأخير يعتبر المحرك الذي لا يتحرك موضوع رغبة بالنسبة إلى كائنات أدنى منه مرتبة في الوجود، فهو سبب غائي لحركتها. ولكن العلة الفاعلية هي الرغبة التي تكنها الكائنات الأدنى مرتبة التي تتعلق بغايتها «للتواصل» مع المحرك الذي لا يتحرك. وكذا الأمر بالنسبة إلى لوحة جميلة تدفعنا للتحرك باتجاهها. الهدف إذًا علة غائية، بينما الرغبة في تحقيق الهدف علة فاعلية. لا يوجد تناقض بين التفسير من خلال الغايات، أو من خلال الأسباب الفاعلية. ينظر: Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by C.D.C Reeve (New York: The Modern Library, 1984), pp. 26-28 (1072 a).

ميل إلى السعي نحو تحقيق هدف، أي بعبارة أخرى: إنه ميل يظهر في السلوك الهادف»[24].

إذا كان هايمان محقًا في القول بعدم وجود تناقض أو تنافس بين التحليل السببي والتحليل الغائي للفعل، فهذا يعني أنه لا يوجد تناقض أو تنافس بين عبارات مثل:

دفع فلان دينه بسبب رغبته في تجنب العقوبة المترتبة على عدم القيام بذلك واعتقاده أن الوفاء بالدين كفيل بتجنب العقوبة (تعليل سببي).

دفع فلان دينه؛ بهدف تجنب العقوبة المترتبة على عدم القيام بذلك واعتقاده أن الوفاء بالدين كفيل بتجنب العقوبة (تعليل غائي).

يعود هذا (كما ينبغي أن يكون واضحًا) إلى ميزة يتمتع بها السبب المستخدم في التعليل الأول. فهو ليس سببًا ميكانيكيًا ماديًا بحتًا (كما يمكن سقراط أن يزعم بخصوص تفسير أناكساغورس لامتثال سقراط للأمر القضائي)، بل إنه سبب من نوع خاص، فهو يحتوي رغبة في تحقيق هدف معين (تجنب العقوبة)، وهو ما لا يمكن العثور عليه في أي تعليل ميكانيكي للسلوك. إضافة إلى ذلك، يشير السبب إلى اعتقادات معينة بخصوص الوسائل المؤدية إلى تحقيق الهدف، وهو أيضًا ما لا يمكن العثور عليه في أي تعليل ميكانيكي للسلوك. فنحن إذا ما فسرنا مكوث سقراط في غرفة سجنه بهذه الطريقة، فليس هنالك ما يوجب الاعتراض عليه.

ننهي نقاشنا في هذا الفصل بالقول إن هناك جانبين للفعل؛ جانبًا «جوانيًا»، وجانبًا «برانيًا». يحوي الأول المقاصد والأفكار والأهداف والرغبات التي تعتمل في نفس الإنسان. يفترض أن هذا الجانب مفتوح تمامًا أمام الفاعل الذي يدرك دوافعه، وما يعتمل في نفسه من نيات وأفكار، إدراكًا مباشرًا، دونما حاجة إلى استنتاج أو استقراء (كما سبق أن نقلنا عن فتغنشتاين قوله). وهناك جانب

(24) Hyman, p. 109.

«براني»، يتحرك من خلاله الإنسان في عالم مادي محسوس لتحقيق الرغبات والأهداف. ونقول أيضًا إن هناك علاقة سببية بين الجواني والبراني، نفسر بموجبها ما يحدث على الصعيد الثاني، بالإشارة إلى ما يحدث على الصعيد الأول.

سيقال لنا في هذه المرحلة: ألا ينبغي أن يكون في حوزتكم طريقة لمعرفة/ إدراك ما يحدث على الصعيد الجواني؟ فقد نسلِّم بأن الواحد منا يدرك ما يدور في ذهنه من نيات ومقاصد وأفكار، وغير ذلك، ولكن إدراك ما يدور في ذهن الآخر مسألة مختلفة اختلافًا تامًا. فكيف، والحال هذه، يمكن القول إن في حوزتنا معرفة بأن الآخر «يفعل»، ما دام جل ما نراه منه لا يتعدى حركات جسمانية من نوع أو آخر؟ وكيف يمكننا القول بالمعرفة البينذاتية عوضًا عن القول إننا نعيش في جزر ذاتية منعزلة؟ من دون هذا النوع من المعرفة البينذاتية لن تكون حالنا (في نسبة الفعل إلى الآخر) بأفضل من حالنا في نسبة الفعل إلى الروبوت المتخفي بهيئة إنسان، كما ألمحنا إلى ذلك من خلال أمثلة قدمناها في الفصل الأول من هذا البحث.

الفصل الثالث

نظرية «التفهم» ومشكلة البينذاتية

لم يكن اعتقاد وجود «جانب جواني» في الفعل، يومًا ما، حكرًا على الفلاسفة. يقول ماكس فيبر عن الدوافع والسلوك الخارجي:

«قد يتماثل سلوك معين تماثلًا تامًا في مساره الخارجي، وفي نتيجته مع سلوك آخر، على الرغم من أنهما قد يرتكزان على مجموعتين مختلفتين جدًا من الدوافع. وقد لا يكون الدافع الذي يبدو لنا مقنعًا، أول وهلة، هو الدافع المؤثر في الفعل؛ لذا، ينبغي لنا التحقق من كيفية فهمنا للسياق [...] بالطرق السببية المعتادة، قبل أن نزعم أن تأويلًا ما، مهما بدا مقنعًا، يمثل تفسيرًا مفهومًا ومشروعًا»[1].

تذكرنا كلمات فيبر في وصف حالتين سلوكيتين متطابقتين في الشكل الخارجي والنتائج، مع اختلاف الدوافع (وما نفترض أنه يرافقها من معتقدات وأفكار ومفاهيم)، بالأمثلة التي أوردناها سابقًا بهدف التفريق بين الأفعال والأحداث الطبيعية. تخيل **السلوك رقم 1**: يركض شخص ما في مكانه، مرتديًا ملابس رياضية. لنقل إن الهدف والدافع يتلخصان في الرغبة في المحافظة على الصحة. ثم تخيل **السلوك رقم 2**: شخص آخر، صادف أنه يرتدي ملابس رياضية أيضًا، ويأتي بالحركات الجسمانية نفسها (بحيث إن الوصف الهندسي لمواقع القدمين والمسافات والأزمان هو الوصف نفسه). ولكن هذا الشخص ليس منهمكًا في ممارسة الرياضة، وليس هدفه المحافظة على الصحة، بل إنه منهمك في القضاء على جيش من النمل تحت قدميه. شتان ما بين الدوافع في الحالتين، وشتان ما بين الفعلين: فعل ممارسة الرياضة، وفعل القضاء على

(1) Max Weber, «Some Categories of Interpretive Sociology,» *The Sociological Quarterly*, Edith E. Graber (trans.), vol. 22, no. 2 (Spring 1981), p. 151.

الحشرات. وليس هناك ما هو أسهل من إضافة **السلوك رقم** 3: حالة شخص خاضع للتنويم المغناطيسي، وفي حالة فراغ ذهني تام، يأتي بالحركات نفسها التي تكون، من ثم، حدثًا مجردًا، في حين أن الحركات في الحالتين، السلوك **رقم** (1) والسلوك **رقم** (2)، توصف بأنها من نوع «حدث مرتبط بفعل» (تريُّض، قضاء على الحشرات).

من الواضح أننا نقف على أعتاب إشكالية إبيستيمولوجية، تتمثل في السؤال عن الوسائل المعرفية التي نستخدمها في التمييز بين فعلين متطابقين في المسار الخارجي والنتائج (بكلمات فيبر) أو ما بين حدث مرتبط بفعل (حركات ممارس الرياضة في الحالة **رقم** (1) وحدث غير مرتبط بفعل (حركات الشخص الخاضع للتنويم المغناطيسي في الحالة **رقم** (3).

يقول فيبر يجب علينا «التحقق من فهمنا للسياق»، إذ مهما بدا لنا تفسير السلوك بدهيًا (كما هي الحال في تفسيرنا سلوك الرياضي الذي يراوح في المكان)، فقد لا يكون مشروعًا من الناحية التجريبية (Empirically Valid)[2]. كيف يمكن القيام بذلك؟ **أولًا**: يجب أن يكون مفهومًا لنا منذ البداية، أي منذ لحظة قبولنا التفريق بين الجواني والبراني (بين العالم الداخلي، حيث تربض الدوافع والمعاني والنيات والمعتقدات، والعالم الخارجي، حيث يوجد كل ما هو قابل للملاحظة والمشاهدة)، أن العالم الداخلي ليس خاضعًا لأي نوع من أنواع التحقق من المراقب الخارجي. لا أحد يعلم ما يدور في «البيت» الداخلي، سوى صاحب البيت. هذا ما نعتقده في الأحوال العادية، حين نكرر الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، وذلك من باب الإقرار بجهلنا بحقيقة ما يدور في خلد الآخر من أفكار ونيات. **ثانيًا**، إذا كان ثمة طريقة للتحقق من فهمنا للسياق، فيجب توخي الحذر من ألا تفترض تلك الطريقة أن الفاعل قد أتى بما يمكن اعتباره **أفعالًا أخرى**. ذلك أن تلك الأفعال الأخرى قد تتطلب التأويل، مثلها مثل السلوك موضوع السؤال في مثال فيبر نفسه، فنبقى نعاني المشكلة نفسها؛ لذلك، على سبيل المثال، يجب

(2) Ibid.

ألا نظن أن في وسعنا استيعاب السياق الذي يريد فيبر أن نستعين به عن طريق توجيه السؤال للفاعل: «ماذا تفعل الآن؟» ذلك أن إجابة الفاعل (إن هو قرر الإجابة عن السؤال) هي في حد ذاتها فعل، **فعل تكلم** على وجه التحديد، كما قلنا في السابق (الفصل الأول). ومن ثم تنتاب ذلك الفعل جميع المشكلات الإبيستيمولوجية التي تواجهنا في التمييز بين فعل الرياضة وفعل القضاء على الحشرات، أو بين فعل الرياضة وحركات الشخص الخاضع للتنويم المغناطيسي، فمثلًا: لو أن الشخص قال: «نعم»، فما الذي يدرينا أنه لا يكذب، فيكون (من ثم) فعله فعل كذب، وليس فعل إخبار؟ بل أكثر من ذلك، كيف نتيقن من أنه يعني **نعم** بكلمة «نعم»؟ لنفترض جدلًا أن المتكلم يعني شيئًا بكلامه، ترى ماذا يعني؟ ليس المعنى في بطن الشاعر وحده، كما يقال في الأدب، بل يبدو أن المعنى في بطن كل متكلم.

يزعم أحد الكتاب، في معرض تفسيره لموقف فيبر، لا يمكن تحليل فعل الإنسان الفرد سوسيولوجيًا من دون الإشارة إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية التي جرى الفعل في سياقها، ثم يضرب على ذلك مثل الرجل البالغ، يزحف على قدميه ورجليه على أرض الغرفة، مُصدرًا أصواتًا غريبة كأصوات الكلاب أو القطط، مثلًا. قد نظن أن الرجل مجنون، ومن ثم قد نفقد كل رغبة في تفسير سلوكه. ولكن عندما نأخذ السياق في الاعتبار يتغير الأمر تغيرًا تامًا. ما السياق؟ هناك طفل صغير في الجوار يقهقه ضاحكًا، وهو يشهد هذه الحركات، وهناك أمّ تقف بالقرب من الباب مبتسمة ابتسامة عريضة، وهي تشاهد طفلها الصغير يلعب مع والده المحب. يشكل هذا كله مثلًا واضحًا جدًا عن السلوك العقلاني ذي الوسائل المحسوبة، أب يزحف على ركبتيه مصدرًا أصواتًا مثيرة للضحك، بهدف تحقيق غاية محددة هي إسعاد طفله[3].

لكن هل من الواضح أن وضع الأمور في هذا السياق الذي وصفناه للتو

(3) William T. Tucker, «Max Weber's *Verstehen*,» *The Sociological Quarterly*, vol. 6, no. 2 (March 1965), pp. 157-165.

هذا مع الأخذ في الاعتبار ما يقوله فيبر عن أن الفعل الفردي (وليس ما تقوم به الكيانات الجماعية) هو الحامل الأساسي والنهائي للمعنى، كما اقتبسنا من فيبر قوله في الفصل الأول.

في وسعه أن يحسم الشكوك الإبيستيمولوجية بأي صورة من الصور؟ قد يعترض معترض، فيقول إن الطريقة التي نتحقق فيها من فهمنا للسياق تفترض وجود أناس لهم مواقف وتوقعات وقيم اجتماعية وقواعد سلوكية، وهذه لا يمكن أن تُفهم من دون الإشارة إلى «الجانب الجواني» من الفعل. فالطفل هو طفل تلك الأم، وما تراه هو ما تتوقعه، وهي تبتسم مثلما رأينا في كثير من الحالات المشابهة التي دُرست استقرائيًا باستخدام «الطرق السببية المعتادة». هذه هي الأدوار، وهذه هي التوقعات، وهذه هي القيم الاجتماعية، وهذه هي الانتظامات التي تحكمها. ولكن هل يعقل أن في إمكاننا فهم هذه الأمور من دون الإشارة إلى الجوانب الجوانية في الأفعال؟ إذا كان للباحث الاعتماد على حقيقة «تبسم الأم» لتقرير ما إذا كان الرجل الذي يعوي أو يموء مجنونًا أم عاقلًا، أفلا ينبغي له، أولًا، حسم الرأي في ما إذا كانت المرأة تبتسم أم لا؟ هل يتحقق من فهمه ابتسام الأم بالإشارة إلى سياق أوسع؟ من الواضح أن لا شيء يضمن أن المشكلة لن تتكرر في سياقات أوسع وأوسع إلى ما لا نهاية (لمن يريد متابعة هذا التقصي التجريبي).

يوجد اسم للدرك الأسفل الذي يمكن أن يوصلنا إليه الشك في وجود جانب «جواني»، يقبع خلف ما نراه في الآخر من سلوكيات قابلة للمشاهدة: «الأنا وحدية (Solipsism) التي يقول المفكر بموجبها: «ربما لا توجد ذات غير ذاتي؛ أنا الذات الوحيدة في الوجود». يتناقض هذا الموقف بالطبع مع موقفنا الطبيعي تجاه البينذاتية، اعتقادنا الراسخ في وجود ذوات يعرف بعضها بعضًا، بوصفها ذواتًا، وليس بوصفها أجسامًا مادية وحركات. إن هذا الدرك الأسفل هو ما ينتظر كل من لا ينجح في اجتناب طريق «الأنا وحدية»، تلك الطريق التي تطؤها أقدامنا في اللحظة التي نسمح فيها لأنفسنا بالحديث عن الأفعال، أو أنماط السلوك المتماثلة «خارجيًا» التي تستبطن دوافعَ «داخلية».

قد يظن الإنسان أن مثل هذه التساؤلات التي تنمّ عن الحيرة المفرطة من اختراع الفلاسفة، ولكن الشك لا يُقصر عليهم. في وسعنا الإشارة إلى

مناقشة عالم الاجتماع ثيودور آبل مفهوم «التفهم» في سياق فكر فيبر والمدرسة التأويلية في علم الاجتماع. يقدم آبل مثلًا بسيطًا عن المنهج الذي يفترض أنه يميز علوم الإنسان من علوم الطبيعة. وبحسب ذلك المثل، ينظر مراقب إلى سلوكيات جاره في يوم من أيام الشتاء الباردة، في لحظة معينة ينهض الجار من كرسي مكتبه، حيث كان منهمكًا في الكتابة، ويذهب إلى مخزن الحطب خارج منزله، يشرع في تقطيع بعض الأخشاب، ثم يعود بها إلى المنزل، ويلقيها في المدفأة. وحالما تشتعل النار اشتعالًا مستقرًا، يعود الجار إلى الجلوس على كرسي مكتبه، ويستأنف عمله.

هذا مثل جيد عن واقعة نعتقد فيها أننا نعرف ما يدور في خلد الإنسان الآخر: دوافعه وهدفه والمعنى الذاتي الذي يحمله فعله، كما يقول فيبر. ولكن من أين يأتينا اليقين التأويلي في تفسير هذا الفعل؟ يقترح آبل مساءلة الشخص، ثم يتساءل أيضًا: هل في وسعنا التأكد من أنه لا يخفي دوافعه الحقيقية؟ إنه لا يشعر بالبرد (كما نشعر نحن)، ولكنه يريد أن يستخدم المدفأة لإثارة إعجاب ضيف في طريقه إليه. أو ربما لا يعرف هو نفسه دوافعه الحقيقية[4]. ما مصدر إحساسنا القوي بأننا «ندرك» ما يقوم به جارنا؟ يزعم آبل أن ليس هناك من جواب سوى التجربة الشخصية، مثلما يدفعني الإحساس بالبرد إلى البحث عن مصدر دفء، فلا بد من أن هذا ما يحدث مع جاري. ولكن لماذا أفترض أن تدني درجات الحرارة قد جعل جاري يشعر بالبرد؟ مرة أخرى، ليس ثمة جواب سوى التجربة الشخصية، مضافًا إليها الملاحظة التجريبية التي تقول إن جاري يشبهني في صفاته الجسدية وفي محيطه، وهو ما يدعوني إلى القول إنه يتأثر ويستجيب بالطريقة نفسها، كما هي الحال معي.

يمكننا القول إننا «نتفهم» فعل إنسان آخر عندما نطبق قانون/ قاعدة سلوكية عامة («الشعور بالبرد يدفع الإنسان إلى البحث عن مصدر دفء»)، استنادًا إلى تجربتنا الشخصية. يطبق الإنسان القاعدة السلوكية عندما يستبطن

(4) Theodore Abel, «The Operation Called *Verstehen*,» *American Journal of Sociology*, vol. 54, no. 3 (November 1948), p. 213.

الأحوال والأوضاع المحيطة بالفعل «انخفاض الحرارة يؤدي إلى الشعور بالبرد»[5].

لا تُقصر المشكلة على غياب اليقين في التأويل، الأمر الذي يحدو بفيبر إلى الحديث عن «التحقق من فهمنا للسياق بالطرق السببية المعتادة». ولكن الاعتماد على «الطرق السببية المعتادة» يبرهن على محدودية عملية «التفهم»، هذه، ويضعف المزاعم المتعلقة بجدتها، ودورها في التفريق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من حيث المنهج المتبع.

هناك مشكلات إبيستيمولوجية أخرى، تتعلق بطريقة التوصل إلى القاعدة السلوكية التي نطبقها عندما «نتفهم» الآخرين. فنحن لا نكتشف قاعدة سلوكية، مثل: «عندما يشعر الإنسان بالبرد فإنه يسعى للدفء»، بالطرق الاستقرائية المألوفة. ليس في الإمكان التأكد من العلاقة السببية بين الإحساس بالبرد والسعي نحو الدفء، عن طريق ملاحظة أناس كثر يشعرون بالبرد، فيسعون للدفء. فالباحث الذي «يتفهم» أن شعور الآخر بالبرد قد أدى إلى سعيه نحو الدفء، لم (ولن) يختبر شعور الآخر بالبرد. يقول آبل:

«لم يحدد أحد، على حد علمنا، طريقة تجعلنا قادرين على القول، موضوعيًا، إن أحدًا من الناس يشعر بإحساس معين في سياق وجوده في وضع معين»[6].

إذًا، إذا كان ثمة طريق للتوصل إلى القاعدة السلوكية عن طريق الاستقراء، فليس من أساس يمكن أن يقوم عليه ذلك الاستقراء، سوى تجارب الباحث نفسه: «عندما أشعر بالبرد فإنني (دومًا) أسعى نحو الدفء». ولكن كيف يمكن الباحث التيقن من أن الظروف التي تتسبب لحالته الشخصية في نتيجة معينة (انخفاض حرارة، شعور بالبرد، سعي نحو الدفء)، تتسبب في النتيجة نفسها عند شخص آخر؟ لو أن الإنسان توصل إلى تعميم متعلق بشخصه، لما

(5) Ibid.

(6) Ibid., p. 215.

كان هناك داعٍ للاعتراض. ولكن بأي حق نعمّم قاعدة سلوكية على أفراد لم نتحقق في الأصل من وجود مشاعر داخلية لديهم، فضلًا عن التحقق من الدور الذي تؤديه الأحوال المحيطة في التسبب في توليد أحاسيس معينة في حالتهم الخاصة؟ عندما نصل إلى هذه المرحلة تتعمق المشكلة، وتظهر كأنها تتعلق أساسًا باعتقادنا وجود أذهان أو أنفس أو عقول غيرنا (موقف «الأنا وحدية»).

إذا ما اتبعنا طريقة التفكير التي يوحي بها منهج «التفهم»، فسنضطر إلى القول إن ما يقبع في قاع قناعتنا من اعتقاد وجود أنفس أو عقول أخرى غير أنفسنا وغير عقولنا، ليس سوى عملية قياس نجريها على أساس التجربة الشخصية التي تبين لكل واحد منا أنه يتشابه جسميًا وسلوكيًا تمام التشابه مع آخرين. هنا تبيح لنا قواعد القياس المعروفة الاستنتاج الآتي:

بما أنني صاحب «بيت داخلي»، يحتوي أحاسيسَ وأفكارًا وأهدافًا وتخيلاتٍ، فهذا ما يجب أن تكون عليه حال من حولي من كائنات تشبهني كل الشبه، جسمانيًا وسلوكيًا. ليس هناك طريقة أفضل لتفسير ما أشاهده من حولي. فكما أفهم سلوكي الخارجي، بالإشارة إلى أهداف ورغبات تعتمل في نفسي، فسوف أتفهم سلوك الآخرين (المشابه لسلوكي) بالإشارة إلى أفعال أو رغبات تعتمل في أنفسهم.

بهذه الطريقة يظهر اعتقادنا وجود ذوات أخرى غير ذواتنا، كما لو كان نظرية/ فرضية، نتوصل إليها عن طريق قياس الغائب (ذات الآخر) على الشاهد (ذات الإنسان نفسه). ومثلما تكمن قيمة كل نظرية/ فرضية في نجاحها في تقديم تفسيرات للظواهر المطلوب تفسيرها، فإن هذه هي الحال في نظرية «الذوات الأخرى». لا مجال هنا لليقين، فذاتي هي ما أحس به من الداخل، أما ما أراه من «الآخر»، فلا يعدو كونه حركات جسمانية لا معنى لها سوى ما أختار، أنا، أن أمنحها إياه من خلال القول: «لا بد من أن سببها يعود إلى أحاسيس مثل أحاسيسي». ليس عندي ما هو أقوى من هذه البينات، وإن عاندني أحد (أو صوت في نفسي) بالقول: إن كل ما في حوزتي من بينات وأدلة يتسق منطقيًا (Logically Consistent) تمامًا مع فرضية تقول: إن هذه السلوكيات

من أولها إلى آخرها مبرمجة حاسوبيًا، أو إنها «من فعل شيطان ماكر، يستخدم كل قواه لكي يخدعني»، بحسب ما تخيل ديكارت[7]، فليس في وسعي إثبات بطلان هذه الفرضية.

من المفيد استكشاف الطريقة التي سعى من خلالها فريد دريتسكي لمعالجة هذه المسألة؛ إذ يحاول هذا المؤلف جاهدًا إقناعنا بأن معرفتنا بالأحوال الداخلية للآخر أمر ممكن، وأن هذه المعرفة لا تختلف في جوهرها عن المعرفة التي نحصل عليها في مجال العلوم الطبيعية. ولكن مناقشة أفكار دريتسكي تُظهر صعوبة تجاوز الأفق النظري الذي يطرحه أصحاب منهج التفهم.

يميز المؤلف بداية بين الحزن، من جهة، وواقعة/ قضية أنك حزين، من جهة أخرى[8]، فليس هذان الشيء نفسه؛ إذ نشير إلى أولهما باسم مجرد تسبقه «الـ» التعريف (الحزن)، بينما نشير إلى ثانيهما باستخدام جملة كاملة (إنه حزين). فالحزن حالة نفسية لا تُرى كالألوان، ولا تُسمع كالأصوات، ولا تشم كالروائح. باختصار، ليس الحزن من المحسوسات، مثل الأشجار وأقواس قزح، أو الرعد أو البرق؛ لذا، ليس من المستغرب ألا تكون لنا معرفة حسية مباشرة بوجود الحزن في الآخر، عن طريق حواسنا الخمس المعروفة (ولا في حالتنا الخاصة، فنحن نشعر بحزننا، ولكننا لا نراه ولا نسمعه).

هذا ما يخص الحزن. ولكن هل من الضروري أن ينطبق هذا على واقعة/ قضية إنك حزين؟ في الجزء الأعظم من حياتنا لا نستسلم لإغراءات شيطان ديكارت الماكر، ومن ثم نجدنا على الدوام نسأل عن سبب شعور فلان بالحزن، وعما يمكننا فعله لأجل التخفيف عنه، ما يعني أننا نعتقد اعتقادًا جازمًا بأننا نعرف أن فلانًا حزين (إنه حزين). فمن أين حصلنا على هذه المعرفة؟ وما البينات؟ ومن أين أتتنا؟

---

(7) رنيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، ط 4 (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1988)، التأمل الثاني، القسم 7.

(8) Fred I. Dretske, «Perception and Other Minds,» *Noûs*, vol. 7, no. 1 (March 1973), p. 37. لا يستخدم المؤلف هذا المثل بالتحديد، ولكن هذا ليس مهمًا.

لنقل إن الحزن حال من الأحوال، مثل الطول والقصر أو الاحمرار أو الحموضة، ما عدا أننا نشعر به، ولا نراه بأعيننا أو نسمعه بآذاننا. يزعم دريتسكي أن لا علاقة بين كون حال من الأحوال، من نوع قابل للمشاهدة الحسية (V)، مثل الحمرة، أو من نوع غير قابل للمشاهدة الحسية (N)[9] مثل الحزن، من جهة، وإمكانية أو عدم إمكانية حصول معرفة أن شيئًا ما يتسم بأنه (V) أو (N)، من جهة أخرى. قد يتسم شيء ما بصفة (V)، من دون أن نعلم أنه يتسم بها عن طريق المشاهدة. وقد يتسم شيء ما بصفة (N)، في حين أننا نعلم أنه يتسم بها عن طريق المشاهدة. يحتاج هذا إلى بعض التوضيح.

لنبدأ بما هو أسهل. يتفق جميعنا على أن أوراق النقد، المزيفة منها وغير المزيفة، موجودات مادية ذات ملمس وألوان، وما إلى ذلك من صفات الوجود المادي. يمكن القول، إذًا، إن أوراق النقد المزيفة هي من نوع (V) القابل للمشاهدة. لكن، لو سدد أحد الناس دينه لي، مستخدمًا ورقة نقد مزيفة، هل في وسعي أن أعرف أنها مزيفة؟ هل في وسعي أن أنظر إليها، وأقول «هذه ورقة نقد مزيفة»؟ ليس في وسع معظم الناس الحكم بذلك؛ لذا، إن «قابلية ورقة النقد المزيفة للمشاهدة» لا تضمن لنا القدرة على الحكم بأن شيئًا ما يتصف بصفة أنه «ورقة نقد مزيفة». من الناحية الأخرى، ليس الهواء، بمكوناته المختلفة، ويحيط بنا من كل صوب، شيئًا نمسك به أو نراه أو نشمه أو نذوق له طعمًا. فهو من نوع (N) غير القابل للمشاهدة. لكن في وسعنا التأكد من وجود الهواء عن طريق المشاهدة بطرق شتى؛ إذ نحكم بوجود رياح ناشطة (ونعرف اتجاهها) من خلال رؤيتنا لحركة أغصان الشجر وأوراقه في هذا الاتجاه أو ذاك، ونعرف أن الهواء (الذي لا نراه) قد خلا من الأكسجين (الذي لا نراه أيضًا) عندما تنطفئ شمعة، أو نفشل في إيقاد عود ثقاب.

قد يقال إن مثال الهواء غير مقنع إقناعًا تامًا، لأننا نحس بالريح تدفعنا في هذا الاتجاه أو ذاك، في أثناء مشينا في يوم عاصف. ولكن ماذا عن الفضاء غير

(9) ترمز (V) إلى (Visible)، أي قابل للمشاهدة، بينما ترمز (N) إلى (Invisible)، أي غير قابل للمشاهدة.

الإقليدي؟ نحن بالطبع لا نرى الفضاء ولا نلمسه أصلًا، ولكننا نعرف علميًا أنه ليس إقليديًا بجوار الأجسام الفلكية الضخمة كالنجوم؛ إذ لا يتحرك الضوء الذي يمر بالقرب منها في الخطوط المستقيمة المتوقعة. ليست إقليدية الفضاء صفة قابلة للمشاهدة، ومن ثم لا نراها. ولكننا، على الرغم من ذلك نعرف معرفة علمية ما إذا كان الفضاء إقليديًا أم لا.

بناءً على ما تقدم، نطرح السؤال: ما المانع من تطبيق هذا الدرس على المشاعر والمقاصد والأفكار والرغبات، والجوانب «الجوانية» المختلفة التي يشكل مجملها حياتنا الذهنية، ويجعلنا ذواتًا، على خلاف كائنات أخرى؟ هناك الحزن، حزنك الذي تشعر به شخصيًا، ولكنني لا أشاهده كما أشاهد الأجسام المادية. فهو موجود من نوع (N). ولكن هناك كثير من الأمور التي تشي بواقعة أو قضية أنك حزين، تمامًا مثلما أن حركة الأغصان تشي بهبوب الرياح، ومسارات الضوء بهندسة الفضاء. نعرف حزن الآخرين من خلال البكاء والدموع وتعابير الوجه، وقد تختار أنت نفسك أن تخبرنا بما تحس به، عن طريق الكلام. فما المشكلة هنا؟

يقر دريتسكي بأننا لا ننظر إلى هذا النوع من المعرفة على أنها معرفة مباشرة (Direct Unmediated)، بل معرفة بواسطة (Mediated)، فأنا أتوصل إلى معرفة أنك حزين عن طريق معرفتي (بالمشاهدة) أنك تبكي، مثلًا. مَثل معرفتنا بالأحوال الداخلية للآخر مَثل معرفتنا بالفضاء الذي لا نراه، ولكننا، على الرغم من ذلك، «نعرف» هندسته. ولكن أشد الأمثلة تأثيرًا في هذا المجال هو ما يزودنا به العلم من معلومات عن جُسيمات وسيرورات أصغر من أن ترى، يُنظر إليها بوصفها افتراضات نظرية تخدمنا في تفسير ما يجري حولنا، والتنبؤ به. هكذا تبدو حالنا مع ذوات الآخرين، ومن ثم ما يفعلونه. إنه نوع من المعرفة غير المباشرة التي نتعامل معها في أنحاء كثيرة من مجالات المعرفة عامة، وليس في مجال معرفتنا بالحالات النفسية للآخرين، فحسب.

