ملاحظة بشأن هذه الترجمة

هذا الكتاب ترجمة آلية للنص الإنجليزي الأصلي، أُنتجت باستخدام أدوات الترجمة الآلية. لم تتم مراجعته أو تدقيقه من قِبل المؤلف أو أي شخص آخر. لذا، قد يحتوي على أخطاء أو معلومات غير دقيقة أو صياغة غير سلسة أو مشاكل في التنسيق. تبقى النسخة الإنجليزية الأصلية هي النسخة المعتمدة.

مشاكل هيوم مع الاستقراء

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2008.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام
استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر.
باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة إلى المصدر.

نُشر لأول مرة عام 2008.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495938948

خلاصة

كتاب "مشاكل هيوم مع الاستقراء" إلى وصف ودحض بعض الشكوك والاعتراضات الرئيسية التي أثارها ديفيد هيوم فيما يتعلق بالاستدلال الاستقرائي.

يستبدل هذا المفهوم ما يسمى بمشكلة الاستقراء بمبدأ الاستقراء.

استندت شكوكية ديفيد هيوم سيئة السمعة إلى أخطاء في الملاحظة والاستدلال، فيما يتعلق بالاستقراء والسببية والضرورة والذات والإرادة الحرة.

يتم هنا الإشارة إلى هذه الأمور وتحليلها بشكل نقدي ومفصل – ويتم اقتراح نظريات أكثر دقة ومنطقية.

يتضمن هذا العمل الحالي أيضًا دحضًا لمفارقات الاستقراء المزعومة لهيمبل وجودمان.

هذا الكتاب مقتبس من العمل الأكبر للمؤلف بعنوان **"تأملات منطقية وروحية"**

.

ديفيد هيوم (اسكتلندا، 1711-1776).

محتويات

1. "مشكلة الاستقراء" عند هيوم 7
2. مبدأ الاستقراء 17
3. السببية والضرورة والارتباط 30
4. سيكولوجية الاستقراء 42
5. الذات أو الروح 61
6. حرية الإرادة 71
7. ثنائية الواقع والمفترض 76
8. مفارقة هيمبل للتأكيد 84
9. مفارقة غودمان للتنبؤ 106
10. تحريض التحريض 120
11. ثنائية ديكارت بين العقل والجسد 130
12. بعض الملاحظات الإضافية حول المنطق السببي 141
13. الملاحق (2009) 158
14. المكملات الغذائية 165

المراجع 186

1. مشكلة الاستقراء عند هيوم

في هذه المقالة، أودّ أن أُبدي بعض الملاحظات حول ما يُسمى بمشكلة الاستقراء عند هيوم، أو بالأحرى، أن أُسلّط الضوء على مشاكله العديدة مع الاستقراء. أُراعي هيوم في جميع كتاباتي، وفي موضعين على الأقل، أُخصّص بعض الاهتمام لوجهات نظره الخاصة [1]. وإذا لم أذكره في مواضع أخرى، أو ذكرته عرضًا فقط [2]، كأحد مُؤيدي هذا المذهب أو ذاك قيد النقاش، فذلك لأن تركيزي ينصبّ على طرح نظريات متماسكة بدلًا من الخوض في نظريات غير متماسكة.

لا شك أن ديفيد هيوم فيلسوف مثير للجدل ومؤثر. في أعماله، ينتقد مرارًا وتكرارًا العديد من المفاهيم الشائعة، مثل صحة الاستقراء (ولا سيما التعميم)؛ ووجود أو إمكانية معرفة الضرورة أو القانون الطبيعي، والعلاقة السببية أو السببية؛ ووجود أو إمكانية معرفة الذات أو الشخص؛ وأن الإرادة خالية من

---

[1] وبالتحديد، في كتاب الظواهرية ، الفصل الثاني (القسم 5)، وفي كتاب التأملات ، الجزء الأول، الفصل 8 (الأقسام 4-7).

[2] انظر الإشارات في: منطق المستقبل ، الفصلان 65 و67 . الظواهرية ، الفصول الأول والخامس والسادس والسابع. المنطق اليهودي ، الفصل 2. اللا منطق البوذي ، الفصل 7. منطق السببية ، الفصول 3 و10 و16 والملحق 1. الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 2. التأملات ، الجزء الأول، الفصل 9، والجزء الثاني، الفصول 1 و6 و7. التأملات ، الفصل 32.

الحتمية واللاحتمية؛ وأن "الواجب" يمكن استخلاصه من "الواقع" أو أنه نوع خاص من "الواقع".

هذه، بطبيعة الحال، جوانب مختلفة من هجوم واحد على الحس السليم، على العقل البشري. سأرد الآن بإيجاز على كل اعتراض من هذه الاعتراضات التشكيكية. أعتقد أن السؤال المحوري هنا هو مدى صحة الاستقراء. فالمشاكل الأخرى قابلة للحل في الغالب بالوسائل الاستقرائية. لذا، إذا كان الاستقراء غير صحيح، فمن الصعب حقًا تبرير الأفكار الأساسية الأخرى للعقل.

فيما يتعلق بمشكلة هيوم مع **التعميم** : [3]شكّك هيوم في صحة التعميم على أساس أن ملاحظة بعض الانتظامات في الماضي لا تضمن استمرارها في المستقبل . فالاستناد إلى مبدأ انتظام الطبيعة، بحسب رأيه، هو استدلال دائري، إذ لا يمكن معرفة هذا المبدأ إلا بالتعميم.

من وجهة نظر هيوم، فإن التعميم ليس سوى رد فعل عقلي تلقائي من قبل البشر (وحتى الحيوانات، على الرغم من أنهم يفعلون ذلك بشكل غير لفظي)، وهو تعبير عن التوقع الذي تشكل من خلال التجارب المتكررة من نوع مماثل، وهو نوع من الغريزة النفسية أو العادة بدلاً من كونه منهجية علمية مبررة من الناحية المعرفية.

قد يبدو كل هذا معقولاً، لولا أننا لاحظنا بعض الأخطاء الصارخة في فهم هيوم للتعميم، وبشكل أوسع للاستقراء [4].

كان خطأ هيوم هو تركيزه على الجانب الإيجابي للتعميم وتجاهله التام للجانب السلبي للتخصيص . [5]ولأنه ساوى، دون وعي، بين الاستدلال الاستقرائي والتعميم انطلاقًا من انتظام الماضي، فقد اعتبر، بطبيعة الحال، احتمال حدوث

---

[3] في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" (1739-1740)، والأعمال اللاحقة. ويمكن الاطلاع على الرسالة كاملة على الرابط التالي : http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html

[4] أحيل القارئ هنا إلى كتاب "منطق المستقبل" ، الجزء السادس، لفهم أعمق للمواضيع المطروحة. اقرأ على الأقل الفصلين 50 و55.

[5] قرأت أن كارل بوبر قد اكتشف هذا الخطأ بالفعل.

خرقٍ ما لهذا الانتظام في المستقبل (كما يحدث غالبًا) دليلًا على خلل التعميم في حد ذاته . لكن هذا ليس إلا سوء فهمٍ منه لطبيعة الاستقراء.

كان ينبغي عليه أن يكون أكثر درايةً، إذ سبق أن أوضح فرانسيس بيكون (قبل نحو ثمانين عامًا، في كتابه " الأورغانون الجديد ") [6]الأهمية البالغة لـ"المثال السلبي" كضابط وتوازن ضد التعميم المفرط وفي أشكال الاستقراء الأخرى. ولأن هيوم لم يستوعب هذه الفكرة المحورية، يمكننا القول إن فهمه للاستقراء كان مجزأً وغير كافٍ.

كل تعميم مشروط؛ إذ يمكننا استنتاج تعميم من تفاصيل مماثلة، شريطة أن نبحث عن دليل يُخالف ذلك ولا نجده . وللتعميم إلى "كل X هي Y"، نحتاج إلى معرفة أمرين، وليس أمرًا واحدًا فقط: (أ) أن بعض X هي Y، و(ب) أنه لا يبدو أن أي X حتى الآن ليس Y. ورغم أن الشرط الأخير يُترك عادةً ضمنيًا، إلا أنه ضروري للغاية [7].

لو وجدنا أدلة مناقضة كهذه مبكرًا، قبل التعميم، لما عممنا ببساطة. أما إذا وجدناها لاحقًا، بعد التعميم، فسنكون ملزمين منطقيًا بالتخصيص. لا يُقصد بالتعميمات التركيبية أن تكون حقائق مطلقة ثابتة، بل أفضل الافتراضات المتاحة في سياق المعرفة المحدد . التعميم عملية ديناميكية، وثيقة الصلة بالتخصيص؛ وليست عملية نهائية تحدث مرة واحدة.

ينطبق المنطق نفسه على أشكال الاستقراء الأخرى [8]، ولا سيما **الاستدلال الاستنباطي** . يشير الاستدلال الاستنباطي إلى مفهوم أوسع للاستقراء، حيث ينتقل من أي دليل إلى أي فرضية مشتقة (والتي قد تحتوي على مصطلحات

---

[6] إنجلترا، 1561-1626. النص الكامل (1620) منشور على الإنترنت على الرابط التالي:
http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html

[7] حتى اليوم، لا يزال العديد من الكتّاب والفلاسفة والمعلمين يغفلون عن إدراك هذا الشرط الأساسي أو ذكره عند تعريفهم أو مناقشتهم لمفهوم التعميم. ولا ينبغي إغفاله بعد الآن، تجنباً لتكرار خطأ هيوم.

[8] في الواقع، أثناء عملية تكوين المفاهيم، لا نكتفي بإدراج حالات معينة فيها، بل نستبعد *(ولو ضمنيًا)* حالات أخرى. للفكر دائمًا جانب إيجابي وآخر سلبي، وإن كان الجانب السلبي غالبًا أقل وضوحًا. ويرتبط التكامل دائمًا بالتفريق.

مختلفة عن تلك الموجودة في الدليل). لا يتم تأكيد الفرضية فقط من خلال الدليل الذي تفسره، بل أيضاً من خلال غياب أي دليل مناقض لها، وغياب أي فرضيات بديلة أفضل .

لاحظ جيدًا: البيانات التي تؤكد فرضية ما لا تكفي لجعلنا نؤمن بها. والدليل البسيط على ذلك هو أنه عندما تُرفض فرضية ما لسبب ما، فإن البيانات التي أكدتها سابقًا تستمر في تأكيدها منطقيًا، ومع ذلك تُرفض الفرضية. هناك شروط إضافية أساسية تجعل استنتاجنا الاستقرائي لا يُدحض حتى الآن، وهي (للتأكيد) أنه ليس لدينا حتى الآن أي بيانات تُناقضه، ولا توجد فرضية أخرى أكثر ملاءمة.[9]

الحقيقة الاستقرائية، في جوهرها، مرتبطة بالسياق. من السخف مهاجمة الاستقراء بوصفه "غير موثوق" لمجرد أنه لا يُفضي إلى حقائق يقينية لا تشوبها شائبة كما يُزعم أن الاستنباط يفعل. إن الادعاء بذلك يعني الزعم بوجود معيار حكم آخر غير (أو أعلى من) المعيار الوحيد الذي يمكن أن يمتلكه البشر، ألا وهو الاستقراء.

عندما يُخبرنا المنطق الاستقرائي: "في سياق المعرفة المُعطى، تُعدّ الفرضية س هي الخيار الأفضل، مُقارنةً بالفرضيات ص، ع، إلخ." - فإنه لا يترك المجال مفتوحًا لموقفٍ إضافي أكثر تشكيكًا. فما هذا **التشكيك** إلا ادعاءٌ بفهمٍ منطقي وفرضيةٍ مادية؟

إذا ما تفحصنا الشكوكية تجاه الاستقراء، فسنجد أنها ليست سوى محاولة تعميم من حالات الخطأ السابقة *(في مجالات أخرى)*، دون الالتفات إلى حالات عدم وقوع الخطأ السابقة والحالية *(في المجال قيد الدراسة)* . أي أنها في حد ذاتها نظرية، قابلة للتقييم الاستقرائي كغيرها.

---

[9] وبالتالي، فإن الحساب المنطقي المعني لا يعتمد ببساطة على "التأكيد"، بل على مجموعة اعتبارات أكثر تعقيدًا وشمولية، تشمل "عدم الرفض" و"التنافسية". انظر في هذا الصدد مقالتي المفصلة "مبادئ الاستدلال" في كتاب "الظاهراتية " (الفصل السابع، القسم الأول).

لقد أخذ المنطق الاستقرائي تلك الفرضية المتشككة في الاعتبار بالفعل وأعلن أنها أدنى شأناً، لأنها لا تأخذ في الاعتبار على النحو الواجب الأدلة الحالية المحددة لصالح X بدلاً من جميع البدائل الأخرى.

حتى لو لم تكن النظرية العلمية مؤكدة تمامًا إلى الأبد، يجب علينا التمسك بها إذا بدت في الوقت الراهن الأقرب إلى الحقيقة. لا يمكن للمتشكك أن يعترض قائلًا: "الأقرب ليس كافيًا"، لأن ذلك يعني أنه يعتبر (بشكل غير منطقي) أن لديه نظرية أقرب من الأقرب!

تجاهل هيوم، عن جهل، كل هذا المنطق. ركّز فقط على الجانب الإيجابي، واشتكى بحق من أنه لا يمكن اعتبار هذا نهائيًا وملزمًا منطقيًا! في ظل هذه الظروف، لا عجب أنه لم يجد أي "برهان" على التعميم أو الاستدلال الاستنباطي. إذا أخطأنا في تعريف عملية ما وفشلنا في فهمها، فمن المؤكد أنها ستبدو لنا معيبة.

عندما اكتشف هيوم عدم موثوقية الاستقراء كما تصوره، كان عليه أن يبحث عن خلل في رؤيته الخاصة للاستقراء، وأن يعدّلها، بدلاً من اعتبار الاستقراء باطلاً. كان ذلك هو السلوك الاستقرائي الصحيح من جانبه. عندما تؤدي نظرية المرء إلى نتائج غير منطقية، ينبغي أن يكون رد فعلنا الأول هو تعديل نظريتنا الخاصة، لا التنظير بحد ذاته. بدلاً من التشكيك في تفكيره، هاجم هيوم المعرفة الإنسانية عموماً، متذمراً من أنها لا يمكن "إثباتها".[10]

لكن بالطبع، لا يمكن للمنطق -وأعني بذلك المنطق الاستنتاجي هذه المرة- أن يتسامح مع هذا التناقض الذاتي. فإذا ادعى أحدهم أن الوسائل البشرية للمعرفة، والتي تشمل الاستقراء والاستنتاج، معيبة، فلا بد من سؤاله عن كيفية وصوله إلى هذه الفرضية التي يُفترض أنها سليمة. فمن غير المعقول الجمع بين المتناقضات.

---

10 كان تفكير هيوم الأناني في هذه المسألة وفي كثير من المسائل الأخرى مشابهاً جداً لتفكير بعض الفلاسفة الأوائل في الهند (ولا سيما البوذي ناجارجونا). ناهيك عن المغالطات اليونانية.

إنّ الحجة ضد التعميم هي في حد ذاتها تعميم، وبالتالي فهي متناقضة في ذاتها. لا يمكننا القول: بما أن بعض التعميمات خاطئة بشكل واضح، فإنّ كل تعميم باطل (أي لا يمكننا التأكد من صحة أي تعميم، مما يجعله باطلاً في حكم الباطل) – لأنّ هذه الحجة، بطبيعة الحال، هي تعميم بحد ذاتها، وبالتالي فهي باطلة بذاتها! ما يمكننا قوله بيقين هو أنّ التعميم (كهذا) الذي يؤدي إلى تناقض هو تعميم باطل استنتاجياً.

عندما يكتشف المرء تناقضًا في تفكيره، لا يكون المنطق في حد ذاته موضع شك، بل تفكيره الحالي فقط. من الحماقة التشبث بفكرة معينة ورفض المنطق بدلًا منها. كان لدى هيوم ثقة أكبر في مفاهيمه المنطقية الخاصة (التي اتضح لاحقًا أنها غير منطقية) من ثقته في المنطق في حد ذاته. يبقى العالم الحقيقي متواضعًا ومتقبلًا للتصحيح.

يجب أن تكون أفكارنا ونظرياتنا، كما قال كارل بوبر، قابلة للتحقق والتفنيد على حد سواء ، لكي تكون ذات مصداقية وجديرة بالثقة. وقد لاحظ ألبرت أينشتاين الأمر نفسه قائلاً [11]:

> إن الإيمان بوجود عالم خارجي مستقل عن الذات المُدرِكة هو أساس جميع العلوم الطبيعية. ولكن بما أن الإدراك الحسي لا يُقدّم معلومات عن هذا العالم الخارجي أو عن "الواقع المادي" إلا بشكل غير مباشر، فلا يُمكننا إدراك هذا الأخير إلا من خلال التأمل. ويترتب على ذلك أن مفاهيمنا عن الواقع المادي لا يُمكن أن تكون نهائية. يجب أن نكون دائمًا على استعداد لتغيير هذه المفاهيم - أي الأساس البديهي للفيزياء - لكي نُعطي الحقائق المُدرَكة حقها على أكمل وجه منطقيًا.

إذا تأملنا في خطاب هيوم في كتبه، نجد أنه حتى مع إنكاره الصريح لموثوقية الاستقراء، فإنه يستخدمه ضمنيًا قدر استطاعته. أي أنه يستند إلى الحقائق والمنطق، ويضع المفاهيم، ويعمم، ويطرح النظريات، ويقارن نظرياته المفضلة بتفسيرات أو شروحات أخرى محتملة، ويقدم أسبابًا (ملاحظات وحججًا)

---

11 لا أستطيع تحديد المكان بالضبط – فقد حصلت على هذا الاقتباس خارج سياقه في مكان ما على الإنترنت.

لتفضيل نظرياته، وهكذا. كل ذلك هو الاستقراء. وبالتالي، فإن المنهجية التي يرفضها هي نفسها التي يستخدمها (وإن كانت غير كاملة) - وهذا أمر لا مفر منه، فالبشر لا يملكون منهجية أخرى ممكنة.

قد يوحي هذا الكلام بإمكانية وجود تناقض ذاتي. لكن الأمر ليس كذلك، إذا ما نظرنا إلى كيف يمكن أن يتعارض الجانبان، أي النظرية والتطبيق، في الشخص نفسه. فعندما يقول هيوم إن الاستقراء غير موثوق، فإنه يعني بالطبع أن الاستقراء كما يراه غير موثوق؛ لكنه لا يدرك أنه يراه بشكل خاطئ [12]، أي أن هناك مقابلاً متبادلاً. بل إنه لا يدرك على ما يبدو أن طريقة رؤيته له تؤثر على كيفية تكوينه لآرائه بشأنه، أي أنه يضلل نفسه أيضاً.

مع أنه ينكر بوعي صحة الاستقراء، إلا أنه يستمر في استخدامه بشكل طبيعي لا شعوري. ومع ذلك، ولأنه اختار (بتحيز) إنكار الاستقراء من حيث المبدأ، فإنه لا يستطيع دراسته بانفتاح وموضوعية ودقة كما كان سيفعل لولا ذلك، فيقع في الخطأ في فهمه له وفي استخدامه الفعلي له. فالنظرية الخاطئة تولد ممارسة خاطئة، والعكس صحيح أيضاً، فالممارسات الخاطئة تروج لنظريات خاطئة. إنه عالق في حلقة مفرغة، تتطلب منه بذل جهد خاص من الموضوعية للخروج منها.

يجب أن نتذكر دائمًا أن ما يبدو مستحيلاً أو ضروريًا للفيلسوف (أو أي شخص آخر) يعتمد على نظرته الشاملة للأمور. يعمل كل فيلسوف ضمن إطار من معتقدات وخيارات أساسية. هذه ليست سجنًا أبديًا، لكن تجاوزها يتطلب وقتًا وجهدًا. عاجلاً أم آجلاً، يقع الفيلسوف أسيرًا لالتزاماته السابقة، ما لم يبذل جهدًا كبيرًا ليظل منفتحًا وفضوليًا.

---

[12] أو على الأقل، بشكل غير كامل - على سبيل المثال، أن يكون المرء على دراية بالجانب الإيجابي (مثل الثبات الظاهر)، ولكنه غير مدرك للجانب السلبي (مثل اختبار عدم الثبات).

2. مبدأ الاستقراء

أما فيما يتعلق بمبدأ التماثل، الذي ينكره هيوم، فمن المسلم به أنه فكرة يصعب تأييدها، بمعنى أننا لا نستطيع تعريف التماثل تعريفًا دقيقًا أو تعميمه. قد نتحدث عن التكرار، عن شيئين أو أكثر يبدوان لنا متشابهين؛ لكننا ندرك تمامًا أن هذا الانتظام لا يستمر إلى ما لا نهاية. بل على العكس، نعلم جيدًا أنه عاجلًا أم آجلًا، لا بد أن يختلف شيء ما عما سبقه، لأن العالم الذي نواجهه عالم متعدد.

لذا، لا يُمكن اعتبار هذا "المبدأ" إلا فكرة استدلالية، وقاعدة عامة، ودليل عملي واسع النطاق ولكنه غامض للاستدلال. فهو لا يُقدم أي ادعاءات محددة في أي حالة معينة. إنه يُذكرنا فقط بوجود (أو ما يبدو لنا وجود) "أوجه تشابه" في عالم المادة والعقل والروح. ولا يُقصد به إنكار وجود "أوجه اختلاف" (ظاهرية). ومن الواضح أنه ليس ادعاءً بأن كل شيء واحد ومتشابه، أو إنكارًا للتعدد والتنوع (في عالم الظواهر على الأقل [13]). فالحديث عن التماثل في الطبيعة لا يعني بالضرورة تماثل الطبيعة.

قد نتساءل أيضًا: هل يمكن أن يوجد عالمٌ خالٍ من أي "تماثل"؟ عالمٌ يتسم بالاختلاف الشامل، حيث لا يوجد شيئان متطابقان بأي شكلٍ من الأشكال، أمرٌ لا يُتصور. لماذا؟ لأن وصف العالم بهذه الطريقة يُعدّ بحد ذاته استدلالًا على

---

[13] أي أن هذا الاعتراف بالتعددية لا يستبعد في البداية وحدة الوجود. قد يكون الأول صحيحاً على المستوى الظاهري السطحي، بينما تسود الثانية على المستوى الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة.

التماثل. عالمٌ غير متماثل بشكلٍ موحد هو تناقضٌ في حد ذاته. لذلك، لا بدّ لنا من الاعتراف بوجود قدرٍ من التماثل في العالم. ليس من الضروري أن يكون العالم متماثلًا تمامًا حتى ينطبق مبدأ التماثل، بل يكفي وجود قدرٍ من التماثل.

بالنظر إلى هذا القدر من التجانس، مهما كان ضئيلاً، فمن المنطقي أن نتحدث عن التعميم والتخصيص. توجد بالفعل بعض أوجه التجانس؛ لذا، علينا أخذها في الحسبان عند بناء المعرفة. وبالتالي، فإن مبدأ التجانس ليس فكرة غريبة، كما يوحي هيوم. إنه مجرد محاولة أولى من الفلاسفة لشرح الاستقراء؛ محاولة أولى، ولكنها بالتأكيد ليست الأخيرة. بعد ذلك يأتي تناول الموضوع بشكل رسمي مفصل، بالرجوع إلى التفاصيل، التي يرمز إليها بـ X و Y، وإلى المنطق الصارم.

إن مبدأ التوحيد ليس تعميمًا للتعميم، وليس عبارةً تقع في حلقة مفرغة كما يزعم بعض النقاد. فما هو إذن؟ ببساطة: **عندما نصادف نمطًا من التوحيد في تجربتنا أو فكرنا، يمكننا أن نفترض استمرار هذا التوحيد إلى أن نجد دليلًا أو سببًا يضع حدًا له** . لماذا؟ لأن افتراض التوحيد في هذه الحالة له أساس، بينما افتراض الاختلاف لم يُثبت له أساس بعد. التعميم له بعض التبرير، أما التخصيص فلا أساس له على الإطلاق، فهو مجرد ادعاء تعسفي.

لا يمكن القول بأنه يمكننا على حد سواء افتراض الافتراض المعاكس (أي التخصيص المقترح) على أساس أنه في أحداث الاستقراء السابقة تبين أن افتراضات معاكسة أخرى صحيحة (أي التي تم تقديم تجارب أو أسباب لها بالفعل) - وذلك لسبب بسيط هو أن مثل هذا التعميم من عمليات الاستقراء السابقة المتنوعة مستبعد رسميًا بسبب حقيقة أننا نعرف العديد من الحالات التي لم يتم العثور عليها جديرة بالتخصيص حتى الآن.

بمعنى آخر، إذا بحثنا عن شيء ولم نجده، فمن المنطقي أكثر افتراض عدم وجوده بدلاً من افتراض وجوده رغم ذلك. صحيح أن الحقائق في كثير من الحالات تُفنّد هذا الافتراض، لكن هذه الحالات قليلة نسبياً. لذا، يُرجّح الحذر.

على أي حال، فإن هذا الحذر ليس جمودًا، إذ نقول "إلى أن يُقدَّم دليل أو حجة تُخالف ذلك". هذه العبارة الحذرة "إلى أن يُقدَّم دليل أو حجة تُخالف ذلك"

ضرورية لفهم الاستقراء. وهي تعني: إلى أن يحدث ما لا يُقدَّم - أي أنها لا تعني بالضرورة أن العكس سيحدث، ولا تستبعد احتمالية حدوثه في نهاية المطاف. إنها تعبير عن انفتاح الذهن، وتقبُّل سليم للواقع، واستعداد دائم لتكييف المعتقدات مع الحقائق.

بهذه الطريقة، يمكن القول إن معتقداتنا في جميع الأوقات أقرب ما يكون إلى الحقائق. إذا اتبعنا منطقًا استقرائيًا رصينًا، خاليًا من أي تصرفات غير عقلانية، فيمكننا أن نكون على ثقة من أننا توصلنا إلى أفضل الاستنتاجات المتاحة في سياق المعرفة الحالي. نعمم عندما تسمح الحقائق بذلك، ونخصّص عندما تستدعيها. لا نخصّص خارج السياق، ولا نعمم ضد الأدلة أو عندما يؤدي ذلك إلى تناقضات.

شكك هيوم في صحة التعميم لأنه اعتقد أننا نتبنى قضية عامة مثل "كل X هي Y" فقط على أساس القضية الجزئية المقابلة "بعض X هي Y". ولكن إذا كانت الأخيرة كافية لإثبات الأولى (استقرائيًا)، فعندما نواجه حالة طارئة مثل "بعض X هي Y وبعض X ليست Y"، سيُسمح لنا بتعميم كل من الجزئيات الإيجابية والسلبية، وسنجد أنفسنا أمام تناقض [14]في معرفتنا، أي مع كل من "كل X هي Y" و"لا X هي Y".

لكن بما أن التناقض خطأ، وفقًا للقانون الثاني للفكر ، فإنه يترتب على ذلك أن الجزئية وحدها لا تكفي لتأكيد العامة. وللقيام بذلك، نحتاج أولًا إلى إثبات أن الجزئية المقابلة غير مبررة حاليًا. لاحظ جيدًا ما بيّناه هنا: هذا المعيار للتعميم مستمد من قانون عدم التناقض. لم يأخذ هيوم وخلفاؤه المتشككون هذا المعيار الإضافي في الحسبان. لقد لاحظوا جانب "التأكيد"، لكنهم تجاهلوا جانب "عدم الرفض".

ينبغي النظر إلى مبدأ التوحيد كتطبيق لمبدأ أوسع وأهم بكثير، يمكننا ببساطة تسميته **مبدأ الاستقراء** (في مقابل ما يُسمى بمشكلة الاستقراء). ويمكن صياغة

---

14 أو بتعبير أدق، تناقض.

هذا المبدأ البالغ الأهمية على النحو التالي: **إذا رُئي أي مظهر، فيمكننا اعتباره حقيقياً، إلى أن يتبين أنه وهمي** .[15]

هذا هو المبدأ الأساسي للمنطق الاستقرائي، الذي تستمد منه جميع المبادئ الأخرى شكلها ومضمونها. وبالفعل، هذه هي الطريقة التي يعمل بها جميع البشر في الواقع (باستثناءات نادرة لبعض الأشخاص، مثل هيوم، الذين يرغبون في الظهور بمظهر أكثر ذكاءً من أقرانهم). وهو، إلى جانب قوانين أرسطو الثلاثة للفكر، المبدأ الأسمى للمنهجية، سواءً للفكر العادي أو العلمي، أياً كان المجال قيد البحث [16].

في الواقع، يمكننا اعتبار مبدأ الاستقراء هذا بمثابة **القانون الرابع للفكر** . فكما أن القوانين الثلاثة التي اقترحها أرسطو هي في الحقيقة ثلاثة جوانب لقانون واحد، كذلك ينبغي النظر إلى هذا القانون الرابع على أنه متضمن في القوانين الثلاثة الأخرى. ولأن الاستقراء هو الجانب الأكثر عملية في المنطق، فإن هذا المبدأ هو الأساس الأكثر تطبيقية للخطاب العقلاني.

إن مبدأ الاستقراء حقيقة فينومينولوجية، لأنه لا يفترض مسبقًا أن معطيات الظاهر حقيقية أو وهمية، مادية أو ذهنية، كاملة أو فارغة، أو ما شابه. إنه مبدأ محايد تمامًا، لا يتحيز لمضمون التجربة والمعرفة العقلانية. إنه ليس رؤية عالمية محددة، ولا افتراضًا مسبقًا لمضمون المعرفة.

مع ذلك، في مرحلة ثانية، وبعد التفكير، يُرجّح المبدأ نفسه فرضية الواقع على فرضية الوهم. هذا التحيز المتأصل ليس مفيدًا فحسب، بل هو أيضًا (وهذا أمر بالغ الأهمية للمتشككين) متين منطقيًا، كما يتضح جليًا من الاستدلال التالي:

---

[15] لقد صغت هذا المبدأ وأكدت عليه منذ أن بدأتُ كتابة المنطق، مع أنني أسميه هنا "مبدأ الاستقراء" لأول مرة. انظر، على سبيل المثال: منطق المستقبل ، الفصل الثاني، وما يليه؛ الظواهرية ، الفصل الأول، وما يليه؛ التأملات ، الفصلان الأول والثاني.

[16] أؤكد هنا، تفاديًا لأي محاولة لفصل الفكر العادي عن الفكر العلمي، على ضرورة التأكيد على استمراريتهما. فالفرق بينهما (نظريًا على الأقل) يكمن فقط في الدقة، أي في بذل الجهد لضمان الالتزام التام بالمنطق والحقائق. وهذا يعني، في أحسن الأحوال، أن عددًا أكبر من عامة الناس يفشلون في التدقيق والتفكير السليم مقارنةً بمعظم العلماء - لكن كلا المجموعتين بشر. ومن الأمور المهمة الأخرى التي يجب التأكيد عليها أن هذه الطريقة واحدة سواءً للمعرفة المادية أو العقلية، أو للقضايا الدنيوية أو الميتافيزيقية، وما إلى ذلك. فالمبدأ واحدٌ مهما كان المحتوى.

هذا المبدأ بديهي، لأن إنكاره تناقض في حد ذاته. فإذا قال أحدهم إن كل ما هو ظاهر وهمي، أي غير حقيقي ، مما يعني أن كل ما نزعم معرفته خاطئ وغير صحيح، فإن هذا الشخص يدّعي امتلاكه معرفة ما بالواقع (أي معرفة أن كل شيء غير حقيقي، لا يمكن معرفته) - وبالتالي يناقض نفسه. وعليه، لا يمكننا أن نكون متسقين إلا بالاعتراف بأننا قادرون بالفعل على معرفة بعض الأشياء (وهذا لا يعني معرفة كل شيء).

يترتب على ذلك أن الحياد المنطقي الأولي للمظهر يجب إعادة تفسيره باعتباره في جميع الحالات حقيقة أولية يمكن تخفيضها إلى مرتبة الوهم إذا (وفقط إذا) بررت ذلك أسباب محددة. الواقع هو التوصيف الافتراضي، والذي يُكتشف أحيانًا أنه وهمي. المعرفة واقعية في جوهرها، مع أنها في حالات استثنائية تُعتبر غير واقعية. هذه الاكتشافات العرضية للخطأ هي أيضًا معرفة، لاحظ جيدًا؛ فهي ليست فوقها.

لو لم نتبنَّ هذا الموقف، القائل بأن المظهر يميل إلى الواقع لا إلى الوهم، لوقعنا في دوامة لا مفر منها من اللاأدرية. لكان كل شيء " ربما حقيقي، ربما وهمي " دون مخرج. لكن هذا الموقف الإشكالي هو في حد ذاته ادعاءٌ للمعرفة، تمامًا كادعاء أن كل شيء وهمي، وبالتالي فهو متناقض مع نفسه. وعليه، فإن تفسير المظهر على أنه الواقع إلى أن يثبت العكس هو البديل الوحيد المعقول.[17]

لو لم يُسلّم بالمظهر، منذ البداية على الأقل، كحقيقة لا كوهم أو إشكال، لكنا ننكره أو نشكك فيه بلا سبب، ومع ذلك كنا سنمنح هذا الإنكار أو الشك غير المبرر صفة الحقيقة المطلقة التي لا تحتاج إلى تبرير. سيكون هذا موقفًا تعسفيًا ومتناقضًا، زيفًا يتظاهر بأنه بصيرة منطقية. لا بد أن يبدأ أي حوار بحقيقة مُسلّم

---

17 من الجدير بالذكر هنا أيضًا أهمية الفرضيات العملية كمحركات لتطوير المعرفة بشكل فعّال. فالموقف المتشكك أو اللاأدري هو في جوهره موقف ثابت وسلبي؛ وإذا أُخذ على محمل الجد، فإنه يعيق أي تطور لاحق. ويشير العلماء مرارًا وتكرارًا إلى الدور المحوري الذي تلعبه فرضياتهم العملية، وكيف ساعدتهم في البحث عن بيانات جديدة تؤكدها أو تنفيها، وكيف أرشدتهم إلى ما يبحثون عنه وأين وكيف يبحثون (انظر على سبيل المثال، غولد، ص 172). وهذا لا ينطبق فقط على النظريات العلمية الكبرى، بل على المفاهيم اليومية العادية أيضًا.

بها، وفي هذه الحالة، فإن الحقيقة الأكثر مصداقية واتساقًا هي افتراض أن المظهر هو الحقيقة ما لم يُثبت خلاف ذلك.

قد نستنتج لاحقًا، في نهاية المطاف، أن افتراضنا بأن هذا المظهر كان حقيقيًا كان خاطئًا، ونعيد تصنيفه على أنه وهمي. يحدث هذا أحيانًا عندما نصادف تناقضات بين المظاهر (أو تفسيراتنا لها). في مثل هذه الحالات، علينا مراجعة أساس كل فرضية من الفرضيات المتضاربة بالتفصيل، ثم نقرر أيها الأكثر مصداقية (وفقًا لمبادئ الاستدلال الاستنباطي المتعددة).

ينبغي التأكيد على أن هذه المرحلة من التوفيق بين المظاهر المتضاربة ليست نتيجةً لاعتماد الواقع كقيمة افتراضية للمظاهر. بل ستحدث حتى لو أصررنا على حيادية المظاهر ورفضنا جميع الفرضيات العملية. ستظل التناقضات قائمة، وسنظل مضطرين لحل المشكلة التي تطرحها. على أي حال، لا تنسَ أبدًا أن افتراض الواقع بدلًا من الوهم لا يتحقق إلا عندما لا ينتج عنه أي تناقض، وطالما لم يحدث ذلك. وإلا، ستتكرر التناقضات بكثرة.