الأخطر من ذلك إقرار دريتسكي بأن المعرفة غير المباشرة (في كل المجالات، وليس في مجال معرفتنا بالأحوال الداخلية للآخر، فحسب) تعاني

مفارقة شنيعة: فإما أن يكون في حوزتنا معرفة مباشرة، وإما لا يكون في حوزتنا أي معرفة بتاتًا؛ أي لا مكان للمعرفة غير المباشرة في نظام المعرفة الكلي[10]. بيان ذلك ما يلي: إذا كان في وسعي معرفة أنك حزين (A)، عن طريق السلوك الذي أسمعه منك وأراه (B)، فيجب أن يكون في حوزتي علم بوجود اقتران بين الثاني والأول[11]. ولكن كيف لنا الحكم بوجود اقتران بين (A) و(B) إلا إذا كان في حوزتي معرفة بكل من (A) و(B)، على حدة؟ في غياب المعرفة المباشرة بكلا طرفي العلاقة، لن يكون في وسعي التمييز بين هذين الوضعين: 1) هناك شيئان، يشير واحد منهما (لنقل (B) إلى وجود آخر (لنقل (A)؛ 2) هناك شيء واحد (لنقل (B))، يشير إلى الفراغ أو العدم ومن ثم يجب ألّا نقول: «يشير». مشكلتي، مراقبًا، هي أنني لم أر (ولن يكون في إمكاني في يوم من الأيام أن أرى) حزن فلان (A)، حتى أشهد بوجود مصاحبة، أو اقتران، بين شعوره بالحزن، وأي مؤشر مصاحب (B)، مثل البكاء والعويل. نعم، يحس كل واحد بحزنه، ويشاهد (نفسه) دموعه في المرآة. يوجد هنا اقتران، ولكن ما أدراني بوجود اقتران مشابه عند الآخر؟ هل نقيس الغائب على الشاهد؟ في وسعنا أن نفعل ذلك. ولكن الغائب الذي لا أمل في حضوره يومًا ما (فما احتمال، بل ما معنى، إحساسنا بحزن فلان؟) ليس غائبًا بأي معنى عادي للكلمة.

ينتهي الأمر بدريتسكي إلى الاعتراف بأن ليس لدينا معرفة مباشرة بوجود الآخر (أو بوجود فاعلين في العالم، كما في ودنا أن نقول). على العكس من ذلك، يزعم المؤلف أننا نفترض مسبقًا وجود الآخر[12]، فلا نحسب حسابًا للبرهنة على أنه ذات، بل إننا نشرع حالًا في طرح الأسئلة التي تفترض أن له ذاتًا: «ما الذي يفكر فيه هذا الشخص الذي يقف قبالتي الآن، وما الذي يفعله؟

---

(10) Dretske, p. 50.

(11) هذه بالطبع حال المعرفة الاستقرائية عمومًا: أعرف أن الطقس سيكون ماطرًا من طريق ملاحظتي لمقياس البارومتر، مثلًا. لم يكن لهذا أن يكون لولا الاقتران الذي شاهدناه في السابق بين انخفاض الضغط الجوي والطقس الماطر، وهما متغيران يعرف الواحد منهما بصورة مستقلة عن المعرفة بالآخر.

(12) Dretske, p. 43.

هل يمارس الرياضة، أم إنه منهمك في القضاء على جيش النمل تحت قدميه؟» نجيب عن هذه الأسئلة بالطرق المعتادة (تعابير الوجه، الكلام، الدموع، وما إلى ذلك). لا يجد دريتسكي ما يقلق هنا، فالمعرفة الجديدة عنده تقوم دومًا على افتراضات معرفية سابقة، وليس هناك مجال للبدء من الصفر، كما حاول بعض الفلاسفة المتهورين (من أمثال ديكارت) فعله.

يوجد هنا احتمال لا يأخذه دريتسكي وفلاسفة آخرون على محمل الجد: احتمال وضع افتراضاتنا السابقة التي تقع ضمن ما يسمى بالمعرفة الخلفية (Background Knowledge)، موضع المساءلة من الفيلسوف. قد تبدأ المساءلة بداية متواضعة بالسؤال عن كيفية «تأويل» هذا الفعل الذي نشاهده؛ أهو نشاط رياضي، أم إنه محاولة للتخلص من الحشرات؟ ثم لا يلبث بعد ذلك أن يتعمق، فيغدو شكًا في وجود فعل بالمطلق. ليس عند دريتسكي ما في وسعه أن يحول دون انتهاء الأمر إلى هذه النهاية المأسوية.

تدعونا أسباب أخرى للتشكك في نجاعة المعالجة التي يطرحها دريتسكي، منها، على سبيل المثال، شعورنا الراسخ بأن معرفتنا بوجود الآخر، بوصفه ذاتًا، أعمق بكثير مما يسمح به قياس غائب إلى شاهد. نرى ذلك في خبرة الأطفال بعالمهم الاجتماعي منذ مرحلة مبكرة من حياتهم. فهل يمكن حقًا القول إن الطفل يصطنع لنفسه نظرية حول وجود الآخرين، أم إن معرفته بغضب والديه أم رضاهما تعتمد على توصله إلى استنتاجات (انطلاقًا من سلوك الوالدين القابل للملاحظة)، عن طريق قياس الغائب (مشاعر الوالدين) إلى الشاهد (مشاعر الطفل نفسه)؟ المؤكد أكثر أن ما يحصل هو العكس تمامًا، أي إن الطفل يعي ذات الآخر قبل أن يعي أحواله الذاتية، هو نفسه. وهناك شواهد تجريبية توحي بهذا، ففي بعض الأحيان عندما يتعرض الطفل لحادث بسيط (كأن يتعثر في مشيته فيسقط أرضًا)، تراه أحيانًا ينظر إلى ردة الفعل لدى الوالدين، فإن ظهرت عليهما معالم الذعر، يبدأ الطفل في البكاء، وقد يحس بالألم، حتى إن كان الحادث تافهًا ومعدوم الأهمية. أما إذا اتسمت ردة الفعل لديهما بالهدوء، فكأن شيئًا لم يكن، ينهض الطفل على رجليه، معتبرًا أن المسألة ليست مهمة. ليس

في هذا ما يوحي بأن إدراك الطفل للآخرين من حوله يقوم على أسس استنتاجية نظرية، بل هو إدراك أشد بدائية من هذا بكثير.

إضافة إلى ذلك، لو كان وجود الآخر استنتاجًا محضًا، أو صورة أرسمها، وأنا أنظر إلى ذاتي من الداخل، لما كان في إمكان الآخر إلا أن يكون نسخة عني. وكما أن النسخة لا يمكن أن تحتوي على أي شيء غير موجود في الأصل، فمن المحتم أن يكون الآخر تكرارًا للذات، ولا يمكنه أن يأتي بجديد. بعبارة أخرى، لا يمكن الآخرَ أن يفاجئنا إلا بقدر ما يمكننا أن نفاجَأ أنفسنا (الاحتمال هنا بالمعنى الحرفي يساوي صفرًا). خيال الآخر هو خيالنا، وحدوده هي حدودنا. وعندما يتعرف الواحد منا إلى الآخر، فإنه، بمعنى من المعاني، لا يغادر باحة بيته الداخلي. من الصعب علينا، بموجب هذه النظرية، أن نستوعب كيف يمكن أن يكون الآخر مصدر تهديد لأفكارنا، أو لتصوراتنا عن أنفسنا أو عن العالم، فالآخر لا يعدو كونه ظلًا تلقيه النفس على العالم المحيط بها.

لو كان وجود الآخر نظرية مفيدة، فحسب، لما كان في وسع اعتقادنا وجود الآخر أن يبلغ درجة اليقين. فالنظرية، أيّ نظرية، يمكن أن تخطئ أو تصيب، ويبقى دائمًا احتمال أن «الموجودات» النظرية المفترضة غير موجودة بالفعل. من ثم يتعذر علينا، بحسب هذه النظرية، تفسير نجاح الآخر في التغلغل إلى ساحة بيتنا الداخلي، وتحويلنا إلى موضوعات/ أشياء، كما يحدث في بعض الأحيان، عندما يرانا الآخر في موقف محرج، فنشعر بالخجل.

ربما كانت المشكلة الرئيسة التي تعانيها نظرية دريتسكي (كسابقتها نظرية التفهم) تكمن في عدم السماح لنا بالتعامل مع ذات الآخر، بوصفها معطىً من معطيات الحواس. فبموجب هذه النظرية ليس هناك معطيات تجريبية، بالمعنى الدقيق للكلمة، سوى أنماط السلوك – الحركات الجسمانية في أحوال بيئية محددة. أما ما عدا ذلك من أمور، مثل الأهداف والرغبات والأحاسيس، والحياة الذهنية عامة، فهي ليست معطيات تدخل في نطاق التجربة الحسية، بل هي نظريات أو فرضيات قائمة على تجربتنا الشخصية. ما يجري هنا هو تجزئة الفعل إلى جانبين مستقلين تقريبًا: الجانب الجواني، والجانب البراني. نظن

أن لكل واحد من هذين الجانبين حياة مستقلة، بمعنى أن في إمكان الحركات الجسمانية أن تتم من دون أن يكون هناك قصد يعطيها أي معنى، ويمكن القصد أو النية أو التخطيط أن يوجد من دون أن تتوافر حركات أو مساعٍ جسمانية يتحقق من خلالها القصد. بعبارة أخرى، يُنظر إلى الحركات الجسمانية كما لو كانت، في حد ذاتها، معدومة المعنى، ويُنظر إلى القصد كما لو كان شيئًا «روحيًا»، لا يتجسد في شيء.

واضح أن حل هذه المسألة يتطلب العمل في جبهتين: جبهة أنطولوجية، وجبهة إبيستيمولوجية. على مستوى الجبهة الأنطولوجية يجب علينا أن نستكشف ما إذا كان في وسعنا التخلي عن فكرة تحليل الفعل إلى عنصرين، واستبدالها بفكرة مفادها أن للفعل وحدة داخلية من نوع خاص، بما لا يتنافى مع مشروعية الحديث عن المقاصد والنيات والحركات الجسمانية والسلوك. أما على مستوى الجبهة الإبيستيمولوجية فيجب علينا أن نتخلى عن فكرة المعرفة الفرضية الاستنتاجية غير المباشرة، ونسعى لاستبدالها بمفهوم مقبول للمعرفة الحسية المباشرة، في ما يتعلق بالأفعال. سنعالج في الفصل التالي المسألة الأنطولوجية، ثم ننتقل إلى معالجة المسألة الإبيستيمولوجية.

الفصل الرابع

أنطولوجيا الفعل

يتمثل أحد الأهداف التي نسعى لتحقيقها في هذا البحث في ردم الهوة المعرفية التي تفصلنا عن فعل الآخر. من المفيد في هذه المرحلة أن نستذكر الطريق التي قادتنا إلى هذه النقطة. تحدثنا في الفصل الأول عن التفريق بين الأفعال والأحداث، وميزنا بين فعل ومجرد حدث، وانتهينا إلى القول إن ما يميز بين ما هو فعل، وما هو حدث من أحداث الطبيعة، يكمن في صفة القصدية. وفي الفصل الثاني تحدثنا عن المقاصد والرغبات والمعتقدات، وقلنا إنها تشكل الجانب «الجواني» في الفعل، وترتبط بعلاقة سببية مع السلوك الخارجي، وهو ما يسمح لنا بتفسير هذا الأخير. وفي الفصل الثالث ناقشنا مقترحًا حول خصوصية المنهج الملائم لدراسة الفعل الإنساني، والطريقة التي تتحقق بها المعرفة البينذاتية، نقصد نظرية «التفهم»، حيث انتهى الأمر بنا إلى رفضها.

بدأت الريبية تطل برأسها في مرحلة مبكرة، بالتحديد لحظة قولنا، في سياق التمييز بين أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان: من الممكن تخيل حالات نعجز فيها عن التمييز بين ما هو فعل، وما هو حدث من أحداث الطبيعة. بالطبع لم نكن نعني صعوبة في التمييز بين ثوران بركان، وتلويح أحدهم بالراية في مهرجان وطني، ولكننا قلنا إنه قد يصعب، وربما يستحيل، علينا التمييز بين فعل غش في الامتحان، من خلال النظر عن قصد إلى ورقة الأجوبة، وبين حركات جسمانية مماثلة تأتي نتيجة أسباب ومحركات ليس لها علاقة بِنِيّة، أو محاولة للغش (حدث من أحداث الطبيعة، فحسب). اكتملت معالم الريبية في الفصل الثالث، بحيث لم تعد تُقصر على عدم قدرتنا على التمييز بين الأفعال ومجرد الأحداث، بل شملت معتقدات عادية، مثل اعتقادنا وجود الذات الأخرى. بعبارة أخرى، وجدنا أنفسنا، في نهاية الأمر، في مواجهة مشكلة

البينذاتية، أي مطلب تثبيت اعتقادنا الدارج أننا لسنا ذواتًا منعزلة، بحسب منطق «الأنا وحدية»، بل إننا في حالة تواصل، بعضنا مع بعض، ليس بمعنى أننا نتكلم لغة واحدة، بل من حيث إننا نتشارك المعاني والأفكار.

ليست هاتان المشكلتان، مشكلة فعل الآخر، ومشكلة وجود الآخر، بوصفه ذاتًا (فاعلة)، منفصلتين. نقول هذا بمعنى أن معرفتي بفعل الإنسان تضمن لي المعرفة بوجوده (أو ربما تكونان الشيء نفسه). على سبيل المثال: إذا علمت أنك تتكلم (والتكلم فعل)، علمت أنك ذات، وأن لك ذهنًا يحتضن المعاني والأفكار[1]. ذلك أن فعل التكلم هو فعل نقل معانٍ وأفكار، أفهمها أنا وغيري من المستمعين. وإذا كان عندك عقل ورغبات، فلا بد من أنك ستقوم بحركات محسوبة، تسير في اتجاه تحقيق تلك الرغبات، بحسب ما تمليه عليك معرفتك بالوسائل. فكما قالت آنسكوم، يتمثل الدليل البدائي على وجود الرغبة في السعي لتحقيقها[2]. بعبارة أخرى، هناك طريق سير ذات اتجاهين، بين معرفتي بفاعلية الآخر، ومعرفتي بذهنيته.

في واقع الأمر يمكن القول إن التمييز بين الفعل ومجرد الحدث هو صنو التمييز بين النفس والجسد، وأن الصنوين لا يفترقان. وكما أن الثنوية (Dualism) موقف ممكن في حالة النفس والجسد (كما في فلسفة ديكارت)، فهي موقف ممكن أيضًا في حالة الحركات الجسمانية والقصد. في كلتا الحالتين يمكن الحديث عن الجواني والبراني: القصد والعقل في الجانب الجواني، والحركات الجسمانية والجسد في الجانب البراني. وإذا ما فشلنا في جسر الهوة ما بين البراني والجواني في حالة الفعل، فسوف نفشل في جسرها في حالة الذات والجسد، والعكس بالعكس. سنتصدى في هذا الفصل لمعالجة الثنوية، على صعيد القصدية والحركات الجسمانية، على أن ننهض بالمهمة نفسها التي تتعلق بثنوية النفس والجسد في الفصل الأخير.

---

(1) John J. Haldane, «A Return to Form in the Philosophy of Mind,» *Ratio*, vol. 11, no. 3 (1998), p. 271;

(2) ينظر أيضًا: Fred I. Dretske, «Perception and Other Minds,» *Noûs*, vol. 7, no. 1 (March 1973), p. 34. G. E. M. Anscombe, *Intention* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), p. 68.

لا يمكن إنكار حقيقة أن العالم يحتوي على أحداث، بمعنى بسيط وغير فلسفي، تحمله كلمة «حدث» في الاستخدامات العادية لهذه المفردة. سؤال: «ما الذي حدث اليوم؟» سؤال مشروع نجيب عنه كل يوم باستخدام جمل مؤلفة من فعل ماضٍ وفاعل (ومفعول به في كثير من الأحيان). نقول: ثار بركان، انتهت الحربٌ، غرقت سفينة، تزوج زيد، نام عمرو، شرب فلان بعض الماء، جلس سعيد، وغير ذلك. لا نميز في هذا الاستعمال العادي، وغير الفلسفي، بين «فعل إنسان»، و«حدث من أحداث الطبيعة»، فكلها أمور «تقع» أو «تحدث» في مكان ما، وتستغرق مدة زمنية معينة. من هذه الأحداث ما هو جلل، ومنها ما هو تافه جدًا. منها ما يتعلق بالإنسان، ومنها ما لا يتعلق بالإنسان؛ لهذا، لا ضير في القول إن الأحداث (بهذا المعنى البسيط وغير الفلسفي) صنف عام يشتمل أحداث الطبيعة (ما سميناه «مجرد حدث» في السابق من هذا البحث)، ويشتمل أيضًا أفعال الإنسان. ليس هناك في ما قلناه حتى الآن ما يوحي بوجود أي مشكلة فلسفية، فهو لا يعدو كونه تسجيلًا لحقائق لغوية، وممارسات كلامية من النوع المعتاد.

كيف تنغرس بذور المشكلة الريبية؟ هناك أكثر من طريقة، هذه واحدة منها. لمّا كنا بصدد الحديث عن أحداث، بعضها أفعال إنسان، وبعضها ليس كذلك، فسنقول في مرحلة ما، بلغة أهل المنطق: «لا بد من فصل يميز بين هذين النوعين (Species) اللذين ينتميان إلى الجنس نفسه. وإذا كان ثمة مرشح لتأدية دور الفصل، فلا بد من أنه شيء مثل القصد والنية والرغبة والهدف». من الجلي بالطبع أن المقاصد والرغبات والأهداف والنيات هي مجريات نفسانية داخلية، يدركها صاحبها مباشرة، في حين أن المراقب الخارجي لا يسعه إلا أن يتكهن بوجودها، فيصيب أو يخطئ. كانت مشكلتنا (ولا تزال) هي أننا لا نعرف متى نخطئ ومتى نصيب، والمعايير التي نستخدمها في الحكم.

ما الذي يجعلنا في حيرة من أمرنا؟ هناك، على ما يظهر، **قاسم مشترك** يجمع بين تلك الأحداث التي سميناها «مجرد أحداث»، وتلك التي سميناها «أفعال إنسان»، وهذا القاسم المشترك هو حركات المادة، سواء كانت المادة

أجسامًا بشرية، أم غير بشرية. لا تختلف أفعال الإنسان من هذه الناحية عن أي مجرى من المجريات الطبيعية الصّرف. وهذا بالتحديد ما جعل فعل سقراط بالجلوس في غرفة سجنه قابلًا للوصف بالإشارة إلى أوضاع المفاصل والعضلات والعظام. ليس هذا بالطبع كل ما يمكن أن يقال عن فعل سقراط، ولكنه بالتأكيد جزء مما يجب أن يقال[3]. هذا على خلاف وضع تدحرج الحجر، أو ثوران البركان، أو سقوط أوراق الأشجار؛ إذ نفترض هنا أن هذا كل ما يمكن أن يقال. بين هذا وذاك، أي بين جلوس سقراط على أرض غرفته في السجن، و«الجلوس» المماثل لجسم مادي يشبه جسم سقراط، ليس فيه روح ولا نفس ولا أحوال داخلية، قاسم مشترك: ألا وهو وجود كتلة مادية ذات هيئة وصفات فيزيائية معينة، تأتي بحركات، وتصدر منها أصوات. قد يكون هذا القاسم المشترك مرتبطًا بفعل الامتثال الطوعي لأمر القضاء، الأمر الذي يجعل من «وجود الكتلة المادية» أكثر من وجود، فحسب، بل يجعله جلوسًا أو امتثالًا لأمر القضاء. وقد لا يكون هذا القاسم المشترك مرتبطًا بفعل (لو أن الجسم السقراطي لزم ذلك الوضع؛ نتيجة تنويم مغناطيسي، أو برمجة دماغية)، الأمر الذي يعني أن ليس بوسعنا في الحقيقة الحديث عن جلوس (فضلًا عن امتثال)، بل نبقى على مستوى «وجود».

ما يجعلنا في حيرة من أمرنا هو هذا **القاسم المشترك** الذي لا يبوح بسره، فلا نعرف من خلال النظر إليه ما إذا كان قد تم بقصد، أو من غير قصد. لا يفرق هذا القاسم المشترك بين أفعال الإنسان وأحداث الطبيعة (كونه مشتركًا)، وليس هناك سواه ما يمكن أن يقع عليه نظرنا عندما نرقب الطبيعة غير العاقلة في

(3) لا تميز قوانين الفيزياء بين كيس من البطاطس أو فنان مرهف الإحساس، يُلقى بالواحد منهما من الطائرة فيسقط سقوطًا حرًا نحو الأرض بالتسارع نفسه؛ لذا، لا ينبغي لنا الظن أن فعل الرقص الذي يقوم به الإنسان (على تعقيداته البالغة) يخالف قوانين الفيزياء. لقد كان السؤال دومًا عمّا إذا كانت قوانين الفيزياء تكفي لتفسير أفعال الإنسان. ربما كان الزعم بالكفاية هو زعم أناكساغورس، كما قدّمه سقراط في محاورة فيدون، ولكن الرأي الأكثر معقولية هو القول بمستويات من القوانين التي تحكم حركة الكائنات، أعلاها النفساني أو الاجتماعي (الإنسان)، وأدناها الفيزيائي.

تحركاتها، وعندما نرقب أخانا الإنسان في تحركاته. ليس، إذًا، من المستغرب أن نقع في مأزق الريبية، فهي النتيجة التي تترتب على تحليل الفعل إلى هذين العنصرين: عنصر «القاسم المشترك» (الحركات الجسمانية)، والعنصر الذي يميز بين الأفعال ومجرد الأحداث (القصد أو النية). متى فعلنا ذلك انتهى بنا الأمر إلى الريبية حتمًا، حالًا أو بعد حين.

لتجنب الوقوع في هذا المأزق، يقترح ديفيد هليل روبن الإصرار على رفض تحليل الفعل إلى عنصرين: عنصر القاسم المشترك (بين الأفعال ومجرد الأحداث)، من جهة، وعنصر القصد أو النية من جهة أخرى[4]. نقول، بموجب وجهة النظر المقترحة، إن الأحداث (بالمعنى البسيط وغير الفلسفي الذي يمكن رصده في سؤال: «ماذا حدث اليوم أو توًّا؟») تنقسم قسمين كبيرين: ما يمكن تسميته «أحداث الطبيعة» (هبوب الريح، ثوران بركان، سقوط المطر)، وما نطلق عليه «أفعال الإنسان»[5]. ونصرّ على القول إنه ليس هناك قاسم مشترك بينهما، بمعنى أن ليس هناك عنصر ذو هوية محددة، يبقى هو ذاته، بعض النظر عما إذا كان مرتبطًا بفعل (من خلال قصد أو نية «تتسبب» في حصوله)، أو غير مرتبط بفعل.

يعود هذا الرفض لفكره القاسم المشترك إلى إليزابيث آنسكوم التي كتبت في الخمسينيات من القرن الماضي، قائلة:

«يخطئ من يسعى لوصف [فعل الإنسان] بالإشارة إلى وصف رئيس لما حدث، مثلًا تقلص العضلات، ومن ثم يضيف إلى ذلك نية يَنعت بها ذلك

---

(4) David-Hillel Ruben, «Disjunctive Theories of Perception and Action,» in: Adrian Haddock & Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 234.

(5) لا ينبغي لنا أن نفهم من هذه التسميات أن أفعال الإنسان غير طبيعية، بمعنى أنها فوق طبيعية (Supranatural)، كأفعال الإله أو أفعال الجن. فالمراد هنا الإشارة إلى الطبيعة غير العاقلة وليس إلى ما فوق الطبيعة. كان في الإمكان استخدام مصطلح «مجرد حدث»، ولكننا فضلنا عدم استعماله، خشية خلط محتمل في سياق أفكار يراد لها أن تخرج بنا من السياق الكلامي الذي يقتضي تحليل الفعل إلى عناصر مستقلة.

الحدث، [فيقول حينئذ: «حدث قصدي»، أي: فعل إنسان]. إن الحدث الوحيد الذي يجب علينا الانتباه إليه هو الفعل نفسه»[6].

من الجلي أن آنسكوم تصر على التعامل مع الفعل القصدي (على سبيل المثال، تناول النجار مطرقة)، بوصفه فعلًا كامل الأركان، غير مجزأ إلى أجزاء، مثل تقلصات العضلات وانثناء الأصابع حول يد المطرقة، يضاف إليها «نية» القبض على المطرقة. كما أنها تحذر في أماكن أخرى من الاعتقاد أن «الأحداث» التي يمكن أن تكون قصدية (تلويح براية)، أو غير قصدية (رعشة مرضية في يد تحمل راية)، تشكل صنفًا طبيعيًا (Natural Class)[7] من الموجودات، بمعنى أن لها هوية محددة، بحيث يظل وصفها هو نفسه، بغض النظر عن الدور الذي يمكن أن تؤديه (أو لا تؤديه)، بوصفها جزءًا من فعل[8].

يأخذ بعض الكتّاب على آنسكوم أنها لا تقدم سببًا وجيهًا يدعونا للتوقف عن البحث عن فصل يصنع من جنس **حدث** نوعًا نسميه **فعل** (الإنسان). ظاهر الأمر أن هناك حاجة ملحة للعثور على فصل مميز، وإلا ما الفرق بين تدحرج الحجر والتلويح براية؟ «كيف يمكن ألا تكون هناك خصيصة تميز الفعل عن الحدث؟» هذا هو التساؤل الذي طرحه أنطون فورد، معتبرًا أن آنسكوم لم تكمل المهمة (التي يكلف نفسه بإتمامها كما يتبين لاحقًا)[9]. لهذا السبب، ساد رأي مفاده أن موقف آنسكوم قريب من المدرسة السلوكية، وأنها كانت في هذا متأثرة بأستاذها فتغنشتاين الذي كان سلوكيًا بدوره (بحسب هذا الرأي)[10]. سنتطرق إلى موقف آنسكوم من السلوكية لاحقًا، ولكننا الآن في حاجة إلى تقديم الاعتبارات التي من شأنها أن تخفف من حماستنا للبحث عن فصل يميز

---

(6) Anscombe, p. 88;
يقارن بالصفحات: 29–30، 84–89.

(7) Ibid., p. 84.

(8) Ibid., p. 88.

(9) Anton Ford, «Action and Generality,» in: Anton Ford, Jennifer Hornsby & Frederick Stoutland (eds.), *Essays on Anscombe's Intention* (Cambridge; London: Harvard University Press, 2011), pp. 80-81.

(10) Ibid., p. 80.

الفعل من الحدث. لا بد لنا، في آخر المطاف، من قول شيء يجلو لنا الفرق بين أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان. إن لم يكن هذا الشيء فصلًا يُخرج لنا نوعًا من جنس، فما عساه أن يكون؟

يتلخص الجواب الذي يقدمه فورد في التمييز بين ثلاثة أشكال أو صور (لن نقول «أنواعًا»، تجنبًا للبس) من العلاقة التي تربط بين الجنس والنوع، ومن ثم اختيار واحد منها، لوصف العلاقة بين الجنس والنوع في حالة فعل الإنسان، بطريقة تحفظ للفعل وحدته الداخلية، وتحول دون تقسيمه عنصرين. هناك اختلافات بين هذه الأشكال من العلاقة بين الجنس والنوع، ولكنها تشترك جميعًا في صفة، يمكن التعبير عنها بطرق عدة: الجنس (بالضرورة) أكثر شمولًا من النوع؛ يمكن أنواعًا عدة أن تنضوي إلى لواء جنس واحد؛ يحظى الجنس بصفة «العمومية»، مقارنة بالنوع الذي يحظى بصفة الخصوصية[11]. مع ذلك، هناك مجال للاختلاف بين الأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه العلاقة، تبعًا للدور الذي يؤديه الفصل في الأشكال المختلفة.

في بعض الحالات (ليس جميعها، كما سيتضح في الحال) يتميز نوع من نوع في إطار الجنس الواحد، عن طريق خصيصة مميِّزة؛ فمثلًا، يتميز الأرمل من غيره من الرجال بخصيصة بسيطة، فهو رجل توفيت زوجته، وهي صفة لا يتسم بها إلا الأرامل من الرجال. ويتميز الأنف الأفطس من غيره من الأنوف (الأنف الروماني، الأنف النوبي) بالقصر والارتفاع من أمام، وهكذا. ولكن هذه الطريقة التي ينضوي من خلالها نوع ما إلى جنس، بواسطة فصل مميِّز، لا تنطبق على جميع الحالات. فالأحمر والأزرق والأخضر، مثلًا، جميعها ألوان، ولا ضير في النظر إليها، بوصفها أنواعًا من «اللونية»، أو من الجنس الذي هو لون. ولكن ما الفصل، أي الخصيصة، أو الصفة المميزة التي يمكن أن نضيفها

(11) لا يعني هذا بالطبع أن النوع لا يحظى أيضًا بصفة العمومية مقارنة بما ينضوي إليه من «أصناف» أقل شمولًا. تمكن تسمية هذه الأصناف الأدنى «أعراقًا»، كما في حالة: حيوان، إنسان، أبيض. لسنا معنيين بهذه المسائل هنا، ما يهمنا بالتحديد هو العلاقات بين الأعم (لون، حيوان، حدث) والأخص (أحمر، إنسان، فعل) وليس بدرجات العمومية والخصوص.

إلى الجنس لون، فنحصل على أحمر، مثلًا، مثلما نضيف «توفيت زوجته» إلى «رجل»، فنحصل على «أرمل»؟ يعتقد كثيرون ممن شغلتهم هذه المسألة أن لا شيء تمكن إضافته إلى الجنس الذي هو لون للحصول على النوع الذي هو أحمر، ذلك أن الحمرة أو الاحمرار مفهوم بسيط، غير قابل للتحليل، بمعنى أن لا شيء يفي بغرض تعريف الحمرة سوى الحمرة نفسها.

هكذا ينبغي للحال أن تكون عليه مع مفهوم فعل، في علاقته بمفهوم حدث؛ هذا، بالطبع، إذا صمدت أمام الامتحان الاعتبارات التي يقدمها فورد، والتي سوف نتطرق اليها بعد قليل. ليس في وسعنا حسم المسألة عن طريق قياس حالة إلى حالة أخرى، حالة الحدث والفعل، من جهة، وحالة اللون والحمرة، من جهة أخرى، فهناك دومًا فروق وأوجه شبه في كل شيء نتحدث عنه. نعم، قد يوجه القياس أنظارنا إلى طريقة ممكنة للتعامل مع العلاقة بين مفهوم حدث ومفهوم فعل، ولكنه لا يعفينا من البحث في تفاصيل حالة الفعل والحدث، بمعزل عما يشبهها أو يختلف عنها من الحالات. سنقوم بذلك بعد قليل، ولكن لا ضير من الاستفادة من الدروس التي قد نتعلمها من مناقشة العلاقة بين اللون والحمرة.

للتدليل على استحالة تعريف أحمر بالإشارة إلى خصيصة تضاف إلى لون، دعنا نشرع في محاولة لتعريف الحمرة: «الحمرة هي لون الأشياء التي تتسم بأنها [...]». قليل من التفكير كفيل بإقناعنا بأن لا شيء في وسعه أن يؤدي مهمة التمييز بين الأحمر وغيره من الألوان سوى الحمرة نفسها. فلا القول إن «الحمرة هي لون الأشياء التي تتصف بأنها بلون الدم»، ولا القول إن «الحمرة هي لون السطوح التي تعكس أمواجًا كهرومغناطيسية يراوح طولها بين 635 و700 نانوميتر» يؤدي المطلوب. فما معنى أن يتصف شيء ما بالحمرة؟ يعني هذا أن له لونًا محددًا يختلف عن كل لون آخر. إذا صدف أن ذلك اللون (أي اللون الأحمر) هو لون سائل يسيل في أجساد أنواع معينة من الحيوانات التي تعيش على سطح الأرض فهذه مصادفة لا تمت بأي صلة إلى اللون الأحمر نفسه. فهو، منظورًا إليه في حد ذاته، لا يمانع في، ولا يضيره أن يتصف به أو لا

يتصف به أي شيء. ولو صادف أن الكائنات الأرضية ليس فيها دم، لما باتت الحمرة مفتقرة إلى المعنى بسبب عدم توافر هذا «التعريف» للتداول. باختصار، لن يفيد القول إن الحمرة هي لون الأشياء التي تتصف بلون الدم. فضلًا عن أن هذا التعريف معدوم النفع، بل ومعدوم المعنى بالنسبة إلى شخص لا يعرف مسبقًا أن لون الدم أحمر. لو كان لون الدم أزرقَ، أو لو أن المستمع كان ممن يعتقدون زرقة الدم، لفشلت محاولة التعريف فشلًا تامًا.

قارن محاولتنا الفاشلة في تعريف الحمرة بمحاولتنا تعريف ذلك النوع من الأنف الذي نسميه «أفطس». الأفطس (صاحب) أنف يتسم بأنه قصير ومرتفع من أمام. من الواضح في مثل هذه الحالة أن القصر والارتفاع من أمام يميزان أنفًا من أنف، بالضرورة. والاعتبارات نفسها تنطبق على تعريف نوع «أرمل»، بالإشارة إلى الجنس (رجل) والفصل (توفيت زوجته). أما التلون بلون الدم، أو مقدرة الأسطح على صد أمواج كهرومغناطيسية بأطوال محددة، فلا يميز لونًا من لون. من المتخيل، في عوالم أخرى، أن تكون هناك أسطح تصد أمواجًا يراوح طولها بين 635 و700 نانوميتر، ولكنها ليست حمراء اللون. ويجوز لو كان هناك عوالم أخرى، أن يكون هناك دماء ولكن لونها ليس بأحمر. ولكن أنى يكون هناك رجل توفيت زوجته، من دون أن يصبح أرملَ[12]؟ وأنى يكون هناك أنف قصير ومرتفع من أمام، من دون أن يكون أفطسَ؟ ومن ثم، ليس هناك مجال لتعريف الحمرة وتمييزها من الزرقة من خلال فصل. لا مفر أمام أي محاولة لتعريف الحمرة من الإشارة إلى اللون الأحمر في مرحلة ما. لا يمكن تعريف الحمرة، إلا بالإشارة إلى الحمرة (وهو ما يعني أن الحمرة غير قابلة للتعريف).

ما علاقة هذا كله بموضوع الفعل والحدث؟ قلنا إن العلاقة التي تربط بين

(12) بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث، انتبهت إلى الاعتراض الذي يمكن تقديمه بالإشارة إلى رجل متعدد الزوجات. إذا توفيت إحداهن، فهل يغدو الرجل أرملًا؟ أو هل يُشترط وفاة الزوجات جميعهن حتى يكتمل الترمل؟ لا أدري. من الواضح بالطبع أن بوسعنا استخدام تعريف «الأرملة امرأة توفي زوجها» للوصول إلى النتيجة نفسها.

الحدث (بالمعنى البسيط وغير الفلسفي) والفعل تشبه العلاقة التي تربط بين اللونية والحمرة، مثلًا، فكما أن الحمرة نوع من جنس لون، فكذا الفعل نوع من جنس حدث. وكما أن من غير الممكن إضافة خصيصة إضافية إلى **لون** للحصول على **أحمر**، فمن غير الممكن إضافة خصيصة إلى **حدث** للحصول على **فعل**. ما يجب علينا الإقرار به هو أن العلاقة بين اللون والحمرة علاقة تحديد، أو «تخصيص» (Specification)، بمعنى أن الحمرة حالة خاصة وفريدة من حالات التلون. وبحسب هذا المقترح، فإن الفعل هو حالة خاصة وفريدة من حالات «الحدوث». فبعض الأحداث أفعال إنسان، وبعضها مجريات (أحداث) طبيعة. هذا كل في الأمر.

نلاحظ أيضًا، من باب توفير مزيد من الدعم لهذه الأطروحة، أن الفصل في حالة أفطس (أي القصر والارتفاع من أمام) هي خصيصة قابلة للفهم فهمًا مستقلًا عن الأنوف الفُطس. فالقصر والارتفاع من أمام صفات توجد في الأنوف الفُطس، وفي غيرها من الموجودات. ونحن لسنا في حاجة إلى الإشارة إلى الأفطس لكي نستوعب مفهوم القصر ومفهوم الارتفاع من أمام. وكذلك الحال في فصل «توفيت زوجته»، فهذا الفصل قابل للفهم فهمًا مستقلًا عن الترمل. فالوفاة والتزوج يوجدان في حالات الترمل وفي غيرها من الحالات، ما دامت المنايا تصيب الأرامل وغير الأرامل، وما دام الزواج هو نصيب الرجال الذين باتوا أرامل بعد وفاة زوجاتهم، والرجال الذين لا تزال زوجاتهم على قيد الحياة. من ثم لسنا في حاجة إلى الإشارة إلى مفهوم «أرمل» لكي نستوعب مفهوم «زوجة»، ومفهوم «الوفاة». واضح أن هذه الفصول تتمتع بحياة مستقلة عن حياة الأنواع[13]. أما في حالة لون وأحمر، فليس هناك فصل، فضلًا عن فصل يتمتع بحياة مستقلة عن النوع.

يعترض المعترض قائلًا: ما لنا وللأرمل وللأنوف الفطس؟ مُرادنا برهان يثبت أن ليس هناك فصل تمكن إضافته إلى جنس حدث، بحيث نحصل على نوع فعل. نُجيب: نعم، هذا بيت القصيد؛ فلو أننا تمعنّا في الفصول المقترح

(13) Ford, p. 83.

إضافتها إلى جنس حدث لأجل الحصول على نوع فِعْل، لوجدنا في الاعتبار الذي ذكرناه توًا ما يؤيد القول بأن حالة حدث وفِعْل تشبه حالة لون وأحمر، وليس حالة رجل وأرمل، أو حالة أنف وأفطس. ذلك أنه لا يبدو أن في الإمكان تعريف فعل دونما إشارة إلى مفهوم فعل نفسه في مرحلة ما، مثلما لا يمكن تعريف أحمر من دون إشارة إلى مفهوم الحمرة في مرحلة ما.

بيان ذلك كما يلي: لننظر إلى الفصول التي تُذكر عادة، للتمييز بين الفعل والحدث الطبيعي. يدور الحديث هنا، على وجه العموم، حول فصول من شاكلة النية والرغبة والعمدية (التعمد بمعنى القصد) والحرية والمسؤولية والوعي (المعرفة)، وما إلى ذلك. ولكننا إذا تفحصنا هذه الفصول، وجدنا من المستحيل علينا إدراك معناها من دون إشارة إلى مفهوم **فعل** الذي نريد تعريفه بالإشارة إليها. فالنية تعني، ضمن ما تعنيه، نية القيام بفعل ما. ينوي الإنسان أن يسافر (وهذا فِعْل)، أو أن يسرق بيتًا (وهذا فعل)، وهكذا. من دون أفعال قد لا يكون هناك معنى للحديث عن نيات. والدليل على الرغبة، كما ذكرنا سابقًا، هو السعي لتحقيقها، والسعي بالطبع هو فعل. والتعمد أيضًا يحتوي إشارة إلى الأفعال. فالإنسان يقتل متعمدًا أو غير متعمد. وكذلك الحرية، فالإنسان يفعل بحرية أو يفعل مكرَهًا. وعندما نقول إن الوعي يميز بين الفعل والحدث، فنحن نتحدث عن الوعي بما يفعله الإنسان. باختصار، لا بد من الاعتراف بأن محاولات توضيح القصدية المراد منها أن تشكل فصلًا يعطينا نوع فعل من جنس حدث، تعود بنا أدراجنا إلى مفهوم الفعل نفسه. هذا على خلاف بعض حالات التعريف التي ذكرناها في السابق، حيث وجدنا أن الفصل قابل للفهم من دون إشارة إلى النوع (أرمل: رجل توفيت زوجته، أفطس، أي: أنف قصير مرتفع من أمام).

يطلق فورد على العمومية التي يحظى بها الجنس، في نمط «أرمل = رجل توفيت زوجته»، ونمط «أفطس = أنف قصير مرتفع من أمام»، اسم العمومية العرضية (Accidental Generality)؛ لأن العلاقة بين الفصل والنوع في هذه الحال علاقة عرضية، بمعنى أن تعريفات الوفاة والزيجة والقصر والارتفاع من أمام،

لا يتطلب أي منها الإشارة إلى الترمل أو الفَطَس. أما عمومية الجنس على نمط «الحمرة لون»، فيطلق عليها «العمومية المقولاتية» (Categorial Generality)، إشارة إلى مقولات أرسطو التي يحتل فيها الوجود (Being) موقعًا متميزًا. فكما هو معلوم، لم ينظر أرسطو إلى العلاقة بين مقولة الوجود والمقولات الأخرى (الجوهر، المكانية، الزمانية، الكم، الكيف، وغير ذلك) على نمط «أرمل = رجل توفيت زوجته». وقد ارتأى أرسطو أن يعبر عن العلاقة بين الوجود، من جهة، ومقولاته العشر المعروفة، من جهة أخرى، بالقول إن هذه المقولات ما هي إلا أشكال مخصوصة، يتخذها الوجود الذي «يقال بمعانٍ كثيرة» (Being is said in many ways)[14].

من الواضح لنا جميعًا أن أي محاولة لتعريف الوجود الكيفي (أو الكمي أو الجوهري)، بالإشارة إلى خصيصة تميز ذلك النمط الوجودي من غيره غير ممكنة البتة. فأي خصيصة تضاف إلى **وجود** من شأنها أن تعطينا مقولة **كيف؟** واضح هنا أن علاقة الوجود بالكيفية هي صنو علاقة اللون بالحمرة.

هناك نوع ثالث من العمومية، يعتقد فورد أنه يصلح للاستخدام في تبيان العلاقة بين الأفعال والقصدية، إضافة إلى الشكل الذي أطلق عليه اسم العمومية المقولاتية، ويُستخدم في التمييز بين الأفعال والأحداث في المقترح الحالي. يطلق فورد على النوع اسم «العمومية الماهوية» (Essential Generality)، ويقدم أمثلة عليها بالإشارة إلى العلاقة بين **الذهب** و**الذهب الخالص**، والعلاقة بين **الدائرة** و**الدائرة المثالية**. يخال الإنسان، أول وهلة، عند التمعن في مثل هذه الأمثلة أن الذهب الخالص هو نوع من أنواع الذهب الذي يتسم بخصيصة تميزه من غيره من أنواع الذهب، هي خصيصة النقاء/ الخلوص (فصل). ولكن من الواضح للعيان أنه لا يمكن التعامل مع هذا النوع من العمومية كما في الحالتين السابقتين. فالذهب من عيار 24 قيراط (أي الذهب الخالص) ليس نوعًا معينًا من الذهب، إلى جانب أنواع أخرى مثل الذهب من عيار 18 قيراطًا، أو الذهب

(14) Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by C.D.C Reeve (New York: The Modern Library, 1984), 1003a 33 and 1028a 10.

من عيار 14 قيراطًا، كما هي حال الحمرة مقارنة بالزرقة أو بالبياض. فالذهب الخالص هو، ببساطة، الذهب نفسه، لا أكثر ولا أقل، معدن بوزن ذري محدد (79)، يحتل موقعًا معينًا على طاولة مندليف الدورية. والذهب غير الخالص ليس سوى ذهب اختلطت به معادن أخرى، ليست ذهبًا. فما يسمى، تساهلًا، (الذهب من عيار 18) يحتوي على ما نسبته 70 في المئة من الذهب (لنسمّ هذا الأخير «الذهب الخالص» إن شئت)، وما تبقّى فهو معادن أخرى. كل أجزاء الذهب ذهب، وصولًا إلى مستوى الذرة. ولكن ليس كل أجزاء الذهب غير الخالص ذهبًا، وصولًا إلى مستوى الذرة، إذ نلقى عند ذلك المستوى معادن أخرى غير الذهب.

يتضح لنا، إذًا، أنّ ما قد نسميه (تجاوزًا) «نوع» ذهب خالص، يتماهى تماهيًا تامًا مع جنس ذهب، فهما الشيء نفسه (من هنا تسمية «العمومية الماهوية»). وهذا يعني أن نعت الذهب بصفة الخلوص لا يقصد منه التمييز بين أنواع مختلفة من الذهب، وإنما تأكيد حقيقته، بوصفه ذهبًا. وأن تسمية خاتم بأنه ذهب غير خالص ليست سوى طريقة غير دقيقة للحديث عن ذهب في حالة تجاور مع معادن من نوع آخر. من هنا، يمكننا أن نتفهم إصرار أفلاطون على التمييز بين الدائرة الموجودة في عالم المثل، والدوائر التي نراها في العالم المحسوس. فقد اعتقد أن دوائر العالم المحسوس ليست سوى تقليدات بائسة للدائرة الحقيقية. بمعنى معين، ليست الدائرة «غير المثالية» التي نصادفها في عالم الحواس دائرة البتة، إذا ما توخينا الدقة في التعبير، وأن الحديث عن الدائرة المثالية يشكل نوعًا من اللغو، لأنه ليس في وسع الدائرة إلا أن تكون مثالية. فإما أن تكون الدائرة مثالية أو لا تكون دائرة مطلقًا[15].

نقول، إذًا، وبموجب النظرية المقترحة، إن من يسمي فعلًا من أفعال

(15) أفلاطون، **فيدون**، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح عزت قرني، ط 3، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 74-76. يتحدث أفلاطون هنا عن فكرة المساواة «الحقيقية» التي لا نراها متمثلة في العالم المحسوس، ولكننا على الرغم من ذلك نعلمها حق العلم.

الإنسان فعلًا متعمدًا، تم عن قصد، أو بنية، أو بوعي فاعله، أو بحريته، فهو كمن يتحدث عن الذهب، واصفًا إياه بالخلوص. يتسم الفعل الإنساني، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وبطبيعته، بصفة التعمد وغيرها من الصفات القصدية، تمامًا كالذهب الذي يتسم بطبيعته بأنه ذهب خالص. ولكن الصفات القصدية لا تتمثل في الفعل الإنساني في كل الأحوال، تمامًا كالذهب الذي لا نعثر عليه خالصًا في كل المناجم. إن بعض ما نفعله من أفعال ليس متعمدًا. أخطو هذه الخطوة متعمدًا في الزحام، ولكن الأمر ينتهي بي إلى دوس قدم أحدهم. يُنسب فعل دوس القدم إليّ، فأعتذر، على الرغم من أن فعلي لم يكن متعمدًا. بعض ما أفعله لا أفعله بوعي، أو بتمام الوعي. على سبيل المثال، عندما أمشي، أحرك يديّ ورجليّ بطريقة معينة لا أعيها تمام الوعي، على خلاف الطفل الذي يخطو خطواته الأولى، مركزًا انتباهه على كل خطوة صغيرة يخطوها. لا نفعل كل أفعالنا بحرية تامة. وليست كل مقاصدنا ونياتنا واضحة لنا تمام الوضوح في كل الأوقات[16].

لكن مثلما أن الذهب الذي نتعامل معه في عالم المحسوسات يكون عادة غير خالص، من دون أن يمنعنا هذا من الإشارة إليه (ببعض التجاوز)، بوصفه ذهبًا، كذلك هي الحال مع الأفعال التي نتعامل معها، فإنها غير «خالصة» تمامًا، وهذا لا يمنعنا من تسميتها أفعالًا. وفي هذا ما يفسر كثيرًا من مواقفنا من الأفعال. فنحن لا نحسب القتل غير المتعمد كالقتل المتعمد، وكأن غياب التعمد يكاد يلحق الفعل بصنف «حدث طبيعي». ولا نُحمِّل الفاعل المُكره على فعله أي مسؤولية تذكر، على الرغم من أن الفاعل لا ينجح دومًا في التخلص من إحساسه بالمسؤولية. ولهذه الأسباب، وغيرها، نتردد كثيرًا أو قليلًا في نسبة الفعل إلى الحيوانات. فالمسؤولية غير واردة ولا يبدو أن في إمكاننا أن نعزو الاختيار إلى الحيوان، أو إدراك ما هو بصدد فعله. لكن على الرغم من ذلك، ما دامت الرغبة توجد في الحيوان، كما القدرة على التركيز على هدف (الإمساك

(16) يراجع الفصل الثالث، حيث تحدثنا عن الحالات النموذجية في الفعل، والحالات التي لا يتسم فيها الفعل بجميع الصفات المبتغاة في الفعل القصدي.

بفأر، أو بعصفور)، نجد أننا لا نمانع بشدة من نسبة الفعل إلى الحيوان. ويغدو هذا الرأي مقبولًا أكثر لمن يعتقدون صحة نظرية التطور في المملكة الحيوانية التي يُعتبر الإنسان علميًا جزءًا منها.

من الجدير بالذكر هنا تعريف أرسطو الفعل اللاإرادي من خلال قوله:

«يمكن أن يعتبر لاإراديًا جميع الأشياء [الأفعال] التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل. الشيء [الفعل] الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية، ومن طبع [طبيعة] ما كان الكائن الذي يفعل (Agent)، أو الذي يقبل (Patient) ليساعده في شيء، مثال ذلك إذا جذبتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها، أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا»[17].

نرى هنا أن أرسطو لا ينكر على الفاعل صفة الفعل، حتى عندما يقع الفعل عن جهل أو عن طريق القوة القاهرة. يبقى الفعل فعلًا (لاإراديًا)، ويمكن الفاعل أن يشعر بمسؤوليته عما فعل، ولا سيما إذا اعتبر أن جهله أو وقوعه في الأوضاع المكرِهة على الفعل كانا فعلين إراديَين. ليست مثل هذه الحالات حالات نموذجية من الفعل[18].

في وسعنا إن شئنا أن نقسم الأحداث إلى أفعال إنسان وأحداث طبيعة، ثم نقسم أفعال الإنسان إلى أفعال قصدية وأفعال غير قصدية، مثلما نقسم المعادن إلى ذهب وغير ذهب، ثم الذهب إلى خالص وغير خالص. ولكن هذا لن يؤثر في النتيجة، وهي الإصرار على وحدة الفعل. إذا قلنا إن العلاقة بين الجنس **حدث**، والنوع **فعل**، هي كالعلاقة بين الجنس لون، والنوع أحمر، فالفعل واحد لا يتجزأ، ولن نجهد أنفسنا في البحث عن خصيصة مميزة. وإذا قلنا إن العلاقة بين الجنس **فعل** والنوع **قصدي** هي كالعلاقة بين

---

(17) أرسطو طاليس، **كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، نقله للعربية أحمد لطفي السيّد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، ص 266.

(18) مسألة أخرى يوضحها مثال أرسطو: الارتباط الوثيق بين تجليات القصدية. فجهل الإنسان بما يفعله عبارة عن قصور إبيستيمولوجي، ولكن هذا القصور لا يجعل الفعل غير مقصود فحسب، بل غير إرادي أيضًا. نجد مزيدًا عن تجليات القصدية وارتباطاتها المختلفة في الفصل الأخير.

الذهب والذهب الخالص، فالقصدي واحد لا يتجزأ، ولن نجهد أنفسنا في البحث عن خصيصة مميزة.

نعتبر، إذًا، أن الفعل القصدي (أو فعل الإنسان في الحالات النموذجية) وحدة واحدة: فإذا أدركنا أن الكائن الذي يصدر أصواتًا يتكلم، فقد عرفنا أنه إنسان ذو ذهن يحمل معانيَ وأفكارًا ينقلها إلينا؛ إن لم ندرك أنه يتكلم، فهذه نهاية القصة. لن نحلل الأصوات، ونقول: «هناك احتمال كبير أن سبب هذه الأصوات وجود نية عند شخص يريد أن ينقل إلينا أفكارًا، ذلك أن هذه الأصوات تشبه شبهًا تامًا ما يصدر عنا من أصوات ذات معنى». ليس لنا سوى أن نحكم بما إذا كنا بصدد فعل **تكلم** أو لم نكن. قد نخطئ في حكمنا (فنكون في حكم من لا يعرف)، وقد نصيب (فنستوفي أحد شروط المعرفة). لا يوجد مكان للاستقراءات أو الاستنتاجات أو المعرفة النظرية. بعبارة أخرى، إن حصلنا على المعرفة نكون قد حصلنا عليها مباشرة بخطوة واحدة، وإن لم نحصل عليها، فهذه هي نهاية الطريق، بغض النظر عن ظنوننا أو آمالنا.

الفصل الخامس

إبيستيمولوجيا الفعل

من وجهة نظر معينة يمكن القول إن الإصرار على وحدة الفعل، وعدم قابليته للتحليل إلى عناصر مستقلة، يفاقم مشكلة الريبية. ذلك أن الإصرار على عدم تحليل الفعل إلى قصد جواني، وحركات برانية، يمنعنا من القول بوجود القاسم المشترك، أي الحركات الجسمانية التي قد تكون من نوع «حدث مرتبط بفعل» (في حالة أن سبب حدوث الحركات كان قصدًا أو نية للتحرك)، وقد تكون من نوع «مجرد حدث» أي حدث من أحداث الطبيعة، (في حال لم يكن السبب في حصول الحركات نية أو قصدًا للتحرك). ونحن إذا تخلينا عن اعتقاد وجود هذا «القاسم المشترك»، فقدنا تفسيرًا معقولًا لحيرتنا بين أمرين: هل لوّح فلان بالراية، أم إن الراية تحركت في يديه لأسباب طبيعية محض (كحالة الرعشة المرضية)؟ ذلك أن القاسم المشترك القابل للتفسير بطريقتين مختلفتين ليس هو سبب الحيرة، فحسب، بل إنه ما يفسر وجودها.

إن لم يفاقم الإصرار على وحدة الفعل المشكلة الإبيستيمولوجية، فهو، على الأقل، لا يمثّل حلًا لها. فنحن الآن نجد أنفسنا قبالة حدث، بالمعنى البسيط، والواسع للكلمة («ماذا حدث اليوم؟»). فكيف نعرف ما إذا كان الحدث فعلًا من الأفعال، أم سيرورة من سيرورات الطبيعة؟ في كثير من الأحيان، وربما في معظمها، ليست هناك مشكلة البتة، إذا كان الأمر يتعلق بثوران بركان، أو سقوط ورقة شجرة، أو هبوب رياح، فهو حدث طبيعي. ولكن الأمر ليس كذلك في «العلاقات البشرية». فمثلًا، أسمع فلانًا يتفوه بكلمات نابية، موجهة إلى شخص يقف أمامه، فأنسب إليه فعل توجيه الإهانة إلى فلان. وبعدئذ يخبرني أحدهم بأن ما رأيته كان مشهدًا من مشاهد تصوير فيلم سينمائي. وهذا يعني بالطبع أن ليس في إمكاني الزعم الآن أنني شاهدت فلانًا وهو يوجه الإهانة إلى شخص

يقف أمامه. كنت مخطئًا في اعتقادي، على الرغم من أنني في لحظة تكوين ذلك الاعتقاد، لم يكن لدي أدنى شك في مشاهدتي لفعل إهانة. وهناك ما هو أبلغ خطورة من هذا، فالمراقب الذي يخطئ في تحديد نوع الفعل الحاصل، يمكن أن يخطئ في ظنه أن فعلًا ما قد حدث البتة. لا أحتاج إلى تذكير نفسي باحتمال أن المشهد الذي أراه أمامي يتكون من شخصين خاضعين للتنويم المغناطيسي، أو إنهما من ضحايا مرض المشي في النوم. لا شك في أن بعض الناس «يتكلم» في أثناء النوم، وأن بعض ضحايا مرض المشي في النوم يكثر من «الكلام». ومن يتكلم في أثناء نومه، فهو قادر على التفوه بالكلمات النابية، ولكنه غير قادر على توجيه الإهانة.

نعود لنطرح السؤال من جديد: هل حقًا يمكن القول إننا لا نعرف معرفة قاطعة أن أحدًا ما يقوم بفعل ما؟ قد يقال في معرض الإجابة: نعم، ليس بوسعنا، لأن أفعالنا لا يمكن أن تُفهم على حقيقتها من دون إشارة إلى أهدافنا ومعانينا ومقاصدنا ونياتنا. وهذه جميعها جزء من «البيت الداخلي» الذي نسميه النفس أو العقل أو الذهن، ذلك البيت الذي لا يعرفه إلا ساكنه. أضف إلى ذلك أن هذه المحتويات ليست ذات ألوان أو أشكال كي نراها، وليس لها لون أو طعم أو رائحة نتكهن بوجودها، كما قلنا في فصل سابق، ولكننا نظل أبدًا، وبالضرورة المنطقية، محرومين من أي معرفة مباشرة بها. ولو أننا نفينا وجودها بالمطلق، لما استطاع أحد أن يُفحمنا بحجة قطعية تثبت عكس ذلك.

هناك محاولات أشد جذرية مما رأينا في الفصل الثالث للتعامل مع المشكلة الإبيستيمولوجية، سنناقش محاولتين منها في هذا الفصل، تعود واحدة منهما إلى إليزابيث آنسكوم التي يتهمها بعضهم بسلوكية ورثتها من أستاذها فتغنشتاين الذي يُفترض أنه كان يعاني هذه العلة. أما الأخرى، فتعود إلى جون ماكداويل (John Mcdowell) الذي يستلهم فتغنشتاين في مسعاه لصوغ نظرية لا تقع في حبائل السلوكية، وفي الوقت نفسه، لا ترتمي في أحضان الثنوية الديكارتية.

أولًا: آنسكوم وفتغنشتاين

نبدأ ببعض الاقتباسات من مقالة أساسية لآنسكوم[1]، تبين فيها موقفها من السلوكية (Behaviorism). وتدفع بتوجه يقترب من اختزال الأفكار إلى سلوك (Quasi-reductive):

«يعبر الإنسان عن أفكاره [...] في بعض الأحيان عن طريق نشاط فيزيقي، مثل الكتابة والكلام، وفي بعض الأحيان عن طريق الإيماءات (Gestures)، أو أنواع أخرى من السلوك. وفي وسعنا في بعض الأحيان أن نشاهد شخصًا، وهو منهمك في عملية تفكير محددة: 'قلم الرصاص هذا لا يكتب جيدًا [...]. لا بأس، فليس هناك غيره'. نرى سلوكًا معينًا في هذا الموقف [ينظر الشخص عن قرب في طرف القلم متأملًا إياه كمن يريد أن يعرف وضع القلم]. فإذا عبَّر الشخص عن أفكاره، مستخدمًا كلمات [كتلك التي استخدمناها توًّا في 'ترجمة' سلوكه]، فهو يعطي معنىً لسلوكه، مثلما يفسر الإنسان معنى كلماته باستخدام كلمات أخرى. يمكن النظر إلى السلوك نفسه، وفي أثناء حدوثه، على أنه هو نفسه التفكير في تلك الفكرة [التي نقول في العادة إن السلوك 'يعبر' عنها]، مثلما يمكننا أن نعتبر أن التفوه بجملة معينة هو، في حد ذاته، تفكير بفكرة معينة [...] باختصار، يمكن الحُكم في كثير من الأحيان بوجود سيرورة فيزيقية [...] هي نفسها ما نعنيه بالقول إن أحدًا من الناس قد خطرت في ذهنه فكرة معينة»[2].

يبدو هذا الكلام معقولًا إلى درجة معينة. إذا اعتبرنا الكلام سلوكًا صوتيًا مسموعًا، فهو سيرورة فيزيقية محددة قابلة للملاحظة التامة. في كثير من الأحيان، وربما في معظمها، نتكلم من دون إعداد مسبق لما نقوله (على خلاف الطالب الذي يحفظ قصيدة عن ظهر قلب قبل إلقائها على مسامعنا).

---

(1) G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, Mary Geach & Luke Gormally (eds.), St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs (Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2005).

(2) Ibid., pp. 12-13.

من ثم، فإننا عندما نتكلم، نقوم بالتصريح والتفكير بأفكارنا في أثناء، ومن خلال تكلمنا. بعبارة أخرى، نتكلم (نصرح بأفكارنا) ونفكر في الوقت نفسه. أستمع، أنا المتكلم، إلى كلماتي، وأدرك أفكاري في أثناء كلامي، بالطريقة نفسها، وفي الوقت نفسه الذي يستمع فيه المستمعون إلى كلماتي، ويدركون أفكاري، فالكلمات (كلماتي وكلمات غيري) بمعانيها المتعارف عليها في جماعتنا اللغوية، هي نفسها عندي، وعندك، وعند الآخرين، في كل حين. وليس في وسعي أن أفهم شيئًا من كلامي أكثر أو أقل مما تفهمه أنت. تقول آنسكوم «عندما أتفوه بما أفكر فيه، فإن المستمع يفهم كلماتي على أنها تحمل المعنى نفسه، كائنًا ما كان، والذي يفترض أن تحمله في السياق الذي يجري فيه الحديث بيننا»[3].

بعبارة أخرى، أفكاري هي معاني كلماتي، وعندما تستمع أنت إلى كلماتي، فإنك تكون على اتصال مباشر بمعانيَّ وأفكاري، ذلك أن كلماتي لا يمكن أن تحمل أفكارًا أو معانيَ غير التي في وسعك إدراكها.

هنا قد نتساءل: لكن أليس من الضروري أن نفترض أن كلمات المتكلم لا تحمل أي معنى، إلا إذا كانت هناك حالة فكرية «داخلية» (يستبطنها صاحبها، لا أحد سواه) تجول فيها أفكارٌ ومعانٍ في ذهن المتكلم الذي يصرح بها بعد أن يكون قد فكر فيها؟ ينكر هيلاري بتنام ذلك بالقول إن الإنسان الذي يتكلم بصوت عالٍ، معبرًا عن أفكاره، لا يفكر مرتين، مرة على المسرح الداخلي حينما تحدّثه نفسه بالأفكار، ومرة على المسرح الخارجي حينما يعبّر عن أفكاره، مستخدمًا الأوتار الصوتية. ويجب علينا ألّا نعتد بالشعور الذاتي لدى الإنسان بأنه «يفهم» معنى الكلمات التي تخرج من فمه، فهذا، في حد ذاته، لا يضمن البتة أن شيئًا ما قد فُكّر فيه، أو أنّ معنى ما قد استُوعب. كثيرًا ما نشعر بإحساس الفهم في أثناء الحلم (على سبيل المثال، قد أشعر و«أفهم» في أثناء الحلم أنني تخلصت من كل ما في حوزتي من ثمار التفاح، ولكن، على الرغم من ذلك، بقي عندي خمس تفاحات)، وعندما نستيقظ ندرك أن ذلك الشعور

(3) Ibid., p. 9.