> لاحظ جيدًا أنني لا أفهم المظهر بنفس الطريقة التي يفهمه بها إدموند هوسرل، باعتباره شيئًا بدائيًا وعقليًا جوهريًا؛ مثل هذا الرأي أقرب إلى هيوم أو حتى بيركلي منه إلي.
>
> يختلف المنهج الأساسي في فينومينولوجيا هوسرل عن منهجي في الأولوية الممنوحة لمفهومي الوعي وذات الوعي. يسعى منهجي إلى الحياد قدر الإمكان، حيث تُؤخذ المظاهر في البداية على أنها مجرد "ما يظهر"، دون الحكم عليها مباشرةً على أنها "محتويات وعي شخص ما". بينما في منهج هوسرل، يُنظر إلى السياق الأوسع للمظهر منذ البداية كجزء لا يتجزأ منه.
>
> بالنسبة لي، يأتي المحتوى أولاً، وبعد ذلك فقط ، عن طريق الاستنتاج أو الاستدلال الاستقرائي، أو ربما بشكل أدق عن طريق الحدس (فعل وعي إضافي ثانوي انعكاسي)، ندرك سياق الوعي والذات الواعية. في هذه المرحلة اللاحقة، نعود ونصنف الظهور على أنه "محتوى"

للوعي، أي شيء أصبح ظهوره (وإن لم يكن وجوده) ممكناً بفعل وعي من قبل ذات ما. المحتوى هو الأساس الزمني، والسياق ثانوي.

بينما في فلسفة هوسرل، يكون وجود الوعي وموضوعه حاضرًا منذ البداية، بمجرد ظهور الظاهرة. في رأيي، يكمن خطأ هوسرل في الخلط بين الترتيب المنطقي والترتيب الزمني، أو بين الوجودي والمعرفي. بالطبع، منطقيًا ووجوديًا، تستلزم الظاهرة الوعي ووجود كائن واعٍ؛ لكن زمنيًا ومعرفيًا، يحدثان بالتتابع.

نتيجةً لهذا الاختلاف، يتسم منهجه بطابع ذاتي أكثر من منهجي، ويتسم منهجي بطابع موضوعي أكثر من منهجه. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هوسرل سعى في أعماله اللاحقة إلى الانتقال تدريجيًا من الذاتية الضمنية إلى الموضوعية الصريحة.

لقد رأينا منطق الاستقراء في حالة التعميم. فإذا افترضنا وجود حالة محددة إيجابية هي "بعض X هي Y" (ظاهريًا)، يُمكننا التعميم إلى التعميم المقابل "كل X هي Y" (حقيقيًا)، شريطة ألا يكون لدينا دليل على أن "بعض X ليست Y" (أي لا يوجد ظاهر مناقض). وبدون هذا الشرط، ستنشأ تناقضات كثيرة (بتعميم الاحتمالات إلى تعميمات متناقضة)؛ وهذا يُثبت صحة هذا الشرط. وإذا وُجد دليل مناقض في نهاية المطاف (كما يحدث أحيانًا) (أي أن بعض X ليست Y)، فإن ما كان يُصنف سابقًا على أنه حقيقي (أي أن كل X هي Y) يُصنف على أنه وهمي (وهذا ما يُسمى بالتخصيص).

الاستقراء استجابة مرنة للبيانات المتغيرة، وجهد متواصل للتكيف الذكي مع الحقائق الظاهرة. قليل من المنطقيين والفلاسفة يدركون، أو يأخذون في الحسبان، أن أحد أهم فروع المنطق الاستقرائي هو **التوفيق** . يناقشون الملاحظة والتجربة، والتعميم والاستدلال، والاستنتاج، بدرجات متفاوتة من الفهم والمهارة، لكن منطق حل التناقضات التي قد تُتوصل إليها أحيانًا بتلك الوسائل الاستقرائية الأخرى يكاد يكون مجهولًا لديهم، أو على الأقل نادرًا ما يُناقش أو

يُدرس. هذا الجهل، أو التغاضي عن، عنصر حاسم في الاستقراء أدى إلى ظهور العديد من النظريات الخاطئة [18].

لاحظ جيدًا، للتأكيد، الصيغة المشروطة لمبدأ الاستقراء: فهو يمنح المصداقية للمظاهر الأولية "إلى أن" تظهر مظاهر مناقضة تُفنّد هذا الافتراض المباشر. وهكذا، في حالة مبدأ التوحيد الأضيق، يتمثل المظهر الأولي في الحالات القليلة المعروفة من التشابه (أو التأكيد) وعدم وجود حالات اختلاف (أو بيانات متضاربة) حتى الآن؛ وهذا يسمح بالتعميم (أو بشكل أوسع، تبني النظرية) إلى أن يتوفر لدينا سبب أو دليل يدفعنا إلى تغيير حكمنا وتخصيص النظرية (أو رفضها، أو على الأقل تعديلها).

يمكن استخدام مبدأ الاستقراء لتأكيد اعتمادنا على الحدس والإدراك الحسي والداخلي، وكذلك على التصور. ويمكن تطبيقه أيضًا على السببية، إذا صغناها بشكل عام على النحو التالي: يُفترض وجود النظام في كل مكان، إلى أن يظهر الخلل جليًا. مع ذلك، فإن هذا المبدأ الأخير ليس ضروريًا لتفسير السببية، إذ يُمكننا تفسيرها بشكل أفضل من خلال الانتظام، أي بالرجوع إلى مبدأ التوحيد، أي بالتعميم والاستدلال.

على أي حال، فإن مبدأ الاستقراء هو مبدأ ظاهراتي بامتياز ، قبل أن يصبح مبدأً معرفيًا أو وجوديًا. إنه إجراء منطقي ينطبق على المظهر في حد ذاته ، متحررًا من أي ادعاءات بمعرفة الواقع الخالي من أي وهم، أو حتى قبلها. إن ادعاءاته في غاية البساطة؛ فهي إجرائية بحتة. ولهذا السبب، فهو مبدأ عالمي لا يرقى إليه الشك، بقدر ما يمكن أن يكون عليه أي مبدأ آخر.

علاوة على ذلك، ينطبق مبدأ الاستقراء (وكذلك مبدأ التماثل الناتج عنه) على المجالات المادية والعقلية والروحية على حد سواء. إنه منهج صحيح للتعامل مع البيانات، بغض النظر عن نوعها، أي بصرف النظر عن جوهرها. يربط كثيرون الاستقراء بالعلوم الفيزيائية فقط، لكن هذا فهم خاطئ. فالمنطق الاستقرائي يضع معايير للحكم قابلة للتطبيق في جميع المجالات، بما في ذلك علم النفس والشؤون الأخلاقية والروحية.

---

18 على سبيل المثال، ما يسمى بمفارقة التأكيد عند هيمبل.

22مشاكل هيوم مع الاستقراء

3. السببية والضرورة والترابط

السببية أحد أبرز ساحات المعركة التي خاضها ضدّ الاستقراء . وهذا ليس من قبيل المصادفة، إذ إنّ من أهمّ وظائف الاستقراء إيجاد العلاقات السببية وإثباتها. وإذا ما وجّهنا انتباهنا الآن إلى هذه المسألة، فسنجد أنّ هيوم قد وقع في الخطأ نفسه تقريباً.

يُعرّف السببية بأنها "اقتران دائم"، متجاهلاً الجانب العكسي (التناقض) لها، والذي لا يقل أهمية. في الحقيقة، يمكن تعريف السببية (في أقوى تعريفاتها) لـ Y بواسطة X على النحو التالي: "يصاحب X دائمًا Y أو يتبعه" (الجانب الإيجابي)، و "لا X دائمًا ما يصاحبه أو يتبعه لا Y" (الجانب السلبي).

إن التزامن الدائم لوجود X و Y لا يُقنعنا بحد ذاته بوجود علاقة سببية بينهما؛ بل يجب علينا أيضاً أن نجد أن غياب X و Y مرتبطٌ أيضاً. هذا صحيحٌ على الأقل في أقوى تعريف للسببية، والمعروف بالسببية الكاملة والضرورية. توجد في الحقيقة تعريفاتٌ أقلّ، لكنها تشمل أيضاً جانباً إيجابياً وآخر سلبياً، لذا فإن الحجة تنطبق عليها أيضاً [19].

إن تعريف السببية، كما فعل هيوم، بالرجوع فقط إلى جانبها الإيجابي، سيجعل الرابطة المعنية تبدو بالضرورة أضعف. فالجانب السلبي هو ما يمنح الجانب الإيجابي قوته الكاملة. الأمر ذو وجهين. إذا ركز المرء فقط على السببية الكاملة

---

19 كما أوضح بالتفصيل في كتابي "منطق السببية".

وتجاهل السببية الضرورية الكامنة، فلا عجب أن يرى المرء (مثل هيوم) عدم وجود "ضرورة" في السببية.[20]

وبالتالي، فإن فكرة السببية لا تتضمن تعميماً واحداً فحسب، بل تعميمين، وهما: اقتران ثابت ظاهرياً بين X و Y، واقتران ثابت ظاهرياً بين نفي X ونفي Y. لاحظ هذا جيداً، فلا يمكن الإشارة إلى "اقتران ثابت" دون الإقرار بالتعميم.

ولا يمكن الحديث عن السببية دون النظر في وجود وغياب السبب والنتيجة المفترضين. أقول "مفترضين" لأنه ليس من الصواب تسمية الحدثين أو الشيئين المعنيين سببًا ونتيجةً حتى يتم إثبات ذلك رسميًا [21]. يُفهم السبب عمومًا على أنه شيء يُحدث فرقًا في شيء آخر، أي يؤثر فيه. إذا لم يكن لشيء ما أي تأثير على أي شيء، فلا يمكن تسميته سببًا.

بمعنى آخر، يمكن الإشارة إلى أن مصطلح "الاقتران الثابت" غامضٌ للغاية، لأنه لا يُحدد اتجاهًا. للوهلة الأولى، يُفهم منه أن السبب (س) يتبعه دائمًا (أو يُصاحبه) النتيجة (ص) - أي "إذا كان س، فإن ص". ولكن بالتأمل، قد يُشير أيضًا إلى الاتجاه المعاكس، أي أن النتيجة تستلزم دائمًا (أو تفترض مسبقًا) السبب - أي "إذا كان ص، فإن س". وفي التحليل الأخير، فإن الفهم الصحيح (لأقوى أشكال السببية) هو ضرورة مراعاة كلا الاتجاهين - لأن ذلك يضمن الشرط المزدوج المذكور أعلاه للسببية؛ أي أن للعلاقة جانبًا إيجابيًا وآخر سلبيًا (إذ يمكن عكس "إذا كان ص، فإن س" بـ "إذا لم يكن س، فإن ص").

إن مصطلح "الاقتران الثابت" لا يُعد وصفًا دقيقًا للسببية (الضرورية الكاملة) إلا إذا فُهم التعبير بهذا المعنى المزدوج. فغموض العبارة يُتيح لهيوم التعامل معها كما لو كانت تعني فقط "كل ظهور لـ C يرتبط به ظهور لـ E"، بينما في الوقت نفسه، تُوحي لنا العبارة لا شعوريًا بمعنى ثبات الاقتران ثنائي الاتجاه، أي أنها تشمل "كل ظهور لـ E يرتبط به ظهور لـ C". وبسبب هذا التحريف للمعنى

---

[20] في الواقع، إذا كان أحد العنصرين المسميين X و Y أو كلاهما ثابتًا بشكل قاطع، فإن الاقتران الثابت بين X و Y يكون صحيحًا شكليًا حتى وإن كان العنصران مستقلين عن بعضهما. ولكي ينطبق الثبات تحديدًا على اقتران X و Y، يجب أن يكون هناك عدم ثبات في الظروف المعاكسة.

[21] تستند العديد من الحجج الزائفة ضد السببية إلى تسمية العناصر قيد الدراسة بالسبب والنتيجة قبل أن يتم إثبات ذلك.

الضمني، تبدو العديد من عبارات هيوم المتشككة حول السببية ذات مصداقية ظاهرية، بينما هي في الواقع ليست كذلك.

نتيجةً لغموض معالجته، يبدو أن هيوم قد اعتبر الأسباب الكاملة فقط هي الأسباب، متجاهلاً تماماً الأسباب الجزئية. علاوة على ذلك، يبدو أنه قد أغفل تماماً السببية الضرورية والطارئة. وتؤكد هذه الشكوك تعريفه للسببية بأنها "اقتران ثابت". هذا التعريف لا يأخذ في الحسبان الأسباب الجزئية من الجانب الإيجابي، ولا الأسباب الضرورية والطارئة من الجانب السلبي. فهو لا يغطي سوى جانب واحد من مجال السببية. (وبالطبع، كما سنرى لاحقاً، فإنه يتجاهل أيضاً السببية غير الحتمية، أي الإرادة).

ويضيف هيوم أن عمومية الاقتران لا تعني بالضرورة . **فإذا** اقترن شيئان باستمرار، لا يعني ذلك بالضرورة أنهما كذلك. وهذا صحيح، لكن الاعتراض على ذلك يُغفل العلاقة المنطقية الدقيقة بين الواقعية (يكون) والضرورة (يجب أن يكون). فهما فئتان منطقيتان ، وعلاقتهما ببساطة هي أن الضرورة أعمّ من الواقعية، كما أن الواقعية أعمّ من الإمكانية.

بمعنى آخر: إن تأكيد "ضرورة" علاقة ما يُعد تعميمًا أوسع من تأكيد واقعيتها "العامة". ويترتب على ذلك أنه إذا أقرّ المرء بأهمية وصحة الاقتران الواقعي العام، فعليه أن يُقرّ بهما أيضًا للاقتران الضروري الأكثر وضوحًا. وإذا كان التعميم ممكنًا إلى هذا الحد، فإنه من حيث المبدأ يمكن أن يتجاوزه. إن قبول أحدهما دون الآخر، لمجرد أن الضرورة أكثر تجريدًا (أعلى في سلم الاحتمالات) من الواقعية العامة، هو أمر تعسفي. لا يوجد أساس منطقي للانتقائية كما فعل هيوم.

في الواقع، عندما ينكر هيوم إمكانية معرفة الإنسان للضرورة (مُقرًا، في أحسن الأحوال، بالعمومية، إن وُجدت)، فماذا يفعل في الحقيقة سوى ادعائه لنفسه ضرورة؟ ففي نهاية المطاف، الاستحالة (أي نفي الإمكانية) هي ببساطة الشكل السلبي للضرورة (أي أنها ضرورة النفي). ولذلك، يجد هيوم نفسه هنا مرة أخرى في موقف تناقض ذاتي لا مفر منه.

إضافةً إلى ذلك، من المستحيل منطقيًا إنكار مفهوم الضرورة مع التسليم بمفهوم الإمكانية. فبمجرد التسليم بإمكانية بعض الأمور (كما يقتضي واقعها منطقيًا)، يجب التسليم باستحالة أمور أخرى. أي أن لكل الاحتمالات حدودًا. فلو كان كل شيء ممكنًا، لما كان أي شيء ممكنًا على الإطلاق، إذ لا بد من تداخل المتناقضات. لذا، فإن إنكار الضرورة برمتها موقفٌ لا يُمكن الدفاع عنه منطقيًا.

ثمة طريقة أخرى يرتبط بها نهج هيوم المتشكك في السببية بمشكلته مع الاستقراء. فهو يتساءل مرارًا وتكرارًا عن الأساس الذي نؤمن به بوجود " **علاقة** " سببية. ووفقًا له، فإن كل ما نلاحظه، وما يمكننا ملاحظته، هو مجرد مصادفات الاقتران؛ فنحن لا نلاحظ، ولا يمكننا أن نلاحظ، أي رابط أو صلة بين الأشياء المقترنة .

إن الترابط ليس حقيقة قابلة للملاحظة يمكننا التعميم انطلاقاً منها، حتى لو افترضنا صحة التعميم. فالسببية، كما يُلمّح، هي في أحسن الأحوال تعميمٌ حول الاقتران، لكنها لا تُخبرنا شيئاً عن رابطةٍ كامنةٍ أقوى، وهي في الواقع ما نفهمه شعبياً بالسببية. وبالتالي، فإن فكرة الترابط هي إسقاطٌ لاحقٌ لقوةٍ غامضةٍ على تقريرٍ إحصائيٍّ في جوهره؛ فهي تفترض شيئاً يتجاوز ما هو مُعطى تجريبياً.

رداً على ذلك، ينبغي أن نوضح أولاً أن "الاقتران" ليس شيئاً مادياً، بل هو مفهوم مجرد. من الناحية الظاهراتية، يشير إلى ظهور شيئين جنباً إلى جنب في سياق معين. لا يشير المصطلح إلى ظاهرة، أي شيء له خصائص محسوسة في حد ذاته، بل يشير بالأحرى إلى علاقة بين ظواهر (أو، على نحو مماثل، مظاهر أو مفاهيم أخرى) نسقطها لتوحيدها لأغراضنا العقلانية. إنها أداة من أدوات الاستدلال.

يُعدّ مصطلح "الترابط" مصطلحًا مجردًا أيضًا. لذا، قد نتساءل: كيف يُقرّ هيوم بالاقتران دون الترابط؟ والجواب هو أن الترابط مفهوم تجريدي أكثر تعقيدًا من الاقتران. فالترابط ليس مرتبطًا بالملاحظة ارتباطًا مباشرًا كالاقتران، بل يتطلب فهمه قدرًا أكبر من الخيال، لأنه يشير إلى الخصائص الجماعية للأشياء لا الفردية.

صحيح، كما يُشير هيوم، أن السببية (أي السببية الحتمية، المُميزة عن الإرادة) لا تُعرف أو يُمكن معرفتها في الحالات الفردية، إلا من خلال معرفة سلوك أنواع الأشياء. لذلك، لا يُمكن أن تكون السببية تعميمًا للروابط الفردية المُدركة، بل تعميمًا مُستمدًا من اقترانات فردية. فالرابط فكرة عقلانية، تنطلق من أعلى إلى أسفل، أكثر من كونها فكرة تجريبية تنطلق من أسفل إلى أعلى. وهو مُتخيَّل بالرجوع إلى العديد من المُلاحظات، وليس مُلاحظًا فحسب.

على الرغم من أن هيوم أدرك ذلك بشكل صحيح، إلا أن اعتراضه على الاتصال ليس له وزن، لأنه وفقًا للمنطق الاستقرائي (أي مبادئ الاستدلال)، يمكننا أن نتخيل أي شيء نختاره كفرضية، ونؤكد صحته، بشرط وطالما أنه يظل متوافقًا مع كل التجارب (على الجانبين الإيجابي والسلبي)، وذا معنى، ومتسق مع نفسه ومع كل المعارف التجريبية والمجردة الأخرى، وأكثر تماسكًا وملاءمة[22] ومصداقية من جميع الفرضيات البديلة.

بمعنى آخر، ما يرفض هيوم فهمه هنا هو أن معظم المعرفة البشرية مبنية على التجريد والخيال. فهو يعجز عن إدراك أن هذا أمر مشروع تمامًا، شريطة أن يخضع لقواعد الاستدلال المنطقي. والتعميم المباشر من التجربة ليس إلا نوعًا واحدًا من الاستقراء، وهو أبسط أنواعه. وبشكل أوسع، لدينا عملية الاستدلال المنطقي، أي صياغة فرضيات معقدة أو خيالية واختبارها مرارًا وتكرارًا تجريبيًا وعقلانيًا.

إن فكرة العلاقة السببية (أو الرابطة أو الصلة أو الصلة) ليست سوى إحدى هذه الفرضيات. وهي في الواقع ليست تعميمًا مباشرًا من التجربة مثل "الاقتران الثابت"، بل هي استنتاج منطقي وعادي من التجربة. إنها بناء عقلاني نجده مفيدًا لفهمنا، فهو متسق مع جميع الأدلة التي لدينا من التجربة ومتسق داخليًا. أي أن نشأة مفهوم العلاقة تتوافق مع المنهج العلمي.

---

[22] لا يقتصر مفهوم الصلة هنا على مجرد التوافق بين الفرضية والبيانات التجريبية؛ فلكي تكون الفرضية ذات صلة بالبيانات المتاحة، يجب أن تتضمن بعضها، وبالتالي تُعززها. ومن ثم، تُصبح الفرضية مفيدة في تفسير البيانات إلى حد ما. ويجب أن تكون أكثر فائدة من غيرها، لأنه إذا كانت فائدتها وسلامتها مقتصرة على البدائل المتاحة، فإنها ستظل إشكالية (أي لا يمكننا الحسم بينها جميعًا).

من الاعتراضات الشائعة: "الليل يتبع النهار والنهار يتبع الليل، لكننا لا نقول إن النهار يسبب الليل أو العكس". في الواقع، وبشكل أعم، كل شيء زائل لا بد أن يتبعه نفيه عاجلاً أم آجلاً؛ لكننا لا نعتبر مثل هذه التتابعات من الأحداث ذات تبعية. فالتتابع ليس دائمًا تبعية. لذا، فإن السببية بالنسبة لنا تتجاوز مجرد التواجد المتكرر. نحن بحاجة إلى مفهوم للترابط، يتجاوز مجرد الاقتران الدائم، لنتمكن من التعبير عن هذه الفكرة المهمة. ولا يوجد هنا أي حشو.

يمكننا القول أيضًا أن مفهوم "الترابط" لا يُنظر إليه عادةً على أنه شيء عام، أو عنصر مجرد واحد في جميع حالات السببية. عمليًا، يُحدد في كل حالة شيء محدد وملموس نسبيًا باعتباره الترابط الفعال. ويتطلب الأمر تحليلًا أكثر دقة في كل حالة لتحديد موضع هذا الترابط. على سبيل المثال، في حالة الليل والنهار، يتمثل العنصر المشترك في ضوء الشمس ودوران الأرض، مع بعض الاستثناءات أثناء الكسوف بسبب القمر.

وهكذا، يمكن القول إن ظاهرتي الليل والنهار ناتجتان عن تأثير عوامل مشتركة. ويعود اقترانهما الدائم إلى كونهما نتيجتين بديلتين لظواهر أخرى. ولا بد أن تتعاقبا، لأنهما لا يمكن أن تحدثا في الوقت نفسه. ففي ظروف معينة، تحدث إحداهما؛ وفي ظروف أخرى، تحدث الأخرى. فالشمس مع توجيه الأرض في هذا الاتجاه والقمر في هذا الوضع تُعطي النهار؛ والأمر نفسه مع توجيه الأرض في الاتجاه المعاكس يُعطي الليل؛ وهكذا.

يمكننا تعميم هذا المثال بالقول إننا يجب أن نعتبر الاقتران المستمر مجرد مؤشر أولي على السببية. فهو يدل على السببية في معظم الحالات، باعتباره التصنيف الافتراضي الأولي. ولكن في بعض الحالات، يجب أن نعترف بأن الظواهر المقترنة تتعاقب بسبب عامل ثالث (أو مجموعة عوامل)، ترتبط به كلتاهما باستمرار. فلها سبب (أسباب) مشتركة، أو اقتران (اقترانات) مستمر، يفسر بدقة أكبر انتظام تعاقبها المثير للدهشة.

في مثل هذه الحالات، لا نُطلق على الظاهرتين اسم "مرتبطتين" ارتباطًا سببيًا مباشرًا (مع أنهما تتبادلان دائمًا). بل نعتبر كلًا منهما مرتبطًا ارتباطًا سببيًا

مباشرًا بالظاهرة الثالثة (أو مجموعة الظواهر) [23]. وبالتالي، فإن مفهومنا للارتباط السببي هو فرع من فروع الاقتران الثابت، وليس إضافةً شاملةً غامضةً إليه. لهذا السبب، نحتاج إلى مفهومين متميزين.

إذا ما بذلنا جهدًا في تحليل خطاب هيوم نفسه، فسنجد حتمًا آلاف المفاهيم والمعتقدات المجردة فيه، كمفهوم العلاقة السببية الذي يسخر منه بشدة [24]. إن إصراره على مهاجمة هذا التجريد تحديدًا ليس إلا رفضًا تعسفيًا للحجج العقلانية تمامًا. فهو لا يقدم أي دليل أو سبب وجيه يُبين لنا أن هذا المفهوم أضعف من أي مفهوم آخر يقبله هو نفسه. لا يجوز لنا التغاضي عن هذه المعايير المزدوجة.

التعميم والاستدلال كلاهما مبرر، وليسا عمليتين مختلفتين منطقيًا. بل يمكن اعتبار كل منهما حالة خاصة من الأخرى. لا يمكن قبول أحدهما ورفض الآخر، ولا يمكن قبول أحدهما بدرجات متفاوتة ورفض الآخر بدرجات متفاوتة. إنهما متطابقان جوهريًا، وكلاهما ضروري . ووسائل لا مفر منها للمعرفة البشرية، وهي في معظمها مفاهيمية ونظرية. لا يمكن لأحد أن يدّعي نقدها بعقلانية دون استخدامها.

يُبدي أمثال هيوم استياءً شديدًا من طبيعة المعرفة المستنبطة، من حيث التردد وعدم اليقين، لأن عقولهم الضيقة مُتشبثة بفكرة أن الاستنباط وحده هو ما يُقدّم "البرهان". وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. فمعظم الحقائق المستنبطة، إن لم تكن جميعها، تعتمد إلى حد ما على الاستقراء من التجربة. والاستنباط ليس إلا أداةً من بين أدوات أخرى في مسعى المعرفة الإنسانية الاستقرائي بطبيعته. حتى التجريبي المُتعصب لا يستطيع صياغة أي فكرة دون استخدام الاستقراء.

إن صحة الاستقراء (وكذلك الحاجة إليه) تضاهي صحة الاستنباط. فالاستنباط ليس أفضل من الاستقراء بأي حال من الأحوال. يعتمد التحقق من صحة

---

[23] ويمكننا عندئذٍ أن نقول أيضاً أن الظاهرتين مرتبطتان بشكل غير مباشر من خلال الظاهرة الثالثة أو عن طريقها .

[24] على سبيل المثال لا الحصر، مفهوم "ترابط" الأفكار. ما هو المضمون الملموس لهذا المصطلح المجرد؟ هل للترابط صفة محسوسة، كاللون أو النغمة أو الرائحة أو المذاق أو الإحساس؟ من الواضح أنه لا، ومع ذلك يستخدم هيوم هذا التجريد بحرية. بل إنه يعتبره القوة الدافعة الرئيسية (تجريد آخر) في آلية الأفكار التي يرغب في تطبيقها في علم النفس، محاكياً بذلك معالجة إسحاق نيوتن للفيزياء.

الاستنباط (أي علم المنطق الاستنباطي، بما في ذلك قوانين الفكر) على مجموعة من الاستقراءات. كما يعتمد التحقق من صحة الاستقراء على مجموعة من الاستقراءات أيضًا. في كلتا الحالتين، نعتمد على رؤانا المنطقية ، وعلى ما يبدو منطقيًا أو غير منطقي وموثوق، بالإضافة إلى كم هائل من المعلومات.

لا يستطيع المتشككون رفض هذه الرؤى المنطقية دون اللجوء إلى هذه الملكة نفسها فينا. فعندما يقول المتشكك إن هذه الفكرة أو تلك الفكرة أو ذلك الاعتقاد منطقي أو غير منطقي، أو غير موثوق، أو غير جدير بالثقة، أو غير مقنع، أو غير قابل للإثبات، أو غير صحيح، أو أي شيء من هذا القبيل، فإنه يدّعي امتلاك رؤية منطقية ويطلب منا امتلاكها. قد نتفق أو نختلف. ولا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يدّعي امتلاك قدرات تتجاوز الرؤية المنطقية. فهو ليس خارقًا للطبيعة، ولا يتمتع بامتيازات خاصة.

4. علم نفس الاستقراء

بذل هيوم قصارى جهده للقضاء على علم الاستقراء من خلال إضفاء الطابع النفسي على فهمنا له. بالطبع، هناك جانب نفسي للاستقراء، فالبشر يمتلكون نفسية ويستطيعون الاستقراء. لكن هيوم حاول اختزال الاستقراء إلى آليات نفسية، أي استبدال منطق الاستقراء بعلم نفس الفكر الاستقرائي. وقدّم وصفًا قضى فعليًا على إمكانية التقييم والوصف. وسعى إلى تقويض جميع محاولات إثبات صحة الاستقراء بشكل نهائي.

وانطلاقاً من هذا الهدف، اقترح هيوم نظرية نفسية **كان** التعميم بالنسبة له مجرد رد فعل شبه آلي أو غريزي ناتج عن توقعات متكررة في الذهن؛ أي أنه عادة مكتسبة. وباختصار، كان هيوم يجادل بأن التجربة المتكررة لحالات X التي هي Y تدفعنا إلى استنتاج **أن** جميع X هي Y (أي أن نتوقع أن الحالات التي لم نرها بعد ستتوافق مع التجربة السابقة)، حتى وإن كانت الأمور من حيث المبدأ قد تسير على نحو مختلف (وكثيراً ما تسير كذلك).

لكن وفقًا للمنطق الاستقرائي، فإن نظرية هيوم ليست سوى فرضية يجب، كغيرها من الفرضيات، تأكيدها مرارًا وتكرارًا، ولا يجوز دحضها أبدًا. لا يمكن لهيوم أن يعتبرها بمنأى عن المنطق الاستقرائي أو متجاوزًا له، بل هي جزء لا يتجزأ منه كأي نظرية أخرى. في الواقع، لا يوجد دافع نفسي كما يتصوره هيوم،

ونظريته نفسها دليل على ذلك، إذ إنه يدرك أن الأمور قد تسير (وكثيرًا ما تسير) على نحو مختلف عما هو متوقع.

من المهم ملاحظة أنه عمليًا، مع أننا نُعمّم كثيرًا، فإننا غالبًا ما نفعل ذلك بحذر، مدركين تمامًا أننا قد نضطر لتغيير رأينا لاحقًا. علاوة على ذلك، نمتنع غالبًا عن التعميم، إما لأننا لا نريد التسرع أو لأننا على دراية بأدلة مناقضة. كذلك، نلجأ غالبًا إلى التخصيص بعد التعميم، نتيجةً لاكتشاف أدلة جديدة تُخالفه.

يستنتج من هذه الاعتبارات البسيطة أن ادعاء هيوم بوجود قانون نفسي غير دقيق تجريبياً . إنه ملاحظة خاطئة، وتعميم متسرع نابع من استبطان محدود أو انتقائي. فهو لا يفسر ظاهرة التعميم فحسب، ولا يغني عن الحاجة إلى معالجة منطقية ومعرفية للمسألة، بل هو أيضاً ادعاء نفسي خاطئ، وعلم نفس غير صحيح.

كانت محاولة هيوم لتفسير السببية تفسيراً نفسياً اختزالياً آخر، حيث اعتبرها مجرد **ترابط بين الأفكار** . ويشير هذا أساساً إلى أن هيوم واجه صعوبة شخصية في التمييز بين حقيقة السببية وطريقتنا إلى معرفة السببية؛ ولأنه خلط بين المسألتين، حاول دمجهما.

أساس مفهوم هيوم عن ترابط الأفكار، بطبيعة الحال، اعتقاده بأن ما ندركه (عندما نظن أننا ندرك العالم) ليس أشياءً موجودة في العالم الخارجي، بل صورٌ لتلك الأشياء تُنتج في الذهن من خلال الأحاسيس. وبسبب هذا التحليل الخاطئ (لأنه متناقض داخليًا) للعملية التجريبية، يبدو (في نظر البعض) أنه يتمتع ببعض المصداقية في تأكيده على أن السببية مجرد ترابط للأفكار.

لقد تبنى هيوم فعلياً نظرية جون لوك للمعرفة الإنسانية كنقطة انطلاق. تبدو هذه النظرية بديهية للوهلة الأولى: فنحن نمتلك حواساً، ومن الواضح أنها تُنتج صوراً وذكريات فينا. مع ذلك، يُشكل هذا أساس النظرة العالمية التي تُعرف بالواقعية الساذجة (أو المادية غير النقدية). تبدو هذه النظرة منطقية، ولكن عند التأمل فيها، يتضح أنها هشة.

إذا كانت الحواس تُنتج حقًا صورًا في أذهاننا للعالم الخارجي، فمن المنطقي أننا لا نملك معرفة مباشرة بالعالم الخارجي على الإطلاق، بل معرفة بهذه الصور

فقط (ويشمل هذا المصطلح جميع الظواهر الحسية، أي ليس فقط المناظر، بل أيضًا الأصوات والروائح والمذاقات ومختلف الأحاسيس اللمسية). في هذه الحالة، كيف لنا أن نعرف شيئًا عن الحواس الجسدية، وعلى أي أساس يمكننا تأكيد وجود عالم خارجها؟ إنها معضلة تبدو مستعصية على الحل.

للوهلة الأولى، يبدو التأكيد على أن علاقتنا المعرفية بالعالم الخارجي تتوسطها الأفكار أمرًا غير ضار. يبدو من البديهي أن أفكارنا، أو معظمها، "تمثل" العالم أو "تتوافق معه" بطريقة أو بأخرى. لكن بالتأمل، نجد أن هذا التصور لكيفية تكوين معرفتنا وتبريرها غير منطقي. كيف لنا أن ندعي أن أفكارنا تمثل الواقع أو تتوافق معه إذا لم يكن لدينا اتصال مباشر به لنحكم على ذلك؟ بل كيف لنا أن ندعي أن أفكارنا لا تمثل الواقع أو لا تتوافق معه؟ يبدو أننا محكوم علينا بالجهل التام.

يُحسب لهيوم (على عكس لوك [25]) أنه أدرك الصعوبة البالغة التي تُثيرها نظرية المعرفة القائمة على الحس السليم. لكن ما يُؤخذ عليه هو أنه استخلص شكًا عميقًا من هذه المعضلة، لأنه افترض فعليًا عدم وجود منهج آخر. أي أنه بدلًا من اعتبار المنهج النظري الخاص بلوك سببًا للمعضلة، نظر إلى المشكلة باعتبارها سببًا قاطعًا للتشكيك في المعرفة البشرية برمتها.

يبدو أن فكرة أن مثل هذا الشك الجذري يُلقي بدوره بظلال من الشك على قدرته المعرفية واستنتاجاته لم تخطر ببال هيوم (أو لم تخطر بباله بالقدر الكافي). فمع أنه أصبح متشككًا في جوهره، إلا أنه استمر في البحث عن المعرفة وادعاءها. لكنه لم يبذل جهدًا يُذكر لإيجاد حل للمشكلة الجوهرية. ولم يكتشف قط الحل الذي أتاحته المقاربة الظاهراتية.[26]

---

25 أنا أُعمّم الأمور قليلاً، لأن لوك كان مُدركاً للمشكلة إلى حدٍ ما، وكذلك بيركلي من بعده (وقبل هيوم). ربما يكون ديكارت هو الفيلسوف الأكثر مسؤولية. لكن لا يسعني هنا الخوض في تفاصيل التاريخ الدقيقة.

26 لقد ظهر هذا المفهوم في وقت متأخر من تاريخ الفلسفة. حتى إيمانويل كانط، خليفة هيوم الفكري، لم يستوعب الفينومينولوجيا، بل أنتج نظامًا فلسفيًا معقدًا زاد من الفجوة بين الظاهر والحقيقة. تجدر الإشارة إلى أنني عندما أستخدم هذا المصطلح، لا أقصد بالضرورة محاولات هيغل أو هوسرل في الفينومينولوجيا، مع أن هذين الفيلسوفين اللاحقين لعبا دورًا هامًا بلا شك.