كان وهميًا تمامًا، وأننا لم نفهم ما دار في أذهاننا في أثناء الحلم. لهذا السبب لا يبدو أن بتنام يعتبر «مناجاة النفس لنفسها» أمرًا ذا أهمية في سياق تبادل الأفكار والمعاني بين الناس. يقول المؤلف:

«عندما أتكلم، معبرًا عن أفكاري بصوت عالٍ، لا أكون مفكرًا فيها مرتين. فأنا أسمع كلماتي كما تسمعها أنت [...] ويمكنني أن أتخيل بلا صعوبة إنسانًا «يفكر» في هذه الكلمات [بمعنى أنه يتلفظ بها في نفسه بصوت غير مسموع]، ويشعر بأنه يفهم ما يدور في ذهنه من أفكار كما هي الحال بالنسبة إليّ الآن، ثم يدرك بعد دقيقة (أو بعد إيقاظه من نوم مغناطيسي) أنه لم يفهم ما كان يجول في ذهنه قبل قليل، بل حتى إنه لا يفهم اللغة التي تنتسب إليها تلك الكلمات»[4].

ربما كان مثل هذا الكلام هو ما يعطي انطباعًا بالميول السلوكية لدى مفكرين، مثل آنسكوم وبتنام أيضًا، صاحب مقولة شهيرة تفيد بأن المعاني لا توجد في رؤوسنا، بل في العلن[5]. فكأن هؤلاء يقولون إن الأفكار والسلوك هي الشيء نفسه (في بعض الحالات، على الأقل). بعبارة أخرى، سلوكنا هو أفكارنا المرئية (Visible Thoughts)، وكلامنا المسموع هو أفكارنا المسموعة؛ الأمر الذي يعني أن أفكارنا (من حيث المبدأ) قابلة للملاحظة، وليست شيئًا داخليًا لا يدركه إلا صاحبه.

يمكننا دعم هذا الرأي، على غرابته، بالإشارة إلى تجارب مألوفة. لنفترض أنّ لصًا أخفى بعض المجوهرات في مكان محدد في بيت ما، ثم نسي أين

---

(4) هيلاري بتنام، **العقل والصدق والتاريخ**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 46-47 (منقول بتصرف). يمكننا أيضًا أن نتخيل شخصًا لا «يفكر» إلا عندما يتكلم، أو أنه يتوقف عن التفكير عندما يتوقف عن الكلام. ما المشكلة في هذا؟ هل هناك أي نتيجة عملية يمكن أن تترتب على هذا الفرق بيننا وبينه؟ وما أدرانا أصلًا أن هذه ليست حال أقراننا البشر ما دمنا لا نعرف، ولن نعرف أبدًا، ما إذا كان تفكيرهم يتوقف عندما يتوقفون عن الكلام؟

(5) Hilary Putnam, «The Meaning of 'Meaning',» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, no. 7 (1975), pp. 131-193.

أخفاها. نراه يعود إلى البيت، ويشرع في عملية تفتيش عشوائي. نرى إحباطه يتزايد بمرور الوقت. يتوقف عن العمل فترة قصيرة لكي يمسح عرق جبينه، ولكي يستريح بعض الوقت. في لحظة معينة يتوقف عن مسح عرق جبينه فجأة، وينظر أمامه بطريقة جامدة، كما لو أنه أصيب بشلل. ثم ينهض في الحال من مكانه، ويتجه رأسًا إلى الطابق العلوي في البيت، حيث يزيح خزانة ملابس من مكانها، ثم يخلع بلاطة من بلاط الغرفة، فيجد ما كان يبحث عنه. هل يراودنا أي شك في العملية الذهنية «الداخلية» التي قام بها ذلك الشخص، عندما توقّف فجأة ليبحلق أمامه، كما لو أنه أصيب بشلل؟ لا شك لدينا في أنه «تذكّر» أين أخفى المجوهرات. «أخفيتها هناك!»، هذا ما يفكر فيه اللص لحظتها (ربما يقول هذه الجملة لنفسه بصوت غير مسموع، وربما لا يقولها. ولكن هذا لا يؤثر في طريقة تعاملنا مع الحالة). ألا يشكل هذا معرفة مباشرة بعملية ذهنية (تذكُّر) تجري في ذهن آخر غير ذهننا؟ أليس الأمر كما لو أننا رأينا رأي العين ما اعتمل في ذهنه في لحظة من اللحظات؟ ألم تكن الفكرة «مرئية»؟

لكن إذا كان السلوك في بعض الحالات، على الأقل، أفكارًا مرئية، كما تقول آنسكوم، فما الذي يدعونا إلى القول بوجود «الجواني» الذي نتحدث عنه من خلال القول بـ «روحانية الإنسان»؟ الجواب: هناك، كما تعترف آنسكوم نفسها، حالات من التفكير لا نرى فيها شيئًا (كثيرًا) من النشاط الفيزيقي الذي يمكننا الزعم بأنه أفكار مرئية. على سبيل المثال، يجلس أمامنا صامتًا عالم رياضيات يفكر في حل مسألة رياضية مستعصية، وفي لحظة من اللحظات ترتسم على شفتيه ابتسامة، وتنفرج أسارير وجهه، فيقول لنا: «لقد خطرت في بالي الآن طريقة لحل المسألة الفلانية». أين السلوك المرشح، بحيث يكون الأفكار المرئية التي نشاهدها وقت حصولها؟ لا شيء تقريبًا. يمكننا، بكل يسر، تخيل أن ما قد جرى قد جرى، من دون ابتسامة، ومن دون انفراج أسارير وجه[6]. هناك أيضًا بعض الحالات حين لا يعبر السلوك الفيزيقي عن فكرة محددة بعينها. قد يشير شخص عاجز عن الكلام بالسبابة إلى شيء أمامه، فنتابع اتجاه إصبعه بأعيننا.

(6) Anscombe, p. 14.

هل هو يشير إلى الشيء («قطعة الخشب هذه»)، أم إلى لونها («هذا اللون»)، أم إلى شكلها («هذا الشكل المستطيل»)؟ نتساءل هنا: «ترى ما الذي أراد لفت نظرنا إليه؟ ماذا كان يقصد؟ ما الذي كان يختمر في ذهنه؟»

هنا ينبري الديكارتي بالقول: «ألم أقل لكم إن العقل (الروح، النفس) شيء، وأن السلوك/ الجسد شيء آخر؟» تردّ آنسكوم على ذلك، بالقول: ولِمَ لا يقال الشيء نفسه في الحالات التي يمكن فيها اعتبار السلوك المرئي هو التفكير نفسه؟ إذا كان هناك تفكير، أفلا يجب أن يكون حاضرًا في جميع الحالات؟»[7].

واقع الأمر أنه لو كان في حوزتنا طرق مختلفة للإشارة، بحيث يمكن معرفة المقصود عن طريق الإشارة (الفيزيقية)، لما كانت هناك حاجة إلى القول بوجود شيء مثل النية. تقتبس آنسكوم هذه الفكرة من فتغنشتاين الذي يقول:

«نقوم هنا بما نقوم به في حالات كثيرة مشابهة. حين لا نجد في حوزتنا أي سلوك من النوع الذي قد نسميه 'سلوكًا يعبر عن الإشارة إلى شكل معين' (على خلاف 'سلوك يعبر عن الإشارة إلى لون معين')، نقول: هناك نشاط روحي [قصد أو نية للإشارة إلى ذلك الشكل، على خلاف الإشارة إلى ذلك اللون] [...] نقول 'روح' في تلك الحالات التي نفشل فيها في العثور على جسم [سلوك]»[8].

تزعم آنسكوم، في نهاية المطاف، أن «روحانية» الإنسان ليست فرضية تفسيرية، نفسر من خلالها هذا السلوك (الفعل) أو ذاك، قائلين «هذا ما كان يفكر فيه». ليس في مقدور الروحانية إلقاء الضوء على السلوك، بل العكس قد يكون هو الصواب، أي مفهوم السلوك هو ما يلقي الضوء على مفهوم الروح، فنحن نلجأ إلى الحديث عن الجانب الذهني/ الروحي في حياتنا، في تلك المواقف التي لا نجد فيها في السلوك من الغنى والتنوع ما يكفي لخدمة

(7) Ibid., p. 15.

(8) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.), (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 56.

أغراضنا في التمييز، مثلًا، بين شخص يمارس الرياضة، وشخص منهمك في القضاء على جيش من النمل تحت قدميه (كما أوردنا في مثال سابق). هنا نجد أنفسنا نتحدث عن «نيته في ممارسة الرياضة»، أو «نيته في القضاء على الحشرات». ولو كان في إمكاننا التمييز بين هذا الفعل وذاك، من خلال سلوكين مختلفين، لزالت الحاجة إلى الحديث عن «النية». هذا ما تلمح آنسكوم إليه في آخر مقالتها[9]. وربما كان فيه ما يكفي ويزيد لتفسير الانطباع الذي تشكل عند نقادها وشرَّاحها، بخصوص ميولها السلوكية.

من زاوية معينة، يمكن القول إن آنسكوم تحرز بعض التقدم، مقارنة بدريتسكي (الفصل الثالث) في حل مشكلة الجواني/ البراني الإبيستيمولوجية. يُبقي دريتسكي، بخلاف آنسكوم، الباب مفتوحًا على الريبة. فهو لا يقول: في وسعي معرفة الأحوال الداخلية الخاصة بالآخر مباشرة، بل في وسعي أن أعلم، بواسطة المؤشرات السلوكية القابلة للملاحظة، أنه، مثلًا، في حالة ألم. ولكن هذه معرفة استنتاجية؛ لأنها تستند إلى اعتقاد وجود اقتران بين حالة داخلية وعلامات سلوكية تصاحبها دومًا، أو في معظم الأحيان. ليس هناك إدراك معرفي من طرفنا بالحالة الداخلية، وإنما بعلاماتها، فحسب، وهو ما يعني أن وجود الآخر وجود نظري. أما ما تقوم به آنسكوم فهو قذف المحتويات الذهنية إلى الخارج، حيث يمكن الجميع مشاهدتها بأم أعينهم. هذا ما نستفيد من الأمثلة التي تقدمها آنسكوم عن الأفكار «المرئية». ليست الأفكار، إذًا، في حالة خفاء في ذهن المفكر، ومن ثم لسنا في حاجة إلى نسج نظرية حولها.

ثانيًا: ماكداويل وفتغنشتاين

يقدم ماكداويل أطروحاتٍ أكثر تفصيلًا مما نجده عند آنسكوم وفتغنشتاين، بخصوص إمكانية الحصول على معرفة بالآخر في ذاتيته، ويضع المعرفة البينذاتية في إطار أوسع وأعمق مما شاهدناه حتى الآن. يقول ماكداويل:

(9) Anscombe, p. 16.

«ينبغي لنا ألا نسخر أو نقلل من أهمية الفكرة التي يقول بها الحس السليم، وتفيد بما يلي: يمكننا، في أثناء تعلمنا استخدام اللغة الإخبارية (Assertoric Use of a Language)، في سياق الأوضاع النموذجية (Paradigmatic) لتعلم اللغة [مثلًا: كيف نتعلم استخدام تعابير مثل «ألم»، «إنه في حالة ألم»، «لقد زاد شعوره بالألم»]، يمكننا، **بمعنى حرفي**، أن نرى في تعبيرات الوجه أو السلوك، مثلًا، أنه يتألم. نقول يمكننا أن نرى هذا، على خلاف القول بأن هذا أمر نستنتجه مما نراه»[10] (التوكيد مضاف).

هناك أمران ينبغي لنا الالتفات إليهما: **الأول** أن ماكداويل يفرق بين ألم فلان (الذي يشعر به هو نفسه) وحقيقة/ واقعة/ قضية أنه يتألم. فكما يقول في سياق رده على أحد النقاد، كريسبين رايت (Crispin Wright)، ليس هناك ما يدعو إلى القول إنك عندما تخبرني (صادقًا) بأن عراكًا بالأيدي قد حدث البارحة بين فلان وفلان، فإن هذا يضعني في موقع أرى فيه العراك نفسه بأم عيني (فهو جزء من الماضي الذي لا يمكن أن يراه أحد). ولكن كلامك (إن صدق) يضعني في موقع اتصال معرفي مباشر مع حقيقة/ واقعة/ قضية أن عراكًا بالأيدي قد حدث البارحة بين فلان وفلان. يصف ماكداويل الفكرة الأولى بالحمقاء، لكنه لا يعترض على الثانية[11]. فهو، إذًا، (مثل دريتسكي) يقر بأن المقاصد والنيات والرغبات نفسها لا تُرى بالعين، من دون أن يعني ذلك أنْ ليس في وسعنا أن ندرك أن فلانًا يشعر بالحرج، أو أنه يقصد مغادرة المكان، أو أن معركة ما قد وقعت بتاريخ كذا.

الأمر **الثاني** الذي ينبغي لنا الالتفات إليه هو إصرار ماكداويل على المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، كما يظهر من قوله «يمكننا، بمعنى حرفي، أن نرى

(10) John McDowell, «Criteria, Defeasibility, and Knowledge,» *Proceedings of the British Academy* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 86, 370;

يكرر ماكداويل القول نفسه في مقالة لاحقة: John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), p. 305.

(11) John McDowell, «Knowledge and the Internal,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, no. 4 (December 1995), p. 887.

في تعبيرات الوجه أو السلوك، مثلًا، أنه يتألم». نفترض أن هذا الكلام يحمل معنىً مغايرًا للقول: «يمكننا أن نرى تغيرات أو تشكلات معينة في ملامح الوجه والحركات الجسمانية، نستنتج منها أنه يتألم». من هذه الزاوية، يمكن القول إن ما يطرحه ماكداويل مغاير لطرح دريتسكي، ولكنه قريب مما تقوله آنسكوم، أو أنه هو نفسه، من دون زيادة أو نقصان.

يعتقد بعضهم أن النزعة التي تسعى إلى مقاومة الريبية، ونجدها عند ماكداويل (وآنسكوم كما أسلفنا)، تعود أصولها إلى فلسفة فتغنشتاين المتأخر الذي يُتهم أحيانًا بالدفاع عن السلوكية، أو بالتحديد عن نوع خاص منها، يشار إليه بمصطلح السلوكية المنطقية (Logical Behaviorism). يسود في هذا المجال اعتقاد بأن سلوكية فتغنشتاين تأخذ منحىً سيمانطيقيًا يختلف عن أنواع أخرى من السلوكية، من حيث إنه يزعم بأن العلاقة بين السلوكيات المرتبطة بالألم لا تكمن في أن الأولى تشكل أعراضًا أو علامات، فحسب، نستنتج منها وجود شيء آخر، بل إنها أكثر من ذلك بكثير. يميز فتغنشتاين بين الأعراض والمعايير (Symptoms vs. Criteria)، فالعرض علامة أو مؤشر يدلنا على وجود شيء معين، ولكنه لا يكشف عن طبيعة ذلك الشيء أو جوهره. فالسواد، مثلًا، من علامات الغراب، ولو علمنا أن طائرًا معينًا ليس أسودًا، لَعلمنا أنه ليس غرابًا. والقدرة على الضحك أيضًا من علامات الإنسان، بمعنى أننا لو علمنا أن موجودًا ما ليس في وسعه (كما الحجر) أن يضحك، لحكمنا في الحال بأنه ليس إنسانًا. وعند بعض الناس المصابين بنوع من الروماتيزم، يغدو بعض أنواع الألم مؤشرًا إلى تغيرات جوية مقبلة. ولكنا لا نأخذ بالقول أن الغراب في جوهره طائر أسود، أو أن انخفاض الضغط الجوي يحتوي في جوهره التسبب في أحاسيس مؤلمة لدى الناس المصابين بالروماتيزم، أو أن الإنسان في جوهره كائن ضاحك. هذه علامات وأعراض، هي أمور عرضية، بمعنى أن بوسع الغراب أن يكون أبيض من دون أن يؤثر هذا في كونه غرابًا، وأن الإنسان قد يفقد القدرة على الضحك من دون أن يفقد إنسانيته.

أما المعايير، فيفترض أنها شيء مختلف. على سبيل المثال، لا نعتبر العلاقة بين وجود الرغبة والسعي لتحقيقها علاقة عرضية. فالسعي لتحقيق الرغبة دليل، أو علامة، على وجودها، إلا أنه أكثر من ذلك. بالمجمل، في الأحوال الطبيعية، تتلازم الرغبات مع السعي لتحقيقها. ولو كان هناك عالم لا تتصاحب فيه الرغبات مع سعي لتحقيقها، في أكثر الحالات، لما كان هناك سبب للقول بوجود الرغبات؛ على سبيل المثال: لو كان الكائن الحي لا يسعى للحصول على الطعام والشراب (في الأحوال الطبيعية، باستثناء الحالات المرضية، وحالات الإضراب عن الطعام)، لما اقتنعنا بوجود الرغبة في الأصل.

اعتقد فتغنشتاين أن للأحوال الباطنية (الشعور بالألم، نية الفعل) معايير سلوكية، واعتقد أيضًا أننا نتعلم لغة الحديث عن شعور فلان بالألم في سياق الانتباه إلى معايير من أنواع محددة، تغدو جزءًا من المفاهيم التي نكوّنها عن الأحوال الباطنية. بعبارة أخرى، في مرحلة معينة تغدو السيرورات، مثل التبسم والضحك، ليست بالدرجة الأولى أعراضًا وعلامات، نستدل بها على وجود حالة من السرور، بل إنها تغدو بمنزلة أعراف لغوية – اجتماعية، يتحدد بموجبها معنى السرور. من خلال المعايير، وما يسميه ماكداويل «الحالات النموذجية لتعلم الكلمات والعبارات في نطاق استخدام لغوي معين»، تتحدد معاني الكلمات والعبارات. نتعلم معنى «يشعر بالسعادة» من خلال مشاهدة أوضاع نرى فيها الناس يضحكون ويبتسمون. نتعلم معنى «يرغب في المغادرة» من خلال مشاهدة إنسان يحاول فتح الباب، ثم الخروج، وحتى من خلال مشاهدة هرّ يقف عند الباب، منتظرًا أن يُفتح (بمعجزة ما، من وجهة نظر الهرّ طبعًا). إضافة إلى أن للأوضاع المحيطة دورًا تؤديه هنا، فمعرفتنا بأن شخصًا عزيزًا قد نجا من حادث تحطم طائرة، قد تكون كافية للحكم بشعور أحبائه بالسعادة، ومن دون وجود أحوال مخيفة، قد لا أكون مستعدًا للقول إن شخصًا يشعر بالخوف. للأحوال الباطنية، إذًا، معايير ظرفية، وليس فقط معايير سلوكية.

بهذه الطريقة يُفترض أن فلسفة فتغنشتاين المتأخر تقدم حلًا لمشكلة معرفتنا بأفعال الآخر، وبما يعتمل في نفسه من حالات ذهنية. لا نستنتج ذلك بالقياس إلى تجاربنا الخاصة، ولا نعتمد أي نظرية تفترض وجود الآخر؛ ذلك أن مفاهيم الحزن والقصد والرغبة، وحتى التفكير، تحتوي احتواءً جوهريًا على أبعاد سلوكية، ودلالات ظرفية من النوع القابل للملاحظة، بما يتيح إمكانية تعليم اللغة وتعلمها، والتوافق على طرق استخدام الكلمات والتعابير اللغوية بصيغها المختلفة.

من هنا جاء القول بسلوكية فتغنشتاين، فهو لم يغرق في بحر الجوانية، كما حصل ويحصل مع الفلاسفة من أصحاب الميول الديكارتية. بل أكثر من ذلك، يُستشف من بعض أقواله أن لا أهمية كبرى لما يدور في الذهن الذي يصوره التفكير التقليدي «صندوقًا داخليًا»، لا يعرف غير صاحبه ما يجري فيه. يفترض أن «يحتوي» هذا الصندوق على شعور بالألم الذي لا يدركه سوى صاحبه: عندما أتحدث عن «الألم»، فأنا أعني **هذا** الشيء الذي أشعر به، وعندما تقول أنت: «ألم»، فأنت تعني **ذلك** الشيء الذي تشعر أنت به. فما الذي يدريني بمحتويات صندوقك؟ وقد لا يكون هناك أي شيء في صندوقك أصلًا. لا شيء من هذا يتسم بالأهمية، من وجهة نظر فتغنشتاين. ما يهم هو أن في حوزتنا قواعد تحكم استخدام كلمة «ألم». تُبين هذه القواعد التي تقوم على أسس سلوكية مشتركة في فضائنا العام طرق الاستخدام السليمة وغير السليمة. يقول فتغنشتاين:

«إذا قلت إنني لا أعرف ما معنى 'ألم'، إلا انطلاقًا من حالتي الخاصة، أفلا ينبغي أن أقول الشيء نفسه عن الآخرين؟ وكيف يمكنني، إذًا، أن أعمم حالتي الفريدة بهذه الطريقة غير المسؤولة؟ حسنًا، سيقول شخص آخر إنه لا يعرف الألم، إلا من خلال نفسه. لنفترض أن بحوزة واحد منا صندوقًا، فيه شيء يسميه 'جعران'. لا أحد يمكنه أن ينظر في صندوق الآخر، وكل واحد منا يقول إنه لا يعرف ما هو الجعران، إلا بالنظر إلى جعرانه هو. ولكن من الممكن أن لكل واحد في صندوقه شيئًا مختلفًا. بل يمكننا أن نتصور وجود شيء يتغير باستمرار [...] فهل يصلح مصطلح 'جعران'، إذًا، للإشارة إلى أي شيء؟ في

واقع الأمر لا ينتمي الشيء الموجود في الصندوق إلى اللعبة اللغوية، ولا حتى باعتباره شيئًا ما، لأن الصندوق يمكن أن يكون فارغًا»[12].

لكن يمكننا أن نتساءل، في معرض الرد على فتغنشتاين: أليس من الصعب القول إن الشيء الموجود في الصندوق لا ينتمي إلى اللعبة اللغوية؟ بل هناك ما هو أصعب من ذلك، احتمال أن يكون الصندوق فارغًا، أو لا يكون في حوزة الآخر «صندوق داخلي»، كما هي الحال في مخلوقات الخيال العلمي التي يُطلق عليها اسم «زومبي» (Zombie)، وهي مخلوقات تشبهنا في كل شيء، ماعدا أنها لا تملك ذاتًا، أو حياة داخلية مطلقًا. نقول من الصعب علينا قبول مثل هذه الاحتمالات، لأن في حوزة كل من يتقن اللغة، ولا سيما الفلاسفة الذين يبحثون في هذه المشكلة على الدوام، قدرة على إنشاء كلام (نفهمه فهمًا تامًا) على هذه الشاكلة: «صحيح أن معالم السرور تلوح على وجه فلان، ولكن في حقيقة الأمر ليس عنده أدنى درجة من الإحساس بالسرور، لأنه ممثل قدير، في وسعه أن يقدم تقليدًا سلوكيًا لأي شعور يريده». يدل هذا الكلام على أنّ في وسعنا التمييز بين وجود حالة من السرور وحالة من المظاهر التي تدل على الحالة موضوع الحديث، أي الإحساس بالسرور. واضح هنا أن ليس من الأهمية بمكان ما إذا كانت المظاهر تتكون من أعراض أو من معايير، فحتى المعايير يمكن أن يقلدها الممثل القدير، من ثم نحن مطالبون بالتعامل مع هذا التمييز، وتبيان منطقه. أما القول بأن الاعتراف بتمييز من هذا النوع سيوقعنا في حبائل الريبية الراديكالية، فهذا ليس اعتبارًا حاسمًا. فالموضوعية تتطلب ألا ندفع ثمن اليقين حلولًا غير مقنعة، ونتجاهل شكوكًا وحيرة حقيقية.

يعبّر ماكداويل عن احتمال تحقق المعايير التي ترسمها الأعراف اللغوية للقول بوجود حالة داخلية من نوع ما، في ضوء عدم وجود تلك الحالة، بالقول إن المعايير «قابلة للدحض» (Defeasible). يعني هذا، على

(12) لودفيك فتغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 276 (منقول من الترجمة العربية بتصرف). لمن لا يعرف معنى الجعران من القراء (كحالي قبل كتابة هذا البحث) فهو خنفساء الروث.

سبيل المثال، أنّ الضحك والابتسام وانفراج معالم الوجه وبريق العينين لا تعني دائمًا، أو بالضرورة، أن الإنسان يشعر بالسعادة (هذا ما يحصل في حالة الممثل القدير). ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف يحق لنا القول إنه «يمكننا، بمعنى حرفي، أن نرى في تعبيرات الوجه أو السلوك، مثلًا، أنه يتألم»؟ كيف يمكننا قول ذلك في ضوء وجود احتمال، وإنْ كان ضئيلًا جدًا، بأن الشخص الذي ننظر إلى وجهه ليس في حالة ألم؟ لا ينبغي لنا القول بـ«رؤية» هذا أو ذاك جزافًا، ذلك أن ما نراه بصدق، هو بالضرورة المنطقية موجود حتمًا ويقينًا. إن قابلية المعايير للدحض (Defeasibility) تعني غياب اليقين، وغياب اليقين يحول دون القول بالرؤية. يقدم ماكداويل الجواب الآتي عن التساؤلات السابقة:

«يحسب كثير من المعلقين أن إمكانية التظاهر [بالسعادة أو غيرها من الحالات الداخلية] تمثّل برهانًا على قابلية المعايير للدحض. يقوم هذا الزعم على افتراض مفاده أن الفاعل/الممثل الذي ينجح في خدعنا، يتسبب في إيجاد/خلق وضع تتحقق فيه [فعليًا] المعايير المطلوبة للحكم بوجود الحالة الداخلية، على الرغم من عدم وجودها. ولكن هذا الافتراض ليس ملزمًا. يمكننا رفضه من خلال طرح بديل، ألا وهو القول إن كل ما ينجح الفاعل/الممثل القدير في تحقيقه ليس أكثر من وضع، **يبدو** لنا فيه أن المعايير اللازمة قد تحققت، في حين أنها لم تتحقق بالفعل. هذا يعني أن الفاعل/الممثل القدير يخلق (من خلال تظاهره المتقن) وضعًا يبدو فيه [لنا] أن بوسعنا الحكم (من خلال ما يقوله ويفعله الممثل) بوجود حالة داخلية، في حين أن المعايير ليست متحققة بالفعل»[13] [التوكيد مضاف].

يكشف ماكداويل هنا عن افتراض مضمر في حجة «الخداع الناجح» (ويعني نجاحه، حسبما يعتقد أنصار هذه الحجة، قابلية المعايير للدحض)، ثم يقدم افتراضًا بديلًا، يتوافق مع الإصرار على القول بأن تحقق المعايير يفسح لنا المجال لكي «نرى، بمعنى حرفي، في تعبيرات الوجه أو السلوك، مثلًا،

(13) Mcdowell, «Criteria, Defeasibility, and Knowledge,» p. 380.

أنه يتألم» (الأمر الذي لا يتواءم مع قابلية المعايير للدحض). ولكن كيف يكون ذلك؟ ألا نرى الفاعل/ الممثل القدير يبكي؟ ألا نرى الدموع تنهمر من العينين؟ أليست قسمات الوجه قسمات حزن؟ ما معنى القول إن المعايير لم تتحقق، بل بدا لنا أنها تحققت؟ إن بعض الأمثلة كفيل بتوضيح المعنى، وبيان وجاهة البديل الذي يطرحه ماكداويل.

لقد تساءلنا الآن تساؤلًا إنشائيًا محضًا: ألا نرى الفاعل/ الممثل القدير يبكي؟ ألا نرى الدموع تنهمر من العينين؟ ولكن لنفكر في الأمر قليلًا: إذا كان الفاعل/ الممثل القدير يشعر بالسعادة داخليًا، وعلى الرغم من ذلك، يصدر منه ذلك العويل وهذه الدموع، أليس من الأصوب لنا أن نقول: إن الفاعل/ الممثل القدير لا يتظاهر بالحزن، فحسب، بل يتظاهر بالبكاء أيضًا؟ لا شيء يلزمنا بالقول إنه يبكي. لا ضير من أننا، في هذه اللحظة بالتحديد، قد لا نعرف ما إذا كان يبكي أم يتظاهر بالبكاء (سنناقش هذه المسألة في الفصل الآتي). لا يعنينا هنا سوى القول الذي يصدق، أو لا يصدق، في حق الفاعل/ الممثل القدير الذي ينجح في خداعنا: هل يتظاهر بالبكاء أم أنه يبكي؟ ليس هناك ما يمنعنا من القول: إنه يتظاهر بالبكاء. فنحن، وإن لم ندرك/ نعلم هذا (فهو ممثل قدير)، فإن الله يعلمه[14]. على هذا الأساس، لا يمكن القول إن المعيار قد تحقق، بل **يظهر لنا** (وقد خُدعنا) أن المعيار قد تحقق، فحسب. ليس البكاء كالتظاهر بالبكاء، فالبكاء تعبير عن الحزن، وإن لم يكن كذلك، فهو جملة أصوات تصدر من حنجرة بترددات صوتية معينة، لا أكثر ولا أقل. وماذا عن الدموع؟ هل الدموع سائل بتركيب كيميائي معين، تفرزه العينان في بعض الأحوال، فحسب؟ وهل تختلف «الدموع» التي يعتصرها الممثل القدير من عينيه، بحسب الطلب، عن دموع التماسيح؟ ليست هذه أسئلة سهلة. ولكن في وسعنا أن نتخيل شخصًا يقول: «مهما كان الأمر، فلن أسميها 'دموعًا'، إلا إذا كان الشخص حزينًا، وكان ما ينهمر من العينين تعبيرًا عن ذلك

(14) غني عن القول إننا لسنا بصدد إسناد موقف فلسفي على أساس ديني. قولنا بأننا «إن لم نعلمه فإن الله يعلمه» ليس أكثر من طريقة بلاغية للقول بأننا «إن لم نعلمه، فإنه متحقق في الواقع»، بغض النظر عن إدراك مُدرِك. هذا بالطبع هو التعبير المعتاد عن موقف الفلسفة الواقعية، بخلاف موقف الفلسفة المثالية التي تقول بأن لا فصل هناك بين ما هو موجود وما نحن قادرون على إدراك وجوده.

الحزن. وما كان غير ذلك، فلنبحث له عن اسم آخر، «دموع التماسيح»، وهي في الحقيقة ليست دموعًا.

ليس، إذًا، من اليسير طرح فرضية ماكداويل البديلة جانبًا. ولكن من المهم التذكر أنها فرضية تقف مقابل فرضية أخرى. يقول أصحاب موقف الريبة إن المعايير قابلة للدحض، بدليل التظاهر (يبكي الشخص من دون أن يكون حزينًا). نطرح في المقابل فرضية تقول إن إمكانية التظاهر بالحزن لا تعني أن المعايير غير حاسمة، بالنسبة إلى الحالات الداخلية. فالحالة الخادعة لا تلتزم المعايير كي نقول إن تحقق المعايير ليس حكمًا على تحقق الحالة الداخلية. بعبارات أخرى، لم يبك الشخص حتى نقول: «ها هنا حالة بكاء من دون حزن، الأمر الذي يعني أن البكاء ليس معيارًا للحزن».

هل من سبيل لتفضيل فرضية على أخرى؟ من الواضح أن بديل ماكداويل يعتمد على التفريق بين بكاء فعلي، وأصوات مجردة في نطاق ترددات معينة. فهل له، أو لنا، حق في استخدام هذا التفريق؟ يعبر ماكداويل بكلماته الخاصة عن اعتراض أحد النقاد بالطريقة الآتية:

«لا بد من أن هناك قاسمًا مشتركًا بين الحالات التي تتحقق فيها المعايير بالفعل (بحسب وصفك المقترح للمسألة)، والحالات التي تقترح وصفها بالقول إن تحقق المعايير كان ظاهريًا (وليس فعليًا)؛ لهذا السبب، يمكن أن يخطئ واحدنا، فيظن أنه في حضرة الحالة الأولى، بينما هو في الحقيقة في حضرة الحالة الثانية. ولا بد، بكل تأكيد، من أن يكون هذا القاسم المشترك هو ما نبني عليه حكمنا في كلتا الحالتين. أما التفريق الذي تصطنعه بين حالة التحقق الفعلي [...] والتحقق الظاهري [...]، فليس قابلًا للاستخدام استخدامًا مستقلًا عن صدق المزاعم الإشكالية موضوع السؤال أو كذبها [إنه سعيد/ إنه حزين، وغير ذلك]. ليس هذا تفريقًا من النوع الذي يمكن أن نهتدي به في سعينا للحكم بصدق (أو كذب) مزاعمنا حول وجود (أو عدم وجود) حالة داخلية من هذا النوع أو ذاك. ما نحن في حاجة إليه، لتوفير الدعم لمزاعمنا، هو أسس نستطيع الركون إليها مستقلة عن المزاعم نفسها. وهذا يحصرنا في نطاق

ما نحن قادرون على إدراكه، في أي حال [...] تلك هي المعلومات المحايدة المتعلقة بما يظهر لنا من سلوك وحالات جسمانية»[15].

يقول خصم ماكداويل لا يحق لهذا الأخير استخدام مفاهيم، مثل «تحقق فعلي»، و«تحقق ظاهري»، للمعايير في سياق الخلاف الجاري حول معرفتنا بأحوال الآخر الداخلية. فنحن نفترض أن العلم بالحالة الداخلية يتحقق عن طريق العلم بتحقق المعايير فعليًا. ولكن كيف في وسعنا التأكد من التحقق الفعلي للمعايير؟ ليس بالإشارة إلى الحالات الداخلية التي لا يمكننا رؤيتها. ليس عندنا سوى تجربتنا الحسية المتعلقة بـ «الخارج»، أي بما هو قابل للملاحظة الحسية. ولكننا لا نجد أي فرق قابل للملاحظة عندما نمعن النظر في تجربتنا الحسية في الحالتين: الخادعة وغير الخادعة؛ لذا، لا يبدو أن هناك طريقة للتحقق من تحقق المعايير، بمعزل عن التحقق من وجود الحالة الداخلية، وهذا بدوره يعني أننا ندور في حلقة مفرغة.

يعتقد ماكداويل أن النقطة الجوهرية في هذا الاعتراض تكمن في ما يلي:

«بما أن من المستحيل تمييز الحالات الخادعة تجريبيًا عن الحالات غير الخادعة [دليل ذلك أن ليس في وسعنا الإجابة عن السؤال: «هل المعايير متحققة فعليًا، أم في الظاهر فحسب؟»]، فإن ذلك يعني أن ما يُستوعب بالإدراك الحسي (Experiential Uptake) هو الشيء نفسه في الحالتين. ولكن بما أن إدراكنا الحسي في الحالة الخادعة لا يصل بنا إلى إدراك أي واقعة [حيث إن الحالة الخادعة، بموجب تعريفها، لا تحتوي على الواقعة التي نعتقد أنها متحققة]؛ لذا، ينبغي لنا أن يكون هذا هو الوضع نفسه في الحالة غير الخادعة»[16].

---

(15) Mcdowell, «Criteria, Defeasibility, and Knowledge,» pp. 381-382.

ينبغي أن يكون واضحًا لدينا أنّ عنصر «القاسم المشترك» الذي أتينا على ذكره في الفصل الرابع قد عاد ليطل برأسه في جديد مرة أخرى هنا، ولكن بلباس مختلف: في الفصل الرابع كان العنصر المشترك عنصرًا أنطولوجيًا تشترك فيه أفعال الإنسان مع أحداث الطبيعة، بينما هو الآن عنصر إبيستيمولوجي تشترك فيه التجارب الحسية الخادعة (والتي يبدو فيها أنّ المعايير متحققة فعليًا) وغير الخادعة (أي التي تتحق فيها المعايير فعليًا).

(16) Ibid., p. 386.

هناك طريقة، كما يرى ماكداويل، لـ «مقاومة» الإغراء الذي تطرحه الحجة الريبية. تتمثل هذه الطريقة في القول إن عدم قدرتنا على التمييز بين الحالة الخادعة، والحالة غير الخادعة، لا يعني أن ما نتواصل معه إدراكيًا، في كلا الحالتين، هو الشيء نفسه.

من المفيد لنا هنا التدبر في مثل الزبون الذي توضع في يده اليمنى ورقة نقدية مزيفة، وفي يده اليسرى ورقة نقدية حقيقية، فإذا كان هذا الشخص إنسانًا عاديًا مثلنا، فلن يكون في وسعه التمييز بين خبرته الحسية، عندما ينظر إلى ورقة النقد المزيفة، وخبرته الحسية عندما ينظر إلى ورقة النقد الحقيقية. لكن، على الرغم من ذلك، لا يمكن القول إن ما دخل إلى حيز وعيه (أي ما أدركه) في الحالتين، بحسب تعبير ماكداويل، هو الشيء نفسه. ففي الحالة غير الخادعة، كان ما رآه الشخص ورقة نقدية حقيقية. أما في الحالة الخادعة، فقد كانت ورقة نقدية مزيفة. ولا تستوي هذه وتلك.

هذه هي الحال عندما نكون بصدد الحكم بصدق الزعم القائل إنه أقدم على فعل السرقة، أو فعل الكذب. لو كان في وسعنا النظر إلى الحقائق، بعدّها جوائز يمكن الفوز بها، لقلنا شيئًا كالآتي: في الحالة الخادعة ليس هناك حقيقة/ واقعة أن فلانًا أقدم على فعل السرقة، ومن ثم، ليس هناك «جائزة معرفية»، يمكن أن يظفر بها الشخص صاحب التجربة الحسية الخادعة، فكل ما يظفر به صاحب الحالة الخادعة لا يعدو كونه مظهرًا خادعًا لا يشكل معرفة، كمثل من يتسلم ورقة نقدية مزيفة عن جائزة «يانصيب». أما في الحالة غير الخادعة، فهناك جائزة معرفية تنتظر صاحبنا، ألا وهي الفوز بمعرفة حقيقة من حقائق العالم الكثيرة، حقيقة أن فلانًا أقدم على فعل السرقة (واضح أننا لا نعير قيمة الجوائز أهمية هنا)، يقول ماكداويل:

«عندما يظهر لنا أن 'س' يتصف بصفة 'ص'، فإن الأمر لا يتعدى احتمالين لا ثالث لهما: فإما 1) أننا بصدد مظهر خادع، يجعلنا نعتقد (وقد خُدعنا) بأن 'س' يتصف بصفة 'ص'، وإما 2) أننا بصدد حالة بانت فيها حقيقة اتصاف 'س' بصفة 'ص' للعيان، كاشفة عن نفسها حسيًا أمام نظر الناظر [...]،

[بعبارة أخرى إذا] كان موضوع التجربة الحسية (Object of Experience) في الحالة الخادعة ليس سوى مظهر، فهذا لا يعني بالضرورة أن موضوع التجربة الحسية في الحالة غير الخادعة ليس سوى مظهر [...] وعلى العكس من ذلك، ما يتجلى أمام عيني الناظر في الحالة غير الخادعة ليس سوى الحقيقة، وقد كشفت عن نفسها»[17].

هذا ما يخلص إليه ماكداويل في محاولته تفنيد الشكوك الريبية. يتميز إنجازه من إنجاز فلاسفة، مثل دريتسكي (وغيره ممن نادوا بنظرية «تفهمية» في العلوم الاجتماعية)، بأنه ينظر إلى معرفتنا بالآخر (الحالات الداخلية للآخر) من منطلق أنها معرفة مباشرة، لا تقوم على أساس الافتراض، أو النظرية، أو الاستنتاج. وهذا معنى قوله: «يمكننا، بمعنى حرفي، أن نرى في تعبيرات الوجه أو السلوك، مثلًا، أنه يتألم. نقول يمكننا أن نرى هذا، على خلاف القول بأن هذا أمر نستنتجه مما نراه»[18]. عندما نحكم صادقين، في سياق تحقق المعايير، أن فلانًا في حالة ألم، نكون مثل من قبض بيده ورقة نقدية حقيقية، سواء علم بذلك أم لم يعلم.

لا ينبغي لنا التقليل من أهمية الفرق بين القول بالمعرفة المباشرة، والقول بالمعرفة غير المباشرة، من منطلق أنها جميعًا «أصناف» من شيء واحد اسمه المعرفة. فالمعرفة غير المباشرة تعني أن العلاقة الإدراكية، بين العارف والمعروف، تنشأ من وراء حجاب المظاهر التي نستدل من خلالها على وجود موضوع المعرفة، كونها «العلامات» التي تشي بحضور المعروف. حالنا في المعرفة غير المباشرة بوجود الآخر، وبحالاته الداخلية، حال من يستدل على مرور الإعصار من خلال الدمار الذي خلفه وراءه، أو كمن يستدل على وجود العصافير من خلال رؤية أعشاشها. واضح أن هناك فرقًا مهمًا لا يمكن تجاهله بين رؤية العصافير ورؤية أعشاشها، وأن رؤية العصافير نفسها، وليس أعشاشها، هي ما يشكل المعرفة الحقيقية بوجود العصافير.

---

(17) Ibid., pp. 386-387.

(18) Ibid., p. 370.

يكرر ماكداويل القول نفسه في: Mcdowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, p. 305.

يقضي اقتراح ماكداويل القول بأن البكاء والدموع، وتعابير الوجه، ليست «علامات» على وجود الألم، بل إنها **الألم نفسه، وقد بان للعيان**، أو تجلى أمام عيني الناظر. ما الذي نحتاج إليه أكثر من ذلك للقول إن ذاتية الآخر ليست صندوقًا مغلقًا لا يعرف محتوياته إلا صاحبه؟ ما الذي نحتاج إليه، إضافة إلى ذلك، لكي نقبل بحقيقة البينذاتية التي تفترضها مساعينا المشتركة، وتفاهماتنا المتبادلة، وقدرتنا على الحديث بلغة «نحن»، كما لو كنا ذهنًا واحدًا، أو نفسًا واحدة؟ لسنا في حاجة إلى استقراء الحالات، ولا قياس غائب إلى شاهد، أو صوغ «نظرية علمية» حول ما يدور في ذات الآخر، فنحن نعرف ذات الآخر كما نعرف جسده، أي باستخدام حواسنا الخمس، أو بعضها، بحسب الحالة والسياق.

بالطبع، ليس في وسع ماكداويل (ولا أي واحد منا) أن ينكر أننا كثيرًا ما نقع ضحية المظاهر الخادعة، فنصدر أحكامًا مغلوطة على أحوال الآخر الذاتية. ولكن، كما اقتبسنا من دريتسكي قوله في الفصل الثالث، لا تُقصر هذه القابلية للخطأ على نطاق أحوال الآخر الداخلية، بل إنها تشمل نطاق معرفتنا بأحوال الأشياء الخارجية، لون الموجودات المادية وشكلها وحجمها. ألا يبدو القمر البدر بحجم رغيف الخبز مثلًا؟ ألا تلتقي خطوط سكة الحديد في الأفق بعيدًا منا؟ لا يعتقد كثير من الفلاسفة أن هذه الاعتبارات تكفي لزعزعة معرفتنا بالعالم المادي، ومن ثم، قد يأمل الإنسان في ألا يكون الوضع مختلفًا عن ذلك كثيرًا في حالة معارفنا عن أحوال الآخر الداخلية.

تتلخص المسألة العسيرة التي تظل مطروحة أمامنا على الدوام في عدم فسح المجال أمام هذه القابلية للخطأ؛ لكي تتطور إلى نوع من الريبية التي لا تبقي ولا تذر. هذه هي المسألة التي ننوي مناقشتها في الفصل الآتي.

الفصل السادس

حدود المعرفة وقابلية الخطأ

لا يرى بعض النقاد في ما حققه خصوم الريبية، من أمثال ماكداويل أمرًا عظيمًا. أحد هؤلاء النقاد كريسبين رايت، من أكثر الفلاسفة مواظبة على نقد ماكداويل في السنوات الأخيرة. يعتقد رايت أن كل ما ينجح ماكداويل في تحقيقه هو تحديد، ثم الثبات على موقف، يقول إن المعرفة المباشرة لذات الآخر أمر ممكن **نظريًا**، بمعنى أن القول بهذه الإمكانية ليس قولًا متهافتًا بالمعنى المنطقي. بعبارات أخرى، ليس قَدَر إدراكاتنا الحسية أن تتوقف عند سطح الأشياء، فلا ندرك مما يدور حولنا سوى ظواهر سلوكية خارجية، نستنتج منها ما يمكن استنتاجه عن الجانب الجواني للأفعال، وبدرجات متفاوتة من اليقين. وبخلاف ذلك يعتقد ماكداويل أن ذات الآخر كتاب مفتوح أمامنا، لأن إدراكاتنا الحسية لا تتوقف عند حدود الحركات الجسمانية، بل تتعدى ذلك إلى المقاصد والأفكار.

إذا كان كل ما ينجح ماكداويل في تحقيقه فعليًا لا يتعدى إثبات وجود **إمكانية** المعرفة المباشرة لذات الآخر وأحواله الداخلية، فقد لا يعني هذا الشيء كثيرًا؛ ذلك أن القول بإمكانية المعرفة شيء، والقول بتحقق تلك الإمكانية شيء آخر. من الممكن لي نظريًا قضاء بقية عمري على سطح القمر، وهذا ليس قولًا متهافتًا، بالمعنى المنطقي، ولكن هذه الإمكانية لم تتحقق يومًا، ولن تتحقق في الأغلب؛ لذا، يطرح رايت السؤال طرحًا مباشرًا: «هل تتحقق الإمكانية المزعومة للمعرفة المباشرة على الدوام؟ هل يتأتى لنا في كل الأحوال أن ندرك إدراكًا مباشرًا ما يعتمل في ذهن الآخر؟». هناك بالطبع إجماع على الإجابة بالنفي، وهو إجماع لا يخرج عنه إنسان عاقل. وليس هناك ما هو أسهل من البرهنة على ذلك، في سياق الأفعال والمقاصد والمشاعر. ألا نجد أنفسنا، في بعض الأحيان، في حضرة شخص يشعر بغضب شديد تجاهنا، ولكنه يكتم

غضبه كتمانًا تامًا، فنظن، مخطئين، أنه ليس في حالة غضب؟ ألا نجد العكس في حالات أخرى، مظاهر غضب من دون إحساس بالغضب «في الداخل»، فنُخدع مرة أخرى؟

لكن إذا كان في وسع المظاهر والمشاهدات الحسية أن تخدعنا، في **بعض** الأحيان، كما يعترف الجميع، فسيبقى السؤال قائمًا: ما الذي يدريني أن وضعي الآن (أي في هذه اللحظة بالذات) يتسم بأنه واحد من الحالات التي تكشف لي فيها حواسي عن أحوال الآخر الداخلية، كما هي في الواقع؟ من أين لي اليقين بأن هذه هي الحال في كثير من الأحيان، أو في معظمها؟ أليس هناك احتمال أن الحالات الخادعة هي القاعدة، وليست الاستثناء؟ يقول رايت:

«عندما ننظر إلى الأمور من هذا المنظار يغدو بيّنًا، منذ البداية، أن الإصرار على **حقيقة أن التجربة بطبيعتها اتصال معرفي مباشر بالعالم، لا توصلنا إلى نتائج فلسفية من النوع الذي يدحض الريبية**. لا يفتأ صوت الضمير والأمانة العلمية يخاطبنا، قائلًا: نعم، ولكن حتى لو كانت التجربة الحسية في الأحوال الطبيعية/الجيدة تشكل اتصالًا مباشرًا يكشف عن العالم كما هو، فما السبب الذي يدعونا إلى الاعتقاد أن مثل هذه الظروف الطبيعية أو الجيدة هي أمر معتاد، أو أنها تتأتى في جميع الأحيان؟»[1] (التوكيد مضاف).

يُقرّ ماكداويل بهذه الاعتراضات، معلنًا أن هدفه لم يكن يومًا تقديم حجة عقلانية منطقية، تثبت إثباتًا قطعيًا تهافت الموقف الارتيابي. فيقول:

«ليس في حوزتنا حجة تثبت أننا لسنا تحت رحمة شيطان ديكارت الماكر. ليس في وسعنا تقديم مثل هذه الحجة من دون مقدمات وخطوات استنتاجية من النوع الذي يقترف مغالطة المصادرة على المطلوب (Begging the Question) ضد أنصار الريبية»[2].

---

(1) Crispin Wright, «Comment on John McDowell's 'The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument,» in: Adrian Haddock & Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 401.

(2) John McDowell, «Criteria, Defeasibility, and Knowledge,» *Proceedings of the British Academy* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 379.

لهذا السبب، لا يعتقد ماكداويل أن حل مشكلة الريبية يتمثل ببرهان قاطع يثبت بطلانها، بقدر ما يتمثل بالبرهنة على أن المعرفة المباشرة بذاتية الآخر أمر ممكن منطقيًا، ومن ثم، تقديم بعض المسوغات التي تبرر عدم الانشغال بأمر الريبية كثيرًا. يتسم هذا الموقف بأنه غير دعوي أو تبشيري، ذلك أن المؤلف لا يزعم أن في وسعه البرهنة على صحة موقفه من المعرفة البينذاتية، ولا يقدم حججًا لإقناع المرتاب بتغيير دينه («لكم دينكم ولي دين»). ولكن هذا لا يمنع ماكداويل من الدفاع عن موقفه، من خلال بسط الإمكانية النظرية والاتساق المنطقي لذلك الموقف (الذي يزعم أنه موقف الحس السليم)، ومن خلال الطعن في الاعتبارات التي تُغري بالريبية. من ثم، يتسم موقفه أيضًا بأنه دفاعي، بخلاف الموقف «الهجومي» الذي يطمح أصحابه إلى هزيمة موقف الريبية، من خلال حجج دامغة، كما هي الحال في الحجج التي يقدمها هيلاري بتنام[3].

يحظى موقف ماكداويل «الدفاعي» ببعض الدعم بالإشارة إلى حقيقة بسيطة، مفادها أن التجربة الحسية تتسم بطابع «التوجه نحو موضوع خارج عنها»، أي العالم الذي نعتقد أنها تكشف عنه لنا. فالإنسان، في العادة، يصرح بما يتراءى له في أي تجربة حسية (Perceptual Experience)، كائنة ما كانت، بالقول: «هكذا هي الأشياء من حولي/ في الغرفة/ في ذاك المكان، وغير ذلك». لا نجد الإنسان يقول: «هذا ما يظهر لي في عالمي الداخلي، على شاشة الوعي الداخلي»[4]. ولا تخرج حالات الهلوسة عن هذه القاعدة، فالشخص الذي يعاني الهلوسة البصرية لا يحدثنا عن كائنات تسكن في عالم الخيال، بل عن كائنات مرعبة يراها حوله، كما يقول، على الحائط، أو في غرفته التي يجلس فيها. هذا هو المقصود بالحديث عن الطابع الموضوعي للتجربة الحسية. فكأن التجربة الحسية معدَّة، في الأساس وبالأصل وبطبيعتها، ليس للكشف عن نفسها، بل عما هو خارج عنها. هذا هو الموقف الطبيعي. أما موقف الاختزال الظاهراتي (Phenomenological Reduction) الذي يضع العالم بين قوسين

(3) Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 1-22.

(4) Mcdowell, «Criteria,» p. 380.

(Bracketing)، كما نجد عند إدموند هوسرل[5]، فهو موقف الفلاسفة (ليس كلهم بالطبع) وليس موقف الإنسان العادي.

لهذا «التوجه نحو موضوع خارجي» تتمة لغوية. فكما قالت آنسكوم في سياق آخر، يتعلم الطفل لغة «ما هو حاصل بالفعل» قبل أن يتعلم لغة «ما هو ظاهر/غير حقيقي». على سبيل المثال، يتعلم الطفل استخدام «هذا أحمر وذاك ليس بأحمر» قبل أن يتعلم القول: «يبدو هذا أحمر، ولكنه ليس في الحقيقة بأحمر». والفرق بينهما واضح للعيان؛ فـ «هذا أحمر» لا تعني سوى «هذا أحمر في الواقع»، بينما «يبدو هذا أحمر» لا تعني (في الاستخدامات العادية) سوى «ليس هذا أحمر في الواقع، ولكنك تحس بهذا عندما تنظر إليه». لا يمكننا (بحسب ما تقوله آنسكوم) تعريف مفهوم اتصاف شيء ما بالحمرة من خلال القول إن «الأحمر هو ما يبدو أحمر في الأحوال العادية، وعند معظم الناس»، كما كان يعتقد أنصار الظاهراتية (Phenomenalism)، فمفهوم «يبدو أحمر» ليس مفهومًا بسيطًا، بل إنه مفهوم مركب، يتألف من عنصرين، كل واحد منهما قابل للفهم على حدة؛ لذا، فإن مفهوم «يبدو أحمر» هو الذي يحتاج إلى تحليل وتعريف على هذا النحو: «يبدو – أحمر» = «يشبه الأشياء ذات اللون الأحمر»[6]. وليس غريبًا أن الطفل في بداية تطوره الفكري يظن أن الشمس (التي يشير إليها بحضورنا) شيء صغير جدًا، فينسب صغر الحجم إلى الشمس من دون أي تردد. فهي، كما يقول، أصغر حجمًا من عجلة الدراجة التي يركبها، ثم بعد ذلك، فحسب، يتعلم الطفل أن يقول إن الشمس تظهر صغيرة عندما ننظر إليها من بُعد.

بهذه الطريقة يمكننا الشروع في العمل في تخفيف حدة مشكلة الريبية بالقول إن التجربة تُحيل، بطبيعتها، إلى موضوعات خارجية، تساندها في ذلك اللغة التي نتعلمها بالإشارة إلى ما هو واقع، قبل أن نتعلم الإشارة إلى

---

(5) Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Dorion Cairns (trans.), (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), p. 42.

(6) G. E. M. Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 14.

ما هو ظاهر. ليس هناك سبب ملازم للتجربة الحسية يدعونا إلى التشكك في معطيات حواسنا، بما فيها تلك التي تتعلق بأفعال الآخرين أو مقاصدهم. ينبغي لنا الاعتراف، على الرغم من ذلك، بأن نجاحنا في مساعينا المعرفية مسألة حظ، إلى درجة معينة، لأنه لا يعتمد على رغباتنا ومهاراتنا وطرقنا/ مناهجنا في البحث والتقصي، فحسب، بل يعود أيضًا، بحسب ماكداويل، إلى تعاون العالم معنا، أو كما يقول في مكان آخر، إلى جميل يسديه العالم إلينا:

«من الممكن أن تبدو الأشياء على صورة ما، في حين أنها ليست في الحقيقة على تلك الصورة. وليس هناك ما يضمن أننا نحكم بوجود الشيء وحده، عندما يكون موجودًا بالفعل. إذا كانت الأشياء في الحقيقة كما تبدو لنا في الظاهر، فنحن مدينون بهذا للعالم الموضوعي»[7].

بعبارة أخرى، ومن الناحية الإبيستيمولوجية، نحن واقعون على الدوام تحت رحمة العالم. ذلك أنه يلزم أن تجتمع شروط كثيرة حتى يغدو قولي: «أرى، بمعنى حرفي، أنه يتألم» قولًا صادقًا. من هذه الشروط، مثلًا، وجودي بعيدًا من ستوديوهات تصوير سينمائي، حيث يكثر وجود أناس يتدربون على أداء أدوار مرضى، يعانون أمراضًا مؤلمة. يلزم أيضًا ألا أكون قد وقعت تحت تأثير منوم مغناطيسي، وألا يكون شيطان ديكارت الماكر موجودًا في الجوار، وأن تعمل حواسي على نحو جيد في ذلك اليوم. وهناك أشياء أخرى أقل أو أكثر غرابة، يمكن أن تحدث من دون علمي بها، وهي جميعًا لا تخضع لسلطاني. من ثم، إذا تحقق شيء من هذه الشروط الغريبة، ثم وجدت نفسي في وضع أقول فيه: «أرى، بمعنى حرفي، أنه يتألم»، فقد يكون كلامي غير مطابق للواقع. في مثل هذه الحال، لا أرى أنه يتألم، على الرغم من أنني أعتقد جازمًا أن هذا هو الحاصل. معرفتي، إذًا، بصدق «أرى أن هذا ...» أو «أرى أن ذاك ...» لا تختلف عن معرفتي بأن المطر ينهمر، أو أن الشارع خالٍ من المشاة. هناك أحوال وشروط تؤدي دورًا مهمًا في ما أرى وأعرف، وهي ليست من

(7) John McDowell, «Knowledge and the Internal,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, no. 4 (December 1995), p. 878.

صنعي، بل من صنع العالم المحيط بي. أنا، إذًا، وبمعنى حرفي، تحت رحمة العالم الذي قد يسدي، أو لا يسدي، إليّ جميلًا في المسعى المعرفي.

لا نحتاج إلى تعاون العالم معنا، فحسب، كما يقول ماكداويل، بل قد نجد أنفسنا في بعض الأحيان مضطرين إلى الاستعانة بالآخر للحصول على المعرفة المتعلقة بقدراتنا وأوضاعنا المعرفية نفسها، ومنها، على سبيل المثال، قدراتنا وأحوالنا البصرية التي نقيم على أساسها كثيرًا من معتقداتنا ومعارفنا المتعلقة بالعالم. مثلًا، وبعد عملية تجريبية غير مضمونة النتائج في شبكية العين، قد أفتح عيني في عيادة الطبيب على منظر معين، من دون أن أكون متأكدًا من أن بصري قد عاد إليّ سليمًا؛ لذا، قد أسأل الطبيب: «هل أرى شيئًا مستديرًا أحمر اللون على سطح تلك الطاولة أمامي؟»، فإذا قال الطبيب: «أنت في هذا الوقت لا ترى أي شيء. يُخيل إليك أنك تبصر، فحسب، ولن يعود إليك بصرك إلا بعد مضي بعض الوقت»، فسوف أقبل هذا القول من دون كثير تردد. وهذا بمنزلة اعتراف مني بأن معرفتي بأحوالي المعرفية ليست حكرًا علي، بل إنني قد أكون مخطئًا بصددها. ألا يعني هذا أنني قد أجد نفسي في بعض الأحيان مضطرًا إلى الاستعانة بالآخر لكي أعرف ما يدور في «باحة بيتي الداخلي» (إبصار أو توهم الإبصار)؟ بلى. وفي هذا ما يجب أن يدفن مرة، وإلى الأبد، الاعتقاد الديكارتي الذي يفيد بأن الإنسان يحتكر معرفة خاصة بما يدور في ذهنه.

يمكن تعميم هذا القول لكي يشمل أحوالًا أخرى غير الأحوال الإبيستيمولوجية. هَب أن فلانًا من الناس يخبرنا بأن شعورًا غامرًا بالخوف يعتريه. نتحدث معه لأجل الوقوف على سبب خوفه، ونتحرى موضوعيًا الأسباب التي يمكن أن تؤثر فيه من هذه الناحية، فلا نعثر على سبب يدعوه إلى الخوف أو القلق (ليس هناك مرض، ولا خطر محدق، ولا قلق حول مستقبل). نسأله عن سبب خوفه، فيقول إنه لا يعرف، ترى ما موقفنا حينئذ؟ هل نقر له بشعوره بالخوف، أم نقول له إنه لا يشعر بالخوف، وإنه لا يعرف على وجه اليقين بماذا يشعر، فضلًا عن إن كان يشعر بشيء أصلًا[8]؟ من المرجح أننا لن

(8) Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge; New York: Kegan Paul Limited, 1963), p. 47.

نقره على ما يقوله من كلام. وهذا يعني أن ليس للشخص صلاحية مطلقة في الحكم على «أحواله الداخلية». ينبغي لنا أن يذكرنا هذا بما قاله فتغنشتاين عن الشخص الذي لا يعرف معنى «جعران»، إلا بالإشارة إلى الجعران الذي يحتفظ به في صندوق لا ينظر فيه أحد سواه، قد يظن صاحب الصندوق أن في صندوقه جعرانًا، بينما لا يوجد في الحقيقة فيه شيء من هذا النوع.

إذا كانت الاعتبارات التي قُدّمت آنفًا تحظى ببعض الوجاهة، فإن ذلك يعني أن بوسع «المراقب الخارجي» الحكم على ما يعتمل في «داخل» ذات الآخر حكمًا لا يختلف جوهريًا عما في وسع الآخر القيام به بخصوص حالاته الداخلية. ليس هذا، فحسب، بل في وسع المراقب الخارجي استخدام معرفته بحالات الآخر الداخلية لأجل الحكم على الأحوال الخارجية القابلة للملاحظة في ما يخص الآخر، على العكس مما هو معتاد أو متوقع. يقول دريتسكي (الذي يخالف ماكداويل في إمكانية المعرفة المباشرة بأحوال الآخر الداخلية):

«في بعض الأحوال نعرف الحالة الخارجية [للآخر]، استنادًا إلى معرفتنا بحالته الداخلية، وليس على العكس، كما هو متوقع. إذا رأيتُ أحدًا، وقد أصيب بنوبة فزع [حالة داخلية]، في أثناء قراءة رسالة، فقد أحكم بأن الرسالة تحتوي على أخبارٍ مفزعة [حالة خارجية توجد في العالم الخارجي]. وإذا ابتهج الآخر [حالةً داخلية]، فسوف أحكم على محتويات الرسالة [حالة خارجية] من دون اللجوء إلى قراءتها، قد أحكم، مثلًا، بأن الرسالة تفيد بمقدم شخص عزيز. وبناء على معرفة أحدهم الدقيقة بمعالم المدينة [حالة إبيستيمولوجية داخلية]، قد أحكم بأنه عاش في تلك المدينة زمنًا طويلًا [حالة خارجية]، [وهكذا]»[9].

من الجلي أن مقاربة ماكداويل العلاجية لمأزق الريبية التي يعانيها بعض الفلاسفة، تقوم على توظيف اعتبارات، يمليها ما نقول إنه حِسُّنا السليم

(9) Fred I. Dretske, «Perception and Other Minds,» *Noûs*, vol. 7, no. 1 (March 1973), p. 43.