يتجسد هذا النهج في مبدأ الاستقراء المذكور آنفًا ، الذي يبدأ عملية اكتساب المعرفة من خلال الظواهر لا من خلال الإدراكات الحسية. تشير "الظواهر" إلى محتويات الوعي بغض النظر عن مصدرها، لذا لا يحمل هذا المصطلح افتراضات مسبقة كتلك التي يحملها مصطلح "الإدراكات الحسية". إنها ليست مسألة لفظية، بل مسألة تنظيم المعرفة، لاحظ جيدًا. من منظور فينومينولوجي، تُعد نظرية لوك المتعلقة بالأحاسيس والأفكار مجرد محاولة لتفسير بعض الظواهر. من هذا المنظور، تبدو الصعوبات التي تطرحها أقل حدة.[27]

كل هذا يُذكر هنا فقط لتوضيح سبب لجوء هيوم، إلى حد كبير، إلى اختزال السببية إلى "ترابط الأفكار". فبما أن وجهة نظره فصلت الأفكار عن موضوعاتها، لم يستطع الحديث عن الموضوعات نفسها دون شعور بعدم الارتياح، واضطر إلى مناقشة الأفكار فحسب.

لكن لا بد من التأكيد على أن المشهد يبدو مختلفًا تمامًا بالنسبة لنا، نحن الذين نتحرر من معضلة نظرية لوك بفضل منهجنا الظاهراتي. إذ يمكننا منطقيًا التمييز بين الأفكار والأشياء التي تشير إليها، سواء أكانت هذه الأشياء مادية أم عقلية أم روحية. ورغم أن الأفكار قد تظهر دائمًا في تسلسلات معينة، إلا أن هذا لا يُعدّ سببًا كافيًا بالنسبة لنا لإعلان وجود علاقة سببية بين الأشياء التي تشير إليها.

وهنا أيضاً، يجب علينا تطبيق المعايير الاستنتاجية والاستقرائية للحكم على هذه المسألة.

بدايةً، يجدر التنويه إلى أن مفهوم ترابط الأفكار ينطوي في جوهره على علاقة سببية. وبغض النظر عن رؤية هيوم للسببية باعتبارها مجرد اقتران ثابت لا علاقة، فإن القول بأن الأفكار مترابطة بطريقة ما يعني ضمناً وجود نوع من العلاقة بينها. فإذا فكرنا من منظور أن فكرة ما "تُنتج" فكرة أخرى، أو استخدمنا أي تعبير مشابه، فإننا نفكر في السببية. قد يكون المعنى الضمني ضمنياً، ولكنه واضح جلياً.

---

27 يُرجى من القارئ الرجوع إلى عملي حول الظواهرية لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع.

إنّ كون التسلسل السببي يتعلق بنوع محدد من الأشياء التي نسميها أفكارًا، وليس بنوع الأشياء التي نسميها موضوعات، لا يؤثر على العلاقة نفسها، التي تُعتبر من الناحية التقنية واحدة بغض النظر عن نوع الشيء المرتبط. فالسببية هي نوع معين من العلاقات بين المصطلحات أو الأطروحات، لا علاقة لها بمضامينها الفعلية.

القول بأن فكرة X تُسبب فكرة Y يُعدّ ادعاءً بالسببية تمامًا كالقول بأن X تُسبب Y. والبرهان الرسمي هو أنه يُمكننا اعتبار "فكرة X" حالة خاصة من X، و"فكرة Y" حالة خاصة من Y. في المنطق الصوري، X وY رمزان لأيّ حدّين؛ فهما ليسا حكرًا على الأشياء، بل على الأفكار. ولهذا السبب، فإنّ المبادئ المُطوّرة فيما يتعلق بـ X وY هي مبادئ عامة.

إذا أقررنا رسميًا بوجود علاقة سببية بين الأفكار (أو الانطباعات، أو الأحاسيس، أو المفاهيم، أو المعتقدات، أو الأفكار، أو أي ظواهر عقلية مماثلة)، فلا يوجد ما يمنعنا من الإقرار بوجود علاقة سببية بين أنواع أخرى من الأشياء (أي بين ما ليس أفكارًا، أي موضوعات معظم الأفكار). إن قبول أحدهما ورفض الآخر، كما فعل هيوم، أمرٌ اعتباطي، إذ لا يوجد ما يميز بينهما رسميًا. تختلف المتغيرات، لكن العلاقة الكامنة بينها واحدة.

باختصار، إن استخدامنا لكلمة "ارتباط" في حالة و"سببية" في الأخرى ليس إلا تزييفًا لفظيًا. وبالتالي، فإن حجة هيوم الرئيسية مبنية على تمييز لفظي سطحي. وهنا أيضًا، تبدو محاولته استبدال علم النفس بالمنطق غير مقنعة. فحقائق المنطق مستقلة عن أي أطروحة نفسية.

ثانيًا، يتسم هيوم بعدم الاتساق عندما يصوغ مفهومًا لترابط الأفكار يستبعد مفهوم السببية بين الأشياء التي تشير إليها هذه الأفكار. هذا التناقض الحصري بين المفهومين يقع في مغالطة المفهوم المسروق. فلكي نفي ترابط الأفكار، أي للإشارة إلى إمكانية ربط الأفكار بشكل خاطئ، نحتاج إلى معرفة أكثر موضوعية للمقارنة. ومن المستحيل منطقيًا الادعاء بأن ترابط الأفكار خاطئ أحيانًا أو بطبيعته، دون الادعاء بمعرفة منفصلة للسببية الحقيقية بين الأشياء المعنية.

في محاولة هيوم التقليل من شأن السببية بين الأشياء أو إنكارها، من خلال افتراض ارتباط الأفكار، فإنه يعتمد على خبرته وخبرتنا السابقة التي تُشير إلى أن الارتباطات لا تتطابق دائمًا مع السببية. فلو لم تكن لدينا مثل هذه الخبرات السابقة، لما استطعنا فهم حجة هيوم أو الاقتناع بها. يُشير خطاب هيوم ضمنيًا إلى قدرته وقدرتنا على إدراك السببية بمعزل عن الارتباط، أي أننا جميعًا نمتلك القدرة على الوصول إلى قدر من الواقع الموضوعي.[28]

يقع هيوم هنا في نفس الخطأ الساذج الذي وقع فيه كانط لاحقًا عندما ادعى أن الأشياء كما هي في حقيقتها ("في ذاتها") تختلف اختلافًا جذريًا عن الأشياء كما تبدو. كيف له أن يعرف ذلك؟ لا يمكن لأحد أن يفترض تناقضًا بين الواقع والمظهر دون أن يكون لديه اطلاع على كليهما. إذا اتهم أحدهم البشر بالوهم المطلق، فإنه يفقد كل حق منطقي في مناقشة العالم "الحقيقي" المفترض، لأن كل نقاش من هذا القبيل (حتى لو كان افتراضيًا) سيكون متناقضًا في ذاته، لأنه في حد ذاته ادعاء بمعرفة ما.

لا يمكن للناقد أن يدّعي أنه استثناء من القاعدة العامة التي يطرحها. لا يمكننا أن نتصور سيناريو يستثنينا، لكن البعض ما زال يحاول ذلك! صحيح أننا جميعًا نقع في بعض الأوهام أحيانًا، فليس أحد منا معصومًا من الخطأ، لكن هذا أبعد ما يكون عن الوهم المطلق.

تجدر الإشارة إلى أننا قادرون تمامًا على التمييز بين الفئتين، أي الأفكار والأشياء. يفعل هيوم ذلك عمليًا، مع أنه ينكر قدرتنا على ذلك نظريًا. في الواقع، كيف يمكن لخطابه أن يكون ذا معنى له ولنا، إن لم نكن جميعًا قادرين على التمييز بينهما؟ إذا كانت الأشياء الظاهرة ليست في الحقيقة سوى أفكار، فمن المشكوك فيه أن نتصور مثل هذا التمييز؛ بل سيكون متناقضًا منطقيًا، كما كان الحال مع ثنائية كانط لاحقًا.

ثالثًا، دعونا نتناول وقائع هذه الحالة بمزيد من التفصيل. لاحظ أننا عادةً لا نضيع وقتًا في التساؤل عما إذا كانت أفكارنا مترابطة بشكل متكرر، بل نهتم فقط

---

28 من الواضح أن هيوم كان يؤمن بوجود العالم الخارجي، لأنه استثمر الكثير من وقته في كتابة ونشر الكتب ليقرأها الآخرون!

بموضوعاتها. علاوة على ذلك، قد نتساءل عما إذا كانت أي فكرتين مترابطتين باستمرار في تجربتنا الفعلية؛ والإجابة تبدو لي واضحة - إنها لا. من ناحية أخرى، يبدو لنا أن العديد من الموضوعات مترابطة باستمرار.

علاوة على ذلك، إذا تأملنا مليًا، سنلاحظ بسهولة أن الأفكار قد تترابط في أذهاننا لأسباب لا علاقة لها بالأشياء التي تشير إليها. هذا الترابط لا يقوم على اقترانات ثابتة، بل على مصادفة عابرة. قوة الترابط الذهني لا تعود إلى التكرار الإحصائي. على سبيل المثال، لحن موسيقي معين يذكرني بامرأة معينة، لمجرد أنه كان يُعزف في المطعم الذي جلسنا فيه يوم التقينا. ربما سمعت اللحن نفسه مئة مرة من قبل، دون أن يحدث أي ترابط.

هذا يعني أنه في تجربتنا اليومية المعتادة، ودون الرجوع إلى هيوم، فإن اقتران الأفكار واقتران الأشياء التي تشير إليها مسألتان مختلفتان تمامًا. فحتى لو لاحظنا أفكارنا ووجدناها مقترنة باستمرار، فلن نستنتج بالضرورة أن الأشياء التي تشير إليها مرتبطة سببيًا؛ فنحن لسنا (معظمنا) بهذه السذاجة. كما أننا قادرون تمامًا على الاعتقاد بأن شيئين مرتبطان سببيًا حتى وإن لم تتبلور أفكارنا المتعلقة بهذين الشيئين معًا بسهولة.

من الجدير بالذكر أيضًا أننا، بشكلٍ بديهي، نمتلك القدرة الإرادية (غالبًا إن لم يكن دائمًا) على إثارة الأفكار أو كبتها، بينما لا يبدو أننا نمتلك قدرة مماثلة فيما يتعلق بالأشياء الظاهرة. يمكننا تجاهل الأشياء أو نسيانها، لكن ذلك لا يمحوها: فإذا بحثنا عنها مجددًا، ستظهر من جديد، أو قد يراها شخص آخر. أما في حالة الأفكار، أو بالأحرى الذكريات والتصورات المشتقة منها، فإننا نختبر قدرة أكبر على التأثير فيها. بناءً على ذلك، نتوقع أن تكون الروابط بين الأفكار أضعف: فهي تعتمد بشكل أكبر على إرادتنا.

كل هذه الملاحظات والحجج البسيطة تقودنا مجدداً إلى استنتاج مفاده أن هيوم قد انغمس في تعميم متسرع للغاية، دون أدنى قدر من التأمل والتفكير. إما أنه كان كسولاً أو غير أمين، إذ ركز على البيانات التي تدعم نظريته المفضلة وتجاهل البيانات والحجج التي تناقضها. المسألة قابلة للحكم الموضوعي - ليس الأمر مجرد رأيي مقابل رأيه: بإمكان كل شخص دراسة البيانات بعناية والحكم بشكل مستقل.

تُقدّم العلوم الفلسفية، كعلم المنطق والظواهرية ونظرية المعرفة والوجود، المخططات والإرشادات اللازمة للاستقراء. وبالطبع، ثمة حاجةٌ إضافيةٌ إلى دراسة سيكولوجية الاستقراء، إذ يُعدّ الاستقراء في جوهره نشاطًا نفسيًا بشريًا. ومن خلال هذه الدراسة التكميلية، يُمكننا فهم كيفية حدوث الاستقراء فهمًا أفضل. لكن علم النفس والمنطق مجالان مختلفان تمامًا.

باختصار، أصف سيكولوجية الاستقراء على النحو التالي: تمتلك النفس البشرية قدرات الإدراك والإرادة والتقييم. وتلعب هذه الوظائف الثلاث دورًا في كل عملية استقراء. فالغاية معرفية، والوسيلة إرادية (مُقترنة بعناصر لا إرادية، يوفرها الجهاز العصبي، وتحديدًا الدماغ)، والدافع ينبع من تقييم المعرفة، أو الأشياء أو الأحداث التي يمكن للمعرفة أن تكون وسيلةً لتحقيقها.

تكمن العلاقة بين العلوم الفلسفية المذكورة (بما فيها المنطق) وعلم نفس الاستقراء (لدى الفرد في وقت محدد) في أن هذه العلوم (بقدر ما يعرفها الشخص المعني ويضعها في اعتباره) تؤثر في نشاط الاستقراء لديه. فهي لا تحدده، بل تؤثر فيه. ومن ثم، تفسح هذه العلاقة المجال للعوامل المعرفية والإرادية والقيمية للاستقراء.

إذا كان لدى الشخص مستوى منخفض من المعرفة أو الفهم للأسس العلمية للاستقراء، فمن الطبيعي أن يقع في أخطاء. مع ذلك، حتى بدون تدريب رسمي وتأمل في مسائل الاستقراء، فإن معظم الناس يفكرون منطقيًا بشكل لا واعٍ في كثير من الأحيان، وبالتالي يحققون قدرًا من النجاح في استقراءاتهم. فالبشر، في نهاية المطاف، يمتلكون ذكاءً فطريًا كبيرًا؛ وإلا لما استمروا حتى الآن. إن هذه العلوم، في نهاية المطاف، هي نتاج حديث للعقل البشري.

لعلّ جوهر إشكالية هيوم مع الاستقراء يكمن في سوء فهمه لطبيعة الأفكار [29]. أرى أن الأفكار، في تصوره الذهني، هي سحب من "المادة العقلية" الناتجة عن الإحساس. قد تبدو هذه السحب في كثير من الأحيان شبيهة بالأشياء التي ولّدت

---

[29] بينما استخدم لوك كلمة "فكرة" بشكل عام جدًا (تشمل جميع الظواهر العقلية، حتى المشاعر)، يميز هيوم بين الانطباعات الأولية والأفكار المشتقة، أي بين الأحاسيس التجريبية البسيطة والبنى العقلية الأكثر تعقيدًا التي تُبنى عليها. ومع ذلك، أستخدم هنا مصطلح "فكرة" على غرار لوك، لأن تمييز هيوم الدقيق لا يؤثر على المسألة المطروحة.

إحساساتنا، لكننا لا نستطيع الجزم بذلك لعدم وجود سبيل لنا إلى هذه الأشياء إلا من خلال الأفكار. وبالتالي، فإن ما ندركه ونعرفه فعلياً ليس إلا أفكاراً. لذا، فالأفكار أشبه بحجب تفصلنا عن الواقع، وليست قنوات إليه.

هذا الرأي، كما سبق ذكره، يُفند نفسه بنفسه، إذ يُدين نفسه بالجهل والخطأ. مع ذلك، فإن النقطة التي أود التأكيد عليها هنا هي كيفية تجسيد الأفكار في خطاب هيوم. فبسبب تصويره للأفكار كذرات من المادة العقلية، تشوهت نظرته إلى المعرفة الإنسانية ككل تشويهاً تاماً.

في الواقع، الفكرة شيء مجرد للغاية، نية[30] تجاه شيء ما، علاقة تشير إلى اتجاه معين، توجه انتباهنا إليه، وليست كيانًا ماديًا. الفكرة هي فكرة عن شيء ما. ليس لها وجود بمعزل عن شيء من نوع ما (مع أن الشيء المعني، بالطبع، ليس بالضرورة أن يكون حقيقيًا، بل قد يكون وهميًا).

صحيحٌ أن العمليات الفيزيائية للإحساس تلعب دورًا محوريًا في علاقتنا المعرفية بعالمٍ يتجاوز جسدنا المادي الظاهر. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن ما ندركه عند استشعار هذا "العالم الخارجي" هو مجرد إحساسات أو حتى صور[31] للعالم.

- **النظرية المتماسكة الوحيدة هي أن ما ندركه هو العالم نفسه .**
- **ذكريات لاحقة لما أدركناه**[32].

---

[30] إن اختيار كلمة "النية" هنا موفق للغاية، انتبه جيدًا. فليس الفكرة، أو حتى اسمها، هي التي تُوجه النية نحو الشيء، بل نحن، نحن الذات، من يفعل ذلك. لا تشير الكلمة في المقام الأول إلى فعل وعي، بالمعنى الذي عرّف به هوسرل الوعي بالرجوع إلى "قصدية" غامضة. فالوعي ليس فعلًا في جوهره، بل هو حدث استقبالي. كلا، فالنية تشير إلى فعل إرادي . تُبرمج الذات (أنا، أنت) هذه النية في كل فكرة أو رمز تُنتجه. وتُوجه الذات انتباهها (إدراكها، وعيها) نحو الشيء المعني عندما تُصادف تلك الفكرة أو الكلمة مرة أخرى. وعندما نتواصل، نتبادل هذه التوجيهات للفعل الذهني.

[31] من المشاكل اللفظية التي يجب الانتباه إليها دائمًا هو الالتباس في استخدام كلمة "أحاسيس": فعند استخدامها بشكل عام، تشير إلى جميع المواد الحسية، بينما عند استخدامها بشكل أكثر تحديدًا، تُوحي لنا بأحاسيس اللمس. وبالمثل، تميل كلمة "صور" إلى استحضار صور بصرية، ولكن في هذا السياق، يُقصد بها الإشارة إلى أي تشابه، أي إلى الظواهر السمعية وغيرها من الظواهر الحسية. قد تبدو هذه الالتباسات غير ضارة، لكنها تُضلل الكثيرين.

[32] بصورة أدق، **الذكريات** عبارة عن عناصر مادية (تنتج عن أحاسيس الظواهر البصرية والسمعية) تُخزَّن في الدماغ، والتي، عند إعادة تنشيطها (طوعًا أو قسرًا)، تُسقط

- **إن المفاهيم المجردة التي نشكلها بعد ذلك ليست مجرد تلاعبات بذكريات ملموسة، بل هي علاقات نقصدها بالأشياء التي تم إدراكها في البداية .**

إن إدراكنا للأشياء الخارجية، لا انطباعاتنا أو أفكارنا عنها، لأمرٌ عجيبٌ حقًا، لدرجة أننا ما زلنا عاجزين عن فهم كيف يحدث ذلك. لكن صعوبة تفسيرنا لهذه الظاهرة الطبيعية العجيبة، وعجزنا عن ذلك، لا يُعدّ سببًا كافيًا لإنكار حدوثها. فإدراكنا للعالم أمرٌ بديهي، أما كيف يُمكن أن يحدث هذا، فهو سؤالٌ قائمٌ بذاته، قد لا نجد له إجابةً أبدًا. فالعلم لا ينكر عادةً وجود ما يعجز عن تفسيره حتى الآن.

لاحظ جيدًا، يمكننا الادعاء بمعرفة أننا ندرك العالم الخارجي مباشرةً، دون أن ندّعي معرفة كيفية حدوث ذلك بالضبط. نعلم أننا قادرون على ذلك، لأن هذه هي النظرية الوحيدة المتسقة التي يمكننا طرحها، كما سبق شرحه. لكن الدور الذي تلعبه الحواس والدماغ (بخلاف إنتاج الذاكرة وتخزينها وإعادة تنشيطها) في هذا الإدراك المباشر الواضح لا يزال سؤالًا مفتوحًا. إن بقاء سؤال جزئي لا ينفي صحة الإجابة الجزئية التي تم التوصل إليها. هناك العديد من المسائل في العلوم المتخصصة التي لا تزال عالقة حتى الآن، ولذلك لا نتخلى عن المعرفة التي لدينا بالفعل.[33]

لا يترتب على هذه النظرية المعرفية الموضوعية غير الشكية أن الإدراك أو التصور لا يمكن أن يكون خاطئًا أبدًا. فالأخطاء في المعرفة البشرية هي في

صورًا ذهنية أو أصواتًا نُدركها داخليًا ونتعرف عليها كما لو كنا قد أدركناها مباشرةً من قبل (في العالم المادي، إن وُجد). في حالة الروائح أو المذاقات أو الظواهر اللمسية، أظن أننا لا نستطيع بهذه الطريقة "استحضار" إدراكات الماضي أو الحاضر، بل "التعرف" عليها فقط باعتبارها مألوفة، لذا فإن مصطلح الذاكرة له معنى مختلف قليلًا. تجدر الإشارة إلى أننا لا نخلط عادةً بين إدراكاتنا للأشياء والأحداث المادية وذكرياتنا عن هذه الإدراكات؛ فقط الفلاسفة النظريون مثل لوك وهيوم هم من يُساوون بين هاتين التجربتين، دون تفكير.

33 على سبيل المثال، ما هي "القوة" كالجاذبية في الفيزياء؟ أو ما هي "الطاقة"؟ اعترف إسحاق نيوتن بجهله قائلاً: " ليس لديّ تفسير"؛ وحتى بعد التطورات الحديثة في الفيزياء، كنظريتي النسبية والكم، ما زلنا نجهل "ماذا" تشير إليه هذه المفاهيم المجردة تحديدًا، أو "لماذا" تحدث هذه العمليات. ورغم هذا الجهل الجزئي (بل والحاسم)، فإننا لا نعتبر الفيزياء أقل شأنًا من العلوم. فما العلم؟ إنه ليس علمًا مطلقًا، بل هو مجرد ضمانة بأن آراءنا الحالية هي الأفضل في سياق التجربة الراهنة، لأنها الأكثر دقةً ومنهجية.

جوهرها مفاهيمية، ومهمة المنطق هي تقليلها. قد يبدو الإدراك خاطئًا أحيانًا بعد حدوثه، بسبب ملاحظتنا لإدراكات لاحقة تبدو متناقضة مع الإدراكات السابقة. في مثل هذه الحالات، ندرك أننا في الواقع استخلصنا استنتاجًا مفاهيميًا من الإدراكات الأولية، وهو ما توضحه الإدراكات اللاحقة بأنه غير مبرر، فنصحح افتراضنا السابق. هذا مجرد تطبيق لقوانين الفكر ومبدأ الاستقراء لفرز الإدراكات المتضاربة.

عندما نفهم المعرفة الإنسانية بهذه الطريقة المستنيرة حقًا، يتضح لنا سبب ارتباك هيوم وتناقضه في آرائه حول الاستقراء، وغيرها من المسائل المنطقية والفلسفية. فمن يبدأ بمقدمات خاطئة، يُرجّح أن ينتهي باستنتاجات خاطئة. كان عليه أن يكون أكثر حذرًا.

لطالما وجد فلاسفة مثل هيوم صعوبة في فهم أو تفسير فكرة أننا قد ندرك ونتصور العالم الخارجي فعلاً، وليس مجرد انطباعاتنا وأفكارنا عنه. وهذا أمر مفهوم، لأن هذه القدرة الظاهرية لدينا (أي الوعي الخارجي) أمرٌ مدهش حقاً، بل ومعجزة - لا أجد كلمة أفضل لوصفها.

لكن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يفترضون أن إدراكاتنا وتصوراتنا الداخلية صحيحة ولا تحتاج إلى تفسير. ويبدو أنهم لا يدركون أن هذه القدرة (أي الوعي الداخلي) معجزة بحد ذاتها، بل هي معجزةٌ أيضاً. فالفرق بينهما، في نهاية المطاف، هو مجرد فرق في المسافة. ومن ذا الذي يحدد حجم الروح (موضوع الوعي) أو مكانها الحقيقي؟ لماذا يفترضون أنها أقرب إلى "داخل" الجسد الظاهر منها إلى "خارجه"؟

في كلتا الحالتين، ثمة شيء عجيب، لا يُفسَّر، ألا وهو الوعي، وهو صلةٌ بين موضوعٍ وذات. كيف يُمكن لكائنٍ موجود (روح، كيان روحي) أن يُدرك وجود كائنٍ آخر (ظاهرة عقلية أو مادية)؟ في حالة الإدراك الذاتي، تكون الذات والموضوع واحدًا في استثناء. ولكن حتى هذا يُعدُّ أمرًا عجيبًا، أن يُدرك شيءٌ ما ذاته.[34]

---

[34] أترك مسألة إمكانية التواصل مع أرواح أخرى مفتوحة . يرى البعض أن ذلك ممكن، أي يدّعون امتلاكهم نوعًا من الحدس الروحي. بل ويدّعي البعض الآخر أنهم اختبروا وجود الله.

إن مجرد وجود الوعي هو أكبر لغز. وبالمقارنة به، فإن مسائل مدى قدرة الوعي على التطور، وكيف يتم إثارته في بعض الحالات وجعله ممكناً عن طريق الإحساس، ومع ذلك لا يحجب الجسد رؤيتنا أو يشوهها، تُعد مسائل ثانوية نسبياً.

بالطبع، لا تزال نظرية الدور الدقيق للحواس مرغوبة للغاية. من الواضح أن كل عضو حسي (سواء في الإنسان أو غيره من الحيوانات) يمنح الكائن الحي ككل إمكانية الوصول إلى نطاق من البيانات من نوع محدد، دون غيره: على سبيل المثال، تفتح عيون الإنسان نافذة على نطاق من الموجات الضوئية (الطيف المرئي) ولكن ليس على جميع الترددات (لا على موجات الراديو، أو الأشعة فوق البنفسجية، أو الموجات الدقيقة، على سبيل المثال) ولا على طرائق أخرى (مثل الصوت أو الإشارات الكيميائية). وقد تطورت الأعضاء الحسية المختلفة على مدى ملايين السنين (بمعدلات واتجاهات مختلفة في الكائنات الحية المختلفة).

بدون هذه الحواس، لن نتمكن (على ما يبدو) من إدراك الواقع الخارجي. لذا، لا يقتصر دورها على إنتاج الذاكرة فحسب، بل هي ضرورية بطريقة ما للتواصل الفعلي بين الكائن الحي بوصفه ذاتًا والأشياء المادية التي يدركها. ومع ذلك، وكما ذكرنا سابقًا، لا يمكن الجزم بأن ما تدركه الذات هو نتاج داخلي للإحساس. كما أن تفسير أن الحواس تعمل على تصفية بعض جوانب الواقع الخارجي غير كافٍ. لا بد أن للحواس دورًا أكثر أهمية في التفاعل بين الذات والموضوع. ولكن ما هو هذا الدور؟

5. الذات أو الروح

كما رأينا في أمثلة نظريات هيوم النفسية حول التعميم كعادة والسببية كترابط للأفكار، فقد كان يميل في الممارسة العملية إلى الانخراط في الاستقراء الخاطئ (وبالطبع، الاستنتاج الخاطئ).

كان يستخلص النتائج من بيانات قليلة أو تحليل سطحي، دون أن يكترث بالمعلومات أو الحجج التي كان من شأنها أن تحدد أو تدحض استنتاجاته المسبقة. كان يركز على الجوانب الإيجابية للقضية، تلك التي تؤكد أطروحاته، ويتجاهل أو يتجاهل الجوانب السلبية، تلك التي تضعف مواقفه.

لا تُعدّ هذه الممارسات الخاطئة من جانبه مفاجئة، بالنظر إلى معارضته النظرية للاستقراء، أي اعتقاده بأن الاستقراء ينطوي على مشكلة جوهرية. فإذا كان لدى المرء قصور عام في الفهم المنطقي، فسيؤدي ذلك حتماً في نهاية المطاف إلى أخطاء في الممارسة. وعلى العكس، فإن الخطأ النظري نفسه ناتج عن قصور عملي. وبالطبع، لا يكون هذا الخطأ شائعاً أبداً؛ وإلا لما استطاع الشخص الذي يرتكبه المشاركة في الحوار أصلاً.

نجد نفس الميل للاستقراء الخاطئ في معالجة هيوم للروح البشرية وحرية الإرادة. فبعد أن رفض بشكل قاطع الاستدلال الديكارتي " أنا أفكر، إذن أنا موجود "، أنكر هيوم وجود أو إمكانية معرفة الذات أو الروح البشرية، معتبراً

اعتقادنا المشترك بوجود مثل هذا الشيء ناتجاً فقط عن "تجميع أو جمع" إدراكاتنا المختلفة.

> لا بد أن يكون هناك انطباع واحد يُولّد كل فكرة حقيقية. لكن الذات أو الشخص ليسا انطباعًا واحدًا، بل هما ما يُفترض أن تُشير إليه انطباعاتنا وأفكارنا المختلفة. إذا كان أي انطباع يُولّد فكرة الذات، فلا بد أن يظل هذا الانطباع ثابتًا طوال حياتنا، لأن الذات يُفترض أن توجد على هذا النحو. لكن لا يوجد انطباع ثابت لا يتغير. فالألم واللذة، والحزن والفرح، والعواطف والأحاسيس تتعاقب، ولا توجد جميعها في الوقت نفسه. لذلك، لا يمكن أن تُستمد فكرة الذات من أي من هذه الانطباعات، أو من أي انطباع آخر؛ وبالتالي، لا وجود لمثل هذه الفكرة.[35]

على الرغم من أن تفكيره في هذه المسألة المهمة، كما في كثير من المسائل الأخرى، يستند بوضوح إلى الملاحظة الشخصية والبصيرة، مما يُظهر هيوم كفيلسوف حقيقي جدير باحترام كبير، إلا أن استدلاله هنا معيبٌ أيضاً. فهو يجادل بأننا نحتاج إلى تجربة "انطباع" واحد، انطباع يتخلل تجربتنا بأكملها، لتبرير فكرة الذات. ويبدو أنه يقصد بذلك ظاهرة عقلية ملموسة من نوعٍ مُحدد. ولعدم عثوره على مثل هذه التجربة الجوهرية، يُختزل هويتنا الشخصية، في أحسن الأحوال، إلى مجموع الانطباعات العابرة من كل الأنواع التي نمر بها. ولكن قد نختلف مع وجهة النظر هذه في عدة جوانب.

أولًا، على أي أساس يصرّ هيوم في البداية على أن الذات تُصاغ على هيئة "انطباع" واحد دائم يكمن وراء كل تجربة داخلية؟ يجب اعتبار ذلك فرضيةً لديه، تحتاج إلى إثبات استقرائي، وليس بالضرورة كما يفترض هو أنه الطريقة الوحيدة الممكنة لفهم المسألة. قد لا تكون الذات كيانًا ظاهريًا كما يتصورها (أي

35 الرسالة ، الكتاب الأول، الجزء الرابع، القسم السادس.

انطباعًا)، وقد يكون من الأنسب تعريفها بالإشارة إلى وظائفها (المعرفة، والإرادة، والتقييم) بدلًا من جوهرها.

فيما يتعلق بشرط هيوم عن تفرد الانطباع: لن يكون من الخطأ الاستقرائي القول بأن الذات هي مجموع كل الانطباعات. قد يُفهم من هذا أن جميع انطباعاتنا تشير إلى كيان كامن، أو حتى تُسببه، والذي يُفترض أنه دائم عبر الزمن، وإن لم يكن محسوسًا. بعبارة أخرى، الكل أكبر من مجموع أجزائه. هذا الافتراض يُشكل ببساطة فرضية مفاهيمية، مثل فرضية الإلكترونات في الفيزياء باعتبارها كيانات كامنة وراء الظواهر الكهربائية. لا يشترط أن يكون التجريد مطابقًا للبيانات التجريبية التي تدعمه.

فيما يتعلق بشرط هيوم بشأن ثبات الانطباع: إن اشتراطه أن نكون واعين بذواتنا طوال الوقت، أو حتى جزئيًا، قبل أن نؤمن بها، لا يتوافق مع المنطق الاستقرائي. فالمنطق الاستقرائي يسمح لنا بالاستقراء من وعي ذاتي ظاهري عابر إلى افتراض وجود ذات حقيقية دائمة - وهذا مجرد تعميم. بل يمكننا حتى افتراض وجود ذات دون أي انطباع مباشر عنها، كفرضية استقرائية تدعمها تجارب واعتبارات أخرى. وكلا النهجين يتوافق مع المنطق الاستقرائي، شريطة أن نلتزم بقواعد الاستقراء المعتادة (وخاصةً عدم وجود أدلة مناقضة أو تناقض).

ثانيًا، يقع هيوم في مغالطة الاستدلال الدائري حين يقول (في الاقتباس أعلاه): "لا يمكن، بالتالي، أن تُستمد فكرة الذات من أيٍّ من هذه الانطباعات، أو من أي انطباع آخر ". حتى لو قبلنا (وهو ما لا أقبله، كما أوضحتُ آنفًا) زعمه بأن الذات لا يمكن استنتاجها من انطباعات أخرى غير انطباع الذات، فلا يترتب على ذلك أننا في الواقع لا نملك انطباعات عن الذات. فعندما يقول "أو من أي انطباع آخر"، فإنه يقصد استبعاد هذه التجربة الخاصة استبعادًا قاطعًا، والتي يدّعي أنه لم يمر بها قط.

علينا أن ندرس بجدية الوضع التجريبي والاستقرائي لادعاء هيوم بانعدام وعيه بذاته. من المهم ملاحظة أن هذا الادعاء سلبي ، أي أنه يشير إلى بحث غير ناجح عن شيء ما (انطباع يمكنه ربطه بذاته). ما مدى دقة الملاحظة التأملية التي يستند إليها هذا الادعاء؟ هل تأمل بجدية لمدة ساعة يوميًا لخمس سنوات،

على سبيل المثال، بحثًا عن ذاته؟ أم أنه، كما أظن، نظر إلى عقله عرضًا لخمس ثوانٍ أو نحو ذلك، مرتين أو ثلاث، واستنتج ما كان قد قرر مسبقًا تأكيده على أنه صحيح، أي أنه لا يملك ذاتًا؟[36]

علاوة على ذلك، سواء طُرحت هذه العبارة السلبية بدافع التحيز أو بشكل عابر، أو بعد بحث دقيق، فإنها تنطوي بالضرورة على تعميم . فنحن نعمم من عبارة "بحثتُ في كل مكان في نفسي لفترة طويلة، ولم أجد ما أبحث عنه" إلى عبارة "لا وجود لما أبحث عنه، لا فيّ ولا في أي شخص آخر". وهذا، كما نكرر، تعميم، ولا سبيل لنا للوصول إلى عبارة سلبية تجريبية بأي طريقة أخرى.

يعمم هيوم: من اللحظات القليلة التي لم يدرك فيها ذاته، إلى وجوده الزمني برمته؛ ومن حياته الداخلية إلى الحالة نفسها لدى جميع الأشخاص الآخرين. ومع ذلك، لا يؤمن هيوم رسميًا بالتعميم! هل هو مستثنى؟ هل يُفترض بنا أن نفترض أنه مسموح له بالتعميم (بل والقيام بذلك انطلاقًا من بيانات واهية للغاية، وتأملاته المشكوك فيها)، بينما لا يُسمح لأحد غيره بذلك؟ من الواضح أن هذا إما ازدواجية في المعايير أو تناقض ذاتي من جانب هيوم. فهو يتظاهر بأنه تجريبي [37]، ويُنظر إليه على نطاق واسع كذلك، لكن تجريبيته سطحية للغاية ومُختلقة.