الذي يرفض أخذ الشكوك الديكارتية على محمل الجد. يظهر أحد أهم هذه الاعتبارات في محاولة ماكداويل (وغيره من خصوم الريبية كما سنبين في الحال) إعادة النظر في مفهوم البيّنة (Evidence) الذي ورثناه عن رواد الفلسفة التجريبية في الحقبة الحديثة. فمنذ زمن ديفيد هيوم (1776)، على الأقل، دأب الفلاسفة التجريبيون على القول بأنه لا يمكن قبول بينات، يقصد بها توفير الدعم لنظرية ما، أو معتقد ما، إلا إذا كانت تلك البينات عبارة عن معطيات حسية، لا يسعنا الشك فيها. على سبيل المثال، لا يمكنني، في نهاية المطاف، قبول بينات سوى تلك التي تفيد بأن «في حوزتي انطباعات بصرية من نوع كذا، وانطباعات ذوقية من نوع كذا، وأشمّ روائح من نوع كذا». بهذه الطريقة وحدها (في التحليل الأخير) يمكنني توفير الدعم لمعتقدي البسيط بأن في يدي تفاحة. وقد تكرس هذا الاعتقاد، وبلغ ذروته في القرن العشرين، في فلسفة الوضعية المنطقية التي أفتى أنصارها، من أمثال ألفرد جوليوس آير بأن القضايا المتعلقة بالعالم المادي قابلة للتحليل/الاختزال إلى قضايا متعلقة بتجاربنا وأحاسيسنا[10]. لا نزال نسمع أصداء تجريبية الوضعية المنطقية في كتابات كثير من الفلاسفة، على الرغم من أن هذا النوع من الفلسفة قد أفل نجمه منذ عقود. وقد رأينا هذا في بعض الحجج التي توقفنا عندها في السابق، ولا سيما تلك التي تسند موقف الريبة إلى قناعة مفادها أن البينات المتوافرة لدينا في التجارب الحسية الخادعة، ومثيلتها غير الخادعة، هي الشيء نفسه.

يزعم ماكداويل أن البينات المتوافرة للشخص، في الحالة غير الخادعة، هي غير تلك المتوافرة للشخص في مثيلتها الخادعة. تخيل، على سبيل المثال، شخصين ينظر كل منهما إلى طاولة أمامه، فيرى أولهما تفاحة حمراء (بصدق)، بينما تتراءى لثانيهما، تحت تأثير التنويم المغناطيسي، تفاحة حمراء. لدى كل منهما اعتقاد يفيد بأن «هناك تفاحة على هذه الطاولة أمامي». نقول، بالطبع، إن

(10) يقول آير: «من الممكن ترجمة أي قضية تدور حول موجودات مادية إلى قضايا تتعلق بالظواهر (Phenomena)، أي قضايا تتعلق بما هو متوافر مباشرة (بطريقة غير استنتاجية) أمام الوعي؛ بعبارة أخرى، المعطيات الحسية (Sense Data)». ينظر: Alfred J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge* (New York: The Macmillan Company, 1940), p. xx.

اعتقاد أولهما صادق، بينما اعتقاد ثانيهما كاذب. لا يخالفنا الفيلسوف التجريبي في هذا، ولكنه يزعم أن البينات التي يقيم على أساسها كل واحد منهما معتقده هي البينات نفسها، إنها المعطيات الحسية التي ترتسم على شاشة الوعي الداخلي لكل منهما، ألوان وأشكال وروائح وما إلى ذلك. أما ماكداويل، فيقول إن البينات ليست واحدة في الحالتين، فالأول يسند معتقده إلى أساس ما يراه **فعليًا** (ومن ثم على أساس حقيقة، تتلخص في الوجود الفعلي لتفاحة أمامه)، بينما يسند الثاني معتقده إلى أساس ما **يبدو** أنه يراه. وشتان ما بين البينة التي يستخدمها الأول (الرؤية)، وتلك التي يستخدمها الثاني (الظهور).

بالطبع، قد لا يكون الواحد منا قادرًا على التمييز بين الرؤية والظهور في هذه الحالة العينية، فأنا، مثلًا، لم أكن متأكدًا من غياب شيطان ديكارت الماكر عن مسرح الأحداث، عندما كنت أنظر إلى سلة تفاح وُضعت فوق الطاولة. ولكن غياب اليقين عنّي لا يعني أنني لم أر شيئًا بالفعل. فقد أرى، من دون أن أدرك أنني أرى. حالي هنا هي حال من يسدّد دَينه، مستخدمًا أوراقًا نقدية حقيقية، بخلاف من يسدّد دينه مستخدمًا أوراقًا نقدية مزيفة. ربما يكون كلاهما غير قادر على التمييز بين الأوراق النقدية الحقيقية، وتلك المزيفة، ومن ثم، قد لا يعلم أي منهما حق العلم أنه سدّد دينه. ولكن يتحتم علينا القول إن الأول سدّد دينه، بينما لم يسدّد الثاني، سواء علم بذلك أي منهما أم لم يعلم. إن لم يعلم أي منهما (أو منا) بذلك، فإن الله يعلم أن الأول أوفى بالدين، بينما الثاني لم يفِ. هكذا هي الحال في الإبصار؛ إذ قد ترى من دون أن تعلم أنك ترى. غياب العلم بالرؤية لا يعني عدم حصولها، مَثله في ذلك مَثل أن غياب العلم بالسرقة لا يعني عدم حصولها. إذا كنا غير مستعدين للإقرار بذلك، وجب علينا الذهاب حالًا إلى نادي الفلسفة المثالية لتسلّم بطاقة العضوية هناك.

لا يُقصر رفض فكرة تساوي البينات في الحالتين، الخادعة وغير الخادعة، على ماكداويل وحده، بل يشاركه في هذا تيموثي وليامسون، أحد أبرز الفلاسفة التحليليين في الوقت الراهن. حيث يقول:

«يشكل القول بتساوي البينات التي تستند إليها معتقداتنا في الحالتين

الخادعة وغير الخادعة تضييقًا شديدًا على مفهوم البينة، بما لا يتماشى مع ما هو متعارف عليه من أن البينات تشمل قضايا صادقة، كتلك التي تقدَّم في سياق دعم النظريات العلمية. أضف إلى ذلك أن هذا القول يحول دون اعتبار الإدراكات الحسية التي تتحدد طبيعتها من خلال ارتباطها بالبيئة المحيطة بنا جزءًا من البينات المتوافرة لدينا. فالقول بتساوي البينات في الحالتين الخادعة وغير الخادعة يفرض علينا الاعتقاد أنه، مهما كانت أوضاعنا المعرفية جيدة، فلن يكون في حوزتنا بينات أكثر مما يتوافر لنا في الحالات الخادعة (بغض النظر عن غرابة هذه الأخيرة، أو ندرة حصولها)؛ لذلك، نقول إن الزعم بتساوي البينات يدفع بتصورنا لمفهوم البينة نحو الظاهراتية [أي إنه يختزلها إلى انطباعات حسية ذاتية]».[11]

ينبع التضييق الذي يرفضه وليامسون من الحظر الذي يفرضه الفيلسوف التجريبي على أي مصدر خارجي للبينة. يشمل هذا الحظر استخدام أي بينة تحتوي أي إشارة إلى العالم الخارجي المستقل عني، أي عالم الحقائق الموضوعية. بعبارة أخرى، يجب على كل بينة مقبولة ألّا تخرج عن نطاق ما هو متوافر في وعينا الداخلي. ولغويًا، يجب على بيناتي أن تبدأ دومًا بعبارة «يبدو لي كما لو أن [...]» التي تفصح عن الانطباعات الحسية المتوافرة لديّ في الوعي الداخلي.

يسهم وليامسون في الاشتراك مع فلاسفة آخرين، مثل ماكداويل ودريتسكي، في مجهود إبيستيمولوجي، من شأنه التقليل من سمك الحائط الذي يفصل بين الداخل والخارج. ولا يكتفي وليامسون بالقول إن مسوغات الاعتقادات (وهي جزء من مكونات الذهن)، لا تُصنع في «البيت الداخلي» (كونها ثمرة تواصل إدراكي مباشر مع العالم المحيط بنا)، بل يذهب إلى ما هو أبعد، من خلال رفضه ما غدا يُعرف بمبدأ الشفافية (Transparency) الذي يفيد أن ما من حالة ذهنية يعيشها إنسان ناضج ذهنيًا، وبكامل وعيه، إلا وهي موضوع

(11) Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 173.

معرفة من ذلك الشخص. فمَن كان في حالة ألم يعرف أنه في حالة ألم، ومن ينوي القيام بفعل ما يعرف أنه ينوي القيام به، ومن في حوزته معلومة معينة يعرف أن تلك المعلومة في حوزته، ومن يأمل في الحصول على شيء معين يعرف أنه يأمل في الحصول عليه، وهكذا. بعبارة أخرى، تتسم العلاقة بين الإنسان، وما يدور في ذهنه، بالشفافية المطلقة: ليس هناك من أسرار يكتمها الإنسان عن نفسه. يقول وليامسون:

«لا يمكن اعتبار هذا المبدأ صادقًا بدلالة أمثلة كثيرة. في بعض الأحيان لا يعرف الإنسان ما إذا في حالة 'أمل' في حصول أمر معين [فهو، مثلًا، لا يبدي اهتمامًا خاصًا بفوز هذا الفريق أو ذاك في مباراة كرة القدم]، ثم يشعر بخيبة شديدة عند حصول نتيجة معينة، وما يعني أنه كان في السابق يأمل في غيرها. والفرق بين الاعتقاد والظن ليس دائمًا فرقًا واضحًا، وقد لا يظهر إلا عندما يفعل الإنسان (أو يفشل في فعل) ما له علاقة بموضوع الاعتقاد أو الظن. وحتى في حالة الشعور بالألم، قد يفشل مبدأ الشفافية فشلًا ذريعًا، فإذا كان الإنسان في حالة نفسية معينة، كحالة الرثاء للنفس، فقد يحسب إحساسًا بالحكة ألمًا عظيمًا، ومن كان غير مكترث لنفسه قد يظن الألم العظيم شيئًا بسيطًا»[12].

ليس خافيًا أن لرفض مبدأ الشفافية التقليدي تبعات مهمة، في ما يتعلق بمشكلة البينذاتية التي تفترض أن العلاقة بين الذات والذات الأخرى علاقة انفتاح إبيستيمولوجي متبادل، بمعنى أن ذات الواحد منا ليست صندوقًا مغلقًا بالنسبة إلى ذات الآخر. أما عن مبدأ الشفافية، فيقول إن علاقة الانفتاح المعرفي لا تُعقد إلا بين الذات ونفسها. فالذات شفافة بالنسبة إلى نفسها، ولكنها ليست كذلك مطلقًا بالنسبة إلى الذات الأخرى (لو كان هناك اعتقاد وجود شفافية بين

(12) Timothy Williamson, «Is Knowing a State of Mind?,» *Mind*, vol. 104, no. 415 (July 1995), p. 535.

يعالج دانيال دينيت هذه المسائل بتفصيل أكثر في مقالة: Daniel Dennet, «Quining Qualia,» in: A. J. Marcel & E. Bisiach (eds.). *Consciousness in Contemporary Science* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

الذوات المختلفة، لما كان هناك معنى للاحتفاء بمفهوم الشفافية، عند الحديث عن معرفة الذات بأحوالها، كما هو دارج في الفلسفة الحديثة عامة). في واقع الأمر يمثل القول بالشفافية تكريسًا لخصوصية العلاقة بين الذات ونفسها. وبقدر ما تكون العلاقة المعرفية بين الذات ونفسها علاقة خاصة، يكون حكم العلاقة المعرفية بين الذات وغيرها من الذوات مختلفًا، فإذا كان الانفتاح المطلق هو خصيصة العلاقة المعرفية بين الذات ونفسها، كان الانغلاق المطلق هو خصيصة العلاقة بين الذات وغيرها من الذوات.

لا يختلف رفض مبدأ الشفافية عن القول إن معرفة الذات بنفسها قابلة للخطأ، أو إنها من النوع الذي يصيب أحيانًا ويخطئ أحيانًا أخرى. يفضي هذا بنا إلى القول إن العلاقة المعرفية بين الذات ونفسها لا تفضُل العلاقة المعرفية بين الذات والذات الأخرى. من ثم، يمكن القول إن رفض مفهوم الشفافية التقليدي يسهم في إقامة نوع من التسوية بين الذوات، ويجعل من البينذاتية الموقف الطبيعي الذي لا يحتاج إلى برهان. ومن هذا المنظور يمكن القول إن إنجاز ماكداويل، وغيره من معارضي موقف الريبة، لا يتمثل في إثبات بطلان موقف الريبة، بقدر ما يمثل محاولة لنقل عبء البرهان (Burden of Proof) من كتفي الإنسان العادي إلى أكتاف أنصار موقف الريبة أنفسهم[13].

(13) قد يكون ملائمًا، في نهاية هذا الفصل، التوقف عند مسألة «اللاوعي» (The Unconscious) التي قال بها سيغموند فرويد، ومدرسة التحليل النفسي التي أسسها. مما لا ريب فيه أن هذه المدرسة لا تزال موضع جدل في أوساط المشتغلين بعلم النفس من مختلف المدارس، ليس أقلها بالتأكيد المدارس ذات التوجهات السلوكية والتجريبية، إضافة إلى أولئك العلماء الذين يفضلون مقاربة الظواهر النفسية من منظار العلوم الإدراكية وعلوم الدماغ. ليس هناك في ما نقوله في هذا البحث ما يفترض بطلان النظرية الفرويدية، أو صوابها. بل على العكس في وسعنا استخدام هذه النظرية لتوفير مزيد من الدعم للقضية القائلة بعدم شفافية النفس أمام نفسها. نعم، قد تشعر الأم بالتهديد بفقدان المكانة عندما يتزوج الابن، لكنها قد لا تدرك ذلك في وعيها لنفسها، ومن ثم، قد لا تقر بهذه الحقيقة. وقد يعرف المحلل النفسي الحالة النفسية لتلك الأم معرفة أدق من معرفة الأم بنفسها. بل يمكننا، نحن الأناس العاديين، أن نتوصل إلى مثل هذه النتيجة، استنادًا إلى ما قد يسميه بعضهم «مؤشرات سلوكية»، مثل طريقة مخاطبة الأم لزوجة الابن، أو الرغبة المبالغ فيها في حماية مصالح الابن، أو التذمر من قلة الاهتمام. أشكر المحكم الذي لفت نظري إلى هذه المسألة.

الفصل السابع

تجاوز الإرث الديكارتي

قلنا في ما سبق إن التمييز بين جانب جواني، وجانب براني، في فعل الإنسان هو صنو التمييز بين النفس والجسد. يتبع من هذا أن موقف الريبة، بخصوص ما إذا كانت هناك مقاصد من وراء الحركات الجسمانية القابلة للملاحظة، يطابق تمام المطابقة موقف الريبة بخصوص وجود ذوات أخرى غير ذاتنا. ويتبع من هذين الأمرين، معًا، أن الباب بات مفتوحًا على مصراعيه أمام مشكلة البينذاتية. سعينا في الفصل الرابع، وبغاية التمهيد لمعالجة هذه المسائل، إلى إعادة الوحدة الداخلية للفعل الإنساني، من خلال القول إنه مفهوم بسيط غير قابل للتحليل، ثم اتبعنا ذلك في الفصلين الخامس والسادس بمعالجات إبيستيمولوجية لمشكلة الريبة. وبقي لدينا في هذا الفصل الأخير أن نستكمل المسعى الأنطولوجي، باستعادة الوحدة الداخلية لمفهوم الإنسان، كما سبق أن استعدناها لمفهوم الفعل الإنساني.

أول ما يتبادر إلى الذهن عند التفكر في الفرق بين أفعال الإنسان وأحداث الطبيعة، هو أن فعل الإنسان ليس حركات نشهدها أو نسمعها، فحسب، بل لها جانب جواني، يتعلق بنيات الفاعل نفسه، ومعارفه ومقاصده ورغباته وإدراكاته. ليست هذه النظرة إلى فعل الإنسان من اختراع الفلاسفة، بل لها جذور في تفكير الإنسان العادي في أفعاله وأفعال الآخرين. وهي أيضًا لصيقة بفكرة أخرى ذات جذور في تفكير الإنسان العادي، فكرة التمييز بين الروح (النفس) والجسد، ذلك أن الحركة من صفات الجسد وأعضائه المختلفة، بينما المقاصد والنيات والأهداف من صفات النفس أو الروح في نشاطها المختلف.

قد نتساءل: هل التمييز بين الجانب الجواني والبراني في الفعل سابق للتمييز بين النفس والجسد؟ أم أن التمييز بين النفس والجسد سابق للتمييز بين الجواني والبراني في الفعل؟ سبقت الإشارة إلى فكرة فتغنشتاين التي تقول

إننا لا نجد أنفسنا مندفعين للحديث عن الجانب الروحي في حياتنا، إلا تلك المواقف التي لا نجد فيها في السلوك الظاهر ما يكفي من الغنى والتنوع، بحيث يخدم غرضنا في التمييز بين مواقف مختلفة، مثلًا، بين قيام فلان بالإشارة إلى لون الشيء، على خلاف إشارته إلى شكله. وبناء على قول فتغنشتاين، قالت آنسكوم إن روحانية الإنسان ليست هي ما يُفسر السلوك، بل العكس، قد يكون السلوك هو ما يلقي الضوء على أحاديثنا المتعلقة بالروح (النفس).

لسنا مضطرين إلى حسم سؤال الأولوية هنا، ومن الأسلم القول إن هذين التمييزين يبدآن معًا، وينتهيان معًا، وإن صدقية الأول تبقى ما بقيت للثاني صدقية، والعكس بالعكس. فكما أن السلوك نشاط الجسد، فإن القصد نشاط الروح. وهنا يحضر إلى الذهن قول أرسطو المعروف في حديثه عن العلاقة بين العين وقدرتها على الإبصار: «لو كانت العين جسدًا، لكان الإبصار روحها»[1]. ونحن بدورنا نقول: «لو كان فعل الإنسان جسدًا، لكانت القصدية روحه». وفي هذا ما يشير إلى العلاقة الوثيقة بين الفعل والقصد. فليس للقصد وجود من دون حركة تسعى لتحقيقه، وليس لسلوك الإنسان معنى من دون مقاصد، أو نيات، لتحقيق شيء ما. وما دامت المقاصد موجودة والحركات الجسدية ذات معنى، فإن العلاقة بين الطرفين لن تكون علاقة بين أطراف مستقلة، لكل منها حياته الخاصة.

هكذا كانت الحال في التراث الفلسفي الذي سبق فلسفة ديكارت، والذي لم يباعد (على الأقل ليس دومًا) بين الروح والجسد. أما بعد ديكارت، فقد بات الأمر مختلفًا كل الاختلاف. ما الذي قام به ديكارت؟ لم يكن ما قام به، بحسب تحليل آنسكوم، عندما ميز بين الروح والجسد بطريقته الجديدة في التأمل الثاني، أقل من خدعة كبيرة، تم تنفيذها على عجل. يتحدث ديكارت في بداية هذا التأمل عن الحركة (Locomotion)، والتغذي (Nutrition)، والإحساس (Sensation)، بوصفها نشاطات تُعزى إلى الروح، الروح النباتية في التغذي،

(1) Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by C.D.C Reeve (New York: The Modern Library, 1984), 412b18-26.

والروح الحيوانية في الحركة. هذا بالطبع ما كانت تقول به الفلسفات القديمة. فيستعيد ديكارت هذا الموقف الفلسفي القديم بالقول:

«حسبت أنني أمشي وأتغذى وأحس وأفكر، ناسبًا إلى النفس جميع تلك الأفعال [...] لم أعتقد يومًا أن القدرة على الحركة الذاتية، وعلى الإحساس والتفكير، من الذات أمور تعود إلى طبيعة الجسم»[2].

تقول آنسكوم: لا ينبغي لنا التقليل من أهمية اعتبار المشي والتغذي والإحساس من صفات النفس، فإذا كانت هذه من صفات النفس، فهي أيضًا نشاطات بدنية، من دون أدنى ريب. فلا حركة من دون جسم، ولا تغذّيَ من دون جسد، ولا إبصار من دون عينين، ولا سمع من دون آذان. ومن يرى الروح في حركة الجسم، ونشاط العين المبصرة، ليس بوارد اصطناع فصل جذري بين عالم جواني وعالم براني. فبحسبه، سنرى روح الكائن من خلال رؤيتنا له، وهو يحيا ويتغذى ويتحرك «بذاته»، على خلاف ما تقوى عليه الأجسام غير الحية التي ليس فيها «روح».

بعد هذه الالتفاتة السريعة لفلسفة القدماء، يخلو ديكارت إلى شيطانه الماكر بعض الوقت، ثم نجده، وقد ألحق التغذي والحركة (والحياة، بالمعنى المألوف) بجسد الإنسان، بحيث تغدو هذه النشاطات آلية ميكانيكية، لا يحتاج تفسيرها إلى إشارة إلى الروح. بهذه الطريقة يمهد ديكارت لفصل النفس كيانيًا عن الجسد. من الآن فصاعدًا يُحكم على العلاقة بين النفس والجسد أن تكون علاقة خارجية. يقول ديكارت:

«لننتقل إلى صفات النفس، ولنسأل عما إذا كنت أمتلك إحداها. من هذه الصفات التغذي والمشي. ولكن إذا صح أنْ لا جسم لي، صح أنْ لا تغذّيَ ولا مشي. ثم أوردنا صفة ثانية من صفات النفس، وهي الإحساس. لكن لا إحساس من دون جسم، وإن اعتقدت في ما سلف أنني أحسست نائمًا بأشياء كثيرة، ألم

(2) رنيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، ط 4 (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1988)، التأمل الثاني، القسم 6.

يتبين لي بعد اليقظة أنني لم أحس بها؟ ثم أوردنا صفة ثالثة من صفات النفس، هي الفكر. هنا أجد أن الفكر صفة تخصني. هي لصيقة بي»[3].

يغلق ديكارت موضوع جوهر الإنسان، بعد ذلك بقليل، بسؤال قصير، وجواب نهائي:

«أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر. وما الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك، ويدرك، ويذهن، ويثبت، ويريد، وينفي، ويرفض، ويتخيل، ويحس»[4].

ليس من السهل أن يفهم الإنسان لماذا أبقى ديكارت على الإحساس، بعدّه صفة من صفات النفس، على الرغم من أن الإنسان لا يرى من دون عين، ولا يسمع من دون أذن، مثلما أنه لا يمشي من دون رجلين. نعثر على حجة ديكارت الواهية في الطريقة التي يفهم بها ماهية الإحساس:

«أنا الشخص عينه الذي يحس [...] ما دمت في الواقع أرى ضوءًا، وأسمع دويًا، وأحس بحرارة. وإذا قيل إن هذه المظاهر زائفة، وإنني أنام أنا [من ثم لا تمارس العين وظيفتها]، أجبت بأنه ثابت لي أنني أرى ضوءًا، وأسمع دويًا، وأحس بحرارة. هذا لا يمكن أن يكون زائفًا»[5].

يظهر من «تعريف» ديكارت الإحساس أنه لا يعبأ كثيرًا بكلام الإنسان العادي الذي لن يتردد في رفض أقوال على شاكلة: «رأيت أشياء كثيرة، عندما كانت عيناي مغمضتين، كما سمعت أشياء كثيرة بعد فقداني حاسة السمع». من الواضح لنا أن مثل هذا الكلام لن يُقبل من صحافي، يذهب إلى بلد ما ليجمع معلومات عما يدور هناك، فيكتب في صحيفته قائلًا: «رأيت أشياء كثيرة بعدما فقأ السكان المحليون عينيّ، وسمعت أشياء كثيرة بعدما أصابوني بالصمم. إليكم وصفًا دقيقًا وموضوعيًا للأشياء التي رأيتها وسمعتها بعد ذلك». في حوزتنا مفهوم محدد للرؤية والسمع، يتنافى مع فكرة انغلاق الحواس أمام

(3) المرجع نفسه، التأمل الثاني، القسم 7.
(4) المرجع نفسه، التأمل الثاني، القسم 9.
(5) المرجع نفسه.

مناظر العالم الخارجي وأصواته. ولكن ديكارت يختار أن يقصر معنى «رأى» و«سمع» على انطباعاتنا الحسية، وهي ما يمكن أن نختبره في حالة النوم، كما في حالة اليقظة. تلخص آنسكوم إنجاز ديكارت بهذه الكلمات:

«نجح ديكارت في القيام بخدعة كبيرة. فهو الآن يعتبر الحركة والتغذّي أمورًا مادية ميكانيكية [لا تحتاج إلى روح]. أما الإحساس، فهو، بخلاف ذلك [...] لا يحتاج إلى البدن. لا يبقى لنا سوى القول إن أفعال الذهن/الروح هي تلك الأحداث والحالات النفسية غير القابلة للشك، ويمكن التعبير عنها بضمير المتكلم الحاضر: 'أنا أتألم'، 'أرى'، 'أسمع'، 'أتخيل' [باختصار: 'أنا أفكر']»[6].

بهذه الطريقة تنسحب الروح/النفس بكل نشاطها إلى الداخل، بعد أن كانت شيئًا قابلًا للرؤية من خلال التغذي والحركة، وبالأخص، في حالة الإنسان، من خلال الفعل. وقد رأينا مظاهر ذلك ونتائجه على الصعيد الإبيستيمولوجي: تتحرك عينا الطالب هكذا، فهل يغش؟ تتحرك الراية في يد فلان هكذا، فهل يلوح بها؟ يغادر فلان محلًا تجاريًا، حاملًا سلعة لم يدفع ثمنها، فهل سرق؟ وإذا قلنا إن في وسعنا حسم الشك باليقين من خلال سؤال الشخص المعني عن مقاصده، قيل لنا: «لا يعدو ما تسمعونه («جوابه»؟) كونه أصواتًا ذات ترددات معينة، فما أدراكم أن الأصوات تعبر عن معانٍ؟» لا يبدو أن شيطان ديكارت الماكر يغادر المكان، ولو برهة قصيرة.

لم تُقصَر مساعي ديكارت على فصل النفس عن الجسد، بل إنها ألحقت دمارًا لا يستهان به بنوع البينات التي يمكن استخدامها في تسويغ المعتقدات، وتأييد النظريات. فلا تُؤخذ بيّنة في الاعتبار، إلا إذا كانت قضية من النوع الذي يمكن المفكرَ أن يعي به، ويتيقن منه، على نحو تيقُّنه من القضية الديكارتية المشهورة «أنا أفكر؛ أنا موجود». وبذا تغدو معرفتنا بوجود الآخر تكهنًا،

(6) G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, Mary Geach & Luke Gormally (eds.), St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs (Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2005), p. 5.

فحسب، قائمًا على استقراء لن يرقى أبدًا إلى درجة اليقين، ما دام المستقرئ لا تتاح له الفرصة لدخول «البيت الداخلي» للآخر لكي يعرف مباشرة ما يدور هناك.

كان لا بد لنا من التراجع عن المنحى الديكارتي في فلسفة العقل؛ لذا، طرحنا في الفصل الثالث من هذا البحث وجهة نظر تقول إن مفهوم الفعل غير قابل للتحليل من خلال مفاهيم الجنس والنوع. وفي ما تلا ذلك من فصول ناقشنا طرق الحصول على المعرفة الخاصة بالفعل، حيث استقر الرأي على إمكانية المعرفة الحسية المباشرة. ولم يكن لمثل هذا النوع من المعرفة أن يكون ممكنًا، لو أن الحركات الجسمانية والنيات كانت تنتمي إلى عوالم مختلفة، أو لو أن العلاقة بينها كانت علاقة اقتران عرضي، من النوع الذي يتطلب معرفة نظرية استقرائية.

واقع الحال أن ليس في وسعنا التعامل مع الحركات الجسمانية لدى الإنسان، كما لو كانت تنتمي إلى النوع نفسه الذي تنتمي إليه أحداث الطبيعة غير العاقلة، حتى يكون في وسعنا القول: أضف نية أو قصدًا إلى تلك الحركات، فتحصل على فعل من نوع كذا. فجسم الإنسان ليس كأي مجموعة من الأجزاء المادية المجتمعة كيفما اتفق. هناك نوع من التكامل والتناسق بين جسم الإنسان، وما يمكن أن يأتي به من حركات من جهة، والمقاصد والرغبات والأفكار التي تعتمل في ذهنه. قد تشتمل الخطة التي يرسمها سارق البنك على عنصر «الهرب من المكان ركضًا» ولكنها لا يمكن أن تحتوي على عنصر «التحليق في الهواء» (من دون طائرة أو ما شابه)، إلا إذا كان السارق مصابًا بنوع من الجنون. على خلاف الخطة التي يمكن أن يرسمها طائر قادر على السرقة، إن كان في وسعنا تخيل وجود طائر من هذا النوع. فالإنسان الذي يقصد السرقة والهرب يدرك أن الهرب يتطلب استخدام الجسم بطرق معينة، وأن التحليق في الهواء ليس واردًا بالنسبة إلى مخلوق ليس لديه أجنحة. ونحن عندما ننظر الي جسم بشري، فإننا لا نرى أجزاء مادية ذات ترتيب معين، فحسب، بل نرى، مثلًا، يدًا بوسعها أن تقبض على

الأشياء، نرى عيونًا في وسعها أن تحدّق فينا، نرى أرجلًا يستخدمها الإنسان في الهجوم أو الهروب. هناك نماذج من الحركة نسميها «ركضًا» أو «تناول طعام»، وهي مرتبطة في نهاية الأمر بذهن إنسان يريد ألا يتأخر عن موعد، أو يموت جوعًا. لا يمكن فهم هذه النماذج من الحركة، كما لا يمكننا الانتباه إليها بمعزل عن تفكيرنا في المقاصد والرغبات والنيات.

لذا، نقول إن التمييز المصطنع الذي تفترضه النظرة الديكارتية، وينتهي بنا إلى تحليل الفعل إلى مقاصد وحركات لا طائل منه. فالجسم بأجزائه المختلفة، وبما يحتوي من إمكانات الحركة، يشير إلى الرغبات والأهداف والأفكار التي توجد عند مخلوق من نوع معين (الإنسان). والرغبات نفسها ليس لها وجود أو معنى من دون إمكانية تحقيقها، وهو ما يتطلب الإشارة إلى البدن، بوصفه شيئًا لازمًا للسعي لأجل تحقيق الرغبات (على الأقل في حالة الإنسان).

من هنا ننظر إلى تعريف أرسطو الروح، بوصفه تعريفًا يتنافى كل التنافي مع التعريف الديكارتي. فكما هو معلوم، لم يعرّف أرسطو الروح بمعزل عن البدن، حينما قال إن «الروح هي الوجود الأول بالفعل (First Actuality) في الجسم الطبيعي (Natural Body)، القابل للحياة»[7]. ولو قصرنا التعريف على «الروح العاقلة» التي هي روح الإنسان، لأدركنا حالًا أن ليس كل جسم طبيعي قادرًا على «تلقي» الروح الإنسانية. بالتأكيد ليس الحجر ولا النبات ولا حتى أي جسم، ما عدا جسم الإنسان نفسه. ولو أضيفت، بقدرة قادر، العقلانية إلى جسم ضفدع، لما غدا ذلك الضفدع إنسانًا. فلا عين الضفدع تصلح للقيام بمهمات في حياة الإنسان، ولا اليدان تصلحان للعزف على الآلات الموسيقية، ولا الحنجرة تصلح للغناء.

من المتوقع، بحسب ما أعددنا له حتى الآن، ألا يكون هناك مفر من التعامل مع مفهوم «إنسان»، كما تعاملنا مع مفهوم «فعل»؛ أي رفض القول بأن مفهوم الإنسان قابل للتحليل. فمفهوم الإنسان ومفهوم «فعل إنسان» متماثلان،

(7) Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by C.D.C Reeve (New York: The Modern Library, 1984), 412a20-1.

وإذا كان واحد منهما يأبى التحليل إلى عناصر أساسية أبسط، فمن المتوقع أن تكون هذه حال الآخر.