ثالثًا، هناك موقف بديل (أتبناه)، يتوافق تمامًا مع مبادئ المنطق الاستقرائي. وهو أننا جميعًا نختبر ذواتنا في كثير من الأحيان، وإن كانت هذه التجربة قد تختلف في درجتها وتعتمد على الظروف. فالذات حاضرة دائمًا، ضمنيًا، في كل لحظة من الإدراك أو الإرادة أو التقييم. ولكن لكي نعيها، أو نعيها بما يكفي لنؤكد حضورها بيقين، نحتاج إلى بذل جهد من "الوعي الذاتي".

---

[36] لا أقصد القول بأنه لو تأمل هيوم بما فيه الكفاية، لكان بالضرورة قد أكد وجود الذات. فكثير من المتأملين البارزين، على ما يبدو، ينكرون وجود الذات (مثل عقيدة الأناتمان البوذية)، أو على الأقل إمكانية معرفتها (كما في بريهادارانياكا أوبانيشاد : "لا أحد يستطيع معرفة الأتمان لأن الأتمان هو عارف كل شيء") – مع أنني لا أتفق دائمًا مع منطقهم. لكن كلام مراقب عادي مثل هيوم لا يُقارن بكلام هؤلاء المتأملين. على أي حال، ما زلنا أمام مجرد أقوال منقولة، يجب تقييمها تجريبيًا وعقلانيًا. قد يكون هؤلاء المتأملون على حق، لكن لا يمكن للآخرين تصديقهم دون تمحيص والامتناع عن التأمل. لكي يدّعي المرء المعرفة لنفسه، عليه أن يتأمل شخصيًا كما فعل هؤلاء المتأملون. بعد ذلك، عليه أيضًا أن يُقيّم ادعاءاتهم النظرية، وألا يفترض ببساطة أنهم عباقرة معصومون.

[37] حتى كشخص تجريبي متطرف، بمعنى "الوضعية المنطقية" الحديثة.

علاوة على ذلك، فإن هذا الوعي الذاتي ليس إدراكًا، بل حدسًا، لأن الذات ليست كيانًا ظاهريًا (أي كيانًا ذا صفات مرئية أو مسموعة أو غيرها من الصفات الحسية)، بل هي كيان غير ظاهري . ولتجربته، يجب على المرء أن يوجه وعيه "إلى الداخل"، أي نحو الذات المنشودة، وليس نحو الخارج باتجاه الأشياء الذهنية أو المادية.

يتطلب الأمر الكثير من ممارسة التأمل لتهدئة العقل وإسكاته وتسكينه بما يكفي للتأمل في الذات بوضوح وثقة. وإذا كانت هناك مرحلة تختفي فيها الذات فعلياً، أو تُرى "فارغة"، كما يدّعي بعض المتأملين المتقدمين، فإن هذه المرحلة أعمق بكثير مما وصل إليه هيوم على ما يبدو. لذا لا يمكن الاستناد إلى الفلسفة الشرقية لدعم هيوم.

إذا توقع المرء أن يجد ذاته في "انطباعات" حسية أو ذهنية شاملة من النوع الذي قصده هيوم، فسيصاب بخيبة أمل لا محالة. أما إذا أدرك أن الذات مظهرٌ أكثر دقةً من ذلك بكثير، يُدرك لا يُحس، فبإمكانه حينها أن يدّعي تجربة الروح مباشرةً.[38]

يظهر الذات بشكل أوضح كحضور متأصل في جميع نوايا وأفعال الوعي والإرادة والتقييم، أكثر من كونه موضوعًا معزولًا. ولكن ثمة إشارات إلى أنه على مستوى أعمق، يمكن التأمل في الذات "في ذاتها"، ثم (بشكل أكثر روحانية) كجزء أو جانب من الذات الكونية.

إضافةً إلى ذلك، لدينا مفهوم مبرر للذات. يمكننا قبول الذات باعتبارها مجرد بناء مفاهيمي - وهذا موقف مقبول منطقياً. من حقنا، بل يُنصح، منطقياً باقتراح فرضيات توحد البيانات التجريبية وتفسرها .

يمكننا القول بأن أحداثًا مثل الوعي والإرادة والتقييم تستلزم وجود الذات. فهي غير قابلة للفهم دون افتراض وجود الذات. أن تكون واعيًا يعني أن تمتلك ذاتًا؛

---

38 إذا حاولنا أن نشرح لرجل أعمى عن اللون، فقد يسألنا إن كان صاخبًا أو رائحته زكية أو مذاقه لذيذًا أو ملمسه خشنًا. لكننا لا نستطيع الإجابة على سؤاله بالرجوع إلى هذه الصفات الظاهرية، لأن الإجابة نوع مختلف تمامًا من التجربة. قد يقول حينها: لا وجود للون! لكن ذلك فقط لأنه لا يستطيع رؤيته. وبالمثل، لكي يختبر المرء ذاته، عليه أن يستشعرها حدسيًا – لا يمكنه إدراكها، لأنها لا تملك خصائص ظاهرية.

أن تُريد يعني أن تمتلك ذاتًا؛ أن ترغب أو تكره يعني أن تمتلك ذاتًا. الدماغ وباقي الحواس والأعضاء الحركية ليست واعية في حد ذاتها، ولا تمتلك قوة الإرادة؛ فهي ليست فاعلًا أو مُؤثرًا، بل مجرد قنوات أو أدوات.

لكن في رأيي، لا يُفسّر هذا الموقف البنائي الضيق جميع حقائق التجربة. فكيف لنا أن ندّعي معرفة تفاصيل محددة عن عملياتنا العقلية الفردية انطلاقًا من هذا التجريد العام؟ وللتغلب على هذه الصعوبة، علينا التمسك بمبدأ الحدس.

على سبيل المثال، إذا راودتني فكرة الآن، أستطيع أن أحدد بدقة ما إذا كانت نابعة من إرادتي أم أنها تحدث رغماً عني. لديّ القدرة على التمييز بين معتقداتي وإرادتي وقيمي، وبين تلك التي يفرضها عليّ عقلي أو المؤثرات الخارجية. لو لم يكن لديّ حدس مباشر عن نفسي، أو على الأقل عن أفعالي الداخلية، لما كان هذا التمييز ممكناً.

لا يمكن لأي معرفة نظرية عن الذات أن تُنتج مثل هذه اليقينيات الحميمة. لذلك، يجب أن نعترف بأننا نختبر الذات نفسها - ولو من حين لآخر، مثلاً عندما نبذل جهداً واعياً لذلك. إنها ليست مجرد مفهوم بالنسبة لنا، بل هي أيضاً تجربة مباشرة.

لعلّ صعوبة الوعي الذاتي تعود إلى عجزنا، إلا في حالات التأمل العميق، عن إدراك الذات ككيان مستقل. ففي الأحوال العادية، نختبر ذواتنا من خلال وظائفها الفعلية، أي عندما ننخرط في عمليات معرفية أو إرادية أو تقييمية محددة. وعندما لا تُعبّر الذات عن نفسها في أيٍّ من هذه العمليات، تكون شفافةً كالفضاء لأعيننا، إلا ربما (كما ذكرنا) في التأمل. ورغم أن حدس الذات هو أيضاً فعلٌ من أفعالها، إلا أنه يبدو أن هناك شرطاً أساسياً، وهو أن تُعبّر الذات عن نفسها أولاً بطريقة أخرى غير الحدس، قبل أن يتمكن الحدس من إدراكها!

رفض هيوم الاعتراف بمظاهر الوعي الذاتي هذه كبيانات صحيحة. انخرط في التأمل الذاتي، لكن من الواضح أنه لم يتعمق فيه بما فيه الكفاية؛ ربما كان متسرعًا جدًا، فاستنتج استنتاجًا متسرعًا. عمّم استنتاجه - من عدم إدراكه لذاته في بعض الأوقات - إلى جميع الأشخاص إلى الأبد. لهذه الأسباب، لا يمكن

اعتبار استنتاجه السلبي حقيقة لا جدال فيها (كما يعتقد الكثيرون). إنها مجرد نظرية، تستند إلى أدلة قليلة وغير حاسمة.

أما أنا، فأصرّ على وجود بيانات تجريبية غير ظاهرة يمكن من خلالها استخلاص فكرة ملموسة عن الذات بشكل مشروع. ويمكن تعميم هذه الذات اللحظية، والادعاء بشكل معقول بأنها أكثر ديمومة، على الأقل خلال حياة الفرد على الأرض. ويمكننا أيضاً التكهن بوجود الذات قبل الموت وبعده؛ لكن هذه مسألة أخرى، يصعب إثباتها استقرائياً، إن أمكن أصلاً.

علاوة على ذلك ، يمكننا ، استنادًا إلى هذه البيانات الدقيقة وبالرجوع إلى الانطباعات الظاهرية، أن نطرح استنتاجًا استقرائيًا مفهومًا للذات، ذاتًا مجردة. هذا الاستنتاج ممكن حتى دون الرجوع إلى البيانات الحدسية، بل بالاعتماد فقط على البيانات العامة التي أقرّ بها هيوم. يوفر التجريد الذي بدأنا به دعمًا للبيانات الحدسية، والتي بدورها تُسهم في تأكيد هذا التجريد وتوسيعه.

وخلاصة القول، فإن موقف هيوم المتشكك تجاه الذات يعود أساساً إلى صعوباته الشخصية في التأمل الذاتي والمنهج الاستقرائي. فهو يضع معايير نظرية خاطئة للملاحظة والحكم، فضلاً عن أنه يفشل عملياً في الالتزام بقواعده وقيوده الخاصة.

6. الإرادة الحرة

والآن، دعونا نتناول آراء هيوم بشأن حرية الإرادة. ونظرًا لآرائه حول الذات والسببية، يمكننا بسهولة نسبية أن نتوقع كيف سيتطور تفكيره فيما يتعلق بالإرادة البشرية والأخلاق.

بما أن هيوم قد أنكر الذات، فلا يُتوقع منه أن يؤمن بالإرادة بالمعنى المعتاد، أي بحرية النفس الفردية في أن تُريد أو لا تُريد شيئًا بغض النظر عن المؤثرات. لذلك، يُتوقع منه أن يتبنى نوعًا من الحتمية [39]. ورغم أنه أنكر السببية، أو معرفتنا بها، في العالم المادي، فإن هذا لا يستبعد منطقيًا وجودها في العالم "العقلي"، وبالتالي فإن هذه الحتمية ستكون متسقة معه.

ومع ذلك، فهو يكافح لإنقاذ ما تبقى من إرادة الإنسان. فنحن لسنا، في رأيه، مجرد كرات مطاطية تتفاعل مع الأحداث بطرق يمكن التنبؤ بها تمامًا. بل يبدو أننا أحرار إلى حد ما في فعل ما نشاء. ترتبط أفعالنا بشخصيتنا ورغباتنا وعواطفنا؛ فهذه السمات المميزة هي التي تجعل هذه الأفعال خاصة بنا. وهكذا، نحن محكومون بالدوافع والتفضيلات والعواطف - أو بالأحرى، هي " نحن"،

---

39 على هامش الموضوع: يُحسب لهيوم إدراكه أن الإرادة الحرة لا ينبغي اختزالها في مجرد حدوث عفوي. فاللا حتمية، سواء في المجال المادي أو العقلي، تُشكل نوعًا من الحتمية بالنسبة للبشر. فإذا حدثت لنا أمورٌ عشوائيًا، دون سبب، فإننا نخضع لها كما لو كانت عوامل حتمية سببية. أي أن افتقارها للأسباب لا يُقلل من أثرها السببي علينا.

فنحن مجموعها. وهذا يتسق مع نظرته إلى الذات باعتبارها مجموعة من الظواهر العقلية العابرة.

هذا بالطبع ليس ما نسميه حرية الإرادة، بل هو أقرب إلى العبودية للأهواء الجامحة. يُقرّ هيوم بذلك حين يقول: "العقل هو، وينبغي أن يكون، خادمًا للأهواء، ولا يمكنه أبدًا أن يدّعي أي وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها" [40]. ويعني بذلك أنه على الرغم من أن الاستقراء والاستنتاج يزودانا بمعلومات قد تؤثر على أفعالنا، إلا أنهما لا يستطيعان تحديدها. فبحسب رأيه، الأهواء وحدها هي التي تحركنا حقًا؛ وبها نتماهى ونسير في نهاية المطاف.

هذا يُخبرنا الكثير عن طريقة تفكير هيوم، بل وحتى عن طريقة تفكير كثيرين غيره، لكنه لا يُعكس بدقة كامل نطاق الطبيعة البشرية. قد ينطبق على بعض الناس في بعض الأحيان، لكنه لا ينطبق على جميع الناس في كل الأوقات. فمع أن العقل لا يؤثر بالضرورة على أفعالنا، إلا أن العواطف لا تؤثر بالضرورة. فكما أن المعلومات التي يُقدمها لنا العقل قد تؤثر على أفعالنا، لكن يُمكن تجاهلها، أي أنها ليست حاسمة، كذلك الأمر بالنسبة للعواطف. لسنا مُجبرين على أن نكون عبيدًا لعواطفنا أو مُتماهين معها؛ بل نحن في الواقع مُنفصلون عنها وقادرون على تجاوزها.

صحيح أن الكثيرين (بل ربما معظمهم) لا يدركون حرية الإرادة هذه، ويتركون أهواءهم تسيطر عليهم. وبعض الناس، بالمناسبة، يحكمهم عقلهم أيضاً، أي أنهم يعانون من التزامات عائلية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، ويعجزون عن مقاومتها. لكن هذا الخمول أو التبعية ليس طبيعياً ولا حتمياً؛ إنه مرض نفسي قابل للشفاء. فالأهواء، كالعقل، لا تستطيع إلا أن تؤثر في النفس، لا أن تحددها - فالنفس في جميع الأحوال تملك القدرة والمسؤولية على الاختيار بينها وتحديد مسارها. وهذا واضح لكل من يمارس ضبط النفس.

بإمكاننا، بالجهد، أن نتعلم كيف نتحكم في عقولنا، بل إن هذه السياسة هي الحكمة بعينها. لكن هذه الفضيلة الصعبة تعتمد على تمييزنا الواضح بين السببية (أو السببية الحتمية) والإرادة (أو السببية الشخصية)، وعلى فهمنا لمعنى "التأثير".

---

40 الرسالة ، الكتاب الثاني، الجزء الثالث، القسم الثالث.

يُقال إن الشخص يتأثر بشيء ما ليتصرف (أو يمتنع عن التصرف) بطريقة معينة إذا كان إدراكه أو تصوره لهذا الشيء يُسهّل (أو يُصعّب) عليه التصرف بتلك الطريقة. ولا يُعدّ هذا التيسير (أو على النقيض، الإعاقة) للإرادة عاملاً حاسماً: فالشخص يبقى حراً في عدم الرغبة في اتجاه (أو ضد) التأثير؛ إذ لا يزال بإمكانه اتخاذ القرار المعاكس. تزداد (أو تنقص) إمكانية الإرادة، لكن يبقى للشخص الخيار النهائي.

لذا، يُعدّ التأثير نوعًا خاصًا من تهيئة الفعل الإرادي. فالفعل لا ينتج (بمعنى السببية) مباشرةً عن الحدث أو الشيء المؤثر فيه، بل إن وعينا، بدرجة ما، بذلك الحدث أو الشيء (سواء كان ملموسًا أو مجردًا) يؤثر فينا (فاعلي الفعل)، بجعل هذا الفعل أسهل أو أصعب مما كان عليه لولا ذلك. يدفعنا الفكر المؤثر أو يبطئنا، لكننا مع ذلك (طالما لدينا إرادة حرة) مُلزمون ببذل جهد لتحقيق أي شيء.

بمجرد أن نفهم العلاقة السببية المسماة بالتأثير، نستطيع أن ننأى بأنفسنا عن أهوائنا، بل وحتى عن عقلنا، وأن ننظر إليها جميعًا على أنها مجرد معلومات مؤثرة، تُؤخذ في الاعتبار عند تحفيز الفعل أو اتخاذ القرار بشأنه، ولكن لا ينبغي أبدًا السماح لها بأن تنتزع سيادة النفس، التي هي وحدها من تُسيّر الإرادة في نهاية المطاف، وهي المسؤولة عن توجيهاتها. لكن هيوم لا يستطيع إدراك ذلك، لأنه لا يزال غافلًا عن الواقع، غارقًا في أهوائه. ولأنه أنكر وجود الذات أو الشخص، فإنه بطبيعة الحال يُسيء فهم الإرادة، فيعتبرها خاضعة للأهواء.

وهكذا، يخلط هيوم بين آرائه وسلوكه الشخصي وبين الحقائق العامة المتعلقة بالطبيعة البشرية. وهنا أيضًا، نجده يُدلي بملاحظات غير دقيقة ويُعمّم بشكل مفرط. فهو لا يُدرك دائمًا الطبيعة الافتراضية لمقترحاته، والحاجة إلى محاولة إثباتها بالرجوع إلى إجراءات استقرائية دقيقة. ولأنه أساء فهم الاستقراء منذ البداية، فقد أعاق نفسه منهجيًا.

لا يمتلك الفلاسفة قدرات خاصة على "الإدراك" للحقيقة، بمعزل عن التدقيق والتصحيح المنطقي. إنهم يفكرون كغيرهم من الناس بالوسائل الاستقرائية، ويمكنهم أن يخطئوا كغيرهم إن لم يكونوا حذرين.

7. ثنائية الواقع والمفترض

يبدو لي أن آراء ديفيد هيوم ووجهات نظره حول العديد من المواضيع الفلسفية مدفوعة برغبته في التحرر من "الأخلاق". وغالبًا ما يبدو هذا هو الدافع الأساسي وراء فلسفته الشكية، وهو ما تتجه إليه بشكل واضح. فمن خلال إنكاره للاستقراء والسببية والذات وقوة الإرادة الحرة، يبرر فكرة أن "كل شيء جائز" في المعرفة والسلوك الشخصي. ويتأكد هذا التوجه العام عند النظر في بعض مواقفه المتعلقة بالاستدلال الأخلاقي.

يشكك هيوم في إمكانية استخلاص عبارات توجيهية، تُخبرنا بما ينبغي فعله أو تجنبه، من عبارات وصفية، تُخبرنا كيف هي الأشياء أو كيف لا تكون. ويرى أن التمييز بين هذين النوعين من العبارات جذريٌّ لدرجة أنه لا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر. وهذا يعني عمليًا أن القضايا الأخلاقية لا تستند إلى أساس واقعي، أي لا يمكن الجزم بصحتها المطلقة. فليس هناك، في رأيه، سبيل منطقي لاستنتاج ما ينبغي فعله من الواقع.

يرى هيوم أن التوجيهات الإرشادية، في أحسن الأحوال، ليست سوى نصائح عملية حول كيفية تحقيق مصالحنا الشخصية ومصالح من نُقدّرهم (أو، بشكل أعم، نتعاطف معهم). وهذا نوع من البراغماتية أو النفعية، بدلاً من المفاهيم الأخلاقية الأعمق للواجب أو الالتزام. وبهذا، تُصبح الأخلاق في جوهرها غير

أخلاقية - مسألة ملائمة، مجرد وصف لأفضل السبل التي قد نتبعها لتحقيق قيمنا التعسفية. ويترتب على ذلك نزعة نحو النسبية والعرف.

تجدر الإشارة إلى أن استنتاج هيوم بشأن الأخلاق غير الأخلاقية أو النسبية يتوافق مع موقفه من حرية الإرادة. فإذا لم تكن لدينا حرية إرادة حقيقية، بل كنا مدفوعين حتمًا بأهوائنا، بل ويمكننا الاعتماد عليها بدلًا من العقل في التوجيه، فلن نحتاج إلى الأخلاق. لا معنى للأخلاق إلا إذا كانت لدينا قدرة حقيقية على الاختيار، وبالتالي يجب علينا اتخاذ القرارات.

إن رؤية هيوم للمنطق الأخلاقي مزيجٌ مثيرٌ للاهتمام من الصواب والخطأ، ولذا فقد وافقه الكثيرون، بينما وجد آخرون صعوبةً في دحضه. والأخلاق، بطبيعة الحال، موضوعٌ واسعٌ ومعقد، ولا أنوي هنا الخوض فيه بتفصيلٍ دقيق [41]. أود فقط أن أبين بإيجاز كيف ولماذا يُعدّ منهج هيوم، على الرغم من براعته الظاهرية في الشك، سطحيًا ومحدودًا.

المسألة المطروحة شكلية في المقام الأول. ما هي القضايا التوجيهية، وكيف ترتبط بالقضايا الوصفية؟ الإجابة البديهية هي أن التوجيهات تربط الغايات بالوسائل . ينبغي عليّ فعل هذا (أو عدم فعله) إذا أردت (أو لم أرغب) في الحصول على ذاك. صيغة "ينبغي" (أو "يجب") هي الرابط في نوع محدد من القضايا الشرطية، حيث تكون الرغبة أو "القيمة" هي المقدمة، والفعل أو "الفضيلة" هي النتيجة.

إنّ هذه القضايا الشرطية ليست وصفية في حد ذاتها، بل هي مشتقة استنتاجياً من صيغ وصفية. فعندما نقول "إذا أردنا كذا وكذا، فإنّ كذا وكذا هي الطريقة

41 لاحظ أنني لا أعتقد أن مهمة الفيلسوف الأخلاقي هي التنبؤ بكل موقف في الحياة، ووصف السلوك الأمثل له. صحيح أن الفيلسوف مطالب بدراسة الحالات العامة المعقدة واقتراح حلول حكيمة، لكن كل موقف فريد من نوعه في بعض جوانبه، لذا فإن المهمة الأساسية في هذا المجال هي تعليم الناس التفكير بأنفسهم - بطرق حساسة وذكية ومنطقية - حول القضايا الأخلاقية. الفلسفة الأخلاقية هي في المقام الأول منطق أخلاقي، وتتناول المضامين المحددة بشكل ثانوي. إنها ليست مذهبًا شموليًا، فلكل شخص الحق في أن يعيش حياته كما يشاء.

للحصول عليه"، فإننا نؤكد أنّ "كذا وكذا" سبب/ أسباب لـ "كذا وكذا" [42]. وهذا الأخير ادعاء واقعي، قد يكون صحيحاً أو خاطئاً. ويترتب على ذلك أنّه يمكن أيضاً الحكم على صحة أو خطأ العبارة الوصفية، على الأقل فيما يتعلق بصحة العلاقة الضمنية بين مقدمتها ونتيجتها.

تجدر الإشارة إلى أن العبارات التوجيهية قد تكون إيجابية (أوامر) أو سلبية (نواهي). كما تجدر الإشارة إلى أن نفي العبارات التوجيهية، أي غير أمري (معفى) وغير ممنوع (مسموح)، يُعدّ من الأساليب الأخلاقية المهمة. ولكن اختصارًا، سنركز هنا على الأوامر فقط، لأن ما عداها يتبعها منطقيًا.

يتضح من تعريفنا السابق للأمر أنه مشروط . فالخير والشر يعنيان الخير والشر لشيء أو شخص ما. ولا يكون الأمر صحيحًا في حد ذاته إلا إذا سلمنا بأن القيمة المنشودة ذات قيمة فعلًا. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت أي من قيمنا ذات قيمة مطلقة؟ هذا هو تساؤل هيوم، وهو تساؤل وجيه. إلا أن استنتاجه بأن القيم حتمًا اعتباطية (أي لا يمكن استنتاجها من الحقائق المجردة) قابل للنقاش.

مهمتنا هي إثبات إمكانية التوصل بطريقة ما إلى أوامر [43]مطلقة ، أي معايير أخلاقية تُؤسس وتُبرر جميع الأوامر الشرطية اللاحقة. إحدى الطرق الممكنة لتحقيق ذلك هي استخدام حجة معضلة: "سواء أردت هذا أو ذاك أو أي شيء آخر، فإن السعي وراء كذا وكذا سيكون شرطًا مسبقًا في كل الأحوال".

---

42 لن أتطرق هنا إلى مختلف طرق تحديد السببية. يكفي القول أنه إذا كان (أ) هو السبيل الوحيد للوصول إلى (س)، فيمكنني القول: "يجب عليّ فعل (أ) للوصول إلى (س)". أما إذا كانت هناك طرق بديلة للوصول إلى (س) - لنقل (أ) و(ب) و(ج) - فلا يسعني إلا القول: "يجب عليّ فعل (أ) أو (ب) أو (ج) للوصول إلى (س)" - أي أن وصفتي منفصلة.

43 ينبغي التوضيح أنه على الرغم من استخدامي لهذا التعبير عن قصد، فإنني لا أقصد به المعنى نفسه الذي قصده كانط. إنه شكلٌ لا مضمون. أنا هنا أناقش المنطق الأخلاقي الصوري، لا أدعو إلى أمرٍ مطلق عام أو خاص. يعتبر كانط الأمر مطلقًا إذا كان عالميًا، أي ينطبق على الجميع، على جميع الفاعلين . بينما أرى أن الأمر المطلق قد يكون فريدًا تمامًا. ما يجعل الأمر مطلقًا، بدلًا من كونه افتراضيًا، هو ضرورته لجميع الأهداف المتاحة لذلك الفاعل. منطقيًا، هذا أكثر تناسقًا. ما هي الوسائل العالمية بهذا المعنى، أي العالمية لجميع الأهداف (ليس بالضرورة لجميع الناس)؟ الحياة، وسلامة الجسد والصحة، والروح، والإدراك، والإرادة، والتقييم، والسلامة العقلية والصحة - هذه وسائل نحتاجها دائمًا للنجاح، مهما كانت أهدافنا الخاصة.

يُعتبر الشيء قيمة مطلقة إذا كان ضرورياً لتحقيق أي قيمة يختارها المرء بنفسه. يمكن تجاوز القيمة النسبية في سبيل تحقيق قيم نسبية أخرى، لكن القيمة المطلقة هي قيمة مفترضة في كل مسعى، وبالتالي يجب احترامها دون قيد أو شرط.

هل توجد قيم مطلقة كهذه؟ بالتأكيد. من أبرز هذه القيم الحياة نفسها: فمن فقدها لا يستطيع السعي وراء أي شيء آخر؛ لذا يجب حماية الحياة وتعزيزها. ومن القيم المطلقة الأخرى الذات ؛ فإذا كانت الروح مصدر كل أفعالنا، خيرها وشرها، فإن سلامة الروح قيمة مطلقة. ومهما رغب المرء، فإنه يحتاج إلى الوسائل الفسيولوجية والنفسية التي تجعل هذا السعي ممكنًا، أي قدراته الجسدية والعقلية. والأهم من كل ذلك، أن يكون حاضرًا بذاته!

هذه أمثلة واضحة. فماذا تُعلّمنا؟ إذا أردنا فهم المبادئ الأخلاقية واستخدامها والتحقق من صحتها، فعلينا أن نُدرك ما يجعل هذا الخطاب ممكنًا وضروريًا . ومثال بسيط على ذلك هو أنني إذا قلتُ لك "لا تتبع أي مذهب أخلاقي"، فأنا بذلك أُعلن عن مذهب أخلاقي، وبالتالي أقع في تناقض ذاتي.

لا تنطبق المبادئ الأخلاقية على الجمادات، بل على الكائنات الحية فقط، لأنها وحدها من تملك ما تربحه أو تخسره. لكن تطبيقها على جميع الكائنات الحية ليس صحيحاً، فمع أننا نستطيع القول موضوعياً إن للنباتات والحشرات والحيوانات الدنيا قيماً، إلا أن سلوكها إما تلقائي أو غريزي، ولا تستطيع فهم الأخلاق أو تطبيقها طوعاً.

البشر وحدهم، وربما بعض الحيوانات الراقية كالقردة والدلافين، يمتلكون القدرة على التفكير الأخلاقي والإرادة لتنفيذه. وتكون هذه الأفكار لفظية أو غير لفظية لدى البشر، وغير لفظية بالضرورة لدى الحيوانات الراقية. لذا، في التحليل الأخير، يقتصر الخطاب الأخلاقي الصريح على البشر فقط.

ويمكننا القول منذ البداية إنه لكي ينخرط الإنسان في أي حوار أخلاقي، عليه أن يدرس طبيعته وهويته الحقيقية ويتأمل فيهما. عليه أن يدرك طبيعته البيولوجية والروحية، طبيعة كيانه الجسدي والعقلي وطبيعة روحه. علاوة على ذلك، ولأن البيولوجيا والروحانية لا تتعلقان بالفرد بمعزل عن غيره، بل بجماعات أكبر وبالمجتمع ككل، فلا بد أن تكون الأخلاق واسعة النطاق في اهتماماتها.

إذا تم تجاهل هذه الخلفية الواقعية الواسعة عند صياغة المبادئ الأخلاقية، فمن المحتم أن يكون المرء متحيزًا، وسيقع في الخطأ عاجلاً أم آجلاً. وخلاصة القول، يمكننا تطوير أخلاق تقوم على قيم مطلقة وتستند إلى حقائق واقعية. ويتضح جليًا أن الأخلاق ليست تحيزًا إذا ما أخذنا في الاعتبار الظروف التي أدت إلى نشأتها في المقام الأول، ألا وهي أننا كائنات حية ضعيفة، لنا احتياجات وحدود طبيعية، وأننا أشخاص نمتلك قدرات الإدراك والإرادة والتقييم.

إذا أُخذت جميع الحقائق ذات الصلة في الاعتبار، فإنّ "الواجب" يُجسّد كمًّا هائلًا من معلومات "الواقع"، وبالتالي يُمكن اعتباره نوعًا خاصًا من "الواقع". أي، إذا طُوّر البيان الأخلاقي بشكل صحيح، يُمكن إعلانه صحيحًا، كأيّ ادعاء واقعي آخر. فهو حقيقة أخلاقية، على عكس الحقيقة "الأخلاقية" المطلقة. بالطبع، إذا لم يُستنتج البيان الأخلاقي ويُستنبط بشكل صحيح، يُمكن إعلانه خاطئًا - ولكن ليست كلّ القضايا الأخلاقية خاطئة.

أخفق هيوم في إدراك الشروط المنطقية المسبقة لأي علم أخلاق، ولذلك وقع في فخ الفكرة السطحية القائلة بأن الأخلاق لا يمكن أن تستند إلى الواقع بشكل عميق. ولأن نطاق تأملاته كان جزئيًا، فقد استطاع على الأقل أن يرى أن "الواجب" مشروط في البداية، لكنه لم يستطع أن يرى كيف يمكن جعله غير مشروط. ولذلك استنتج خطأً أن استنتاج "الواجب" من "الواقع" هو استدلال مغلوط. وقد أُطلق على هذا لاحقًا اسم "المغالطة الطبيعية" [44].

[44] بقلم جورج إدوارد مور، في كتابه "مبادئ الأخلاق" (1903). أقول "بأسلوبٍ متكلف" لأؤكد أنه لا يوجد أي مغالطة منطقية في الأمر، من وجهة نظري. المسألة هي مشكلة منطقية، لكنها قابلة للحل. إن رفضي لهذه المغالطة المزعومة لا يعني رفض أطروحة مور الأساسية، وهي أطروحة الأولوية الفكرية لمفهوم "الخير"، أي أننا نفهم هذا المصطلح ضمنيًا بطريقة ما قبل أي نظرية تحاول تعريفه.

8. مفارقة هيمبل للتأكيد

كارل غوستاف همبل [45]في أربعينيات القرن العشرين عن ما يُزعم أنه "مفارقة التأكيد"، والتي تشير إلى استحالة وجود منطق استقرائي رسمي متسق تمامًا. تُعرف هذه المفارقة باسم "مفارقة الغراب"، ويمكن وصفها على النحو التالي:

a) إن الملاحظة القائلة بأن بعض الغربان سوداء (بعض أ هي ب) تؤكد الفرضية القائلة بأن جميع الغربان سوداء (جميع أ هي ب).

يمكن أن يتعارض الاقتراح الأخير مع القول بأن كل الأشياء غير السوداء ليست غرابًا (كل الأشياء غير السوداء ليست أ).

b) بعد ذلك، لننظر في الملاحظة التالية: بعض التفاح أخضر (بعض الأشياء من النوع C هي من النوع D). يمكن تحويل هذه الملاحظة إلى: بعض الأشياء الخضراء هي تفاح (بعض الأشياء من النوع D هي من النوع C).

ويترتب على هذا الافتراض أن بعض الأشياء غير السوداء ليست غرابًا (بعض الأشياء غير السوداء ليست غرابًا)، لأن الأشياء الخضراء ليست سوداء والتفاح ليس غرابًا.

---

45 ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، 1905-1997.

الآن، كما أن عبارة "بعض الغربان سوداء (بعض أ هي ب)" تؤكد الفرضية القائلة بأن جميع الغربان سوداء (جميع أ هي ب)، فإن عبارة "بعض الأشياء غير السوداء ليست غربانًا (بعض الأشياء غير ب ليست أ)" تؤكد الفرضية القائلة بأن جميع الأشياء غير السوداء ليست غربانًا (جميع الأشياء غير ب ليست أ).

قد يُعارض هذا الافتراض المستنتج بدوره بالقول: "كل الغربان سوداء (كل أ هي ب)"، وهنا تكمن الصعوبة، إذ يبدو أن مجرد ملاحظة بعض التفاح الأخضر يكفي لتأكيد فرضية أن كل الغربان سوداء! لاحظ جيدًا أنه لتحقيق هذه النتيجة، لم نكن بحاجة حتى إلى ملاحظة أي غراب أسود.

c) ويترتب على ما سبق أنه يمكننا بنفس القدر، باستخدام نفس العملية المنطقية، بالنظر إلى أن بعض التفاح أخضر، تأكيد الفرضية القائلة بأن جميع الغربان وردية اللون، أو أي لون آخر (باستثناء الأخضر) في هذا الشأن.

d) هذا بحد ذاته لغز: كيف يمكن للتفاح أن يخبرنا عن الغربان؟ بديهياً، يجب اعتبار هذا استنتاجاً غير منطقي .

علاوة على ذلك، في حالة الغربان السوداء، فإن وجودها مدعومٌ بالأدلة التجريبية، كما سبق ذكره؛ لذا فإن "الاستنتاج" من التفاح الأخضر بأن جميع الغربان سوداء لا يزال يبدو معقولاً إلى حد ما. أما في حالة الغربان الوردية، فلم نرَ أيًّا منها قط؛ لذا فإن "الاستنتاج" من التفاح الأخضر بأن جميع الغربان وردية يبدو غير مبرر على الإطلاق.

علاوة على ذلك، إذا علمنا بالملاحظة أن بعض الغربان سوداء، فكيف لنا أن نستنتج أن جميع الغربان وردية؟ حتى لو لم ندّعِ أن جميع الغربان سوداء، بل ادّعين فقط أن جميع الغربان وردية، فإننا في هذه الحالة سنكون قد دعمنا فرضيتين متناقضتين، وهما الفرضية الخاصة

القائلة بأن بعض الغربان سوداء، والفرضية العامة القائلة بأن جميع الغربان وردية.

علاوة على ذلك، حتى لو لم نلاحظ لون أي غراب من قبل، يمكننا وفقًا لعملية الاستقراء المذكورة أعلاه أن نستنتج في الوقت نفسه العديد من العبارات المتناقضة مثل: كل الغربان سوداء، كل الغربان وردية، كل الغربان برتقالية، إلخ. وهذه أيضًا نتيجة تتعارض مع قانون عدم التناقض.

علاوة على ذلك، يمكن تطبيق الأمر نفسه ليس فقط على التفاح الأخضر، بل على التفاح ذي الألوان الأخرى (باستثناء الأسود أو الوردي، وما إلى ذلك)، بل وعلى أشياء أخرى غير التفاح (غير الغربان). في هذه الحالة، يصبح كل شيء جائزًا في المعرفة، ويمكننا أن نؤكد أو ننفي أي شيء تقريبًا عن أي شيء تقريبًا !

هذا، وفقًا للعروض التقليدية [46]، هو مفارقة همبل. يتضح من هذا التحليل أن عمليات الاستقراء لتأكيد الفرضيات (مثل التعميمات المباشرة من التجربة أو غير المباشرة من المشتقات المنطقية للتجربة) معيبةٌ جوهريًا. التحليل المستخدم رسميٌّ للغاية ، أي يمكن إجراؤه باستخدام رموز مثل أ، ب، ج، د، ولذا فهو ذو قوة عالمية.

يترتب على ذلك أن الاستقراء سيؤدي حتماً إلى نتائج غير منطقية عديدة: استنتاجات غير مترابطة ظاهرياً، وتناقضات كثيرة، ويشير في نهاية المطاف إلى عشوائية المعرفة البشرية برمتها. من الواضح أن همبل اكتشف هنا تحدياً خطيراً للمنطق الاستقرائي وللمنطق عموماً.

كما سأبين بالتفصيل الآن، فإن التحليل السابق غير دقيق في بعض الجوانب المهمة . سأوضح أنه على الرغم من أن همبل قد اكتشف بالفعل مشكلة شكلية مثيرة للاهتمام لعلماء المنطق للنظر فيها وحلها، فإن هذه المشكلة لا تؤدي إلى ما نسميه مفارقة. أي أن هناك دروسًا قيّمة يمكن استخلاصها من مفارقة همبل

---

46 انظر على سبيل المثال: المقالة الموجودة في ويكيبيديا على الرابط التالي: http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

(كما قد نستمر في تسميتها اصطلاحًا)، لكنها لا تضع المنطق أمام أي مأزق لا يمكن التغلب عليه.

a) العملية الأولى المذكورة أعلاه هي عملية الاستقراء الشائعة الاستخدام، وهي التعميم . يتم تحويل قضية معينة (بعض أ هي ب) إلى قضية عامة (كل أ هي ب). تدعم القضية الخاصة القضية العامة كما يؤكد الدليل الإيجابي فرضية ما. العلاقة المنطقية بينهما هي علاقة استنتاجية. كلمة "بعض" هنا تعني "بعض على الأقل، وربما كل، وربما بعض فقط" - ومن خلال التعميم، نختار فرضية "كل" بدلاً من فرضية "بعض فقط".

مع ذلك، سيكون من الخطأ اعتبار أن "بعض أ هي ب" كافية وحدها لتبرير "كل أ هي ب" استقرائيًا. هذا التعميم استدلال مقبول استقرائيًا بشرط أن نكون قد بحثنا ولم نجد حتى الآن أي أ ليست ب . فلو وجدنا (بالملاحظة المباشرة أو بالمنطق) أن "بعض أ ليست ب"، لما عممنا بالتأكيد. علاوة على ذلك، إذا صادفنا لاحقًا أ ليست ب، فسيتعين علينا تخصيص " كل أ هي ب" لتصبح "بعض أ هي ب".

إن هذا الشرط الأساسي للتعميم، ألا وهو البحث عن حالات متناقضة وتعديل الحكم وفقًا لذلك، لم يُشدد عليه أو حتى يُذكر في العرض السابق، فلاحظ جيدًا. مع ذلك، فهذه قاعدة معروفة ومقبولة في الفكر العلمي منذ عهد فرانسيس بيكون على الأقل، الذي أكد على أهمية "الحالة السلبية" في الاستقراء. إن تجاهل هذا الشرط سيؤدي حتمًا إلى تناقضات عاجلًا أم آجلًا.

فيما يتعلق بعكس عبارة "كل أ هي ب" إلى "كل ما ليس ب هو ليس أ"، فهي بالطبع عملية استنتاجية. ومع ذلك، يجب أن نضع في اعتبارنا أن استنتاج "كل ما ليس ب هو ليس أ" ناتج فقط عن الاستدلال الاستقرائي السابق "كل أ هي ب" من "بعض أ هي ب". لا يتطلب الاستنتاج أي ملاحظة، لكننا نظل ملزمين بالتحقق المستمر من الاستدلال الاستقرائي السابق، أي أن نبقى متيقظين لأي حالات محتملة لـ أ ليست ب.

b) لنفترض الآن أن بعض C هي D، كما سبق. يمكن تحويل بعض C هي D بسهولة إلى بعض D هي C. مع ذلك، فإن بعض D هي C لا تعني بالضرورة أن بعض غير B هي غير A - فهناك استدلال قياسي ضمني هنا، ينبغي توضيحه. من الواضح أننا نفترض ضمنيًا أن الأخضر ليس أسود والتفاح ليس غرابًا ، ومن ثمّ: يُبنى القياسان المتتاليان التاليان:

الشكل الأول، **EIO** :

لا يوجد شيء أخضر هو شيء أسود (لا يوجد شيء D هو B)

بعض التفاح أخضر (بعض التفاح من النوع C هو من النوع D)

لذلك، بعض التفاح ليس أسود (بعض التفاح من النوع C ليس أسود).

الشكل الثالث، **AII** :

جميع التفاحات ليست غرابًا (جميع C ليست A)

بعض التفاح ليس أسود اللون (بعض التفاح من النوع C ليس أسود اللون)

لذلك، بعض الأشياء غير السوداء ليست غرابًا (بعض الأشياء غير السوداء ليست من النوع أ).

ومن ثم، بالتعميم نستنتج: كل الأشياء غير السوداء ليست غرابًا (كل ما ليس من النوع ب ليس من النوع أ)؛ ومن ثم بالعكس: كل الغربان سوداء (كل ما من النوع أ هو من النوع ب). لاحظ أن المقدمات التي أدت إلى هذا الاستنتاج العام لا تتضمن أن بعض الغربان سوداء؛ أي أن هذا الاستنتاج لا يستند إلى أي ملاحظة تجريبية للغربان السوداء.

لاحظ أيضًا أنه كان بإمكاننا الحصول على النتيجة نفسها باستخدام المقدمتين: "لا يوجد غراب أخضر (لا يوجد أ هو د)" و"لا يوجد تفاح أسود (لا يوجد ج هو ب)". لاحظ كذلك أنه على الرغم من أن القياسات المنطقية المستخدمة هي عمليات استنتاجية، فإن جميع هذه المقدمات الضمنية تتطلب ملاحظات وتعميمات مسبقة (أي استقراءات) لاعتمادها.

علاوة على ذلك، من المهم ملاحظة أنه لا يمكن بناء هذه القياسات المنطقية إذا كانت ألوان الغربان والتفاح قيد الدراسة متطابقة (كلاهما أخضر أو كلاهما أسود)، أو إذا لم تكن الغربان والتفاح فئتين منفصلتين. نفترض هنا أيضًا أن الغراب لا يمكن أن يكون له أكثر من لون واحد (كأن يكون أسود جزئيًا وأخضر جزئيًا أو أي لون آخر، أو أحيانًا يكون أحدهما وأحيانًا الآخر)؛ وينطبق الأمر نفسه على التفاح.

كانت الخطوة التالية هي تعميم "بعض الأشياء غير السوداء هي أشياء غير بيضاء" إلى "كل الأشياء غير السوداء هي أشياء غير بيضاء". ولكن هنا أيضًا، لا يُسمح بالتعميم إلا إذا لم يكن لدينا أي دليل أو استنتاج من أي مصدر آخر يُشير إلى أن بعض الأشياء غير السوداء ليست أشياء غير بيضاء. أي، في مثالنا، يجب أن نُدرك أنه من الممكن أن بعض الأشياء غير السوداء ليست غرابًا، أي أنها غراب، مما يعني أننا قد نجد بعض الغربان غير السوداء (المهقاء) في مكان ما.

هنا أيضًا، يجب أن نتأكد، وفقًا لمبدأ الاستدلال الاستنباطي الأساسي لبيكون، من عدم وجود أي ملاحظة متضاربة تعيق توسعنا . وهذا ضروري للغاية، لأن فرضية التعميم "بعض غير ب هي غير أ" هنا قد تم الحصول عليها بشكل غير مباشر عن طريق الاستدلال من نواتج الاستقراء السابقة، بينما في السابق تم (ظاهريًا) ملاحظة فرضيتنا "بعض أ هي ب" بشكل مباشر.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هذين التعميمين يخضعان لشرطين تنظيميين، هما: إما أن يكون بعض أ ليس ب، أو أن يكون بعض غير ب ليس غير أ، على التوالي، ولا يجب أن يكونا صحيحين. وهذان

الشرطان متطابقان، لأن هاتين القضيتين متكافئتان منطقيًا بالاستدلال العكسي. وهذا يعني أنه في كلتا الحالتين، سواء استدللنا مباشرةً من الغربان السوداء أو بشكل غير مباشر من التفاح الأخضر، يوجد الشرط الضمني نفسه للتعميم، وهو أنه في تجربتنا أو استدلالنا حتى الآن، لم تظهر أي غربان غير سوداء.

وبالتالي، أياً كان التعميم الذي نختاره من بين هذين التعميمين، فإن شرط عدم وجود حالات معروفة من A لا تنتمي إلى B يبقى دون تغيير، كما أن اعتماد صحة العبارة "كل A هي B" على هذا الشرط يبقى ثابتاً. تجدر الإشارة أيضاً إلى أن الشرط نفسه ينطبق قبل وبعد هذه التعميمات. أي أنه حتى بعد هذه العملية الاستقرائية، إذا اكتشفنا أدلة جديدة تُخالف ذلك، فمن المنطقي، بل من الضروري، أن نتراجع عن هذا الاستنتاج .

كما ذُكر سابقًا في (ج) و(د): باستخدام نفس المنهجية المنطقية، إذا علمنا أن بعض التفاح أخضر، يمكننا تأكيد فرضية أن جميع الغربان وردية اللون، والعديد من الفرضيات الأخرى المتناقضة [47]. من الواضح أننا نرتكب خطأً ما، وعلينا اتخاذ إجراء إما لمنع هذه النتائج غير المنطقية أو لتصحيحها عند حدوثها. سأشرح الآن حل المشكلة.

التعميم ليس عمليةً لا رجعة فيها. لذا، إذا أدى أي تعميم إلى تناقضات، فنحن أحرار، بل ملزمون، بالتخصيص. ويبقى السؤال بالطبع: في أي اتجاهٍ دقيق، وإلى أي مدى يجب أن نعود؟ ومع ذلك، فإن هذا يعني أنه لا يوجد "تناقض" في المنطق الاستقرائي كما هو الحال في المنطق الاستنتاجي؛ فكل شيء تقريبًا (باستثناء المنطق نفسه - وخاصة قوانين الفكر التي يقوم عليها) قابل للتفاوض، وسيظل كذلك دائمًا.

---

47 لإثبات تعارض القضايا ذات المحمولات المختلفة، نستخدم القياس المنطقي. على سبيل المثال، جملتا "كل الغربان سوداء" و"كل الغربان وردية" غير متوافقتين، لأنه بمعرفة أن "لا شيء أسود وردي"، نحصل، بالقياس المنطقي (الشكل 1 ، EAE): "لا يوجد غراب وردي"، وهو ما يتناقض مع "كل الغربان وردية".

في الاستدلال الاستنتاجي، يُعدّ التناقض حدثًا أكثر خطورة، لأن العملية التي تؤدي إليه ضرورية على الأرجح. أما في الاستدلال الاستقرائي، فنحن نعلم منذ البداية أن العلاقة بين المقدمات والنتيجة مشروطة، لذا من المتوقع حدوث تناقضات، ومهمة المنطق الاستقرائي تحديدًا هي تحديد كيفية التعامل معها.

يُعدّ التعامل مع التناقضات فرعًا من فروع المنطق الاستقرائي، ويُسمى **التوفيق** أو حلّ النزاعات. وهذا ليس أمرًا نادرًا أو استثنائيًا، بل يحدث باستمرار في مسيرة تطور المعرفة. أحيانًا تُحلّ النزاعات قبل أن تتبلور، وأحيانًا بعد ذلك. فإذا تنبأنا بها، استبقناها؛ وإلا، قمنا بالتراجعات الممكنة والضرورية.

يُعدّ تخصيص فكرة عامة تراجعًا. وبشكل أعم، يعني التراجع رفض نظرية أو تعديلها في ضوء أدلة جديدة. فعلى سبيل المثال: حتى الآن، لم أرَ سوى الغربان السوداء، وافترضتُ أن جميعها سوداء؛ غدًا، قد ألاحظ غرابًا أبيض، فأغيّر رأيي بشأن الألوان المحتملة للغربان.

من الواضح أن همبل غير مدرك لهذا الجانب الحاسم من الاستدلال الاستقرائي، وإلا لما اعتبر التناقضات الناشئة أثناء الاستقراء متناقضة. ومع ذلك، فإن الموقف الذي وصفه مثير للاهتمام في هذا السياق، لأسباب لم يدركها (على ما أعتقد).

بعد التعميم الأول، انطلاقًا من "بعض الغربان سوداء (بعض أ هي ب)"، إذا اكتشفنا لاحقًا أن "بعض الغربان ليست سوداء (بعض أ ليست ب)"، فإننا نعود ببساطة إلى ملاحظتنا الأولية "بعض الغربان سوداء (بعض أ هي ب)". أما بعد التعميم الثاني، انطلاقًا من "بعض الأشياء غير السوداء ليست غربانًا (بعض الأشياء غير ب ليست أ)"، إذا اكتشفنا لاحقًا نفس الدليل المتناقض، فلا يمكننا ببساطة إنكار أن "جميع الغربان سوداء (جميع أ هي ب)".

لماذا؟ لأن هذا سيتركنا في النهاية مع جزء من تعميمنا ، وهو الادعاء بأن بعض الغربان سوداء (بعض أ من ب). أي أننا نتوقع أن يؤدي الجمع بين "كل أ من ب" و"بعض أ ليس ب" إلى النتيجة التوافقية "بعض أ من ب وبعض أ ليس ب". لا يلغي الجزء المنفي الجزء الإيجابي الكامن وراء التعميم الإيجابي؛ فبما أننا كنا نعتقد سابقًا (بسبب هذا التعميم) بالتعميم، لدينا الآن ما تبقى لتفسيره.

في حالة عبارة "كل الغربان سوداء"، لا يُعدّ هذا التراجع جديرًا بالذكر، إذ نعلم من التجربة أن بعض الغربان سوداء؛ أما في حالة عبارة "كل الغربان وردية"، فنحن أمام مشكلة خطيرة، إذ لا يوجد أي دليل يدعم الادعاء بأن بعض الغربان وردية! بعبارة أخرى، لا يكفي التراجع المقترح في الحالة التي طرحها هيمبل، أي عندما تُستنتج عبارة "كل أ هي ب" من عبارة "بعض غير ب هي غير أ".

في رأيي، هذه هي لبّ المشكلة التي كشف عنها بحث هيمبل. ليست المشكلة مفارقة بالمعنى الدقيق، إذ أن صحة التعميم تعتمد شكليًا على ألا تُفضي هذه العملية إلى أي تناقض في نهاية المطاف .[48]

إنّ استنتاجنا، من خلال ملاحظة بعض التفاح الأخضر، أن جميع الغربان سوداء، وأن جميع الغربان وردية، وغيرها من الاستنتاجات المتضاربة، أمرٌ طريف، لكنه ليس مُخيفاً. ففي مثل هذه الحالة من التناقض الذاتي، يُمكننا، بالتراجع، إيجاد سُبلٍ لتنسيق معارفنا من جديد. المشكلة مؤقتة.

من جهة أخرى، كشف هيمبل هنا أنه لا يمكننا دائمًا التراجع بمجرد تخصيص الأطروحات المتضاربة. قد يبدو التخصيص مقبولًا في بعض الحالات (مثل حالة الغربان السوداء)، لكنه في حالات أخرى يُفضي إلى نتائج غير مقبولة (مثل حالة الغربان الوردية)، لأن النتيجة المنطقية لهذا التراجع تفتقر إلى الأساس التجريبي.

لنفترض، باستخدام طريقة هيمبل، وانطلاقًا من التفاح الأخضر، أننا نستنتج التعميمين التاليين: "كل الغربان وردية" و"كل الغربان برتقالية". هذان الاستنتاجان متعارضان. لنفترض أننا قررنا حل هذا التعارض بنفي كليهما؛

---

48 المفارقة هي أطروحة تتناقض مع نفسها شكليًا أو تؤدي استنتاجيًا إلى قضايا متناقضة. من مفارقة واحدة كهذه، نستنتج أن الأطروحة المعنية خاطئة؛ ولا يُشكك في المنطق نفسه، لأن التناقض مشروط فقط. أما المفارقة المزدوجة، فهي تهديد خطير للمنطق؛ إذ تكون كل من الأطروحة ونقيضها متناقضتين، وبالتالي يكون التناقض غير مشروط. في هذه الحالة، لا يستطيع المنطق أن يُعلن صحة أي منهما أو خطأه، بل يجب أن يجد بينهما إما استنتاجًا غير منطقي (كما في مفارقة الحلاق) أو مصطلحًا لا معنى له (كما في مفارقة الكاذب). أي أن المنطق يجب أن يُشكك في واحد أو أكثر من الاستلزامات المتضمنة، و/أو واحد أو أكثر من المصطلحات أو الأطروحات المتضمنة. لا يُؤدي سيناريو هيمبل إلى مفارقة غير مشروطة/مزدوجة.

سيبقى لدينا مع ذلك قضيتان: "بعض الغربان وردية" و"بعض الغربان برتقالية".

لا يوجد تعارض بين هذين الافتراضين تحديدًا، ولنفترض جدلًا أن أيًا منهما يفتقر إلى أساس تجريبي، ومع ذلك فقد ترسخا في أذهاننا بطريقة ما! لقد ظهرا من خلال التعميمات المستقاة من التفاح الأخضر، لكنهما لم يتلاشيا عندما تخلينا عن تلك التعميمات. ما زلنا متمسكين بهما، رغم إلغاء العمليات المعقدة التي أدت إليهما.

من غير المعقول أن تنشأ مثل هذه التفاصيل (سواء أكانت صحيحة أم خاطئة) من ملاحظة غير ذات صلة بالتفاح الأخضر (أو أي شيء آخر). أعتقد أن هذه هي المشكلة الجوهرية التي كشف عنها همبل. لا تكمن المشكلة في تعارض العموميات أو بين القضايا العامة والخاصة، لذا فهي لا تتعلق بالمفارقة. بل تتعلق المشكلة بـ"الأضرار الجانبية" التي تلحق بالمعرفة، نتيجةً لعدم اكتمال تصحيح الأخطاء.

أقترح الحل التالي لذلك: عندما نعمم من "بعض أ هي ب" إلى "كل أ هي ب"، ثم نكتشف أن بعض أ ليست ب، فإننا نخصم "كل أ هي ب" مرة أخرى إلى "بعض أ هي ب". هذا إجراء طبيعي، نمارسه جميعًا بشكل شائع.[49]

من جهة أخرى، عندما نحصل على "كل أ هي ب" بالتعميم من "بعض غير ب هي غير أ" إلى "كل غير ب هي غير أ" (متبوعًا بعكس الأخيرة)، فعندما نكتشف أن "بعض أ ليست ب"، لا يمكننا ببساطة تخصيص "كل أ هي ب" إلى "بعض أ هي ب"، بل يجب علينا أيضًا التراجع عن العبارة الوسيطة. مقدمة القضية: كل أ هي ب، أي أن كل غير ب هي غير أ، والعودة إلى: بعض غير ب هي غير أ.

في ضوء هذا التراجع الأخير، لم يعد لدينا في الواقع أساسٌ للادعاء بأن بعض أ هي ب (لا يمكن استنتاج ذلك من أن بعض غير ب هي ليست أ). سيكون من الخطأ الاستقراء نسيان المصدر الحقيقي لاعتقادنا بأن جميع أ هي ب. يجب مراعاة التمييز بين الأساسين الاستقرائيين "بعض أ هي ب" و"بعض غير ب

---

49 بالرمزية، A + O = IO.

هي ليست أ"، بحيث إذا ما تم اكتشاف دليل مناقض، أي أن بعض أ ليست ب، فإننا نعود إلى موقفنا السابق نفسه في كل حالة.

ومن ثم يمكننا صياغة القانون الجديد التالي للمنطق الاستقرائي، والذي يمكن تسميته **قانون التراجع المتناسب** : لا يمكن التعامل مع ناتج التعميم مثل "كل أ هو ب" دون النظر إلى مصدره المحدد؛ فعندما يتم إنكاره بأدلة جديدة، يجب علينا الرجوع إلى نفس الخاصية الأولية وليس إلى خاصية أخرى كانت مضمنة في العمومية عندما بدت صحيحة ولكنها لم تعد مضمنة فيها الآن لأنها لم تعد صحيحة.

بمعنى آخر، عندما نصادف تناقضًا من النوع المذكور هنا، يجب أن ندرك أن هذا لا يُضعف فقط العمومية التي تم استنتاجها سابقًا، بل يُضعف بشكل أعمق عملية الاستقراء التي أدت إليها. لذا، لا ينبغي لنا التراجع بمجرد التخصيص، بل يجب علينا التحقق بدقة مما إذا كان للجزء المتبقي أي أساس مستقل، وإذا لم يكن كذلك، فعلينا العودة إلى الوضع السابق بما يكفي للتأكد من عدم وجود أي جزء غير مؤكد.

يبدو هذا وكأنه توجيه معقول تمامًا - عكس وتنظيف جميع آثار فعل استقرائي تم اكتشاف أنه غير مشروع، أي أنه قادنا إلى طريق مسدود منطقيًا.

كل هذا يعني أنه باستخدام الإجراءات المنطقية المعتادة، لن نقع أبدًا في موقف متناقض (كأن ندّعي، على سبيل المثال، أن جميع الغربان سوداء وجميع الغربان وردية). إن حقيقة أن التعميمات قد تُفضي إلى نتائج غير متوافقة أمرٌ شائع؛ فنحن نتعامل يوميًا مع مثل هذه التناقضات دون صعوبة. وعندما تنشأ مثل هذه التناقضات، يُطلب منا منطقيًا التوفيق بينها. إذا لم نتمكن من إيجاد طريقة محددة لحل التناقض، يُحل بطريقة عامة، أي أن جميع التعميمات المعنية تُصبح موضع شك.

في حالة وجود تعارض بين قضيتين أو أكثر، فإننا نميل بطبيعة الحال إلى ترجيح القضية التي تستند إلى أساس تجريبي مباشر (مثل: كل الغربان سوداء) على القضية التي انبثقت من مجرد إسقاط غير مباشر (مثل: كل الغربان

وردية). ولا يُشترط أن نتعامل مع جميع القضايا المتعارضة بنفس القدر من الشك، بل قد ننتقي منها ما يتعلق بأصلها الاستقرائي.

فيما يتعلق بالأدلة التي تدعم فرضيات متضاربة، فمن الواضح أنه إذا لم تتوفر لدينا بيانات عن الغربان السوداء أو الوردية، فلن نعرف أي التعميمين يجب التراجع عنه، وسيكون كلا التعميمين إشكاليًا. ولكن إذا رصدنا بعض الغربان السوداء ولم نرصد أي غربان وردية، فسنختار بطبيعة الحال التعميم القائل بأن جميع الغربان سوداء (كل أ هي ب). من ناحية أخرى، إذا رصدنا كلاً من الغربان السوداء والوردية، فلن نعتمد أيًا من التعميمين، وسنجمع ببساطة بين الحالتين.

فيما يتعلق بالعمليات الاستقرائية المستخدمة، يُفضَّل التعميم المباشر بطبيعة الحال على التعميم غير المباشر الذي تصوره همبل. إذا أمكن حل النزاع المطروح بالوسائل المعتادة، كالرجوع إلى الاعتبارات التجريبية، فلا داعي للرجوع إلى العملية. أما في الحالات التي لا تتوفر فيها وسائل أخرى للبت في الأمر، فستكون العملية بطبيعة الحال محور المراجعة.

قد يكون أحد الاعتراضات المحتملة على قانون التراجع المتناسب هو أننا نادرًا ما نتمكن عمليًا من تتبع المصادر الدقيقة لتعميماتنا. ويمكن أن يحدث هذا الجهل ويتسبب في فوضى من النوع الذي وصفه همبل في علمنا.

مع ذلك، يمكننا الإشارة إلى أننا عمليًا نادرًا ما نجد أنفسنا في الموقف الذي وصفه همبل. فكم مرة يُعمّم أحدٌ من قضية مثل "بعض غير ب هو غير أ"؟ الإجابة الإحصائية هي "على الأرجح أبدًا" - مفارقة همبل مجرد احتمال شكلي بعيد يتعين على المنطقيين أخذه في الاعتبار، لكن تأثيرها العملي يكاد يكون معدومًا.

علاوة على ذلك، من غير المرجح أن نصل إلى قضية من نوع "بعض غير ب هي غير أ" إلا من خلال نوع الاستدلال المذكور أعلاه، أي عبر مصطلحات أخرى مثل ج و د. لا يمكننا ملاحظة أن "بعض غير ب هي غير أ" بشكل مباشر. ترتبط الملاحظة في المقام الأول بالظواهر الإيجابية؛ ويمكن أن تتعلق

بالظواهر السلبية ولكن بشكل غير مباشر فقط. يشير هذا إلى أنه إذا واجهنا حالة من مفارقة همبل، فمن المرجح أن نكون على دراية بكيفية نشأتها.

ومن الملاحظات الأخرى الجديرة بالذكر أن الحل المذكور أعلاه للمشكلة المطروحة في مفارقة همبل يمكن وصفه بأنه حل استدلالي؛ فهو عملية إصلاح تتم بالتجربة والخطأ. لكنني سبق أن طرحت هذا الحل في كتابي " المنطق المستقبلي".[50] دراسة تفصيلية ومنهجية المعالجة الرسمية للاستقراء، من خلال التحليل إلى عوامل ومراجعة الصيغ. أعتقد أن هذا خالٍ من مشكلة همبل، حيث أن كل الاحتمالات الرسمية مشمولة في صيغ العوامل المطورة.

فيما يتعلق بالحلول المقدمة لمفارقة همبل من قبل علماء منطق آخرين، مثل تلك التي قدمها غودمان وكواين والموصوفة في مقالة ويكيبيديا المذكورة سابقًا:

> اقترح نيلسون غودمان إضافة قيود على استدلالنا، مثل عدم اعتبار أي حالة دليلاً على صحة عبارة "كل P هي Q" إذا كانت تدعم أيضاً عبارة "لا يوجد P هو Q"... استخدم غودمان، ولاحقاً الفيلسوف ويليام كواين، مصطلح "المسند القابل للإسقاط" لوصف تلك التعبيرات، مثل "غراب" و "أسود" ، التي تسمح بالتعميم الاستقرائي؛ في المقابل، المسندات غير القابلة للإسقاط هي تلك التعبيرات، مثل "غير أسود" و "غير غراب" ، التي لا تسمح بذلك ظاهرياً. يشير كواين إلى أن تحديد المسندات القابلة للإسقاط، إن وجدت، مسألة تجريبية؛ ويلاحظ أنه في مجال لانهائي من الأشياء، يجب أن يكون مكمل المسند القابل للإسقاط دائماً غير قابل للإسقاط. يترتب على ذلك أنه على الرغم من وجوب دعم كل من "كل الغربان سوداء" و"كل الأشياء غير السوداء ليست غرباناً" على حد سواء، إلا أنهما يستمدان كل دعمهما من الغربان السوداء وليس من الأشياء غير السوداء التي ليست غرباناً.

أجد هذه المقترحات معقولة ومتوافقة مع مقترحاتي. مع ذلك، أعتقد أن مقترحاتي أكثر دقة في تحديد المشكلة المطروحة وحلها.

---

50 نُشر لأول مرة عام 1990، قبل وفاة هيمبل ببضع سنوات. انظر الجزء السادس.

إن اقتراح غودمان بتقييد الاستقراء من قضية ما إذا أسفرت هذه العملية عن استنتاجات متضاربة هو اقتراح سليم منطقيًا. إلا أن توجيهه لا يمكن اتباعه استباقيًا، بل بعد اكتشاف أن العملية تُفضي إلى استنتاجات متضاربة. لذا فهو ليس إجراءً وقائيًا، كما يبدو أنه يعتبره، بل تصحيحًا لاحقًا. وبالتالي، يمكن اعتباره مماثلاً لقانون التراجع المتناسب الذي اقترحته سابقًا. والفرق الوحيد هو أنه لا يبدو أنه ميّز بين تضارب العموميات والجزئيات المتبقية.

أما بالنسبة لـ"المسندات غير القابلة للإسقاط"، فأوافق على أن المصطلحات السلبية (المكملات) تُشكل إشكالية عامة في الاستقراء. فرغم أن المنطق الاستنتاجي لا يُميز بين المصطلحات الإيجابية والسلبية، فإن الظواهرية تُميز بين وجود الظواهر الإيجابية وغيابها. فبينما يُمكننا ملاحظة ظاهرة إيجابية (مثل غراب أسود) دون النظر إلى نفيها، لا يُمكننا ذكر مصطلح سلبي (مثل غير أسود أو غير غراب) قبل التفكير في الظاهرة الإيجابية المقابلة والبحث عنها، ثم عدم العثور عليها.[51]

لذا، لا يمكن لمصطلح سلبي حقيقي أن يكون تجريبيًا حقًا. فمضمونه ليس أبدًا "لقد رأيت شيئًا ما"، بل دائمًا "لقد بحثت بجد عن شيء ما ولم أجده". إن النفي "تجريبي" بمعنى أقل وأكثر اشتقاقًا من الإثبات. فهو ينطوي بالفعل على نوع من التعميم، من "لم يُعثر عليه" إلى "لم يكن موجودًا ليُعثر عليه".

يستنتج من هذه الفكرة أن التعميم من المصطلحات السلبية، مثل "بعض غير ب هم غير أ"، لا يمكن أن يتم إلا بحذر شديد وشكوك بالغة. ويُبرر سيناريو همبل هذا التردد. بل قد نميل، كحل جذري، إلى منع التعميم نهائيًا في حالة الموضوع السلبي تمامًا. إذا كان لأي نوع من أنواع الخطاب عواقب غير منطقية محتملة، فمن الحكمة أن يقوم علماء المنطق بصياغة قانون استباقي للمنطق من هذا النوع.

ثمة إغراء آخر يتمثل في إنكار أي مضمون ذي معنى لقضايا من نوع "بعض غير ب هو غير أ". تُستنتج هذه القضية ضمنيًا من "كل أ هو ب"، وهي متوافقة مع "بعض أ هو ب"، و"لا أ هو ب"، و"بعض أ ليس ب" - ولكن هل تُخبرنا

51 انظر مقالتي حول هذا الموضوع في كتاب "تأملات" (الجزء الأول، الفصل 9).

حقًا بأي شيء؟ في الواقع، بما أنه لا يمكن استنتاج أي شيء عن أ أو ب (كموضوعين) من "بعض غير ب هو غير أ"، فما المعلومات التي تحتويها هذه القضية؟ ألا يمكن تصورًا تأكيد مثل هذه القضية باستخدام أي مصطلحين تقريبًا يتم اختيارهما عشوائيًا؟ يمكن استخدام هذا النوع من الشك لتبرير منع التعميم من مثل هذه القضايا.[52]

مع ذلك، بما أن حلاً أقل جذرية، ألا وهو قانون التراجع المتناسب المقترح أعلاه، ممكن، فربما لا داعي للذهاب إلى هذا الحد. فبدلاً من حظر بعض العمليات المشكوك فيها بشكل استباقي في جميع الظروف، أفضل السماح بها في حال نجاحها أحياناً، وإعداد آلية تصحيحية مناسبة في حال فشلها.

باختصار، أعتقد أننا أثبتنا هنا بشكل مقنع أن ما يُسمى بمفارقة همبل لا يُمثل أي صعوبة مستعصية على علم المنطق؛ بل يُصوَّر الأمر على أنه أكثر تعقيدًا مما هو عليه في الواقع. ومع ذلك، فهي إضافة قيّمة تستحق أن يتأملها علماء المنطق.

---

52 تتضح هذه الأسئلة أكثر إذا نظرنا إلى النفي النهائي لعبارة "بعض الأشياء غير ب هي أشياء غير أ"، أي الصيغة "لا شيء غير ب هو شيء غير أ"، مما يعني أن "كل الأشياء غير ب هي أشياء أ". في حال صحة هذه العبارة الأخيرة، فسيكون لدينا مصطلح سلبي (غير ب) مُضمن في مصطلح إيجابي (أ). يمكن تفسير ذلك بأن معظم العالم (باستثناء الأشياء التي هي ب) يندرج تحت أ. ولكي يحدث هذا، يجب أن يكون أ مفهومًا واسعًا جدًا. سيكون مثل هذا المفهوم استثنائيًا للغاية ويكاد يكون بلا معنى. ومن ثم، يمكننا القول إن عبارة "بعض الأشياء غير ب هي أشياء غير أ" صحيحة دائمًا تقريبًا، وفي الوقت نفسه غير مفيدة جدًا.

9. مفارقة غودمان للتنبؤ

نيلسون غودمان [53]في عام 1955 "لغز الاستقراء" (كما سماه [54]) أو " مفارقة التنبؤ" (كما وصفها آخرون) ، والذي بدا أنه يُظهر صعوبة شكلية في التعميم. ويمكن صياغة ذلك على النحو التالي:

«قدّم غودمان اللون الأخضر المائل للزرقة، والذي ينطبق على جميع الأشياء التي تم فحصها قبل وقت معين *(t)* في حال كانت خضراء، وكذلك على أشياء أخرى في حال كانت زرقاء ولم يتم فحصها قبل الوقت *(t)* . إذا فحصنا الزمرد قبل الوقت *(t)* ووجدنا أن الزمردة *(أ)* خضراء، والزمردة *(ب)* خضراء، وهكذا، فإن كل زمردة ستؤكد فرضية أن جميع الزمرد خضراء. ومع ذلك، فإن الزمرد *(أ)*، و*(ب)*، و*(ج)*، ... إلخ، تؤكد أيضًا فرضية أن جميع الزمرد أخضر مائل للزرقة. في هذه الحالة، يجب أن تكون الزمرد *(أ)*، و*(ب)*، و*(ج)*، ... التي تم فحصها بعد الوقت *(t)* خضراء مائلة للزرقة، **وبالتالي زرقاء** !» (التشديد من عندي)[55]

---

53 الولايات المتحدة الأمريكية، 1906-1998.

54 أو بصورة أكثر تظاهراً، "المشكلة الجديدة للاستقراء".

55 أقتبس هنا من: http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman. وفي موضع آخر، نُخبر أن عبارة "ينطبق على جميع الأشياء التي تم فحصها قبل ذلك تحسبًا لكونها خضراء، وعلى الأشياء الأخرى تحسبًا لكونها زرقاء" هي صياغة غودمان نفسه في

تكمن أهمية هذه الحيلة، وفقًا لمؤيديها، في أنه على الرغم من أن كلمتي green و "grue" لهما نفس الشكل اللغوي، وبالتالي يجب أن تخضعا لنفس العمليات المنطقية (في هذه الحالة، عملية التعميم الاستقرائية)، إلا أنهما نوعان مختلفان تمامًا من المفاهيم، حيث تشير الأولى إلى وجود تشابه بين حالاتها الماضية والمستقبلية، بينما تشير الثانية إلى تغير اللون بمرور الوقت، بحيث تكون النتيجة مختلفة تمامًا بشكل متناقض إذا عممنا بالرجوع إلى أحدهما أو الآخر.