من يعرف، ولو نزرًا يسيرًا من الفلسفة، لا يخفى عليه أن الفلاسفة ما فتئوا يقدمون التعريف تلو الآخر لمفهوم «إنسان». فمنهم من قال إن الإنسان حيوان عاقل، أو حيوان ناطق. ومنهم من قال إن الإنسان حيوان مدني أو سياسي. ومنهم من زعم أن الإنسان يتميز من الحيوان بالأخلاق، أو بحرية الإرادة، أو المسؤولية. وقبل ذلك زعم بعض السفسطائيين أن الإنسان حيوان يمشي على رجلين، ولا يكسوه ريش. من الواضح أن كل هذه التعريفات جيدة، بمعنى، بحسب ما توافر لدينا من معرفة علمية، لا مخلوق في الكون الذي نعرفه يحظى بأي فصل من الفصول المذكورة آنفًا، من دون أن ينتمي إلى نوع الإنسان. ولكن جميع هذه التعريفات تتعرض للمشكلات نفسها التي واجهتنا عند محاولتنا تعريف فعل الإنسان عن طريق الجنس والفصل، فعندما نتمعن في طبيعة الفصول المقترحة لتعريف إنسان، نجد أنْ ليس في إمكاننا استيعاب مفهوم أي منها من دون الرجوع إلى مفهوم إنسان، الأمر الذي يعني أننا ندور في حلقة مفرغة. من ثم، لا بد من التخلي عن تعريف مفهوم «إنسان»، والتعامل معه، بوصفه مفهومًا بدائيًا لا يمكن فهمه بالإشارة إلى مفاهيم أبسط وأساسية. ليس لدينا حاجة، ولا وقت لمناقشة فصول لا عدّ لها ولا حصر؛ لذلك، سنختار مفهومًا واحدًا أو مفهومَين لغرض المناقشة. بيان ذلك ما يلي:

لو نظرنا إلى الفصول المقترحة، لوجدنا أن الواحد منها يرتبط بالفصول الأخرى ارتباطًا وثيقًا. فالقول إن الإنسان كائن مدني اجتماعي، قريب من القول إنه كائن سياسي. فلا مجتمع من دون مستوى، أو نوع، معين من السياسة. والنطق والعقل كانا دومًا شديدَي الارتباط. كثيرون هم الفلاسفة الذين يقولون إنه لا فكر من دون لغة. ويوجد بين الأخلاق وحرية الإرادة والمسؤولية علاقات وثيقة، ولا يمكن تصور أي واحدة منها من دون مجتمع وقوانين ولغة وعقلانية. من ثم، لا ضير في التركيز على فصل واحد أو فصلين، في محاولة لتعريف الإنسان بالإشارة إلى الجنس والفصل.

لنتبع نهج الفلاسفة القدماء الذين قالوا إن الإنسان يتميز من الحيوانات (وكل ما دونها مرتبة) بروحه العاقلة. ليس هذا مختلفًا عن القول إن الإنسان حيوان عاقل، ولكن التعبير الأول مفيد في سياق بحثنا الحالي، ما دمنا نتحدث عن تجاوز نظرية ديكارت الثنائية التي تفصل بين الروح المفكرة، والجسد الحيواني الذي ينتمي إلى عالم غير عالم الروح المفكرة. لنقل، إذًا، أن الإنسان حيوان ذو روح عاقلة. من هذا المنطلق يغدو السؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا: **هل في حوزتنا تصور أو مفهوم للروح العقلانية أو العقل، بمعزل عن مفهومنا للإنسان؟**[8] إن لم يكن الأمر كذلك فهذا يعني أن محاولة تعريف الإنسان بالإشارة إلى العقلانية تقترف مغالطة الدور، كمن يعرّف الماء بعد الجهد بالماء. هل الأمر كذلك؟

ما العقلانية أصلًا؟ وكيف نفسرها؟ ليست الإجابة عن هذين السؤالين بالأمر الهين؛ إذ يستعر حول هذا الموضوع جدل ليس له أول ولا آخر، ولا يسعنا الخوض فيه. ولكننا غير مضطرين إلى الخوض في التفاصيل ما دام في وسعنا الوصول إلى غايتنا انطلاقًا من مقولات ومعتقدات ليس حولها خلاف يذكر. نرى العقلانية عندما يكوّن الناس (الإنسان، نحن البشر) ويعدّلون معتقداتهم، بناء على بينات قابلة للفحص. نرى العقلانية عندما نحاول جاهدين أن نتكلم من دون الوقوع في تناقض منطقي، وعندما نرفض أقوال الناس، عند العثور على تناقض فيها. نرى العقلانية في النشاط العلمي الذي يمارسه علماء الطبيعة وعلماء الإنسان، نرى العقلانية في تحديد الغايات والوسائل، يحدد الإنسان أهدافه، ثم يسعى إلى تحقيقها، متبعًا أفضل الوسائل المتوافرة. نستعير هذه الأمثلة (ويمكن التوسع فيها إلى ما لا نهاية) من سياق حياة الإنسان في المجتمع، من سياق نشاطاته العلمية والحياتية العادية، حيث يختلط كل شيء بكل شيء. فلا شيء مما ذكرناه يستقيم من دون لغة ينطق بها الإنسان، وينقل أفكاره (وتناقضاته) من خلالها، ولا شيء يستقيم من دون إرادته واختياراته في

(8) من الواضح أننا نسعى لتطبيق نمط الحجة التي استخدمناها في الاستدلال على أن قضية العلاقة بين الجنس **حيوان** والنوع **إنسان** هي صنو العلاقة بين الجنس **لون** والنوع **أحمر**، أي علاقة العمومية المقولاتية، بخلاف العلاقة بين الجنس **أنف** والنوع **أفطس**، أي علاقة العمومية العرضية.

مجال الأهداف وأشكال الوسائل، وتحمل المسؤولية المترتبة على ما يقوم به من أفعال، تعبِّر أيضًا عن عقلانية الإنسان وقصوره، في كثير من الأحيان، عن الممارسة العقلانية.

هذا ما نفهمه بالعقلانية، فالعاقل هو الإنسان، والإنسان هو العاقل. صحيح أننا ننسب العقل والعقلانية إلى بعض الكائنات، من غير نوع الإنسان وجنس الحيوان، نقصد الملائكة، وربما شيطان ديكارت الماكر. ولكن هذا لا يعتد به في سياق النقاش الحالي الذي يلتزم معايير العلم والفلسفة، وليس بأي نظريات أخرى عن الكون وما فيه. وفي أي حال، ليس من الصعب علينا أن نحتج بالقول إن العقلانيات من النوع غير الإنساني (والتي قد تشتمل على الملائكة، إضافة إلى كائنات تعيش على كواكب أخرى، كما في قصص الخيال العلمي)، ليست سوى إعادة صوغ للعقلانية الإنسانية، مع بعض التغييرات البسيطة والرتوش هنا وهناك. ولو كانت هذه العقلانيات مختلفة عن العقلانية التي نعرفها، لما كان في إمكاننا أن نستوعب معنى كونها عقلانية. فكما قال فتغنشتاين نفسه، في سياق مختلف عن السياق الحالي: «لو أن الأسد تكلم لما فهمه أحد»[9].

لا أحد ينكر أن الإنسان يتسم بكل الصفات المذكورة آنفًا، من نطق وعقلانية وأخلاق وغيرها، وأن هذه الصفات تلزم الإنسان لزومًا ضروريًا، كما تلزم القصدية أفعاله. ولا ينكر أحد أن من الواجب استكشاف العلاقات التي تربط بين السلوك والقصد، وبين النفس والجسد، وبين الطبيعة العاقلة والطبيعة

---

(9) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.) (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 223.

قيل في هذا السياق ردًا على فتغنشتاين: «لو تكلم الأسد لكان إنسانًا». إنسان ذو شكل غريب بالطبع، شكل أسد. ربما، ولكن هذا لا يضير الأطروحة التي يلمح إليها فتغنشتاين من أن اللغة والمفاهيم والمعاني هي جزء من «شكل الحياة» (Form of Life, Lebensform). فإذا كانت أشكال الحياة مختلفة جدًا (كما هي الحال عند مقارنة حياة البشر بحياة الضفادع والأسود والملائكة) كانت المعاني والمفاهيم مختلفة، حتى لو صادف أن كانت الأصوات التي تخرج من فم الأسد (كيف يمكن أن يحدث هذا من وجهة نظر علم الأعضاء؟) مشابهة تمام الشبه للأصوات التي تخرج من فم الإنسان عندما يتكلم.

غير العاقلة. تحظى هذه المشروعات البحثية بكامل المشروعية. ولكن إذا كان ثمة درس يتعلمه الإنسان من هذه المباحث التي خيض فيها هنا، فهو أن مشروع البحث الذي يسعى لتحليل الإنسان وفعله إلى عناصر أكثر أساسية، هو مشروع بحثي محكوم عليه بالفشل.

لنتوقف الآن لكي نستجمع بعض أفكارنا عن الإنسان (جسدًا ونفسًا)، وعن فعل الإنسان (حركات وقصدًا). لقد حسمنا أمرنا، بكل وضوح، بخصوص الديكارتية التي تُموضع النفس والجسد في عالمين مختلفين. ولكن ماذا عن نقيض الديكارتية؟ هل نحن متأكدون من أننا لم نقع في شراك نوع من السلوكية التي تنكر، أو لا تكترث كثيرًا لما هو جواني، أو المادية التي تختزل الفعل إلى حركات جسمانية، فحسب، والإنسان إلى جسد صرف؟ هل هناك فعلًا حل وسط بين هذين التوجهين؟ ليست هذه الأسئلة بالهينة، ولكننا، على الرغم من ذلك، سنسعى للإجابة عنها بأقصى ما نستطيع من الوضوح.

هناك حقيقة تعترف بها كل الأطراف المشاركة في هذا النقاش، قد تؤلف مدخلًا ملائمًا للخوض في موضوع المادية والسلوكية. ليس هناك ما يمنع من تحقق الوضع الآتي، وليس هناك منّا من ينكره، بوصفه إمكانية فعلية: يفكر شخص مليًا في الانتحار، وتجول في ذهنه أفكار مختلفة حول ذلك، بما فيها سيناريوات متخيلة عن الوسائل والنتائج. لا يبوح لأحد بهذه الأفكار، ولا يقدم على أي عمل يمكن أن يوحي لأحد من الناس بأنه يفكر بمثل هذه الأفكار. لاحقًا ينسى الشخص هذا الموضوع، ويعيش حياة طبيعية إلى أن توافيه المنية موافاة طبيعية.

أليس هذا ممكنًا؟ لا نجد هنا سلوكًا من النوع الذي قد نستخدمه لأجل القيام بعملية «تفهم» (فيبر)، أو استنتاج (دريتسكي)، يوصلنا إلى ما اعتمل في ذهن ذلك الإنسان، وليس هناك أفكار مرئية (آنسكوم)، وليس هناك «معايير» تتحقق، فنرى من خلالها أنه في حالة «يفكر في وضع حد لحياته» (ماكداويل وفتغنشتاين). كيف يمكننا أن نفهم مثل هذه الإمكانية من منطلقات سلوكية أو مادية؟ يجب أن يكون الجواب: ما من طريقة تمكننا من

القيام بذلك، ومن ثم، يغلق الباب إغلاقًا تامًا أمام هذه النظريات، مثلما يغلق أمام الديكارتية.

لنعترف، إذًا، بمحض إرادتنا ورضانا، بأن هناك أفكارًا ومشاعر تجول في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها غير أصحابها. كل يوم وكل ساعة يموت أناس، وهم يكنّون مشاعر، ويخفون أسرارًا، وتراودهم أفكار لم ولن يعرف بها أحد سواهم (غير الله تعالى، بالطبع. ولكن هذا موضوع مختلف كل الاختلاف). ما الذي يترتب على هذا؟ ألا يترتب عليه أن هناك جانبًا في «الآخر» (وفي أفعاله أيضًا)، يخرج عن نطاق تجربتنا بالمطلق؟ ألا يعني هذا أن هناك حاجزًا أو، بعبارة مجازية أخرى، هوة سحيقة، تفصل بيننا وبين «ذاتية الآخر»؟ أليس الآخر في التحليل الأخير سرًا عميقًا؟

من السهل الانقياد وراء هذه العبارات المجازية. ما نود اقتراحه هو ما يلي: (1) القبول بالحقيقة التي أوردناها في بداية الفقرة السابقة: «تجول أفكار ومشاعر في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها غير أصحابها»، ثم (2) الإصرار على حقيقة البينذاتية، فذاتية الآخر ليست عالمًا مغلقًا أمامنا. تعبر (1) عن عدم استعدادنا للذهاب في اتجاه المادية أو السلوكية، بينما تعبر (2) عن عدم استعدادنا للذهاب في اتجاه الديكارتية. إن كان هناك أمل يرتجى في موقف وسطي، فهو يكمن في عدم فسح المجال لـ (1) لكي يقودنا إلى رفض (2).

لنبدأ في التفكير في (1): هناك أفكار ومشاعر تجول في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها (غير أصحابها). نقول أيضًا: هناك فئران تجول في جحورها كل يوم، من دون أن يعرف بها أحد. ولكن هذا ليس شيئًا خطيرًا. لو صادف أن خرجت تلك الفئران من جحورها، وكنا في الجوار، لعرفناها وعرفنا بعض صفاتها، وإلا فلا. وهكذا الحال مع تلك الأفكار والمشاعر التي تجول في «جحور ذاتية الآخر» كما يمكن أن نسميها. إن صادف لنا أن نسمع شخصًا ما، وهو يفكر بصوت مرتفع، عرفنا ما يجول في ذهنه (الأفكار المرئية عند آنسكوم)، وإن صادف أن رأينا شخصًا يبكي، لعرفنا أنه حزين (تحقق المعايير عند ماكداويل). ما المشكلة هنا؟

سيقال لنا إن هذا الجواب في ذروة السذاجة، فحتى لو اعترفنا (جدلًا) بأننا نرى «في دموع الآخر» أنه حزين، فليس معنى هذا أننا نختبر (Experience) حزن الآخر. أما الآخر، فهو يعرف/ يختبر حزنه بطريقة ليست متوافرة لنا. ومهما رأينا من دموع، ومن تعابير وجه، وتأوهات، فهذا شيء، وحزن الآخر شيء آخر؛ إذ نرى الأول، ولكننا لا نرى الثاني.

ليس من المستغرب ألا نرى حزن الآخر، فكما قلنا مرارًا عدة: ليس الحزن (ولا غيره من الحالات الداخلية) موضوعًا بصريًا أو سمعيًا، ولا يُشم أو يُلمس. ونحن نقرّ، بالطبع، بأن صاحب الألم يحس ويشعر بألمه. وسوف يقال لنا، لا محالة: «صاحب الألم هو من يعرف ألمه بطريقة مباشرة، من دون وساطة استنتاجية، أو فروض نظرية. أما أنت، المراقب الخارجي، فلا تعرف ألم الآخر، إلا بصورة غير مباشرة». بهذا المعنى، سيظل الآخر سرًا، بالنسبة إليك، على الدوام. فهو إن تألم شعر بألمه، وعرف أنه يتألم، ولكنه إن لم يعبر عن ألمه بالعويل والبكاء، فلن نعرف أنه يتألم. هناك فرق في طريقة المعرفة، هناك باب خاص يؤدي إلى معرفة الأحوال الداخلية، ولكن لا ينفذ أحد من هذا الباب، إلا صاحب البيت.

لنفكر في الأمر قليلًا: ما المقصود بهذه الجملة/ القضية: «لا نعرف ألمه بالطريقة نفسها التي يعرف (هو) ألمه بها»؟ ما معنى أن تكون هذه قضية صادقة؟ من وجهة نظر علم المنطق، صدق أي جملة/ قضية يساوي/ يكافئ (Equivalent)، بالضرورة، كذب نقيضها. صدق «الثلج أبيض» يساوي كذب «ليس الثلج أبيضَ». نقيض «لا نعرف ألمه بالطريقة نفسها التي يعرف (هو) ألمه بها» يتمثل في «نعرف ألمه بالطريقة نفسها التي يعرف (هو) ألمه بها». ينبغي لنا أن تكون هذه الأخيرة كاذبة، إذا كانت الأولى صادقة. بيد أن الأخيرة لن تكون كاذبة، إلا إذا كانت **ذات معنى**. فما معناها؟ ما معنى معرفتي بألم الآخر بالطريقة نفسها التي يعرف (هو) ألمه بها؟ هل يجب عليّ أن أحس/ أشعر بألمه؟ بأي معنى، وكيف يتسنى لي القيام بذلك؟ لو افترضنا جدلًا أنني أحسست بألم مشابه تمام الشبه لألمه (الألم الناتج من ملامسة سطح ساخن، مثلًا) فلن يكون هذا ألمه،

بل ألمي أنا نفسي[10]. تقتضي الدقة في التعبير القول إنني شعرت بألم مشابه لما شعر به الآخر، لا أكثر ولا أقل. من ثم، نعود لطرح السؤال مرة أخرى: هل هناك طريقة لمعرفة ألم الآخر بالطريقة نفسها التي يعرف (هو) ألمه بها؟

تظهر مناقشات دانييل زهافي المطولة لهوسرل، وغيره من فلاسفة الفينومينولوجيا، الصعوبة البالغة التي تكتنف التمييز بين المعرفة «من الداخل»، والمعرفة «من الخارج». يقتبس زهافي من هوسرل قوله في **تأملات ديكارتية**: إن اللغة العادية تسمح لنا بالقول إننا «نشاهد» الحالات الداخلية للآخر، على الرغم من أن هذا ليس صحيحًا تمام الصحة، ذلك أن الآخر يشعر بأحاسيسه «من الداخل» (Inner Perception)، بينما يحس المراقب الخارجي بتلك الأحاسيس الداخلية «من الخارج» (Outer Perception). ثم يقول زهافي في معرض تفسيره لهوسرل:

«هناك دائما فرق في 'طريقة التقديم/ الطرح' (Givenness, Gegebenheit)، بين ما أعيه عندما «أتشاعر» مع الآخر، من جهة، (Empathize)، وما يختبره الآخر بنفسه. أن تختبر الحالة الانفعالية الخاصة بشخص آخر أمر مختلف عن اختبارك ذاك الانفعال، لو كان ذلك الانفعال هو انفعالك أنت»[11].

أما هوسرل نفسه، فيذهب إلى ما هو أبعد من هذا بكثير، قائلًا: إن النفاذ إلى ذات الآخر، واختبار مشاعره وحالاته الداخلية «من الداخل»، يتعارض مع إمكانية الفصل بين ذاتي وذات الآخر:

«لا شك في أننا حينما نلتقي الآخر، فإن الآخر يحضر أمامنا بنفسه. ولكن هذا لا يمنعنا من الإقرار، وبكل وضوح، بأن ذات الآخر لا تعرض نفسها في تجربتنا عرضًا أصليًا أو مباشرًا (Original, Ursprunglicher Gegebenheit)، وينطبق هذا بالطبع على حالات الآخر الباطنية، والطريقة التي يظهر العالم له من

(10) أنى لنا أصلًا معرفة أن هاتين الحالتين من الألم متشابهتان؟ ألم تكن هذه حال الجعران التي تكلم عنها فتغنشتاين، كما سبق لنا القول؟ ولكن هذه مسألة أخرى لن نخوض فيها.

(11) Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 136.

خلالها، وكل ما يتعلق بذاته. ولو لم يكن الأمر كذلك، أي لو كان في وسعي النفاذ مباشرة إلى ذات الآخر، لكانت معطيات حياته الداخلية جزءًا من ذاتي، وهو ما يعني أن الآخر وأنا الذات نفسها»[12].

تخيل أن في وسعك الإحساس بألم الآخر، بهذا المعنى الحرفي. زد على ذلك، تخيل أنك تفكر أفكاره، وتُبيّت خططه، وتقصد مقاصده، وغير ذلك، بالمعنى الحرفي نفسه أيضًا. ما الذي يحول حينئذ دون القول إنك هو، أو إنه أنت؟ تذكر أننا لسنا هنا بصدد الحديث عن إمكانية معاناتك صداعًا حادًا، مثل الذي يعانيه الآخر، فهذا يحصل كل يوم؛ أن يختبر الواحد منا ما اختبره آخرون من قبله، من مسرات وأوجاع، ليس بالأمر العسير أو النادر. المقصود أن تشعر بألمه كما يشعر هو به «من الداخل»، أي أن تتألم **بألمه** على خلاف تألمك **لألمه**[13]. هذا لا يمكن أن يحدث إن لم تتوحد الأجساد والأذهان، الأمر الذي يعني زوال الهوية الشخصية (Personal Identity).

في واقع الأمر ليس هناك معنى للحديث عن «معرفتي بحالات الآخر الداخلية من الداخل»، إلا إذا كنت أنا والآخر الشخص نفسه. من ثم، لا تعدو عبارة «ليس في وسعي معرفة الحالات الداخلية للآخر من الداخل»، في نهاية المطاف، كونها تعبيرًا عن قضية «لست أنا الآخر» (ولا الآخر أنا بالطبع)، وهذا من تحصيل الحاصل، كونه إحدى صور القانون المنطقي الذي يفيد أن x = x (أنا = أنا). ليس هناك، إذًا، ما يمنعنا من القول: إننا لا نعرف الحالات الداخلية للآخر من الداخل، فهذا لا يزيد على قولنا: إن الذات والآخر ليسا الشخص نفسه. ليس هذا اكتشافًا فلسفيًا عظيمًا.

ندرك الآن السبب الذي يمدّ القول: «هناك أفكار ومشاعر تجول في أذهان

---

(12) Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Dorian Cairns (trans.) (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), p. 109.

(13) نقترح هنا استخدام حرفَي الجر «بـ» و «لـ» للتمييز بين الحالتين: الحالة العادية عندما نتألم لألم الآخر (وهذا معناه التعاطف، أو التشاعر)، والحالة المستحيلة، وهي تألمنا بألم الآخر. بالطبع يتألم الإنسان نفسه بألمه، ولكن هذا لا يعني أكثر من أنه يتألم؛ لأن من غير الوارد أن يتألم بألم الآخر، بحسب مصطلحاتنا.

الناس، من دون أن يعرف أحد بها غير صاحبها»، بقوة تدفع بنا في اتجاه جعل الآخر سرًا عميقًا، ذلك أن هناك ميلًا لتفسير هذا القول بمعنى: «هناك أفكار ومشاعر تجول في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها **من الداخل** غير صاحبها». ولكن هذا لا يجعل من الآخر سرًا البتة، فمؤدى هذه العبارة في التحليل الأخير ليس سوى «لست أنا الآخر، ولا الآخر أنا» (وكيف لهذا أصلًا أن يكون، من دون الخروج على قوانين المنطق؟). أما بالمعنى العادي الذي نتعايش معه كل يوم، فليس هناك في هذا القول ما هو أخطر من القول إن فئرانًا تجول في جحورها كل يوم، من دون أن يعرف بها أحد، لأن تلك الفئران لم تخرج من جحورها في حضرة من كان في وسعهم أن يعرفوها. وكذلك تلك الأفكار والمشاعر التي تجول في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها غير أصحابها.

إذا استقام الأمر على هذه الشاكلة في القول: «هناك أفكار ومشاعر تجول في أذهان الناس، من دون أن يعرف أحد بها غير صاحبها»، فيجب ألا تقف هذه الحقيقة عائقًا أمام المعرفة البينذاتية. نعرف ما يدور في خلد الآخر عندما يتكلم، نعرف مقاصده عندما نرى أفعاله، نرى حزنه في دموعه. هذه هي حالاته الداخلية، وهكذا نعرفها. أما أن يتوقع منا أحد أن نعرف أحاسيسه «من الداخل»، فهذا ليس ممكنًا؛ ليس لأن الآخر سر عميق، وإنما لأن هذا التوقع مخالف للمنطق.

يقترح زهافي، في معرض تحليله موقف هوسرل، أنّ بوسع الشعور بالألم أن يقدم نفسه (ومن ثم يغدو موضوعًا للمعرفة) بطريقتين[14]: من الداخل، مثلما يحصل عندما يشعر واحدنا بألم في ضرسه، ومن الخارج، عندما نعرف ألم الضرس الذي يعانيه الآخر من طريق عويله المرتفع. يقتضي اقتراح زهافي القول إن اختلاف طرق التقديم لا يعني عدم التقائها في تقديم الشيء نفسه، فكلتا الطريقتين (طريقة «الداخل»، وطريقة «الخارج») تجتمع في تقديم ألم الضرس الذي يحس به الآخر. «الحدث» نفسه، الواقعة نفسها، تقدم نفسها بطريقتين.

(14) Zahavi, p. 130.

قد نقبل هذا، فهو لا يختلف عن مفهوم «طريقة التقديم» (Mode of Presentation) التي قال بها غوتلوب فريغه في أواخر القرن التاسع عشر. فكما قال فريغه، يشير الاسم الوصفي (Definite Description) «نجمة الصباح» (The Morning Star) إلى جسم سماوي (في الواقع كوكب) معين، هو الزُّهرة، وهو بالضبط ما تشير إليه العبارة الوصفية المختلفة، «نجمة المساء» (The Evening Star)[15]. ولكن البشر ظلوا، عهودًا طويلة، يعتقدون أن نجمة الصباح ليست نجمة المساء، وأنهما جسمان مختلفان، قبل أن يكتشف علماء الفلك بطرقهم الحديثة أن هناك جسمًا سماويًا واحدًا نعرفه بطريقتين مختلفتين ذلك أنه يقدم نفسه لنا بطريقتين مختلفتين: مرة في المساء في هذا الموقع، ومرة في الصباح في ذلك الموقع. فما الذي يمنع من أن تكون عليه الحال، هذه، في حالة الألم الذي يحس به الآخر؟ لنقل أنّ الآخر يعرف ألمه كنجمة الصباح، في حين أننا نعرف الألم نفسه (ألم الآخر) كنجمة المساء.

من الواضح للعيان أن حالة ألم الضرس، وحالة كوكب الزهرة، مختلفتان جدًا، فليس في حالة الكوكب (بغض النظر عن أوصافه، وطرق تقديمه نفسه أمامنا) ما تقتصر معرفته على شخص واحد، من خلال علاقة خاصة ليس لها مثيل، فكوكب الزهرة موجود في الفضاء العام، حيث يمكننا جميعًا إدراكه حسيًا، بغض النظر عن الطريقة التي يقدم بها نفسه للناظرين. أما ألم الضرس، فليس واضحًا أنه من موجودات الفضاء العام. فكيف في وسعنا الاختيار بين هاتين الفرضيتين: «شيء واحد يقدم نفسه بطريقتين»، في مقابل «شيئين يقدمان نفسيهما بطريقتين مختلفتين»؟ هذا ما لا يجيب عنه زهافي.

هل هناك طريقة ندعم بها الرأي القائل إن الألم الذي تحس به «الذات» (أي من «الداخل») هو نفسه الألم الذي يدركه إدراكًا مباشرًا المراقب الخارجي (أي «الآخر») الذي يرى الدموع، ويسمع العويل؟ نعم، في وسعنا بناء حجة ترنسندنتالية (Transcendental Argument)، على النمط الذي استخدمه إيمانويل

(15) Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Peter Geach & Max Black (eds.), 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1960), p. 62.

كانط في استنتاج البنية المقولاتية للفاهمة (Categories of the Understranding)، من خلال التفكير في الشروط اللازمة للمعرفة. تقوم الحجة التي سنقترحها على أساس افتراضات معقولة (أو حقائق) حول اللغة الطبيعية التي نفهمها جميعًا، ونستخدمها في حياتنا العادية.

نفترض أن اللغة والمعاني التي تفهمها، وتعبر عنها الذات هي اللغة نفسها والمعاني التي تفهمها وتعبر عنها الذات الأخرى. بعبارة أخرى، عندما أستخدم كلمة «ألم» أو «مؤلم»، فأنا أفهم بها ما يفهمه غيري. كلمة «ألم» ليست ملكًا لي، ولا معناها من صنعي أو تحت تصرفي. أقولها، فيفهم بها الآخرون ما هو متوافر للفهم عمومًا، لا بالمعنى الخاص الذي أُسرّه أنا أو غيري في الذهن (إذا كان هناك شيء من هذا النوع أصلًا). لا الكلمات خاصة، ولا المعاني خاصة. لنستذكر ما اقتبسناه من آنسكوم سابقًا:

«عندما أتفوه بما أفكر فيه، فإن المستمع يفهم كلماتي على أنها تحمل المعنى نفسه، كائنًا ما كان، ويفترض أن تحمله في السياق الذي يجري فيه الحديث بيننا»[16].

من ثم، إذا قلت: «أشعر بصداع»، فإن المعنى الذي أصرح به، والواقعة (Fact) التي يشار إليها بالجملة التي أتفوه بها (نفترض بالطبع أنني أتكلم صادقًا، وليس بهدف الخداع) لا يمكن أن تختلف عن المعنى الذي يصرح به، والواقعة التي تشير إليها الجملة نفسها («أشعر بصداع»)، إذا ما تفوه بها شخص آخر. للكلمات معانٍ متفق عليها، وهي ليست ملكًا خاصًا بأحد.

لكن ما الذي يحدث إذا نحن سمحنا للطرق المتباينة في معرفة الألم (من الداخل بالنسبة إلى الذات التي تتألم، ومن الخارج بالنسبة إلى الآخر) أن تقودنا إلى القول إن للألم معنيَين: **ألم بالمعنى السلوكي** (عويل، دموع، تعابير وجه من نوع معين)، و**ألم بالمعنى الداخلي**؟ إذا ما تكلم الديكارتيون هنا، فسوف يقولون:

---

(16) G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, Mary Geach & Luke Gormally (eds.), St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs (Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2005), p. 9.

الألم بالمعنى الداخلي هو الألم كما يعرفه صاحبه، وليس كما يعرفه المراقب الخارجي. إنه **هذا** الإحساس بالتحديد[17] **[ذلك** هو الألم]، وشتان ما بينه وبين الصراخ والعويل والدموع، مع تقديرنا الكامل لهذه الأخيرة. ما أحس به الآن، وما يشابه هذا الإحساس: هذا هو الألم. هكذا يتحدد للذات معنى الكلمة.

نحن الآن في حضرة «جعران» فتغنشتاين. كل واحد منا يعرف «الألم»، بالإشارة إلى ألمه الخاص، كما يعرف صاحب كل صندوق معنى «جعران»، بالنظر في صندوقه الذي يختبئ فيه جعرانه الخاص به. لا يمكن القبول بهذه النتيجة، فلو كان ما أراه، أنا المراقب الخارجي، في دموعك وعويلك وتعابير وجهك، يختلف عما تختبره، أنت، من الداخل، لما كان بوسع كلمة «ألم» أن تحمل المعنى نفسه عندي وعندك، فأنا أصدر حكمي على ما يعتمل في داخلك، بناء على ما أراه وأسمعه وأشاهده، فإذا كان ما أراه وما أسمعه وما أشاهده لا يصل بي إلى الواقعة نفسها التي تعبر عنها أنت، عندما تقول «أشعر بألم»، فمعنى هذا أنك لا تقرن بكلمة «ألم» المعنى الذي أقرنه بها. إذا ما سلكنا هذه الطريق إلى نهايتها، فسنصل، لا محالة، إلى القول بأن لكل واحد منا لغته الخاصة التي لا يفهمها أحد غيره. هذا بالضبط هو الثمن المترتب على القول بأن لكل واحد منا عالمه الداخلي الخاص الذي لا يعرفه أحد سواه[18].

---

(17) هنا ندعو القارئ الكريم إلى أن يخز إصبعه بدبوس، ثم ينتبه إلى ذلك الإحساس المحدد الذي يحس به.

(18) يعد مفهوم – بل مشكلة – اللغة الخاصة التي لا يفهم معانيها سوى صاحبها من أهم المفاهيم التي أفرزتها فلسفة فتغنشتاين المتأخرة. ليس هناك مجال لمناقشتها في هذا البحث، وسنكتفي بالإشارة إلى مثال مشهور عنها في قصة **أليس في المرآة** *Alice Through the Looking Glass*، حيث تحاول إحدى شخصيات هذه القصة، همبتي دمبتي (Humpty Dumpty)، جاهدة إقناع أليس (Alice) بأن الهدايا التي يتلقاها الإنسان في الأيام العادية أفضل من الهدايا التي يتلقاها الإنسان في عيد ميلاده. يختتم همبتي دمبتي محاجّته بالقول: «يا له من مجد!» (There is a Glory for You!) فتحتج أليس قائلة إنها لا تفهم ما الذي يقصده همبتي دمبتي بكلمة «مجد». يرد همبتي دمبتي قائلًا، وبنبرة احتقار: «بالطبع لا. ولن تفهمي معنى الكلمة حتى أخبرك بمعناها. ما أعنيه بقولي «يا له من مجد!» هو «يا لها من حجة دامغة!»، وعندما تعترض أليس قائلة إن كلمة «مجد» لا تحمل هذا المعنى، يقول همبتي دمبتي قولته المشهورة: «عندما أستخدم كلمة ما، فإنها تعني ما أريد لها أن تعنيه بالضبط لا أكثر ولا أقل». ينظر: Lewis Carrol, *Through the Looking Glass* (San Diego, CA: Icon Group International, 2005), p. 60.

في وسعنا الآن صوغ الحجة الترنسندنتالية التي تؤدي بنا إلى النتيجة التي نريد نحن، خصوم الديكارتية، الاستقرار عليها:

لو أن الألم الذي يدركه المراقب الخارجي («الآخر»)، من الخارج، ليس الشيء نفسه الذي تختبره «الذات» من الداخل، لما كان في وسعنا القول إن الذات تتكلم اللغة نفسها التي يتكلم بها الآخر.

ولكن لا وجود للغة خاصة بالذات، ولغة خاصة بالآخر.

إذًا، لا بد لنا من القول إن ما يدركه الآخر في الذات «من الخارج» هو نفسه الذي تختبره الذات نفسها «من الداخل».

ليست هذه النتيجة الإيجابية الوحيدة التي نخلص إليها. هناك نتيجة تتمثل في إخراج الذهن من عالمه الداخلي، ووضعه على السطح (نعم، السطح الذي هو جسد الإنسان)، من دون الوقوع في حبائل السلوكية. نقرّ بالطبع أن أفعال الإنسان (وذهنه) لا تُختزل إلى حركات جسمانية، وأن هناك مقاصد ورغبات ومعتقدات لا يعبَّر عنها دائمًا، وبالضرورة، من خلال الأفعال والحركات الجسمانية القابلة للملاحظة. ولكننا، على الرغم من ذلك، نحرص على الإقرار بحقيقة أن العلاقة بين ما «يعتمل» في الذهن، وما هو قابل للرصد والملاحظة، ليست علاقة عرضية أو سطحية. وقد لا تكون علاقة سببية، كما افترض بعض الفلاسفة، ممن ناقشنا آراءهم في الفصل الثاني، بل شيئًا أقوى من ذلك بكثير، علاقة ضرورة ميتافيزيقية من نوع ما. وربما كان هذا هو بالضبط ما أراد فتغنشتاين قوله، من خلال استخدامه مفهوم المعايير (بخلاف الأعراض). (بهذه الطريقة يبرَّأ فتغنشتاين من تهمة السلوكية).

يملي علينا الحس السليم، حس الإنسان العادي، القول بأن العلاقة المعرفية بين الذات والآخر علاقة مباشرة، لا تتوسطها نظريات أو استنتاجات أو استقراءات. يبدو أن هذا المعتقد يتطلب ألّا تكون الأفكار والمقاصد والأحاسيس («الداخلية») سوى ما يمكن التعبير عنه من خلال السلوك («الخارجي»)، وألا يكون السلوك سوى التعبير عما هو من هذا القبيل. لا يختزل هذا إلى ذاك، ولا ذاك إلى هذا. ولا يمكن فصل هذا عن ذاك، ولا ذاك عن هذا.

خاتمة واستنتاجات

درسنا في هذا البحث الفعل الإنساني من جانبيه: الأنطولوجي والإبيستيمولوجي. ناقشنا في الجانب الأول الرأي القائل إن أنطولوجيا الفعل الإنساني تختلف عن أنطولوجيا أحداث الطبيعة غير العاقلة، نظرًا إلى أن الفعل الإنساني يشتمل مقاصد ومعانيَ وأفكارًا، تعتمل في ذهن الإنسان، وتؤلف جزءًا من أحواله الداخلية التي لا يدركها مباشرة غير صاحبها. ثم ناقشنا أيضًا الفعل الإنساني من منظور السببية، وهي مسألة تناقَش تقليديًا في مجال الأنطولوجيا والميتافيزيقا، كونها تختص بالعلائق التي تربط بين الموجودات/ السيرورات، في حالتنا السلوك، بوصفه مجريات مادية (فيزيقية)، والحالات الداخلية، بوصفها مجريات ذهنية (عقلية، نفسية).

في الجانب الأنطولوجي، خلصنا من هذه المناقشات إلى ما يلي:

- **أولًا**: لا ينبغي لنا النظر في فعل الإنسان على أنه مركب يتألف من عنصرين: مقاصد/ نيات (داخلية)، من جهة، وسلوك/ حركات جسمانية (خارجية)، من جهة أخرى. يتسم فعل الإنسان في الحالات النموذجية بالوحدة الداخلية، بحيث لا يمكن التعامل مع المقاصد، من جهة، والحركات الجسمانية، من جهة أخرى، بما هي عناصر يمكن فهم الواحد منها بمعزل عن الآخر. فالمقاصد تتجسد في الحركات، والحركات تعبر عن المقاصد، والسلوك يحمل المعنى، والمعنى في حاجة إلى ما يحمله. رأينا في مرحلة ما أن الإصرار على استقلال «العنصر الداخلي»، وقابليته للفهم فهمًا مستقلًا،

يؤدي بنا إلى القول باللغة الخاصة التي لا يفهمها غير صاحبها، بخلاف القول المُجمع عليه من أن اللغة بطبيعتها لغة الجماعة. ورأينا أيضًا، من خلال الأمثلة العينية، أن القول باستقلال «العنصر الخارجي»، وقابليته للفهم فهمًا مستقلًا، يهدد بمحو الفرق بين فعل الإنسان، وفعل الروبوت أو الجماد، وهذا ثمن ليس في وسع أحد أن يوافق عليه.

– **ثانيًا**: لا نحتاج إلى اختراع مفهوم يخالف مفهوم السببية المعتاد لاستيعاب العلاقات بين أفعال الإنسان، وما يقترن بها من مؤثرات ونتائج. فمن المتفق عليه أن أفعال الإنسان قابلة للفهم والتفسير، لا تفترق في هذا عن سائر المجريات التي تسعى العلوم الطبيعية لفهمها وتفسيرها. وفي سياق دراسة الإنسان والمجتمع هناك، بالطبع، مجال للحديث عن أسباب نفسية واجتماعية وسياسية، وغير ذلك مما يميز حياة الإنسان من حياة النبات والحيوان. ومن ثم، قد تعمل الدوافع النفسية والمعتقدات، وغيرها من المكونات الذهنية، أسبابًا فاعلة ليس لها مقابل أو مثيل على صعيد الطبيعة غير العاقلة. ولكن هذا لا يعني أنها لم تعد أسبابًا بالمعنى نفسه المستخدم في العلوم الطبيعية. يمكن أن تتغير طبيعة الأسباب، ولكن **سببية** الأسباب لا تتغير وفقًا لذلك. وبيّنا أيضًا أن ليس هناك ما يدعو للخشية من الحتمية التي تحرم الإنسان من حرية الإرادة المزعومة. فليس من المتفق عليه أن الأسباب تحتم النتائج، على صعيد الطبيعة غير العاقلة، فضلًا بالطبع عن صعيد الطبيعة العاقلة.

أما في الجانب الإبيستيمولوجي، فقد رأينا أن الفعل الاجتماعي يثير (في الظاهر على الأقل) صعوبات ليس لها مثيل في أحداث الطبيعة، بدت كأنها تضع اعتقادنا الراسخ بحقيقة العلاقات البينذاتية موضع شك. وخلصنا، هنا، إلى القول بأن ليس للشك أساس متين يستند إليه، وأنه ثمرة توقعات وافتراضات مسبقة قابلة للرفض. وبتحديد أدق توصلنا إلى الاستنتاجات الآتية:

– **أولًا**: منهجيًا ليس هناك ما يستدعي التمييز بين دراسة أفعال الإنسان وأحداث الطبيعة، على الرغم من أن المعارف التي نحصل عليها ليست من النوع نفسه في كلتا الحالتين. بالطبع، نفرق بين الطبيعة العاقلة والطبيعة غير

العاقلة، الأمر الذي يتطلب استخدام مفاهيم مختلفة في التفسيرات التي تقدمها العلوم الاجتماعية، وتلك التي تقدمها العلوم الطبيعية، مفاهيم مثل «الدافع»، و«المعنى»، و«الرغبة»، و«المعتقدات»، و«المسوغات»، ومفاهيم أخرى. ولكن ليس هناك ما يسوغ الحاجة إلى اختراع مناهج جديدة في البحث، من منطلق أن السيرورات النفسية والاجتماعية غير إمبريقية، أو غير قابلة للملاحظة، أو أنها تتسم باللاحتمية. فأفعال الإنسان لا تقع خارج نطاق الطبيعة. ناقشنا هذه المسائل في مواطن مختلفة من هذا البحث، وانتهى الأمر بنا إلى القول إن الاختلافات بين العلوم الاجتماعية، وغير الاجتماعية تظهر على صعيد المفاهيم والمضامين، وليس على صعيد المناهج.

– **ثانيًا**: ينطلق موقف الريبة الراديكالية التي تنتهي انتهاء مأسويًا في نقطة «الأنا وحدية» من إمكانية طبيعية، ألا وهي قابلية الخطأ التي يجري «تطويرها» (إن جاز التعبير) إلى شيء آخر يتنافى تمام التنافي مع إمكانية المعرفة البينذاتية. ينفذ أنصار الريبة مشروعهم من خلال افتراضات لا تتمتع بكثير من الصدقية، كالافتراض بأن لا شيء يرقى إلى مستوى البينة المقبولة، إلا ما كان غير قابل للشك (على نمط «أنا أفكر [من دون شك]؛ إذًا، أنا موجود»)، والافتراض بأن معرفتنا بأحوال الآخر الداخلية تتطلب معرفة بأحواله «من الداخل». وبيّنّا تهافت بعض الافتراضات، وشككنا في صدقية افتراضات أخرى.

– **ثالثًا**: انتهينا إلى القول بأن المعرفة المباشرة بالأحوال الداخلية للآخر ممكنة، وذلك بالطرق التجريبية المألوفة؛ نرى النيات والمقاصد والأفكار في الأفعال وفي الكلام. لا تتكلل المساعي المعرفية بالنجاح دائمًا، وليس بحوزتنا ما يثبت إثباتًا قاطعًا أن شيطان ديكارت الماكر لا يعبث في الجوار. ولكن في المقابل، ليس هناك ما يثبت إثباتًا قاطعًا أن هذا الشيطان يفعل ذلك حاليًا. كل ما في وسعنا القيام به تجاه المرتاب هو نوع من العلاج الذي يسعى لتهدئة الروع، والتقليل من حدة المشكلة التي يطرحها موقف الريبة وإلحاحها، من خلال الكشف عن الافتراضات والتوقعات غير المعقولة.

لقد ظهر لنا جليًا أن كثيرًا مما يقال عن الفعل يدور في فلك الثنائيات

الفلسفية القديمة، المتعلقة بالمادة والروح والعقل والجسد. فالتمييز بين الجانب الجواني والجانب البراني في أفعال الإنسان هو صنو التمييز بين النفس (الذات، الروح، العقل) والجسد، فالمقاصد والنيات والرغبات تسكن في عالم الروح، بل هي نشاط الروح نفسها، في حين أن التشكلات والحركات الجسمانية، بمختلف أنواعها، هي جزء من عالم المادة. ولكن الفلسفات الثنوية (كما ندرك جميعًا) كانت موضع نقد جذري منذ زمن ديكارت، على أقل تقدير. فهي لم، ولن، تفسر لنا إمكانية وجود علاقات سببية بين أحداث تقع في عالمين مختلفين: عالم جوهره الامتداد (الجسم)، وعالم جوهره التفكير (النفس). فضلًا عن أنها لم تنجح يومًا في غلق الباب أمام الريبة التي رأينا شيئًا (غير مبهج) منها في أشكلة المعرفة البينذاتية.

يكمن الحل الذي اقترحناه في هدم الجدار الفاصل بين الداخل والخارج. وهذا ممكن عن طريق وضع حد لنهج «دخلنة» (Interiorization) الذهن، بحيث يوضع، بموجب المقترح الحالي، «على السطح» (الذي نسميه «الجسد»)، من الآن فصاعدًا. ويكمن أيضًا في التوقف عن النظر إلى سلوك الإنسان، كما لو أنه حركات مادية بحتة، فحسب، لا روح فيها؛ أي الشروع في «روحنة» (Spiritualization) الجسد، إن صح التعبير. وهذا ما سعينا للقيام به في هذا البحث.

المراجع

1 – العربية

أرسطو طاليس. **كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس**. نقله للعربية من الفرنسية أحمد لطفي السيّد. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924.

_____. **السياسات**. نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أغسطينوس بربارة البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957.

الأشعري، أبو الحسن بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد. ج1. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، 1969.

أفلاطون. **فيدون**. ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح عزت قرني. ط 3. سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة عن النص اليوناني. القاهرة: دار قباء، 2001.

بتنام، هيلاري. **العقل والصدق والتاريخ**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

بدران، إبراهيم [وآخرون]. **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

بهلول، رجا. «البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام». **المناظرة**. العدد 4 (أيار/ مايو 1991).

ديكارت، رنيه. **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**. ترجمة كمال الحاج. ط 4. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، 1988.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962.

فتغنشتاين، لودفيك. **تحقيقات فلسفية**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

2 – الأجنبية

Abel, Theodore. «The Operation Called Verstehen.» *American Journal of Sociology*. vol. 54, no. 3 (November 1948).

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. *Intention.* Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

_____. *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Mary Geach & Luke Gormally (eds.). St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs. Exeter; Charlottesville: Imprint Academic, 2005.

Anthony J., Marcel & E. Bisiach (eds.). *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Richard McKeon (ed.). Introduction by C.D.C Reeve. New York: The Modern Library, 1984.

_____. *Nicomachean Ethics*. Roger Crisp (ed. & trans.). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Ayer, Alfred J. *Foundations of Empirical Knowledge*. New York: The Macmillan Company, 1940.

Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Oskar Kraus (eds.). English Edition Edited by Linda L. McAlister with a New Introduction by Peter Simons et al. London; New York: Routledge, 1995.

Carrol, Lewis. *Through the Looking Glass*. San Diego, CA: Icon Group International, 2005.

Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

_____. *Essays on Actions and Events*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutics and the Study of History*. Introduction by Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi (eds.). Wilhelm Dilthey Selected Works, vol. IV. Princeton: Penticton University Press, 1996.

Dretske, Fred I. «Perception and Other Minds.» *Noûs*. vol. 7, no. 1 (March 1973).

Ford, Anton. *Essays on Anscombe's Intention*. Jennifer Hornsby & Frederick Stoutland (eds.). Cambridge; London: Harvard University Press, 2011.

Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Peter Geach & Max Black (eds). 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1960.

Haddock, Adrian & Fiona Macpherson (eds.). *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Haldane, John J. «A Return to Form in the Philosophy of Mind.» *Ratio*. vol. 11, no. 3 (1998).

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Dorion Cairns (trans.).The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

Hyman, John & Helen Steward (eds.). *Agency and Action*. Royal Institute of Philosophy Supplement 55. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hyman, John. «Desires, Dispositions and Deviant Causal Chains.» *Philosophy*. vol. 89, no. 1 (2014).

Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London; Routledge; New York: Kegan Paul Limited, 1963.

Little, Daniel. *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*. Colorado; San Francisco; Oxford: Westview Press, 1991.

McDowell, John. *Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. «Knowledge and the Internal.» *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 55, no. 4. (December 1995).

_____. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Offray de la Mettrie, Julien. *Machine Man and Other Writings*. Ann Thomson (trans. & ed.). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Putnam, Hilary. «The Meaning of 'Meaning'.» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. no. 7 (1975).

_____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Taylor, Charles. *Philosophical Papers*. vol. 2. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Tucker, William T. «Max Weber's *Verstehen*.» *The Sociological Quarterly*. vol. 6, no. 2 (March 1965).

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Edward A. Shils & Henry A. Finch (eds. & trans.). With a Foreword by Edward A. Shils. Glencoe; Illinois: The Free Press, 1949.

_____. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claus Wittich (eds.). Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1978.

_____. «Some Categories of Interpretive Sociology.» Edith E. Graber (trans.). *The Sociological Quarterly*. vol. 22, no. 2 (Spring 1981).

Williamson, Timothy. «Is Knowing a State of Mind?» *Mind*. vol. 104, no. 415 (July 1995).

_____. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (trans.). Oxford: Basil Blackwell, 1953.

_____. *The Blue and the Brown Books*. Oxford; Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1958.

Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

فهرس عام

-أ-

آبل، ثيودور: 65
آنسكوم، إليزابيث: 14، 48-49، 53، 78، 81-82، 96-102، 104، 120، 132-133، 135، 141-142، 148
آير، ألفرد جوليوس: 124
الإبيستيمولوجيا: 11، 20، 74، 121-123، 127، 135، 151-152
الاتساق المنطقي: 119
الأجسام المادية: 70
أحداث الطبيعة: 77، 79-81، 83، 86، 91، 95، 131، 136، 151-152
الإحساس: 65-66، 71، 90، 98، 107، 118، 127، 133-135، 145، 149
الاختزال: 14، 17، 31، 49، 97، 124
الاختزال الظاهراتي: 119
الإرث الديكارتي الثنائي: 21
أرسطو: 27، 46-47، 88، 91، 132، 137
الأسباب غير الموجبة: 48
الأسباب الموجبة: 48
الاستقراء: 19، 56، 66، 92، 114، 136، 150
الاستنتاج: 20، 26، 51، 67، 92، 113، 152
الاسم الوصفي: 147
الأشاعرة: 30، 45
الأشعري، أبو الحسن: 30
الأعراض: 104-105، 107، 150
الأعراف اللغوية - الاجتماعية: 105، 107
الافتراضات المعرفية السابقة: 72
أفعال الإنسان: 10، 15-17، 19، 26-27، 30-31، 43، 45، 47-52، 54، 63، 65، 77-83، 86، 89، 91-92، 131-132، 137-138، 141، 150-154
أفعال التكلم: 78
أفعال الجماد: 31، 152
الأفعال الذهنية: 31
أفعال الكلام: 30، 153
الأفعال اللازمة: 32
الأفعال المتعدية: 26، 32
أفعال-a: 25-26، 28-29، 31-32
أفعال-v: 25-26، 31-32
الأفكار المرئية: 99-100، 102، 142
الاقتران العرضي: 136
الأمواج الكهرومغناطيسية: 84-85

الأنا – وحدية: 64، 67، 78، 153
أناكساغورس: 15–16، 35، 56
الإنسان العاقل: 41، 140
الانغلاق المطلق: 128
الانفتاح الإبيستيمولوجي المتبادل: 127
الانفتاح المطلق: 128
–ب–
بتنام، هيلاري: 98–99، 119
البنية المقولاتية للفاهمة: 148
البيت الداخلي: 62، 96، 126، 136
البيّنة: 125–126
–ت–
التأويل: 14، 18، 52–53، 61–62، 66، 72
تايلور، تشارلز: 52
التجربة الحسية: 73، 112–113، 118–119، 121
التجسد: 74، 151
التحقق الفعلي للمعايير: 107–108، 110–111، 113، 141–142
التخصيص: 86
التعاطف: 45، 52
التغذّي: 132–133، 135
التفسير: 14، 16، 18–19، 27، 35، 42، 47، 52، 55، 152–153
تفسير الأحداث: 19، 46
تفسير الأفعال: 19
التفسير السببي: 51
التفسير الغائي: 55–56
التفهم: 19، 52، 65–68، 73، 77
التناقض: 56، 139
التنويم المغناطيسي: 38، 62–63، 80، 96، 99، 121، 124
–ث–
الثنوية: 78، 96، 154
ثنوية النفس والجسد: 78
–ج–
الجانب البراني: 57، 62، 73، 78، 102، 131، 154
الجانب الجواني: 57، 62، 73، 78، 102، 131، 141، 154
الجانب المادي: 14–15، 17–18
الجانب المعنوي: 14–15
جعران: 106، 123، 149
جهم بن صفوان،: 30، 45
–ح–
الحالات الداخلية: 51، 102، 107–108، 110–111، 113، 123، 143–146، 151
الحالات النموذجية: 18، 45، 91–92، 103، 105، 151
الحالة الخادعة: 110–113، 118، 124–126
الحالة غير الخادعة: 111–113، 124–126
حجاب المظاهر: 113
الحجّة: 47، 96، 108، 112، 118، 134، 148
الحجة الترنسندنتالية: 147، 150
الحدث بالمعنى البسيط: 81، 86، 95، 97
الحدث الطبيعي: 19، 87
الحدث المتعلق بفعل: 37–38، 95
الحدث المجرد: 37–38، 46، 62، 77–79، 81، 95
حدود المعرفة: 20–21

الحركات الجسمانية: 15، 17–18، 20–21، 29، 31، 33، 35–36، 41، 45–46، 57، 61، 67، 73–74، 77–78، 81، 95، 104، 117، 131، 136، 141، 150–151، 154
الحركة: 33، 55، 131–133، 135، 137
حرية الإرادة: 138، 152
الحواس: 19، 68، 73، 89، 114، 118، 121، 134

–خ–

الخداع الناجح: 108–109

–د–

الدائرة غير المثالية: 89
الدائرة المثالية: 88–89
دخلنة الذهن: 154
دريتسكي، فريد: 68–73، 102–104، 113–114، 123، 126، 141
دلتاي، فيلهلم: 14، 19، 51–52
ديفيدسون، دونالد: 47، 51، 53
ديكارت، رينيه: 68، 72، 78، 132–135، 139، 154

–ذ–

ذات الآخر: 18، 67، 72–73، 114، 117، 127–128، 144–145، 148

–ر–

رايت، كريسبين: 103، 117–118
رايل، جيلبرت: 14
روبن، ديفيد هليل: 81
الروبوت: 15، 31، 57، 152
الروح: 14–15، 101، 131–133، 135، 137، 139، 154
الروح الحيوانية: 42، 133
الروح العاقلة: 137
الروح النباتية: 42، 132
روحانية الإنسان: 100–101، 132
روحنة الجسد: 154
الريبة: 21، 102، 110، 124، 128، 131، 153–154
الريبة الراديكالية: 153

–ز–

زهافي، دانيال: 144، 146–147

–س–

السببية: 10، 14، 18، 47–49، 51، 55، 61، 151–152
سقراط: 15–17، 35، 44، 56، 80
السلوك الخارجي: 61، 77
السلوك الفيزيقي: 100
السلوكية: 21، 64–67، 82، 96–97، 99، 102، 104–106، 117، 141–142، 150
السلوكية المنطقية: 104

–ش–

شروط المعرفة: 92، 148
الشك: 34، 64، 124، 135
شيطان ديكارت: 68، 118، 121، 125، 133، 135، 140، 153

–ص–

الصندوق الداخلي: 106–107
الصنف الطبيعي: 82، 90

–ض–

الضرورة المنطقية: 96، 108
الضرورة الميتافيزيقية: 150

-ط-
الطبيعة العاقلة: 140، 152
الطبيعة غير العاقلة: 10، 18-19، 41، 43، 49، 80، 136، 141، 151-153
الطرق السببية المعتادة: 64، 66
-ظ-
الظاهراتية: 120، 126
الظاهـــرة/ الظواهـر الاجتماعية: 9-10، 14، 17-19، 21، 28، 48-49
-ع-
العالم الإنساني: 10، 49
العالم الخارجي: 21، 62، 123، 126، 135
العالم الداخلي: 19، 21، 62، 119، 150
عالم الطبيعة: 10، 20
العالم الطبيعي: 19، 52
عالم المثل: 89
عبء البرهان: 128
العدم: 71
العقل: 27، 78، 96، 101، 138-139، 154
العقلانية: 14، 52، 137، 140
العلاقة السببية: 46-47، 49، 53، 57، 66، 77، 150، 154
العلاقة المعرفية: 128، 150
العلامات السلوكية: 102
العلة الخارجية: 91
العلة الفاعلية: 47، 55
علم الاجتماع: 27-28، 65
علم الاجتماع التأويلي: 52
علم الكلام: 30
علم المنطق: 38، 143
العلوم الاجتماعية: 13-14، 18-19، 52، 113، 153
العلوم الإنسانية: 13، 18، 65-66
العلوم الطبيعية: 9-11، 13، 15، 18، 20، 51-52، 65-66، 68، 152-153
العلية: 18
العملية الذهنية الداخلية: 100
عمومية الجنس: 88
العمومية العرضية: 87
العمومية الماهوية: 88-89
العمومية المقولاتية: 88
عمى عدم الانتباه: 33
عنصر الجنس: 20
عنصر الفصل: 20
-غ-
الغائية: 42
غياب اليقين: 66، 108، 125
غيرتس، كليفورد: 14، 19
-ف-
الفاعل: 25-26، 28، 43-44، 52، 56، 62-63، 90-91، 131
الفاعل/ الممثل القدير: 107-109
فاعل-a: 28
فاينمان، ريتشارد: 48
فتغنشتاين، لودفيك: 14، 41، 50-51، 53، 56، 82، 96-97، 101-102، 104-107، 123، 131-132، 140-141، 149-150
الفرد: 9، 14، 44، 51، 63
الفرضية: 50، 68
فريغه، غوتلوب: 147

الفصل المميز: 82
الفضاء العام: 147
الفضاء غير الإقليدي: 70
فعل الآخر: 65
الفعل الاجتماعي: 10–11، 17، 152
الفعل الإنساني: 10، 15، 18–20، 45، 50–51، 53–54، 77، 90، 131، 151
الفعل الجماعي: 9
الفعل الفردي: 9
الفعل اللاإرادي: 91
الفعل اللازم: 26، 32
الفعل المتعدي: 26، 32
الفكر: 65، 98، 134، 138
الفلاسفة التحليليون: 47، 125
الفلسفة التجريبية: 14، 124
فلسفة الذهن: 21
فلسفة العلوم الاجتماعية: 9
الفلسفة المثالية: 125
فورد، أنطون: 83، 87–88
فيبر، ماكس: 9، 14، 19، 27–28، 42، 44، 52، 61–63، 65–66، 141
فيزياء الكم: 48

-ق-

قابلية الخطأ: 21، 114، 153
قابلية المعايير للدحض: 107–110
القاسم المشترك: 79–81، 95، 110
القاعدة السلوكية: 65–66
القانون المنطقي: 145
القصد اللاواعي: 42
القصدية: 9، 11، 18–19، 41–46، 50، 53، 77–78، 82، 87–88، 90–91، 132، 140
قضية يساوي/ يكافئ: 143
القواعد السلوكية: 64–67
القوانين الطبيعية: 49
قياس الغائب: 67، 71–72، 114

-ك-

كانط، إيمانويل: 148
كولينغوود، روبن جورج: 14
الكينونات اللغوية: 25

-ل-

اللعبة اللغوية: 107
اللغة الإخبارية: 103
اللغة الخاصة: 150، 152

-م-

المادة: 14، 34، 79، 154
المادية: 14، 70، 136، 141–142
الماديون الفرنسيون: 31
ماكداويل، جون: 96، 102–105، 107–114، 117–119، 121–126، 128، 141–142
مبدأ الحتمية: 48
مبدأ الشفافية: 126–128
المثالية: 14
المدرسة التأويلية في علم الاجتماع: 65
المراقب الخارجي: 62، 79، 123، 143–144، 147، 149–150
المسوغات: 16، 18، 49–50، 119، 126، 153
المظاهر الخادعة: 114، 134
المعاني: 13–18، 21، 31، 36، 41، 43–44، 53–54، 62، 73، 78، 92، 96، 98–99، 105، 148، 151
المعايير السلوكية: 105

المعايير الظرفية: 105
المعرفة الاستنتاجية: 19، 102
المعرفة بواسطة: 70
المعرفة البينذاتية: 11، 18، 20–21، 57، 77، 102، 119، 146، 153–154
المعرفة الحميمة: 19
المعرفة الخلفية: 72
المعرفة الفرضية الاستنتاجية: 74
المعرفة المباشرة: 19–20، 68، 70–71، 74، 92، 96، 100، 103، 113، 117، 119، 123، 136، 153
المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية: 74، 103
المعرفة غير المباشرة: 70–71، 113
المعطى البدائي: 10
معطيات الحواس: 73، 121
المعنى الذاتي: 44، 65
المقاربة العلاجية (ماكداويل): 123
المقولات: 88، 139
الملاحظة: 14–15، 17–20، 31، 41، 62، 65–66، 72، 97، 99، 102، 106، 111، 123، 131، 150، 153
الممارسة العقلانية: 140
مناهج البحث: 14
منهج التفهم: 67–68
الموقف الطبيعي: 119

–ن–

النشاط الجسدي: 132–133
النشاط الجماعي: 28
النشاط الروحي: 101، 132، 135، 145
النشاط الفيزيقي: 97، 100
النظرة الأنطولوجية: 20
نظرية الاختيار العقلاني: 28
نظرية التطور: 42، 91
نموذج سبب – نتيجة: 53–54
نموذج هدف – فعل: 53–55

–هـ–

هايمان، جون: 49، 55–56
الهلوسة البصرية: 119
هورنزبي، جينيفر: 31–32
هوسرل، إدموند: 120، 144، 146
هيوم، ديفيد: 124

–و–

الواقعة: 65، 70، 111–112، 146، 148–149
الوجود: 47، 64، 69، 88، 125، 137
وجود الآخر: 20، 71، 73، 102، 135
الوجود الأول بالفعل: 137
الوجود بالفعل: 121
الوجود الكيفي: 88
الوحدة الداخلية: 20، 74، 83، 131، 151
الوحدة غير القابلة للتحليل: 20
الوضعية المنطقية: 124
الوعي الذاتي: 42
وليامسون، تيموثي: 125–127

–ي–

اليقين: 17، 34، 67، 73، 107–108، 117–118، 122، 135–136
اليقين التأويلي: 65