مع ذلك، وكما سأوضح الآن بشكل رسمي، فإن هذا مجرد تلاعب بالألفاظ، فمع أن التعميم ينطبق على اللون الأخضر واللون الرمادي المائل للأزرق، إلا أنه لا يترتب عليه استنتاج أن جميع الزمردات زرقاء اللون من الفرضية العامة المستنتجة بأن جميع الزمردات رمادية مائلة للأزرق. أي أن الاستنتاج "وبالتالي أزرق" في العرض السابق هو استنتاج خاطئ.

لكشف هذا الخطأ البسيط، يجب إعادة صياغة السيناريو المعطى بعناية أكبر (الرموز X و A و B و C من عندي):

- لنفترض أننا فحصنا جميع الزمردات المتاحة (X)، حتى وقت معين (t)، ووجدنا أنها جميعًا خضراء (A)، فإننا نستنتج عادةً بالتعميم أن جميع الزمردات خضراء (جميع X هي A)، على الرغم من أننا نعلم [من الخبرة السابقة مع الاستقراء بشكل عام] أن الزمردة التالية التي نجدها، بعد الوقت t، قد تكون زرقاء (B) [أو في الواقع، قد تكون بلون آخر [56]]!
- دعونا الآن نتبع غودمان لنقدم مفهومًا جديدًا "grue" (C) ليتم تعريفه على أنه مجموعة الفئات التي تضم جميع الأشياء التي تم فحصها قبل وقت معين

عرضه الأصلي في كتاب " الحقيقة والخيال والتنبؤ" (http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29).

[56] هذا تفسيري الخاص، لجعل أطروحة غودمان أكثر دقة. فليس هناك ما يدعو إلى افتراض مسبق بأن الزمرد الأزرق هو الوحيد الذي قد يُعثر عليه في نهاية المطاف. نحن نخمن فقط إمكانية وجود الزمرد الأزرق، دون الاستناد إلى أي ملاحظات محددة، وبالتالي فإن أي لون آخر محتمل (أو غير محتمل) بنفس القدر. ومع ذلك، فإن دحض غودمان يظل فعالاً حتى بدون هذه الإضافة.

t ووجد أنها خضراء (A) وجميع الأشياء التي لم يتم فحصها قبل الوقت t والتي تصادف أنها زرقاء (B) [أو في الواقع، أن تكون بلون آخر].[57]

- بتطبيق هذا التعريف، فإن جميع أحجار الزمرد (X) التي تم فحصها قبل الزمن t وُجد أنها من النوع A (أخضر) هي أيضًا من النوع C (أخضر مزرق)؛ أي أنه بالقياس المنطقي يمكننا استنتاج أن بعض أحجار X من النوع C. أما بالنسبة للحالات المتبقية من أحجار X، تلك التي لم يتم فحصها إلا بعد الزمن t [إن تم فحصها أصلاً]، فسيتم العثور على كل منها إما من النوع *A (أخضر)* أو من النوع *B (أزرق) [*أو في الواقع، من أي لون آخر*]* ؛ وبهذا المعنى، فإن أحجار X الأخيرة هي أيضًا من النوع C. ومن ثم، يبدو أن استنتاج أن جميع أحجار X من النوع C استنتاج معقول.
- لكن من المؤكد أنه لا يترتب منطقياً مما سبق أن يكون أي زمرد بلون آخر غير الأخضر، أي أن أي X هو B [أي أزرق، أو أي لون آخر غير الأخضر]! لأنه، إذا فُهمت الفئة C بشكل صحيح، فإنها لا تُصاغ على أنها فصل بين A أو B من شأنه أن يحقق بعض حالات XA وبعض حالات XB.
- إذا دققت النظر، ستلاحظ أن المجموعة C تتضمن من جهة أشياءً معروفة مسبقًا بأنها A (الزمرد الأخضر الذي سبق رصده)، ومن جهة أخرى مجموعة من الأشياء ذات خصائص غير معروفة بعد ، أي إما A أو B (الأزرق) [أو حتى لون آخر]. وهذا الأخير هو فصل بين نتائج محتملة ، وليس بين نتائج حتمية . لذا، فإن استنتاج XB كنتيجة فعلية هو استنتاج غير منطقي .
- إن عدم معرفتنا ما إذا كان أي حدث مستقبلي X سيُصنف ضمن A لا يسمح لنا بالاستنتاج من هذا الفصل بين الاحتمالات أن حدثًا مستقبليًا X

---

57 لاحظ أن هذه الأمور الأخيرة مذكورة بأنها "لم تُفحص حتى الوقت t [حتى الآن، إن فُحصت أصلاً]"؛ ولا ينبغي الخلط بين هذا (كما فعل بعض المعلقين) وبين "فحصها بعد الوقت t"، لأنه مهما بلغ عدد الأشياء التي نفحصها في نهاية المطاف، فمن الواضح أننا لن نتمكن أبدًا (أو لن نعلم أننا قد تمكّنا) من حصر جميع هذه الأشياء في الكون. لاحظ أيضًا أن مفهوم grue يُعرَّف هنا كصفة عامة لأي موضوع نهائي ("أشياء")، وليس تحديدًا للزمرد.

سيكون بالضرورة B. فنحن لا نعرف حتى الآن ما إذا كان أي حدث مستقبلي X سيُصنف ضمن B أيضًا. وقد نجد أن مقولة "كل X هي A" (كل الزمرد أخضر) تظل سارية إلى الأبد بعد الزمن t كما كانت قبل الزمن t (كما هو متوقع في التعميم العادي الأولي).

- إنّ المقدمتين "كل X هي C" و"كل C هي A أو B" تُفضي بالفعل إلى النتيجة القياسية "كل X هي A أو B". لكن لا يمكن تفسير الفصل "A أو B" هنا بشكل مختلف في المقدمة الكبرى وفي النتيجة. ولأن الفصل في المقدمة ليس امتداديًا، فلا يمكن اعتبار الفصل في النتيجة امتداديًا [58]. فذلك يُعدّ مغالطة الحدود الأربعة.

يتضح مما سبق أن إدخال مفهوم "الخضراء" لم يُغير شيئًا في إمكانيات الاستقراء التي تُتيحها البيانات المُعطاة . فالاستنتاج الاستقرائي الصحيح لم يتأثر بتلاعبات غودمان. كل ما نجح غودمان في فعله هو إخفاء استدلاله الاستنتاجي المغلوط (سوء فهمه لنوع الفصل المنطقي المُتضمن)؛ إنه مجرد مغالطة.

في خضمّ خطاب غودمان المُضلّل، يُصوَّر الأمر وكأنّ التنبؤ بالزمرد الأزرق سهلٌ كالتنبؤ بالزمرد الأخضر. لكنّ هذا ليس الاستنتاج المنطقيّ وفقًا للمنطق الاستقرائيّ. لماذا؟ لأنّه في حالة فرضية أنّ الزمرد الذي سيُكتشف مستقبلًا سيكون أخضر، لدينا بياناتٌ ملموسةٌ تدعمها، وهي أنّ جميع الزمرد الذي تمّ اكتشافه، سواءً في الماضي أو الحاضر، كان أخضر اللون.

بينما لا نملك حتى الآن أي دليل تجريبي يدعم فرضية غودمان بشأن ظهور الزمرد الأزرق. كل ما يمكننا قوله هو أنه ليس من المستبعد العثور على الزمرد الأزرق يوماً ما، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه سيُعثر عليه. فعبارة "ليس مستبعداً" لا تُبرر التنبؤ الفعلي، بل تعني فقط "ممكناً تصوره في سياق المعرفة الحالية".

---

58 أي أن أساس الفصل المعطى هو " قد يكون بعض C من B"، بينما الأساس المقابل للفصل المفترض هو "بعض X من B". لكن تخيل حدوث شيء ما لا يثبت بالضرورة حدوثه في بعض الأحيان. فالنتيجة لا تتبع من المقدمة.

بمعنى آخر، كل ما لدينا هو مبدأ معرفي عام يدعو إلى الانفتاح الذهني على جميع النتائج المحتملة، استنادًا إلى الخبرة السابقة المتعلقة بمختلف أنواع الأشياء، والتي تُقرّ بأن الجديد يظهر من حين لآخر. لكن هذا الانفتاح العلمي لا يُعادل التنبؤ الإيجابي بحدوث تغييرات محددة، بل هو مجرد دعوة، باسم الواقعية، لتجنب التحيز والجمود.

السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو ما إذا كان مفهوم "الوحش" الذي وضعه غودمان مفهوماً متماسكاً؟

يمكن تعريف مفهوم "الأخضر المائل للأزرق" ببساطة على أنه "أخضر و/أو أزرق". وقد نجد من المفيد تقديم هذا المفهوم، ربما للتأكيد على تقارب اللونين الأخضر والأزرق، أو أن بعض الأشياء خضراء جزئيًا وزرقاء جزئيًا، أو أحيانًا خضراء وأحيانًا زرقاء، أو أن بعض الدرجات اللونية بينهما يصعب تصنيفها بوضوح على أنها خضراء أو زرقاء. فالخط الفاصل بين هذين اللونين، في نهاية المطاف، اعتباطي إلى حد كبير.

بما أن بعض الزمرد أخضر، يمكننا استنتاج أن بعض الزمرد رمادي مزرق. ومن الصحيح أيضاً استنتاج أن جميع الزمرد أخضر أو أن جميع الزمرد رمادي مزرق. وهذا لا ينطوي على تناقض ذاتي، لأن القول بأن جميع الزمرد رمادي مزرق لا يعني (أو يستبعد) أن يكون أي زمرد أزرق. إن القول بأن جميع الزمرد رمادي مزرق يتوافق شكلياً مع احتمال أن تكون جميع الزمرد خضراء. لذا، لا يوجد في الواقع "مفارقة التنبؤ".

لا يختلف مفهوم "الأخضر والأزرق" عند غودمان عن المفهوم العادي من حيث الدلالة المنطقية. ولا يكمن الاختلاف في استخدام الفصل (أخضر أو أزرق)، إذ أن هذا الفصل شائع جدًا؛ فمثلاً، مفهوم "ملون" يعني (تقريبًا) "أحمر، برتقالي، أصفر، أخضر، أزرق، نيلي، أو بنفسجي". يكمن الاختلاف الجوهري في مفهوم غودمان في استخدامه للشروط الزمنية والمعرفية، وهو ما يخدم غرضًا بلاغيًا يتمثل في تضليل الحقائق.

إن تعريف مفهوم "الأزرق الأخضر" بأنه يشمل جميع الأشياء التي تم فحصها قبل الزمن t ووجد أنها خضراء، وجميع الأشياء التي لم يتم فحصها قبل t ووجد

أنها زرقاء ، ينطوي على نوع من التناقض الذاتي. فإذا لم أفحص الأشياء بعد الزمن t، فكيف لي أن أجزم بأن أيًا منها أزرق؟ لا يمكنني الإدلاء بهذا التصريح إلا بعد فوات الأوان ، أي بعد فحص بعض الأشياء بعد الزمن t والتأكد من أنها زرقاء.

أو بدلاً من ذلك، يجب أن يصدر هذا الكلام من "طرف ثالث" يراقب الوضع ، وقد فحص بعض الأشياء قبل الزمن (t) ووجدها زرقاء، ويراقب وضعي قبل أن أفعل الشيء نفسه. ولكن بالنظر إلى جميع المراقبين الحاليين مجتمعين، لا يمكنهم منطقياً تبني مثل هذه الفرضية، حول أشياء زرقاء بالصدفة رغم عدم رصدها كذلك بعد. لا يمكننا إلا أن نتحدث بشكل متسق عن أشياء قد تُكتشف زرقاء في المستقبل. لهذا السبب، فإن مفهوم غودمان عن اللون الأزرق ليس مفهوماً مكتملاً.

يُعرَّف مصطلح "الأخضر والأزرق" في المقام الأول بأنه اتحاد الأشياء الخضراء والزرقاء؛ ولكن لا يترتب على هذا التعريف أنه إذا كانت بعض الأشياء (مثل الزمرد) خضراء، فإن أشياء أخرى مماثلة (أي زمرد آخر) يجب أن تكون زرقاء. إن القول بأن نوعًا من الأشياء (كالزمرد) هو "أخضر وأزرق" لا يعني بالضرورة أن جميع حالاته تشمل كامل نطاق الاحتمالات التي يندرج تحت هذا المصطلح. يبقى مفهوم "الأخضر والأزرق" صحيحًا طالما وجدنا الصفات التي يجمعها (الأخضر، الأزرق) منتشرة في أنواع مختلفة من الأشياء (كالزمرد، والبحر، إلخ).

وبالتالي، ينطوي كل محمول عادي على قدر من عدم اليقين بشأن تطبيقه على مواضيع محددة. علاوة على ذلك، قد يختلف هذا التطبيق بمرور الوقت: وفقًا لسياق معرفتنا، ووفقًا للتغيرات التي تطرأ على الأشياء المرصودة. لذلك، لا حاجة لإدراج هذه العوامل المعرفية والزمنية في تعريف أي من المفاهيم التي نقترحها. فهذه العوامل متأصلة في عملية التصور.

إن السبب الذي دفع غودمان إلى إدخال مثل هذه التعقيدات في تعريفه لـ "grue" هو أنه أراد أن يدحض (أو يعطي انطباعًا بأنه يدحض) عملية التعميم التي نستخدمها عادةً لتطوير معرفتنا على أساس الملاحظة المحدودة.

وفقًا للمنطق الاستقرائي، إذا لاحظنا أن بعض X هي A، ولم نجد حتى الآن أي X ليست A، فيمكننا التعميم والقول إن جميع X هي A. ويبقى هذا صحيحًا بالنسبة لنا طالما لم يكن لدينا دليل على وجود أي X ليست A. يتضمن التعميم التنبؤ، أي قول شيء ما عن حالات X التي لم نلاحظها بعد، وربما لن نلاحظها أبدًا.

أراد غودمان أن يُثبت أننا مُحِقّون بنفس القدر في التنبؤ بنتيجة سلبية (أي ليست أ، مثلاً ب) كما في التنبؤ بنتيجة إيجابية (أي أ) [59]. لم يُدرك غودمان الأساس المنطقي لتعميماتنا [60]. فنحن لا نتنبأ بشكل تعسفي بأن حالات X التي نلاحظها في المستقبل ستكون أ بدلاً من ليست أ. نحن ببساطة نلتزم بالقطبية نفسها (أ)، لأنها القطبية الوحيدة التي لدينا دليل تجريبي عليها حتى الآن. بالمقارنة، فإن التنبؤ بالقطبية المعاكسة (ليس أ، في هذا السياق) سيكون تعسفياً تماماً - ادعاءً غير منطقي. بالنسبة لـ X تحديداً، فإن الخطوة الأولى مدعومة ببعض الأدلة التجريبية، بينما الثانية لا تملك أي دليل على الإطلاق.

لم يُدرك غودمان ببساطة هذا الاختلاف في التبرير بين المسارين، مع أنه واضحٌ لأي شخصٍ يُمعن النظر. ولذلك، فقد أخفق في تطبيق مبدأ الاستقراء الذي يُرجّح الفرضية المؤكدة على الفرضية غير المؤكدة. علاوةً على ذلك، وكما رأينا، فقد ارتكب، في حماسه لإبطال الاستدلال الاستقرائي، أحد أبسط أخطاء الاستدلال الاستنتاجي!

يكمن وراء لغز غودمان سؤال مهم آخر في المنطق الاستقرائي: إلى أي مدى يمكن تعميم أي تصنيف بشكل مشروع؟ إذا عممنا على موضوع معين محمولاً معيناً، فلماذا لا نعمم على نطاق أوسع ليشمل محمولاً أكبر؟[61]

---

59 ولتحقيق ذلك، احتاج إلى بناء مفهوم يشمل كلاً من أ و نفي أ، بحيث يمكن إثبات إمكانية التعميم في كلا الاتجاهين. مع ذلك، ولأن المفهوم الذي يتضمن متناقضات غير مفيد، فقد أدرج المتناقضات، أي "أ أو ب" (حيث ب ليس أ). هذا يُخفي المشكلة جزئيًا، ولكنه لا يُغيرها في الواقع.

60 انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 50.

61 لقد تطرقت إلى هذا الموضوع (بشكل غير مباشر، فيما يتعلق بالمنطق الأخلاقي) في كتابي "المنطق اليهودي" ، الفصل 13.3.

لنفترض موضوعًا X وأي محمولين S و G، مرتبطين بالنوع والجنس ، أي أن كل S هو G ولكن ليس كل G هو S (أي أن بعض غير S هو أيضًا G). لاحظ جيدًا هنا أن S و G كلاهما مفاهيم عادية، مثل الأخضر والملون.

- إذا تبين أن جميع حالات X التي لاحظناها حتى الآن هي S، ولم نصادف أي X ليست S، فيمكننا استنتاج أن جميع X هي S. ويبقى هذا التعميم صحيحًا طالما لم يتم العثور على أي حالات X ليست *S* ؛ ولكن إذا ظهرت أي X-nonS في نهاية المطاف، فإننا مطالبون بالمنطق الاستقرائي بمراجعة حكمنا السابق، وتخصيصه إلى بعض X هي S وبعض X ليست S. لأن الاستقراء يسير بشكل مشروط [62].

- ينطبق المنطق نفسه على G. [63]وبدلاً من ذلك، بافتراض أن جميع S هي G، يمكننا استنتاج أن جميع X هي G من خلال القياس المنطقي (الشكل 1، AAA) انطلاقاً من كون جميع X هي S. وبالتالي، يمكننا أن نفترض، إذا كان من المبرر لنا التعميم، أنه بالنسبة لموضوع معين X، فإنه من المبرر لنا أيضاً، فيما يتعلق بالمحمول المحدد S، أن نفعل ذلك على مستوى أعلى في سلم التصنيف، فيما يتعلق بالمحمول الأكثر عمومية G. وهذا صحيح منطقياً إذا تم فهمه وتطبيقه بشكل صحيح.

- ومع ذلك، سيكون من الخطأ الفادح في التقدير [64]أن نستنتج من هذا التعميم الصحيح أنه قد يكون هناك بعض الأشياء X التي تنتمي إلى المجموعة G ولكنها لا تنتمي إلى المجموعة S (حتى لو كنا نعلم بوجود أشياء *X* التي هي G وليست S). في هذه المرحلة، يكون المحتوى الفعلي لعبارة "جميع X هي G" مطابقًا (في الامتداد وضمنًا في القصد) لعبارة "جميع

---

62 إن الاستدلال الاستنباطي أو التعميم مُبرَّر بمبدأين أساسيين: (1) تأكيد الفرضية بمثال إيجابي، و(2) عدم رفض الفرضية نفسها بأي مثال سلبي، ويجب الالتزام بهذين المبدأين على حد سواء لكي يسير الاستدلال منطقيًا. وهناك بالطبع شروط أخرى كثيرة مُتضمنة - انظر مقالتي "مبادئ الاستدلال الاستنباطي" في كتاب "الظواهرية" (الفصل السابع، 1).

63 أي، بالنظر إلى أن بعض X هي G (أو استنتاج ذلك من بعض X هي S)، يمكننا التعميم إلى أن جميع X هي G، بشرط ألا يكون هناك حالة سلبية معروفة (X-nonG) لتفنيد ذلك.

64 هذا، كما رأينا، أحد الأخطاء التي ارتكبها غودمان في صياغة "لغزه". هذا الخطأ ذو طبيعة استنتاجية لا استقرائية.

X هي S" التي اشتُقت منها [65]. ويكمن الاختلاف بين العبارتين فقط في التحديد التصحيحي النهائي ...

- لنفترض أننا اكتشفنا غدًا عنصرًا ما *(X)* لا ينتمي إلى المجموعة *(G)* ولكنه ليس من المجموعة *(S)* (على سبيل المثال، زمرد بلون آخر غير الأخضر). في هذه الحالة، سيتعين علينا تخصيص العبارة الأولى (الأكثر تحديدًا) لتصبح: "بعض العناصر X تنتمي إلى المجموعة S وبعضها الآخر لا ينتمي إليها"؛ أما العبارة الثانية (الأكثر عمومية) "جميع العناصر X تنتمي إلى المجموعة G" فستبقى كما هي.[66]
- لكن نتيجةً لهذا التخصيص، يصبح معنى عبارة "كل *X* هي *G*" أكثر غموضًا ، إذ لم يعد G بالنسبة لنا يشير فقط إلى النوع S من G، بل يشمل أيضًا أنواعًا أخرى (غير S) منه. وبالتالي، فرغم أن القاعدة الاستقرائية تقتضي التعميم إلى أقصى حد ممكن، يجب أن نضع في اعتبارنا أنه كلما تعمقنا في هذا المقياس، كلما تضاءلت أهمية تعميمنا في نهاية المطاف.[67]

وهكذا، فرغم أن التعميم على نطاق واسع غير مقيد من حيث المبدأ، إلا أننا في الواقع نتقدم ببطء نسبيًا للحفاظ على الفائدة المعرفية لأفكارنا وتصريحاتنا. ولإعطاء مثال رسمي: يمكن استخدام العبارة "كل X هي S" كمقدمة صغرى في قياس منطقي حيث S هي الحد الأوسط، بينما ستكون العبارة "كل X هي G" - حتى لو كانت مطابقة في امتدادها ومضمونها لما سبقها - عديمة الفائدة في السياق نفسه (أي مع S كحد أوسط).

---

65 يتضح هذا الأمر إذا أخذنا في الاعتبار أنه يمكننا الحصول على "كل X هي G" بنفس الطريقة: (أ) بالتعميم من "بعض X هي G"، والتي نستنتجها من "بعض X هي S"، أو (ب) بالاستنتاج من "كل X هي S"، والتي نعممها من "بعض X هي S". في الحقيقة، يمكن القول إن هاتين الطريقتين مختلفتان قليلاً، لأن (أ) تتطلب التأكد من عدم وجود أي حالات لـ X ليست G، بينما (ب) تتطلب التأكد من عدم وجود أي حالات لـ X ليست S. ومع ذلك، يبرز هذا الاختلاف في المرحلة اللاحقة من التخصيص النهائي.

66 لاحظ أنه إذا اكتشفنا X ليس G، فإنه بالضرورة ليس S أيضًا، نظرًا لأن جميع S هي G. في هذه الحالة، يجب بالطبع تخصيص كلا الاقتراحين العامين.

67 في هذا السياق، يمكننا مقارنة مفهوم غودمان "الغريب" بمفهوم فاينمان "الزخم". قد يبدو المفهوم الأخير، الذي عُرِّف (على سبيل المزاح) بأنه "نوع من الميل إلى الحركة"، مفيدًا "لتفسير" ظواهر مختلفة، ولكنه غامض لدرجة أنه لا يستطيع التنبؤ بأي شيء، وبالتالي فهو عديم الفائدة (ص 19).

علاوة على ذلك، فإن اعتبار "كل X هي G" تعميمًا أكثر فائدة من "كل X هي S"، بمعنى تزويدنا بمعلومات حول المزيد من الأشياء بنفس السعر من حيث البيانات المعطاة، يشير إلى خلط[68] بين التعميم لموضوع معين من مسند أضيق إلى مسند أوسع، وتعميم مسند معين من موضوع أضيق إلى موضوع أوسع.

الحالة الأخيرة هي الشكل الأمثل للتعميم. لنفترض أن جميع X تنتمي إلى P، وأن Y فئة عليا من X (أي أن جميع X تنتمي إلى Y، مع أن ليس كل Y تنتمي إلى X)، فإن هذا يعني استنتاج أن جميع Y تنتمي إلى P - بالطبع، ما لم يتم اكتشاف Y لا تنتمي إلى P. وقد تناولتُ قواعد هذا التعميم بالتفصيل في كتابي " منطق المستقبل" تحت عنوان "الاستقراء العاملي" (الجزء السادس).

68 وهو ما ارتكبه غودمان في صياغة "لغزه"، بالمناسبة.

10. تحريض التحريض

المحاولتان الأخيرتان المذكورتان أعلاه لمحاكاة هيوم كانتا من قِبَل كُتّاب وأساتذة مرموقين في جامعات عريقة. وبالنظر إلى معالجتهما المُشوَّشة للاستقراء، قد يتساءل المرء عن السبب [69]. في الحقيقة، لم يكونا سوى مُتابعين لاتجاه حديث. فبعد أن شكَّك ديفيد هيوم، في القرن الثامن عشر ، في جوانب مُختلفة من المعرفة الإنسانية استنادًا إلى فهم مُجزَّأ للاستقراء، حاول كثيرون توسيع نطاق هذا الهجوم الشكّي وتكثيفه. لقد كان له تأثير بالغ على الفلسفة اللاحقة، بدءًا من كانط [70].

لا تزال الخرافة القائلة بأن منطق هيوم ضد الاستقراء والسببية والعديد من المعتقدات الإنسانية الأساسية الأخرى لا يُدحض قائمة حتى يومنا هذا، ويروج لها العديد من الفلاسفة والمعلمين الذين لا يبذلون جهدًا كافيًا للتأمل، أو ربما

---

69 أستخدم هنا أسلوبًا ساخرًا بعض الشيء، لأغراض النقاش. لا شك أن هؤلاء الرجال قدّموا إسهاماتٍ جليلة. على سبيل المثال، كان كارل همبل عضوًا في حلقة فيينا؛ وفي وقتٍ لاحق، كتب مقالًا يدحض فيه نظرية "إمكانية التحقق" من المعنى (وهي نظريةٌ كانت رائجةً لدى تلك المجموعة) مُشيرًا إلى أن النظرية نفسها لا يُمكن "التحقق" منها تجريبيًا كما تقتضي، وبالتالي يجب اعتبارها عديمة المعنى (انظر يورغراو، ص 166). أما بخصوص نيلسون غودمان، فانظر على سبيل المثال تعليقاته القيّمة على مفارقة همبل.

70 على الرغم من أن كانط لا يُعتبر عادةً من المتشككين، لأنه سعى إلى بناء نظام فلسفي متقن، فإن الهوة التي لا تُردم بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو، والتي طرحها، هي في الواقع نوع من الشك، لأنها تحرمنا من الوصول إلى الحقيقة وتحصرنا في مجرد المظاهر. وقد أخذ كانط تحليل هيوم الشكّي للمعرفة كأمر مسلم به.

يفتقرون إلى الذكاء اللازم. وبهذه الطريقة، تتخلف الفلسفة جيلًا بعد جيل، مثقلة بأشخاص يتمسكون دون تفكير بما تعلموه، ويرددون بدورهم نفس الشعارات سعيًا وراء ذكاء مشكوك فيه ومجد زائف.

أ. كان رد فعلي الأول (وربما كان عاطفياً إلى حد ما) تجاه هذا الاتجاه الحديث هو الخطبة التالية حول الأخلاق المهنية للفلاسفة.

قد يظن المرء أن دور الفيلسوف أو المنطقي المسؤول هو تقديم الدعم المنهجي لمشروع المعرفة الإنسانية، وتبرير الوسائل المتاحة وتطويرها وتحسينها. لكن هذا الدور البنّاء يتطلب الكثير من التفكير المتأني والعمل المضني، ويجد معظم الناس أن الهدم أسهل من البناء. يظن كثيرون أن الشكّية فكرٌ حديث، لكني ألمح فيها مقاومةً للتقدم.

لا يعني هذا أن كتابات المتشككين، مثل هيوم، كانت بلا قيمة في تطور المنطق والفلسفة. بل على العكس، فقد أثارت في كثير من الأحيان فكرًا واكتشافًا أكثر مما كان ليُثيره كتّابٌ أكثر دفاعًا عن أفكارهم. فمن خلال خلق حالة من عدم اليقين المعرفي، وإن كان ذلك بطريقة مغلوطة، حفّز المتشككون حججًا مضادة أكثر إبداعًا وعمقًا مما كان مطلوبًا سابقًا. ولذلك، يستحق الكثير منهم مكانتهم البارزة في التاريخ، حتى وإن لم يكن ذلك بفضل جهودهم الشخصية.

بالطبع، من المجحف أيضاً وصفهم بالمتشككين فقط . فقد قدم العديد منهم إسهامات قيّمة، بل عظيمة، في فهم الإنسان عموماً والفلسفة خصوصاً. كانوا يتمتعون بذكاءٍ فائق، يستحقون إعجابنا واحترامنا وتقديرنا. يجب أن يُنسب الفضل لأهله.

لا أدعو، بطبيعة الحال، إلى التخلي عن أعمالهم. فكل فيلسوف - حتى لو ارتكب أخطاءً كثيرة، أو حتى لو ضلل عن قصد - يمثل قيمة فلسفية باعتباره أحد التعبيرات الممكنة للعقل البشري، وله أهمية تاريخية في الحفاظ عليه ودراسته على هذا الأساس. إن تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من المسعى الفلسفي، وكان

كذلك دائمًا [71]. ذلك لأن تاريخ الفلسفة يزودنا ببيانات أولية عن الممارسة الفلسفية الفعلية.

مع ذلك، فهم مذنبون بزرع قدر كبير من الارتباك في أذهان الكثير من عامة الناس. من المؤكد أن العقل غير الناقد غير مرغوب فيه من الناحية المعرفية؛ فالمعرفة الحوارية لا يمكن أن تتقدم في عقل ساذج يثق بالآخرين ثقة عمياء، بل يجب طرح الأسئلة قبل تقديم الإجابات. ولكن من غير المرغوب فيه أيضاً العقل الذي يميل إلى الشك المفرط؛ فهذا نوع من المرض العقلي، نوع من العصاب. أما العقل السليم فيجد حلاً وسطاً بين هذين النقيضين: فهو يبحث عن أسئلة ذكية ليطرحها، ولكنه يسعى أيضاً إلى إيجاد إجابات ذكية لها.

يُعدّ البحث عن الثغرات أو الصعوبات في أي نظرية مُقترحة حول أي موضوع عنصرًا أساسيًا في المنهج العلمي. فالنقد فضيلة معرفية، وهو ما يُسهم في تقدّم الفكر [72]. لذا، فإنّ المقصود هنا ليس أن المتشككين يُزعزعون استقرارنا جميعًا، بل إنّ دافعهم في ذلك ليس علميًا. فلو كان كذلك، لبذلوا جهدًا أكبر بكثير للتحقق من صحة أفكارهم من الناحية النظرية والتطبيقية. إنهم يُسارعون إلى انتقاد الآخرين، لكنهم لا يُوجّهون النقد اللاذع نفسه إلى أفكارهم.

كما أوضحت مرارًا وتكرارًا، عندما يُمعن المرء النظر في أفكار وانتقادات أبرز المتشككين، يجد عيوبًا واضحة في استدلالاتهم وملاحظاتهم. ويُخيّل للمرء أنهم كانوا متلهفين جدًا لإيجاد ثغرات في المنطق السائد، لدرجة أنهم لم يبذلوا أي جهد للتحقق من صحة خطابهم. طرحوا أسئلة، لكنهم لم يسعوا جاهدين للإجابة عنها. لم يكن فضولهم كافيًا؛ فسرعان ما تملّكهم الغرور أو الكسل، ففوتوا على أنفسهم رؤى جديدة قيّمة.

يثير هذا الشك في أن بعضهم كان لديه دوافع تخريبية: أرادوا دحض المعرفة الإنسانية. يشعر بعض الناس بالاستياء تجاه الآخرين أو المجتمع أو الحياة أو العالم أو الله، ويريدون الرد. يتوق بعض الناس إلى العبث والعدمية، في نهاية المطاف لأنهم أرادوا تبرير حريتهم من القيود أو الإكراه الأخلاقي؛ فإذا ثبت أن

---

71 إن ما هو أكثر بكثير من مجرد تاريخ علم الأحياء، على سبيل المثال، هو جزء من علم الأحياء.

72 انظر على سبيل المثال: تعليقات فاينمان بنفس المعنى، ص 27.

العقل لا أساس له، كما يقولون، يصبح كل شيء مباحًا، ويمكننا أن نفعل ما نشاء!

في حالات أخرى، ربما كان الدافع أقل سوءًا، مجرد رغبة في الشهرة أو حتى السمعة السيئة. فبالنظر إلى نجاح هيوم، أصبح التشكيك رائجًا في العديد من الأوساط الفكرية. يعتقد كثيرون أنه دليل على الذكاء، بينما هو في الواقع دليل على الضعف الفكري. كثيرون يميلون إلى التوافق مع التيار السائد، ويسمحون لمدح شخص ما في وسائل الإعلام وغيرها بالتأثير على حكمهم عليه.[73]

بالطبع، لدى العديد من الفلاسفة والمنطقيين دوافع وأهداف أكثر نفعاً. أما كتاباتي، بالمناسبة، فهي تمثل محاولة مستمرة لإرساء موقف جديد وبنّاء.

يمكن بالفعل فهم المعرفة الإنسانية، والتحقق من صحتها من حيث المبدأ، وتطويرها، إذا تبنى الفلاسفة والمنطقيون موقفًا أكثر إيجابية وعقلانية. فكما لا يُكافأ الأطباء أو المهندسون على تشخيص المشكلات فحسب، بل على اقتراح الحلول، كذلك ينبغي أن يكون الحال بالنسبة للفلاسفة والمنطقيين. فالمعيار الحقيقي للذكاء والجدارة بالتقدير يكمن في القدرات البنّاءة لا الهدّامة.

ب. بعد مزيد من التفكير، أصبح رد فعلي على الاتجاه المناهض للاستقراء الذي وضعه هيوم أكثر هدوءًا، كما يلي.

كان المنطق الاستنتاجي في معظمه اكتشافًا وإنتاجًا لرجل واحد، هو أرسطو (الذي كان له، بطبيعة الحال، معلم عظيم هو أفلاطون). وقد تطور هذا المنطق بشكل ملحوظ منذ ذلك الحين، بفضل إسهامات الكثيرين، إلا أن إرث مؤسسه لا يزال حاضرًا بقوة في أسسه. صحيح أن الناس مارسوا الاستنتاج قبله، لكنه أضفى على هذا النوع من التفكير المنطقي قدرًا هائلًا من الوعي الذاتي والدقة. وبفضل تأثيره المباشر، قلّت أخطاء الاستنتاج لدى الكثيرين.

---

73 لعلّ الأمر الأكثر إثارة للدهشة والاستياء هو أنه بمجرد أن يحظى الفيلسوف بشهرة واسعة، فإنه مهما كثرت الانتقادات الموجهة لأعماله، يستمر الناس في الإعجاب به. تُدرَّس أعماله في الجامعات، وتُصنع عنها أفلام وثائقية تُشيد بها، وما إلى ذلك. وللأسف، غالبًا ما يكون تصديق الناس للمظاهر أكثر من الجوهر، وهذا ينطبق بشكل خاص على الفلسفة.

من جهة أخرى، يُظهر تاريخ منطق الاستقراء بوضوح أن هذا العلم الأساسي لم ينشأ فجأةً ودون سابق إنذار. وبالنظر إلى الماضي، يمكننا القول إن الاستقراء كان يُستخدم دائمًا من قِبل البشر، بل وحتى من قِبل أسلافهم من الحيوانات. لطالما مارسنا الاستقراء، بدرجات متفاوتة من الفعالية، دون الحاجة إلى علماء المنطق والفلاسفة لوصفه وتفسيره.

كان أرسطو وخلفاؤه على درايةٍ بالاستقراء إلى حدٍ ما، لكن ليس بالقدر الكافي لتطوير نظريةٍ منهجيةٍ له. ظهرت نظرية الاستقراء في العصر الحديث، مع فرانسيس بيكون (في رأيي). كان عمل بيكون أكثر أهميةً مما يدركه الكثيرون. بعده، سواءً بتأثيره أو بشكلٍ مستقل، استخدم علماء الفيزياء، مثل غاليليو ونيوتن وغيرهم الكثير، الاستقراء وفهموه بوضوحٍ متزايد حتى يومنا هذا.

من جهة أخرى، لم ينجح الفلسفيون الذين خلفوا بيكون مباشرةً، مثل لوك وهيوم وغيرهم الكثير حتى يومنا هذا، في تحديث منطق الاستقراء الذي بدأه [74]. بل إنهم في بعض النواحي تراجعوا بدلًا من أن يتقدموا. ومن المثير للدهشة حقًا مدى انتشار الشكوك حول الاستقراء. ويبدو أن هيوم قد رسّخ عدم تصديقه لدى عدد كبير من المفكرين اللاحقين.

لنعطيكم مثالاً حديثاً واحداً، بعد مائتي عام من هيوم - يذكر إيه جيه آير أن برتراند راسل كان يعتقد أن افتراضات الفكر العلمي يجب أن تُؤخذ على أساس الإيمان، وأن (على حد تعبير آير):

> ...لا توجد ضرورة سوى الضرورة المنطقية، وبالتالي لا وجود لما يُسمى بالضرورة السببية. فالسببية هي مجرد مسألة ما قاله هيوم في الأصل، أي الاقتران الدائم، وهي أمر عرضي بحت.[75]

يتفق آير معه. وبالمثل، يفترض العديد من الفلاسفة والمنطقيين الآخرين أن الاستقراء يفتقر إلى أي أساس منطقي متين، ويعربون عن دهشتهم من نجاحه

---

[74] بينما أظهر العلماء براعةً فائقةً في تصميم التجارب، وبشكلٍ أوسع في صياغة النظريات واختيارها في مجالاتهم، إلا أن الفهم العام للاستقراء وتبريره من قِبل الفلاسفة والمتخصصين في المنطق كان متأخرًا في كثير من الأحيان. وفي العصر الحديث، ساهم أمثال كارل بوبر، بطبيعة الحال، في تحقيق توازنٍ أكبر بين نظرية الاستقراء وتطبيقه.

[75] انظر ماجي، الصفحات 313 و 315.

أصلاً. ليس الأمر أن لديهم تحيزًا ضد الاستدلال الاستقرائي؛ بل إنهم يتوقون بشدة إلى إثباته، لأنهم تجريبيون في جوهرهم ومؤيدون للعلم الحديث. ما يوضحه مثال راسل هو أنهم في حيرة حقيقية.

كل هذا يُعلّمنا درسًا هامًا، وهو أن استقراء نظرية الاستقراء استغرق وقتًا طويلًا، أطول بكثير مما كان يتوقعه أي شخص. وهذا أمر طبيعي تمامًا، فالمسألة ليست بسيطة، لذا لا ينبغي أن نتفاجأ كثيرًا من فشل الكثيرين في الإجابة عليها إجابة شافية. ففي نهاية المطاف، الاستقراء عملية تجريبية ، تسمح بالخطأ، وبفترات طويلة من الجهل وعدم الفهم.

إن تاريخ العلم حافلٌ بمواقف مماثلة [76]. فبعض الحقائق كانت (كما تبدو لنا الآن) واضحةً وضوح الشمس، ومع ذلك بذل العلماء جهودًا مضنية حتى اكتشفوها. وظلت حقائق كثيرة لفترات طويلة دون تفسير. وبالمثل، في تاريخ المنطق، على الرغم من أن بيكون قد حدد بدقة وأكد على أهمية المثال السلبي في الاستقراء، إلا أن هيوم تجاهل هذه النصيحة في صياغاته حول الاستقراء والسببية.[77]

لذا، وبعد دراسة متأنية، ينبغي أن ننظر إلى هيوم وأمثاله من المتشككين دون ضغينة، بل بتعاطف. إن الاكتشاف الحديث للاستقراء، ومحاولات صياغة وصف نظري له وتبريره، كانت جميعها جزءًا من عملية تعلم. وإذا وجد كثيرون صعوبة في ذلك، وتوصلوا إلى استنتاجات متسرعة وانهزامية، فلا ينبغي لومهم. لقد بذلوا قصارى جهدهم، وإن لم يحققوا نجاحًا كبيرًا. كلنا معرضون للخطأ، ولا أحد منا يعلم كل شيء.

---

[76] يوثّق ستيفن جاي غولد العديد من هذه القصص، ويُقدّم لنا تعليقات منهجية قيّمة عليها، في مجموعة مقالات أنصح بها بشدة. انظر على سبيل المثال تعليقاته في الصفحتين 96 و97، حول "النضالات الطويلة للتفكير والرؤية بطرق جديدة" وحول "تسليط ضوء المنطق على أكثر زوايا السجون المفاهيمية القديمة التواءً، وعلى أكثر كتل الملاحظات المُربكة تشابكًا".

[77] من المثير للدهشة، عند التدقيق، اكتشاف مدى تكرار أخطاء الاستدلال والجهل الصريح في أعمال هيوم، بل وفي أعمال العديد من كبار وصغار فلاسفة الغرب (والشرق أيضاً). أتذكر دهشتي وخيبة أملي المماثلة عندما راجعت، بعد إتمام كتاب " منطق السببية "، تحليلي لـ"أساليب البحث التجريبي" لجون ستيوارت ميل، واكتشفت كم الأخطاء التي قد يرتكبها رجل مثقف وذكي مثله.

دعونا نطوي صفحة الماضي، فالمهمة الآن هي تثقيف الناس، وتعليمهم مبدأ الاستقراء وكل الأساليب المشتقة منه. كفى سلبيةً وشكوكاً وتشاؤماً؛ دعونا لا نكرر هذه الأخطاء التاريخية. بل دعونا ندشن عهداً جديداً من الصحة النفسية العامة والنوايا الحسنة.

11. ثنائية ديكارت بين العقل والجسد

يعود جزء من تشكيك ديفيد هيوم إلى ثنائية "العقل مقابل الجسد" التي أفرزتها فلسفة ديكارت في الفكر الغربي قبل أكثر من قرن. في الواقع، جذورها أعمق من ذلك بكثير، إذ يمكن تتبعها إلى الفكر المسيحي، وقبله إلى الفكر اليوناني. لكن في الفلسفة الحديثة، كان ديكارت بلا شك مصدرًا للكثير من الارتباك والجدل (غير المقصود)، فضلًا عن كونه مصدرًا للتنوير (المقصود) بالمعنى الحقيقي.

رينيه ديكارت [78]عقله أكثر معتقداته قابليةً للمعرفة، وسعى إلى استنتاج وجود عالم خارجي، بما في ذلك المادة، من خلال هذا التأمل الذاتي. وباستخدام منطق مشابه لحجة القديس أنسلم الأنطولوجية، استنتج أولًا وجود الله من وجوده العقلي، ثم استنتج بقية العالم الظاهر من الله. وكان الله، بوصفه وسيطًا نزيهًا بالضرورة، هو الضامن لإمكانية امتداد المعرفة البشرية إلى العالم المادي الخارجي.

كان دافع ديكارت في هذا البناء المعقد معرفيًا في المقام الأول: فقد رغب في إثبات صحة الإدراك البشري من حيث المبدأ. إلا أن هذه النظرة بالذات أصبحت إشكالية للفلاسفة اللاحقين، إذ بدت وكأنها تنطوي على هوة وجودية جذرية بين العقل والجسد. فبإمكان المرء أن يعرف العقل مباشرةً وبيقين، بينما لا يعرف الجسد إلا بشكل غير مباشر وبشك. وبدأ بعض الفلاسفة يشككون في إمكانية

---

78 فرنسا، 1596-1650.

الادعاء بوجود أي علاقة سببية بين العقل والجسد. وتساءلوا: "كيف يمكن القول إن أيًا منهما يُحدث تغييرات في الآخر، وهما مختلفان إلى هذا الحد؟".

إن هذه المشكلة برمتها، أو مجموعة المشاكل، ما هي إلا محض خيال هؤلاء الفلاسفة. إنها تضليل، وتعقيد وهمي. من المؤكد أن ديكارت لم يكن يقصد إقامة ثنائية بين العقل والجسد؛ بل على العكس، كان يسعى إلى التوفيق بينهما، أولًا من الناحية المعرفية، ثم من الناحية الوجودية. لم يكن عرضه للمسائل مثاليًا، ولكنه كان محاولة صادقة قابلة للتحسين.

الظاهراتية . كان خطأ ديكارت الأول هو ابدأ فعلياً بالتمييز المنطقي بين العقل والجسد، أو بين المجال العقلي والمجال الجسدي. لا يمكن استخدام هذا التمييز كنقطة انطلاق، فهو مجرد افتراض، أو بناء نظري. وبإدراك هذا التمييز، يسهل حل الصعوبة الظاهرة.

إذا اتبعنا منهجًا ظاهريًا في دراسة القضايا المطروحة، فسندرك أننا نمتلك في البداية كمًا هائلًا من المظاهر، بعضها قد يبدو مختلفًا جوهريًا عن غيرها. وبالتالي، يمكننا، كطريقة افتراضية لترتيب البيانات، أن نفترض أن هذا الاختلاف الظاهري ذو دلالة، وأن نصنف مجموعة من المظاهر على أنها "عقلية" والأخرى على أنها "مادية" (أو "فيزيائية").

لا يتم ذلك بشكل عشوائي، بل بهدف تنظيم تجاربنا، وتفسير سبب وضوح بعضها أكثر من غيرها، أو سبب تصرف بعضها بشكل غير منتظم أكثر من غيرها، أو سبب كون بعضها يبدو لنا أكثر خضوعًا لسيطرتنا من غيرها، وهكذا. وطالما أن فرضية الاختلاف الجوهري هذه تخدم أغراضها المفيدة، فإنها تبقى قائمة؛ ولكن إذا تبين أنها غير كافية منطقيًا أو تجريبيًا، فسيتم استبدالها سريعًا.

يتوافق هذا السلوك المعرفي مع مبدأ الاستقراء ، الذي يسمح لنا، بل ويأمرنا، بالاعتماد على إيحاءات المظهر ما لم يتم إثبات أنها وهمية بشكل محدد.

لو أن ديكارت سلك هذا النهج، بطريقةٍ أقرب إلى المنهج الظاهراتي مما فعل، لما أعطى الأولوية المطلقة للعقل على المادة، أو العكس، لما تعامل مع كلا المجالين كمظاهر متساوية في البداية، تُفرز لاحقًا، ولما نشأت أي ثنائية من الأساس. في الواقع، كان ديكارت يحاول اتباع المنهج الظاهراتي، لكن تأملاته لم تبدأ من نقطةٍ بعيدةٍ بما فيه الكفاية.

لولا هذا النهج الاستقرائي الطبيعي ، لكان من الصعب على معارضي ديكارت تفسير كيف استطاعوا مناقشة العقل والجسد معًا. كيف يعرف من يؤمنون بالعقل وحده أو يفهمون ما يتعلق بالجسد؟ وكيف يعرف من يؤمنون بالجسد وحده أو يفهمون ما يتعلق بالعقل؟ من الواضح أن كلا الفريقين يبدآن من مظاهر كل من الجسد والعقل، وبفضل ذلك يستطيعان التواصل والنقاش.

الذات . علاوة على ذلك، فإن الحديث عن ثنائية العقل والجسد غير دقيق ومضلل من نواحٍ أخرى. يبدو أن تجربتنا تشمل ثلاثة مجالات، لا اثنين. فبالإضافة إلى الظواهر الفيزيائية التي ندركها ظاهريًا من خلال الحواس، والظواهر العقلية التي ندركها باطنيًا، والتي نسميها ذكريات وتخيلات (والأخيرة هي ذكريات مُعاد ترتيبها)، فإننا نؤمن بعامل ثالث.

هذا هو الذات – ذلك الجزء فينا الذي يدرك ويفكر في المجالين الآخرين. هذه الذات – التي نتماهى معها أكثر من الظواهر العقلية والجسدية المحيطة بها – هي أيضاً ذات تجربة. لا تُعرف هذه الذات بالوسائل المفاهيمية فحسب، بل تُعرف أساساً بوسيلة معرفية مباشرة نسميها الحدس (أو معرفة الذات – أي معرفة الذات من قِبل الذات).

يمكن تعريف الذات (أو النفس) بأنها ما هو واعٍ بطرقٍ شتى، ويمارس إرادته، ويصدر أحكامًا قيمية. وتُعرف هذه الأفعال أو الوظائف للذات أيضًا بالحدس. ويكمن الفرق بين موضوعات الحدس (أي الذات ووظائفها) وجميع موضوعات الإدراك الذهنية والمادية في أن الأخيرة ظاهرية (لها مظاهر ظاهرية كاللون والشكل والصوت واللمس والرائحة والمذاق)، بينما الأولى غير ظاهرية.

نحن نجمع، في اللغة الدارجة، بين الروح ووظائفها (المظاهر الروحية [79])، والظواهر العقلية (الذكريات، والتخيلات، وما يرتبط بها من مفاهيم)، وبعض الظواهر الجسدية (الجهاز العصبي، بما في ذلك الدماغ وجميع الوظائف الحسية والحركية) - تحت مسمى "العقل" (أو، كما أفضل أن أقول: "النفس"). لكن هذا التوحيد هو تبسيط للأمور، ولا ينبغي أخذه حرفياً في هذا السياق.

في الواقع، إذا عدنا إلى مقولة ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، فسنجد فيها ثلاثة عناصر: "أنا" (الذات)، و"أفكر" (الظواهر العقلية التي يُفترض أن الذات تلاحظها)، و"أنا" (الوجود المُستنتج). منطقيًا، فإن "الوجود" المُستنتج هو وجود الذات (وإن لم يصرح بذلك، الظواهر العقلية للفكر)؛ لكن ما يُشير إليه ديكارت ضمنيًا هو وجود أساس مادي لهذا الوجود، أي جسد، وبشكل أوسع عالم مادي.

على أي حال، هكذا يُفهم هذا النقاش عادةً، باعتباره استدلالًا على وجود الجسد والمادة من الذات والفكر (العقل). والسبب هو أن الوجود المادي وحده يُعتبر وجودًا "حقيقيًا"، بينما يُنظر إلى الوجود العقلي، وبالأخص الروحي، على أنه مجرد وجود "افتراضي". على الأقل، هذا هو الرأي الذي يُشير إليه أنصار ثنائية العقل والجسد الذين يميلون إلى المادية.

يفسر أصحاب الميول العقلية أو الروحية هذا التناقض على أنه نفي لوجود عالم مادي. أي أنهم يشيرون إلى أن فرضية ديكارت ("أنا أفكر") لا تستلزم منطقيًا أي نتيجة أخرى غير "أنا وفكري موجودان" - وبالتالي فإن الاستنتاج المعتاد بوجود الجسد والمادة هو استنتاج غير منطقي (لا يترتب عليه شيء). يكمن خطؤهم، بالطبع، في قبول منهج ديكارت، بينما، كما سبق بيانه، فإن الإجراء الظاهراتي الصحيح ليس تمامًا كما اقترحه.

---

79 أستخدم كلمة "روحي" بمعنى بسيط للغاية، أي "متعلق بالروح". لاحظ أيضاً أن مصطلحات الذات والنفس والروح متطابقة بالنسبة لي - على الرغم من أن بعض الناس يؤمنون بوجود ذات بدون نفس أو روح، وهم البوذيون (الذين يعتبرون الذات "فارغة") والسلوكيون (الذين يحددون الذات تماماً بالظواهر المحسوسة التي يعتبرها معظم الناس مجرد آثار لها).

السببية . أما "قانون السببية" الذي يقترحه بعض النقاد، والذي ينص على أن مجالي العقل والجسد مختلفان "جوهريًا" لدرجة أنه لا يمكن تصورهما بالتأثير على بعضهما البعض، فهو أيضًا محض خيال متحيز. على أي أساس يبنون هذا القانون المزعوم للسببية؟ إذا نظرنا إلى مفهومي السببية (السببية الحتمية) والإرادة (السببية من خلال الإرادة) [80]، فلن نجد أساسًا لـ"قانون" ينص على أن جوهر السبب والنتيجة يجب أن يكون واحدًا. قد يُطرح مثل هذا القانون كفرضية، ولكن ما الداعي لذلك، إذا كانت هذه الفرضية تُثير صعوبات مستعصية؟

يمكن تعريف السببية تعريفًا رسميًا بالرجوع إلى مصطلحات ذات جوهر غير محدد. على سبيل المثال، يمكن تعريف أقوى شكل من أشكال السببية بين عنصرين C و E على النحو التالي: "إذا كان C، فإن E؛ وإذا لم يكن C، فإن E". يمكن تطبيق هذا التعريف الرسمي على أي زوج من العناصر، حتى لو كان أحدهما ذهنيًا والآخر ماديًا أو العكس. لا يوجد مبرر لرفض تطبيق هذا التعريف في الحالات التي تشير فيها المصطلحات إلى مواد مختلفة.

فيما يتعلق بالإرادة، من المهم توضيح المسائل وعدم الخلط بينها. يمكننا (في المرحلة الأولى على الأقل) الاسترشاد بمعتقداتنا الفطرية، وذلك استناداً إلى مبدأ الاستقراء المذكور سابقاً.

يشمل ذلك قدرة الذات (الروح) على التحكم في بعض الأحداث العقلية (مثل بعض التخيلات) وبعض الأحداث المادية (مثل بعض الحركات الجسدية) [81]. ويمكنها فعل ذلك (كما يتضح من خلال التأمل الذاتي) في عقلها وجسدها، وكذلك بشكل غير مباشر، في عقول وأجساد أخرى (على الأقل من خلال أفعالها الجسدية، إن لم يكن في بعض الحالات من خلال أفعالها العقلية).

---

80 راجع أعمالي "منطق السببية والإرادة" و"المفاهيم السببية ذات الصلة" للاطلاع على معالجات مفصلة لتلك المفاهيم.

81 أقول "بعض" الأحداث العقلية والجسدية، لأؤكد أن بعض الأحداث العقلية (الأخرى) لا تنتج عن الإرادة بل عن الدماغ (أو أي وسيلة أخرى)، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الأحداث الجسدية (الأخرى). فالعقل والجسد مجالان يتأثران بعوامل سببية متعددة، وليس بالإرادة وحدها أو بالسببية وحدها. لا يوجد مجال محجوز لأي منهما.

يتأثر الذات في مثل هذه الأفعال العقلية أو الجسدية للإرادة بأشياء عقلية و/أو جسدية يكون على دراية بها ، أو قد يتأثر بشكل سببي بهذه الأشياء (أي أنها قد تحد بشكل حتمي من قدرته على الفعل أو توسعها).

يعمل "التأثير" من خلال الوعي، فيزيد أو يقلل من سهولة أو صعوبة الفعل الإرادي، ولكنه لا يحدده؛ إذ يبقى الفعل حراً إذا بذل فاعله (الذات الراغبة) طاقة كافية (إرادة) فيه. أما "السبب"، من جهة أخرى، فيعمل حتى وإن كان ذلك دون علم الذات، ولا يؤثر على الإرادة بحد ذاتها، بل يحدد نطاقها أو يوسعه. كل هذا متسق تماماً، ولا يمكن الاعتراض عليه منطقياً كفرضية سببية.

وهكذا، في الاتجاه من الجسد إلى العقل، نعتقد أن الأشياء العقلية (مثل الأحاسيس والذكريات) يمكن أن تنشأ من أسباب مادية؛ وأنه إما (في بعض الحالات) من خلال تأثير تلك الأشياء عند إدراكها أو (في حالات أخرى) بشكل مباشر من خلال السببية، قد تتأثر أفعال إرادة الذات وجوانب أخرى من السلوك.

في المقابل، في الاتجاه من العقل إلى الجسد، نعتقد أن للذات قوة نسميها "الإرادة" قادرة على التأثير في الجسد، إما بشكل غير مباشر عبر أحداث تُنتجها في العقل وتؤثر بدورها في الجسد، أو بشكل مباشر بإحداث تغييرات فيه. ويمكن لهذه التأثيرات للإرادة أن تؤثر بدورها في أجساد وعقول أخرى.

لدينا بالتأكيد بيانات تأملية كثيرة نبني عليها هذه المعتقدات. وتتمتع هذه البيانات بالصفة الظاهرية للظواهر، أي أنها تتمتع بالحد الأدنى من المصداقية الممنوحة لجميع الظواهر في البداية. ونحن أحرار، وفقًا للمنطق الاستقرائي، في استخدام هذه البيانات لبناء نظرية متماسكة وذكية لما يحدث، شريطة ألا نخلق بذلك مشاكل مستعصية.

في المقابل، يتعين على منتقدي هذا الرأي البديهي للأحداث تقديم أدلة وحجج لا تقل مصداقية، بل وربما تفوقها، لدعم وجهة نظرهم. لا ينبغي لهم الاكتفاء بالإنكار فحسب، كما هو شائع، بل عليهم أيضاً توضيح الوسائل والأسس التي تمكنهم من مناقشة القضية واتخاذ المواقف الفكرية التي يتبنونها.

المادية . ثمة مشكلة واحدة يعتبرها البعض مستعصية على الحل. وهي أن النظرية الشائعة عن الذات، بوعيها وإرادتها، وتفاعلها مع عالم المادة، تتعارض مع الفرضية المادية البحتة القائلة بأنه لا يوجد شيء في العالم سوى المادة، وأن المادة لا تتحرك إلا ضمن إطار حتمي.

إنّ الأشخاص الذين يتبنون هذه الفرضية الأخيرة، والذين يطلقون على أنفسهم لقب علماء، مستعدون لقبول اللاحتمية إلى حدٍّ ما، بالمعنى الذي يُفهم به هذا المفهوم في ميكانيكا الكم أو في نظرية الانفجار العظيم، لكنهم يرفضون أي تأثير محتمل لروح غير مادية على العمليات المادية. فذلك، في نظرهم، يعني خرقًا لشمولية القوانين الفيزيائية الحديثة.

هذه المشكلة سهلة الحل. يكمن الحل ببساطة في أن جميع ما يُسمى بـ"قوانين" الفيزياء معروفة بالوسائل الاستقرائية - من خلال التعميمات أو النظريات القائمة على الحجج الاستنتاجية. لا شك أن هذه الافتراضات أو الأفكار العامة تستند إلى ملاحظات تجريبية؛ لكنها تُضيف إليها أيضًا ، وقد يتبين مع مرور الوقت أن هذه الإضافات غير مُبررة بملاحظات أخرى. إن الافتراضات العلمية الحقيقية ليست تجريبية حصرًا، بل تعتمد أيضًا على الاستدلال.

وبناءً على ذلك، فمن السخف الادعاء بأنه بما أن هذه "القوانين" لا تسمح بتأثير الأشياء غير المادية على الأشياء المادية، فإن أي إشارة إلى الإرادة تكون باطلة. هذا مجرد استدلال دائري، فهو يُصادر على السؤال نفسه . فهي لا تُثبت بأي شكل من الأشكال أن الكيانات الروحية (ذواتنا أو أرواحنا) لا تستطيع التأثير على الأحداث المادية (ولا حتى عبر العمليات الذهنية)؛ بل تُؤكد فقط على ذلك.

ليس هذا استنتاجًا من عندهم، بل هو مجرد فرضية. ليس استنتاجًا مبنيًا على أي برهان تجريبي أو رياضي، بل هو تحيز (مُقترح لتبسيط العالم لعقولهم البسيطة). إنها عقيدة حديثة، منغلقة الفكر كالعقائد الدينية القديمة التي كان من المفترض أن يحل العلم محلها.

ما يتبين لأي مراقب واعٍ ومفكر صادق هو أن عالمية هذه القوانين الفيزيائية الظاهرية ممكنة لأن مؤيديها لا يتطرقون إطلاقاً إلى البيانات الجوهرية. فهم

يتجاهلون (أي يرفضون، بل ويرفضون حتى مجرد التفكير) البيانات التي لا تتوافق مع نظرتهم المادية للعالم، ويسمون هذا "علماً".

لكن العلم يعني بمعناه الدقيق استخدام منهجية معرفية صارمة ، أي المنطق، الاستقرائي والاستنتاجي؛ ولا يقتصر ذلك على الأطروحة المادية. ولا يوجد أي مبرر فلسفي لمثل هذا التحفظ العقائدي.

12. بعض الملاحظات الإضافية حول المنطق السببي

تهدف الملاحظات التالية إلى توسيع كتاباتي السابقة حول السببية.

مغالطة الاختزالية. في بحثي حول منطق السببية، أثبت أن "سبب سبب شيء ما ليس بالضرورة سببًا لذلك الشيء نفسه" (انظر قائمة القياسات السببية الصحيحة وغير الصحيحة لمعرفة الشروط الدقيقة التي ينطبق عليها هذا الأمر ومتى لا ينطبق).

يخطر ببالي أن هذه النتيجة يمكن تفسيرها على أنها دليل رسمي على أن "الاختزالية" لا تنطبق دائمًا .

عندما نحاول "اختزال" شيء ما إلى مكوناته، فإننا نقول إن القوانين التي تنطبق على الأجزاء تنطبق في النهاية على الكل؛ أي أننا نقول إن الكل ليس أكثر من مجموع أجزائه. هذا صحيح في بعض الأحيان، ولكنه ليس صحيحًا دائمًا. يكون صحيحًا عندما يكون القياس المنطقي التالي صحيحًا، وغير صحيح عندما لا يكون كذلك.

يتسبب Y في Z، و

X يسبب Y،

لذلك، فإن X يسبب Z.

في بعض الحالات، أقول إنه على الرغم من أن الكل (ص) يمتلك خاصية معينة (ع)، فلا يترتب على ذلك أن الجزء (س) يمتلك نفس الخاصية (ع). في مثل هذه الحالات، يمكن القول منطقيًا أن الكل أكبر من أجزائه. على سبيل المثال، على الرغم من أن الكائن البشري الحي يمتلك الوعي والإرادة، فلا يترتب على ذلك أن أيًا من أجزائه يمتلك هذه القدرات.[82]

تجدر الإشارة إلى أن هذه الرؤية للمنطق السببي تنطبق على جميع أنماط السببية. أي أنها تنطبق على السببية الطبيعية، والامتدادية، والمكانية، والزمانية، والمنطقية على حد سواء. وبالتالي، فإن للاختزال أو عدم الاختزال معانيَ بقدر عدد أنماط السببية. ويترتب على ذلك أن شيئًا ما قد يكون قابلاً للاختزال بمعنى ما، وغير قابل للاختزال بمعنى آخر.

لذا، لدينا، كما هو مُفصّل في كتابي "منطق السببية" ، القواعد الرسمية لحسم النقاشات حول الاختزال في حالات مُحدّدة بموضوعية. الاختزالية قابلة للتطبيق أحيانًا وغير قابلة للتطبيق أحيانًا أخرى؛ ولدينا طريقة لتحديد متى تكون قابلة للتطبيق ومتى لا تكون. الاختزالية مغالطة، لاحظ جيدًا، ليس لأن كل اختزال خاطئ، بل لأن الاختزال خاطئ في بعض الحالات.

قوائم الأسباب غير المكتملة. تجدر الإشارة إلى أن المخطط المذكور أعلاه ليس الطريقة الوحيدة التي يقع فيها الاختزال بشكل خاطئ. أحيانًا، يقتصر الاختزال على اعتبار عدد من الأشياء أسبابًا جزئية أو بديلة لظاهرة ما. تكمن المغالطة المحتملة في مثل هذه الحالات في عدم اكتمال قائمة الأسباب الجزئية أو المحتملة *(أي العرضية)* . فرغم أن الأشياء المقترحة كأسباب هي بالفعل أسباب، إلا أن القائمة المقترحة غير مكتملة. يؤدي هذا النقص في القائمة إلى تضييق نطاق

82 انظر أيضًا على سبيل المثال، غولد، ص 283.

رؤيتنا وتكرار أحكامنا السببية الخاطئة. لذلك، يجب أن نسميها مغالطة: لأنها تجعلنا نفكر بشكل خاطئ.

على سبيل المثال، يُفهم عادةً مصطلح "الطبيعة أو التنشئة" على أنه يشير إلى أن أسباب الظواهر الفيزيولوجية والنفسية وراثية و/أو بيئية [83]. ولكن ثمة احتمال ثالث أو عامل محدد جزئي، ألا وهو الإرادة. تشير الإرادة إلى الاختيار الشخصي والجهد المبذول، والتغيير الذاتي؛ وهي تختلف تمامًا عن الأسباب الجسدية والنفسية، بل وتتناقض معها. إن إغفالها من القائمة يُؤدي إلى تحييد الحكم لصالح التفسيرات البيولوجية والنفسية الأكثر حتمية.

قد يُفهم هذا النقص في التنشئة، على نحوٍ متسامح، على أنه ضمني في العناصر الأخرى، لكن الحقيقة ليست كذلك. فغالبًا ما يُقصد بالتنشئة تأثير الآخرين، كالأهل والمعلمين، في عملية التعلم. وهذا يُعدّ تنشئةً بالفعل، مع ضرورة التذكير بأنه يشير إلى أفعال إرادية من الآخرين، تؤثر في إرادة الفرد. إلا أن الاقتصار على هذا المفهوم وحده يُغفل إرادة الفرد، وتحديدًا رغبته في التعلم. فتصنيف هذه الإرادة أيضًا ضمن التنشئة غير مناسب، إذ إنها بلا شك عامل ثالث، ألا وهو الاختيار الشخصي والجهد المبذول. لذا، ينبغي لنا دائمًا أن نتحدث عن "الطبيعة و/أو التنشئة و/أو الإرادة " عند تفسير السلوك البشري.

لاحظ أن الفصل بين "الوراثة و/أو البيئة" أسوأ من "الطبيعة أو التنشئة"، لأن كلمة "البيئة" لا تستلزم بالضرورة أي تدخل بشري، سواء كان تدخلاً من الآخرين أو من الذات. فهي تشير إلى تأثيرات الطقس، وتكوين الغذاء، ومسببات الأمراض - أي شيء عدا الفعل البشري. ونادراً ما يكون اختيار هذه الكلمة عشوائياً. ثمة ميل لدى العديد من العلماء المعاصرين (علماء الأحياء، والأطباء، وعلماء النفس، وغيرهم) إلى تجنب أي ذكر صريح للإرادة في تفسيراتهم. فهم يعتقدون أن ذكر الإرادة سيجعل خطابهم غير علمي، ويخشون فقدان مصداقيتهم بين أقرانهم. لذا، حتى لو اعتبروا الإرادة عاملاً مهماً، فإنهم يبقون جميع الإشارات إليها ضمنية. هذا السلوك الخطابي ليس نزيهاً ولا ذكياً.

---

83 انظر على سبيل المثال، غولد، ص 288.

حجة سببية شائعة. وبالمناسبة، في سياق الحديث عن المنطق السببي، عندما نقول إن شيئًا ما (س) هو سبب لشيء آخر (ص) في حالة معينة ، فإننا نعني أنه من بين جميع الأسباب المحتملة لـ ص بشكل عام ، فإن السبب س هو السبب المناسب في هذه الحالة. على سبيل المثال، للقول بأن جون مات بنوبة قلبية، يكفي أن نتحقق من أن قلب جون كان يعاني من مشكلة خطيرة، وأنه لم يحدث أي سبب آخر محتمل للوفاة في هذه الحالة؛ وبالتالي، من خلال البرهان والاستبعاد، نستنتج أن جون مات بنوبة قلبية.

يُذكر هذا تأكيدًا للادعاء السابق بأن السببية تتعلق دائمًا بالأنواع ، لا بالأفراد. فعندما نحدد الأسباب في حالات فردية، فإننا لا نحدد حقيقة السببية العامة، بل تطبيقها المحدد على حالة معينة. وهكذا، في مثالنا، نعلم من الدراسات العلمية العامة أن الإنسان قد يموت لأسباب متنوعة. وعندما يموت إنسان معين، ونرغب في معرفة "سبب الوفاة"، فإننا نستخدم معرفتنا العامة بصيغة الفصل كمقدمة كبرى في حجة جوابية مع مقدمة صغرى مناسبة تتعلق بالحالة الفردية.

تتلخص الحجة فيما يلي:

> قد يكون سبب الوفاة لدى الإنسان هو قصور القلب، أو السرطان، أو ... إلخ.
>
> في حالة جون، وجدنا بعض الأدلة على قصور القلب، ولم نجد أي دليل على أي سبب آخر محتمل للوفاة.
>
> لذلك، من المحتمل أن يكون جون قد توفي بسبب قصور في القلب.

بالطبع، قد يُعتبر هذا الاستدلال خاطئًا إذا تبيّن أن قائمة أسباب الوفاة غير مكتملة، أو إذا تبيّن أن بعض المشكلات الأخرى في إنجيل يوحنا لم تُكتشف. لهذا السبب، من الحكمة وصف الاستنتاج بأنه مُحتمل فقط، وذلك للتذكير بالافتراضات الاستقرائية التي بُني عليها هذا الاستنتاج.

الوضعية على أنها أطروحة تسير في الاتجاه المعاكس للاختزالية، أو أنها تضع حداً لرغبة الاختزال. إنها رفض (قد يكون تعسفياً أحياناً، وقد يكون حكيماً أحياناً أخرى) للتعمق أكثر أو البحث عن أسباب أو تفسيرات كامنة.

ومن الأمثلة على ذلك مبدأ هايزنبرغ للشك. يعتبره بعض الفلاسفة (ولا سيما نيلز بور)، بشكل تعسفي إلى حد ما (كنوع من التنازل لروح العصر في القرن العشرين)، مبدأً معرفياً (يشير إلى الشك في قدرتنا على المعرفة، لأن نطاق معرفتنا محدود)، بينما هو في الحقيقة ليس أكثر من مبدأ فيزيائي.

كثيراً ما يُطرح مفهوم ازدواجية الموجة والجسيم على أنه دحض تجريبي لقانون عدم التناقض. لكن هذا تفسير غير منصف للأحداث. فالحقيقة هي أن ظاهرة فيزيائية جارية قد تتصرف في بعض الظروف بخصائص رياضية للجسيم، وفي ظروف أخرى بخصائص الموجة. ومن المؤكد أن الظروف المعنية ليست متطابقة .

لا يوجد، من الناحية التجريبية، أي تراكب فعلي أو "تداخل" بين الموجة والجسيم من حيث، في نفس المكان، في نفس الزمان، ومن نفس منظور الناظر. فالحالتان منفصلتان بوضوح بالمكان أو الزمان أو غيرهما من الظروف. ولذلك، فإن قانون عدم التناقض لا يُنتهك في الواقع. وبالتالي، لا تنشأ أي صعوبة معرفية أو ميتافيزيقية.

إن المشكلة التي تثيرها ازدواجية الموجة والجسيم هي في أسوأ الأحوال مجرد مشكلة عقلانية: إنها عجز مفاجئ لأدواتنا النظرية ، أي نظرية الفيزياء والتجربة وكذلك الرياضيات، عن التنبؤ الكامل وتفسير مثل هذه الأحداث المتعلقة بالظواهر المادية.

وبالتالي، يمكننا القول رداً على أصحاب نظرية عدم اليقين الوضعية أن ما يمنعنا من المعرفة الكاملة على المستوى الكمي هو واحد أو كل ما يلي:

- ربما كما يزعمون، فإن العالم المادي في الواقع مُكوَّن بشكل عام لدرجة أنه لا توجد مستويات أدق للمادة فيه مما نراه. في هذه الحالة، لا يُلام على ذلك قدراتنا الإدراكية؛ فالعالم هكذا. ولكن كيف لنا أن نتيقن من ذلك؟

- ربما يمتلك العالم في الواقع مستويات أدق وأعمق، لكن حواسنا وأدواتنا التجريبية قاصرة عن مهمة رصدها وقياسها. في هذه الحالة، ليس من المستبعد ابتكار تجارب أكثر حساسية في يوم من الأيام تُمكّن من الكشف المادي، سواء بشكل مباشر أو (بناءً على بعض الفرضيات الفيزيائية) بشكل غير مباشر.
- ربما تكون الأدوات الرياضية المتاحة لنا حاليًا غير كافية. في هذه الحالة، ليس من المستبعد أن نطور يومًا ما رياضيات متطورة بما يكفي لتوحيد الظواهر الكمومية المرصودة بسلاسة.

صحيح أن قدراتنا الإدراكية وذكاءنا محدودة . ربما كان بإمكاننا امتلاك حاسة قوية بما يكفي لتمييز الجسيمات عن الموجات، لكننا للأسف لا نمتلكها. ربما كنا قد وجدنا طريقة غير مباشرة للقيام بذلك، لكننا لم نفعل - حتى الآن على الأقل. ربما كنا قد طورنا نظرية رياضية قادرة على معالجة المشكلات التي نواجهها، لكننا لم نفعل - حتى الآن على الأقل. بهذا المعنى، يمكن اعتبار مبدأ عدم اليقين بمثابة بيان معرفي.

لكنّ من يفكرون بهذه الطريقة يغفلون أن قدراتهم المفاهيمية (وإن لم تكن غير محدودة) قد عوضت هذا القصور الحسي والتقني، ولو بما يكفي لإدراك حقيقة مبدأ عدم اليقين (الظاهرة حاليًا). لذا، فإن المشكلة في جوهرها واقعية وليست معرفية. فهي لا تشكك في المعرفة الإنسانية في حد ذاتها، بل هي تعبير عنها. معرفتنا محدودة النطاق، ولكن ليس بالضرورة أن تكون خاطئة لهذا السبب.

من المهم التأكيد في هذا السياق على الميل الحديث إلى استنتاج "الواقع" من "الاحتمال". ويتجلى هذا الخطأ في استنتاج بور من حالة عدم اليقين (بشأن ما يكمن في مستوى أعمق من المادة مما نستطيع ملاحظته "مبدئيًا" - على الأقل في ظل التطور الحالي للفيزياء) إلى يقين النفي (أي إلى يقين أنه لا يوجد شيء وراء ذلك). وينطبق الخطأ نفسه على استنتاج غودمان أن اللون الأزرق (لون محدد) مشتق من "الأزرق المخضر" (مجموعة من الألوان الممكنة).

السببية في "مجالات القوة" . قد يتساءل من يقرأ تعريفات وتحليلات السببية في كتابي " منطق السببية" عن علاقة ذلك بـ"مجالات القوة"، كالجاذبية والكهرباء والمغناطيسية (على سبيل المثال لا الحصر)، والتي تُعدّ جوهر نظرية الفيزياء الحديثة. وقد سبق أن طرحتُ إجابةً لهذا السؤال في كتابي " المنطق اليهودي" ، الملحق 1.3.

نصف القوة عند كل نقطة في مجال ما ، حول جسيم أو جسم مركزي (مجموعة من جسيمات متفاعلة متعددة ومتنوعة)، باستخدام عبارات شرطية. تأخذ هذه العبارات شكلاً تقريبياً: "جسم آخر ذو خصائص معينة (مثل الكتلة، أو الشحنة الكهربائية، أو أي خاصية مناسبة) موضوع عند هذه النقطة في ذلك المجال (أي عند موضع محدد بالنسبة للجسم المركزي المعني) سيخضع لقوة مقدارها واتجاهها كذا وكذا، محسوبة باستخدام صيغة كمية معينة (فرضية تم تطويرها مسبقاً بالمنطق الاستقرائي، مثل قانون التربيع العكسي)". وغني عن القول، إن هذا الافتراض وصفي فقط : فهو لا يوضح لنا سبب أو كيفية حدوث هذه القوة (غير المرئية والبعيدة) على الإطلاق - أترك هذا السؤال المعقد لعلماء الفيزياء للإجابة عليه!

تُعدّ عبارات "إذا-ثم"، وهي قضايا شرطية طبيعية أو امتدادية في المنطق الصوري، القضايا السببية (أو تحديدًا، القضايا السببية) الأساسية التي تم تحليلها في عملي في المنطق السببي. من المهم إدراك أن القضايا السببية المقابلة لحقول القوة ترتبط عمومًا بالسببية الجزئية والطارئة ، إذ قد تُضخّم القوى بعضها بعضًا أو تُضعف بعضها بعضًا (وفي بعض الحالات قد تلغي بعضها بعضًا). أي أن علاقة القوة المؤثرة بين جسمين، المحسوبة باستخدام الصيغة الجبرية المناسبة، تنطبق عليهما بشرط عدم وجود أجسام أخرى في جوارهما. وبديهي أنه إذا كانت هناك قوى متعددة متداخلة في الوقت نفسه، فيجب حساب محصلتها قبل أن نتمكن من التنبؤ بدقة بالحركة اللاحقة (إن وُجدت) للجسم أو الأجسام المعنية.

بالحديث عن الحركة، هل يمكن وصف الحركة الناشئة عن مجالات القوة بأنها حركة ناشئة عن السكون؟ في كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها" ، الفصل 8.1، أقترح أن توليد الحركة من السكون هو سمة مميزة للإرادة.

ظاهريًا على الأقل [84]، قد تبدو مجالات القوى مناقضة لادعائي هذا. على سبيل المثال، ارفع حجرًا فوق الأرض ثم دعه يسقط؛ أو ضع مغناطيسين خفيفين متجاورين في حالة سكون تام، وعندما تتركهما سيتجاذبان أو يتنافران. في مثل هذه الحالات، يحدث تسارع من السكون بشكل واضح. ومع ذلك، يختلف هذا بوضوح عما نفترضه أن الإرادة تفعله. ففي حالة الجاذبية أو المغناطيسية (أو أنواع أخرى من قوى المجال)، تكون الحركة مُبرمجة مسبقًا، أي أنها في نفس الظروف ستكون دائمًا بنفس المقدار والاتجاه. بينما في حالة الإرادة الحرة، قد يختار نفس الشخص في نفس الظروف مقدارًا واتجاهًا مختلفين للإرادة. وبهذا المعنى الأخير، تُطلق الإرادة الحركة من السكون.

لاحظ أيضًا أنه في الأمثلة المذكورة أعلاه، تدخلت الإرادة في وضع الحجر أو المغناطيس في مواقعها الابتدائية، وظلت ثابتةً فيها مؤقتًا بفعل الإرادة. إن حركة هذه الأجسام أشبه ما تكون بتوقف مصطنع، ومن هنا جاء مفهوم الطاقة الكامنة في الفيزياء. الحركة هي السمة الأساسية للعالم الطبيعي (مجال السببية الحتمية)، بينما يعود السكون فيه إلى توازن مؤقت بين قوى متعاكسة. في العالم الروحي (أي مجال السببية الشخصية)، على النقيض من ذلك، تنشأ الحركة أحيانًا وبشكل شبه إرادي من شيء ساكن أساسًا.

مفهوم "التناغم المُسبق" عند لايبنتز . يمكن ربط محاولة هيوم لإضعاف رابطة السببية، إلى حد ما، بمبدأ "التناغم المُسبق" الموجود في فلسفة غوتفريد لايبنتز [85]. يستبدل هذا المبدأ مفهوم السببية الشائع بنوع من التوازي . أي، وفقًا لهذا المبدأ، فإن السبب والنتيجة المفترضين يحدثان معًا أو بالتتابع بشكل منتظم.

بحسب لايبنتز، لا يعود الانتظام الملحوظ إلى علاقة سببية أو صلة بين الظاهرتين (المُشار إليهما هنا بالسبب والنتيجة المفترضين). بل تعمل كل منهما

---

[84] قد يتوصل الفيزيائيون في نهاية المطاف، أو ربما يكونون قد توصلوا بالفعل، إلى رؤية أكثر ديناميكية لآلية عمل الحقول. تشير بعض النظريات إلى أنها تتضمن جسيمات أو موجات من نوع ما في حالة حركة (مثل الجرافيتونات). ولكن دعونا هنا نأخذ الحقول على ظاهرها، إن صح التعبير.

[85] ألمانيا، 1646-1716.

بشكل مستقل وفقًا لطبيعتها، ومع ذلك تتزامنان (أو برمجهما الله على ذلك). ويمكن توضيح ذلك بالرجوع إلى ساعتين تُظهران دائمًا نفس الوقت، على الرغم من أن آليتيهما غير مرتبطتين.

أذكر هذه النظرية هنا لأفندها، إذ قد يبدو فيها شيء من الصحة نتيجة لسوء فهم شائع لطبيعة السببية. ففي نهاية المطاف، ما هي طبيعة الأشياء إلا محض صدفة لخصائصها المختلفة الملحوظة؟ لكن مفهوم السببية لا يقوم على مجرد الحقائق، بل يعتمد على مفاهيم مشروطة، أي على مفهومي الإمكانية والضرورة. وعلى وجه الخصوص، تقوم السببية الطبيعية على المشروطات الطبيعية المقابلة. ويتجاوز هذا المفهوم البيانات الإدراكية، مع أننا نحاول الاستناد إليها.

بمعنى آخر، الادعاء بأن (على سبيل المثال، باستخدام أقوى تعريف للسببية كمثال) أن P هو "سبب كامل وضروري" لـ Q ليس مجرد ادعاء بأن وجود P مصحوب بوجود Q، وأن غياب P مصحوب بغياب Q. كلا، إنه ادعاء بأن هذا التزامن أو تسلسل الأحداث ليس ثابتًا فحسب، بل هو أمر لا يتغير. إنه ضروري؛ أي في حالة الضرورة الطبيعية: إنه ضرورة طبيعية. أو بعبارة أخرى: نفيه مستحيل بحكم طبيعة الأشياء المعنية. إذا لم يُطرح مثل هذا الادعاء، فلا يمكننا القول حقًا إننا نناقش السببية.

يمكن توضيح ذلك بشكل أكبر إذا نظرنا إلى التحليل المصفوفي للتحديد المعني، أي الجدول البسيط التالي (مأخوذ من كتابي " منطق السببية "):

مصفوفة "P سبب كامل وضروري لـ Q".

العلاقة	أغراض	
من	**سؤال**	**P**
1	1	1
0	0	1
0	1	0
1	0	0

في هذا الجدول التحليلي الكلي، يشير الرقم "1" تحت البندين P وQ إلى وجودهما وغيابهما على التوالي في تركيبات مختلفة. أما الرقم "1" تحت العلاقة " **mn** " (التي ترمز إلى السببية الكاملة والضرورية) فيعنيان "ممكن" و"مستحيل" على التوالي. أي أنه في الحالة الأخيرة، لا يكفي مجرد استمرار عدم حدوث تركيبة PQ المعنية لإثبات السببية المذكورة، بل يجب افتراض أن هذه التركيبة لن تحدث أبدًا، لأنها ببساطة غير ممكنة. هذا الإثبات ممكن منطقيًا بفضل مبدأ الاستقراء، ولا يمكن تحقيقه إلا بهذه الطريقة.

يقبل مذهب لايبنتز فعلياً السببية الزمنية، والسببية المكانية، والسببية الامتدادية، وحتى السببية المنطقية، ولكنه يرفض بشكل تعسفي السببية الطبيعية. تتطابق هذه الأنماط المختلفة للسببية، ومن ثمّ، من حيث المبدأ، ولا تختلف إلا في أساس التعميم (والتخصيص عند الضرورة) الذي تنطوي عليه. فالضرورة الزمنية ("هو دائماً") تستلزم تعميماً من بعض الأزمنة إلى جميع الأزمنة لشيء موجود؛ والضرورة المكانية ("هو في كل مكان") تستلزم تعميماً من بعض الأماكن إلى جميع الأماكن؛ والضرورة الامتدادية ("هو في جميع الحالات") تستلزم تعميماً من بعض حالات مفهوم ما إلى جميع حالاته؛ والضرورة المنطقية (مهما كانت طريقة التعبير عنها) تستلزم تعميماً من بعض السياقات إلى جميع السياقات لمعرفة ما.

إن التمييز الوحيد للضرورة الطبيعية (بغض النظر عن كيفية التعبير عنها لفظيًا) هو اشتراطها التعميم من بعض الظروف المحيطة بحدث ما إلى جميعها. فإذا سُلِّم بنوع من التعميم، فلا يوجد مبرر تقني لرفض أي نوع آخر؛ فالعملية المعرفية والاستدلال الاستقرائي متطابقان في كل حالة. وكما سبق توضيحه، قد يتبين أن بعض التعميمات غير صحيحة، لكن لا يمكن إنكار العملية من حيث المبدأ دون الوقوع في تناقض ذاتي. وقد وقع هيوم في الخطأ نفسه، كما سبق بيانه.

تجدر الإشارة إلى أن لايبنتز ابتكر هذه النظرية السببية غير المشروطة (أي التي تستبعد الضرورة الطبيعية) لدعم نظريته الغريبة عن "المونادات"، والتي بموجبها يسكن العالم كيانات (تُسمى مونادات) موجودة وتعمل بشكل مستقل تمامًا عن بعضها البعض. ولتفسير كيف يمكننا، على الرغم من استقلالها المزعوم، ملاحظة أنماط سلوكية منسقة ظاهريًا بين الأشياء، فقد افترض فكرة الانسجام المُسبق.

علاوة على ذلك، لم يكن هذا، في رأيه، مجرد مصادفة، بل نظامًا وهميًا مُبرمجًا عمدًا من قِبل الله. ويبدو أنه لم يخطر ببال لايبنتز أن مفاهيم الاستقلال والبرمجة الإلهية للمونادات تتطلب فهمًا مشروطًا للسببية لصياغتها. لقد كان يقول فعليًا إن الأحداث الدنيوية لا تُسبب بعضها بعضًا، ولكن الله هو السبب المشترك؛ وهذا في حد ذاته اعتراف بالسببية. وهكذا، فقد انخرط ضمنيًا في سرقة المفاهيم أو التناقض الذاتي - إلا إذا اعتبرنا أنه لم يكن مثل هيوم الذي ينكر السببية بحكم القانون (من حيث المبدأ)، بل بحكم الواقع فقط (في مجال محدود).

تكمن المشكلة الأعمق في نظرية لايبنتز عن المونادات المستقلة في فرضها بناءً "عقلانيًا بحتًا" شاملًا على الواقع، بغض النظر عن التجربة. وهذا مثال لما أسماه بورستين بحق "المنهج الألماني القبلي " (ص ٢٣٧). نجد نفس نظرية المعرفة النفسية لدى كانط وهيغل، والعديد من الفلاسفة الألمان الآخرين (وإن لم يكن جميعهم) - ميلٌ لبناء أنظمة فكرية ضخمة (تستند إلى بضع ملاحظات ورؤى متحيزة، مع تجاهل البيانات التجريبية المخالفة والقيود المنطقية). لا يُعد هذا فشلًا في المنهج التجريبي فحسب، بل هو فشلٌ أوسع في فهم متطلبات الاستقراء البشري الموضوعي. هؤلاء المفكرون - على الرغم من ذكائهم

ومساهماتهم القيّمة - ينجرفون عاطفيًا وراء مفاهيمهم الغامضة، دون مراعاة غموضها وجوانبها المناهضة للتجربة. إنهم مدفوعون عاطفياً بطموح أن يكونوا العبقري العظيم الذي حل جميع المشاكل دفعة واحدة، ويتحمسون بسهولة للحلول التي تبدو وكأنها حلول سحرية.

13. إضافات (2009)

١. فيما يتعلق **بمبدأ التوحيد** ، الذي نوقش في الفصل الثاني، تجدر الإشارة إلى أن هذا المبدأ ليس تعميمًا، لأنه ليس كذلك في حد ذاته! بل هو مبدأ خاص، يمكن صياغته على النحو التالي: "بعض الأشياء (سواء أكانت عناصر من التجربة أم نتاجًا للتجريد) تشترك في بعض الخصائص". إنه مجرد إقرار بأن العالم الذي نواجهه يبدو أنه يتسم ببعض التكرار، دون أي تحيز بشأن مدى هذا التكرار.

أما عن كيفية إثبات صحة هذه الفرضية تحديدًا، فليس ذلك بالتجربة بقدر ما هو بالمنطق. فلو حاولنا تأكيد المتناقض، أي أن "لا شيء يشترك في أي صفة مع أي شيء آخر"، لوقعنا في تناقض ذاتي، إذ أن استخدام أي مفهوم (مثل "شيء"، "صفة"، "مشترك"، إلخ) يعتمد على الادعاء بأن شيئين أو أكثر يشتركان في صفات معينة، وبفضلها يمكننا إطلاق اسم مشترك عليهما. ولا يمكن القول إن الأشياء لا تشترك في شيء سوى الاسم الذي نطلقه عليها اصطلاحًا (الاسمية)، لأن مجرد الاستناد إلى اسم مشترك يعني أن الحالتين أو أكثر من حالات الاسم المعني هي "الاسم نفسه" بشكل واضح، وهذا اعتراض غير متسق.

وبالتالي، فإن مبدأ التوحيد هو اقتراح خاص ضروري منطقياً.

٢. في مناقشة الإدراك الحسي في الفصل الرابع، أغفلتُ ذكر **توماس ريد** (اسكتلندا، ١٧١٠-١٧٩٦). مع أن الدراسات الحديثة لتاريخ الفلسفة تميل إلى تجاهله أو التغاضي عنه، إلا أن هذا المعاصر لدافيد هيوم، وهو من أبناء وطنه، كان خلال حياته أكثر احترامًا منه، وذلك لنهجه المنطقي في الفلسفة. رفض ريد ادعاء هيوم (وغيره) المتشكك بأن ما يدركه الإنسان هو انطباعات داخلية، أي نتاج عقلي للعملية الفيزيولوجية للإحساس، ودافع ببراعة عن وجهة النظر الواقعية المباشرة القائلة بأن ما يدركه الإنسان هو أسباب فيزيائية خارجية للأحاسيس. كان هيوم على دراية بنقد ريد لأعماله، لكنه ظل غير مبالٍ بحججه رغم أنها كانت أكثر وضوحًا ومنطقية من حججه. وفي وقت لاحق، لم يُعر إيمانويل كانط (وهو معاصر أصغر سنًا لريد) اهتمامًا يُذكر بحجج ريد.

تجدر الإشارة إلى أن الواقعية المباشرة تُخلط أحيانًا خطأً بالواقعية الساذجة. فهما ليسا مفهومين فلسفيين متطابقين، وإن كانا قد يتداخلان أحيانًا. تشير الواقعية الساذجة أساسًا إلى نظرة الإنسان العادي للعالم، الذي يعتبر واقعية العالم المحيط به وماديته أمرًا مفروغًا منه دون التساؤل عن صحة هذا المظهر وجوهره. ربما تُستنتج الواقعية المباشرة منطقيًا من الواقعية الساذجة، لكنها بالتأكيد لا تُبادلها هذا الاستنتاج. الواقعية المباشرة هي، كما ذُكر سابقًا، وجهة النظر القائلة بأننا نُدرك العالم كما هو، لا كما يُزعم أنه تمثيلات ذهنية عنه.

يزعم معارضو الواقعية المباشرة أن الدعوة إلى هذه الفلسفة لا تعدو كونها مجرد رأيٍ تعسفي أو حجة دائرية. إلا أن هذا الاتهام باطل. فالمبرر الرئيسي للواقعية المباشرة هو التناقض المنطقي الواضح للرأي المخالف، الذي نادى به هيوم، وجون لوك قبله، وكانط بعده. إن الانطباعات والأفكار والتمثيلات المنفصلة من حيث المبدأ عن الأشياء الخارجية تؤدي حتمًا إلى تناقض ذاتي، وبالتالي فهي أكثر خللًا من الناحية المنهجية. لا يمكن للمرء أن يدّعي أن الأفكار أو الانطباعات تمثل (أي تتيح الوصول غير المباشر إلى) أي شيء يتجاوز التمثيل إذا ادعى أولًا أنه لا يملك وصولًا مباشرًا إلى أي شيء يتجاوزها. وبمجرد أن يُثبت مناصرو الواقعية المباشرة حجتهم بهذه الطريقة (وبطرق أخرى كثيرة)، لا يمكن اتهامهم بالواقعية الساذجة. بل يجب وصف واقعيتهم بأنها (نسبيًا) دقيقة.

مع ذلك، فإن أهم وأدق تمييز بين الواقعية الساذجة والواقعية الدقيقة لا يكمن في التناقض الذاتي لنقيض الواقعية المباشرة، بل في الظواهرية. فإذا اكتفى الواقعي المباشر بالقول إن الإدراك الحسي هو إدراك للواقع المادي (لا تمثيلات له)، فإنه لا يزال يعمل على مستوى ساذج نسبيًا. ولا يصبح فهمه دقيقًا تمامًا إلا عندما يدرك أن ما سبق هو فرضية استقرائية (أفضل من غيرها) تُقر بأن الظواهر المدركة هي في الأصل مجرد مظاهر (أي ليست بالضرورة حقائق أو أوهامًا، بل حقائق محتملة وأوهام محتملة).

وهكذا، فرغم أن منهج ريد المنطقي في التعامل مع الواقعية المباشرة كان أفضل من الناحية المنطقية من فلسفات لوك وهيوم وكانط المعرفية التمثيلية العبثية، إلا أنه ربما لم يكن الكلمة الفصل في هذا الموضوع، إذ لم تكن الظاهراتية قد تطورت بشكل كبير آنذاك. وهذا لا يعني غياب الظاهراتية في منهج ريد، بل يعني فقط أنه لم يكن ظاهراتية شاملة. على أي حال، لم يدّعِ ريد أنه أجاب على جميع التساؤلات المتعلقة بالواقعية المباشرة، بل إن العديد من المشكلات الجوهرية لا تزال عالقة حتى اليوم (كما هو موضح في نصي الرئيسي).

3. في مناقشة الوسائل والغايات الأخلاقية في الفصل 7، أشرت إلى أنه على سبيل المثال، الحياة والروح هما شيئان يمكن تأكيدهما منطقياً كمعايير طبيعية ومطلقة للقيمة، لأنهما شرطان أساسيان لأي خطاب أخلاقي، أي لأن الخطاب الأخلاقي لا ينطبق إلا على الكائنات الحية، وبشكل أكثر تحديداً على الكائنات ذات الروح، أي الكائنات التي تتمتع بقوى الوعي والإرادة والتقييم مثلنا نحن البشر.

كما أوضحتُ في كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها "، فإن مصطلح "الحياة" في هذا السياق لا يقتصر على الحياة الجسدية فحسب، مع أن هذا هو معناه الأساسي بلا شك. بل يمكن أيضاً اعتباره إشارةً إلى الحياة الروحية، أي حياة النفس. في الواقع، لا تُعنى الأخلاق، في نهاية المطاف، برفاهية الجسد إلا بشكل ثانوي، إذ ينصبّ اهتمامها الرئيسي على رفاهية النفس.

من النتائج البديهية لهذا التوسع في المعنى أن المؤمنين بالحياة الآخرة (كما في اليهودية والمسيحية والإسلام) أو بالتناسخ (كما في البوذية والهندوسية) يستطيعون بناء أخلاقيات دون الوقوع في خطأ منطقي. أي أن الأخلاق لا تقتصر بالضرورة على هذه الحياة الدنيا.

من الواضح أنه إذا افترضنا أن حياتنا تستمر أو تعود بشكل ما حتى بعد موت جسدنا، فمن المنطقي تمامًا (على الرغم من أنه قد يبدو متناقضًا للوهلة الأولى) بناء أخلاقيات يمكن فيها المخاطرة بالجسد أو التضحية به عمدًا لصالح مصلحة الروح على المدى الطويل.

أولئك الذين ينظرون إلى حياتهم على الأرض كمحطة عابرة في رحلة أطول، يُقيّمون أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم بشكل طبيعي ومنطقي في ضوء هذا السياق الأوسع، لا بالمعنى الضيق للبقاء الجسدي. ورغم أهمية هذا البقاء في الأخلاق، إلا أنه قد يُطغى عليه أحيانًا اعتباراتٌ أكثر تجريدًا وأوسع وأسمى. وتُتيح هذه المواقف اختبارًا حقيقيًا لقيم المرء.

بطبيعة الحال، قد يُبنى هذا النوع من التضحية بالنفس بسهولة على الخيال والوهم، إذ لا نعلم شيئًا عن الآخرة إلا من خلال السماع أو الافتراضات. في معظم الأحوال، من الحكمة افتراض أن استمرار المرء في الحياة هو الخيار الأمثل. لكن في ظروف استثنائية، قد يرى المرء أن قبول شرٍّ حاضر يُعرِّض حياته أو حياة الآخرين للخطر. على سبيل المثال، فضّل بعض الصالحين الموت على أن يُجبروا على قتل بريء.

قد يُخاطر الناس بحياتهم، بل ويضحّون بها أحيانًا، دفاعًا عن عائلاتهم أو شعوبهم أو أمتهم، أو عن الإنسانية جمعاء، أو عن الحياة بحد ذاتها، أو في سبيل الله، لأنهم يرون أنفسهم لا كأجساد منفصلة وأفراد مستقلين، بل كأجزاء من كلٍّ أكبر - جماعة من الناس أو كائنات حية أو الروح الجماعية أو الجوهرية التي هي الله. وفي هذه الحالة، تُصبح قيمة حياة المرء مرتبطة بقيمة الوحدة الأكبر.

باختصار، على الرغم من أننا قد نستخدم مصطلح "الحياة" كمعيار قصير ولطيف للخطاب الأخلاقي، إلا أنه لا ينبغي فهم المصطلح بشكل حصري بمعناه

المادي البسيط، ولكن يمكن توسيعه منطقياً ليشمل المزيد من الأهداف الروحية، سواء كانت دنيوية أو غير دنيوية.

14. المكملات الغذائية

أ. من كتاب الظواهرية ، الفصل 2:5.

يبدأ المنهج الظاهراتي في دراسة السببية بالنظر إلى الأحداث أو الأشياء من أي نوع باعتبارها "صدفة"، قبل البتّ في ما إذا كانت "مُسببة" [86]أو كيف . وأنا شخصيًا أستخدم مصطلح "السببية" بأوسع معانيه، بحيث ينطبق على أي إجابة لهذا السؤال. وبناءً على ذلك، أقبل، على الأقل بشكل وارد، التلقائية والسببية والإرادة والتأثير. يبقى ما إذا كانت هذه المفاهيم الفلسفية المتعلقة بـ"السببية" تتجلى جميعها في عالمنا مسألة قابلة للنقاش؛ ولكن يجوز لنا، بل يجب علينا، أولًا محاولة توضيحها وربطها ببعضها. يجب حسم هذه المسألة دون تحيز، من خلال دراسة التجربة دراسة وافية وكيفية تنظيمها بشكل مقنع. وبالتالي، إذا اعتبر الفيزيائيون (مثل نيلز بور) أن بعض الأحداث دون الذرية لا يمكن افتراض وجود أسباب لها بشكل معقول، فيمكننا التسليم بفرضية "التلقائية" في المجال الفيزيائي على المستويات المعنية كتفسير.
إذن، لا ينبغي مساواة السببية في البداية (كما فعل البعض سابقًا) بالسببية، أي الحتمية الفيزيائية (وبالتالي الحتمية النفسية). ويمكن اعتبار نفي السببية تفسيرًا "سببيًا". وبالمثل، لا يمكن تجاهل الإرادة ببساطة، بل يجب إيلاؤها الاعتبار الواجب. وفي الواقع، نحتاج إلى المثابرة على هذا الموقف المنفتح، فبينما يسهل نسبيًا تعريف السببية، ومعها العفوية، بالرجوع إلى تواتر اقتران الأحداث الظاهرية أو المفاهيم المجردة عنها، فإن تعريف الإرادة أو "الإرادة الحرة" أمر بالغ الصعوبة. لم ينجح أحد، على حد علمي، حتى الآن، ناهيك عن إثبات وجود الإرادة، أي أن البشر والحيوانات يمتلكون هذه القدرة. أما مفهوم التأثير فهو ثانوي، إذ يمكننا تعريفه بأنه "تسهيل أو صعوبة" إحداث شيء ما.

---

86 إن هذا الموقف الذي يركز على "الأولويات أولاً" يعادل موقف أخذ المظاهر على ظاهرها قبل تحديد ما إذا كانت حقيقة أم وهم.

قد تتخذ الظواهرية من الحقيقة الأنثروبولوجية، التي مفادها أن معظم الناس، إن لم يكن جميعهم، يعتبرون في الواقع العملي، إن لم يكن في النظري، أن لديهم قدرات على الاختيار واتخاذ القرار وبدء الأفكار العقلية والحركات الجسدية، بيانات تجريبية. لا تثبت هذه المعتقدات الإرادة، ولكنها تشكل دليلاً داعماً في فرضية استقرائية. ومن الحقائق الأخرى التي يجب مراعاتها في القطاع العام أن مفهوم الإرادة يسبق مفهوم السببية في تاريخ البشرية (ولا يزال كذلك حتى اليوم، في رأيي، في التطور الشخصي للأفراد). فقبل وقت طويل من وصولنا إلى فهم الأشياء على أنها ذات "أسباب طبيعية"، كنا نفسر حركات النجوم أو الأحجار أو مصيرنا أو حالاتنا المزاجية بالرجوع إلى "الأرواح" أو "الآلهة"، أو لاحقاً (مع ظهور التوحيد) إلى الله.

يُستمد مفهومنا عن "القوة" من خلال تجريد الأحاسيس الجسدية المُدركة للدفع والسحب والضغط. ثم يُستخدم هذا المفهوم لمساعدتنا على فهم حتمية الأحداث التي نعتبرها (اليوم على الأقل) طبيعية ولا تنطوي على أي إرادة، وذلك عن طريق القياس . وهكذا، تصور نيوتن الجاذبية على أنها "مجال قوة"، وقد بقي هذا المصطلح مستخدمًا في مجالات أخرى. حتى في مفهومنا الإحصائي الحديث للسببية، نفسر الاقتران المستمر الملاحظ على أنه دليل على "ارتباط سببي"، أي "قوة" كامنة (طبيعية). وبالمثل، نتخيل التولد التلقائي كنوع من التدفق "القسري"!

الذي عاش في القرن الثامن عشر، بهذا المعنى الضمني في مناقشته النقدية للعلاقة السببية المزعومة. بالنسبة له، كانت هذه "الصلة" بين الأحداث مشكوكًا فيها، أولًا لأننا لا ندرك أبدًا حالات الروابط، ولكن فقط حالات مجرد الاقتران.

> "تبدو جميع الأحداث منفصلة تمامًا وغير مترابطة. يتبع حدثٌ آخر؛ لكننا لا نستطيع أبدًا ملاحظة أي رابط بينها. تبدو متصلة ولكنها غير مترابطة أبدًا ." (ص 360).[87]

إن حجة هيوم هذه، جدير بالذكر، مبنية على ملاحظة تتعلق بالإرادة البشرية (وتفترض وجودها)، وهو شكل من أشكال السببية يصعب تصوره أكثر من السببية نفسها! في المجال البشري (الإرادي)، نميز بين (أ) اقتران الأحداث التي وقعت عرضًا بالنسبة للإرادة البشرية، أي المصادفات، و(ب) اقتران الأحداث التي كانت مقصودة عمدًا. من المهم أن مفهوم "الاقتران المجرد" عند هيوم مفهوم لنا نظرًا لتجربتنا في (أ)، بينما (ب) هو ما يجعل مناقشته لمفهوم

87 في بحث يتعلق بالفهم البشري، الجزء الثاني.

"الترابط" المتباين ذا معنى بالنسبة لنا. لم يُعرّف هيوم ماهية "الترابط" في المجال الطبيعي (أي غير الإرادي) قبل رفضه. في أحسن الأحوال، إذن، تتلخص حجته في القول بأن هذا المفهوم غامض جدًا لدرجة تجعله غير علمي. علاوة على ذلك، يفسر هيوم اعتقادنا بالترابط بأنه ناتج عن عادة عقلية نشأت فينا من خلال التكرار.

«لكن ليس هناك ما يُفترض أن يكون متطابقًا تمامًا في عدد من الحالات، يختلف عن كل حالة على حدة؛ إلا أنه بعد تكرار حالات متشابهة، ينقاد العقل، بدافع العادة، عند ظهور حدث ما، إلى توقع مصاحبته المعتادة، وإلى الاعتقاد بوجودها. لذا، فإن هذا الارتباط الذي نشعر به في العقل، وهذا الانتقال المعتاد للخيال من موضوع إلى مصاحبته المعتادة، هو الشعور أو الانطباع الذي نستمد منه فكرة القوة أو الارتباط الضروري.» *(ص 361)*.

يمكننا، بدايةً، أن نرد بأن أطروحته متناقضة داخليًا، إذا ما فُهمت على أنها إنكارٌ لصحة المنهجية في التعميم. فمن الواضح أن قول هيوم نفسه عن العادات البشرية هو تعميمٌ نابعٌ من ملاحظاته الشخصية. فهو يعمم من بعض لحظات تجربته إلى جميع اللحظات، ومن تجربته الشخصية إلى تجارب الآخرين. علاوة على ذلك، يُقدَّم قوله كأطروحة تفسيرية ، تتعلق بما "يدفعنا" (خطأً، بحسب قوله) إلى استنتاج حقيقة السببية من هذا الارتباط الذهني. وهكذا، يدّعي ضمنيًا امتلاكه معرفةً ما بنوعٍ من السببية، ألا وهي قوة العادة. فهل أطروحته إذن هي أن السببية أسهل معرفةً في المجال النفسي منها في المجال المادي؟ أشك في ذلك؛ بل ربما لم يلحظ التناقض.

"إن ظهور السبب ينقل الذهن دائمًا، من خلال انتقال معتاد، إلى فكرة النتيجة. لذلك، يمكننا، بما يتناسب مع هذه التجربة، صياغة تعريف آخر للسبب، ونسميه موضوعًا يتبعه موضوع آخر، وظهوره ينقل دائمًا الفكرة إلى ذلك الموضوع الآخر. " *(ص 362)*.

يرى هيوم أن ما نسميه السببية ليس إلا ارتباطًا بين الأفكار. أي أننا نعتقد أن الأحداث مترابطة سببيًا لأنها تترافق باستمرار في ذاكرتنا. ومن هنا، يستنتج هيوم أن السببية محض خيال. لكن أطروحته ناتجة عن تفكيره غير الدقيق. ويبدو أنه يشير إلى حالات مثل: رجل التقى بزوجته المستقبلية لأول مرة عندما كانت تُعزف لحن موسيقي معين؛ ومنذ ذلك الحين، كلما سمع (أو تذكر) ذلك

اللحن، تذكر زوجته .[88]لكننا لا نعتبر مثل هذه الحالة دليلاً على السببية، لأنه في الواقع لا يرى زوجته مرة أخرى كلما سمع اللحن! لهذا السبب، نسمي هذا التزامن من خلال الربط الذهني بين الزوجة واللحن الموسيقي مصادفة (مع أن التسلسل الذهني لتذكر اللحن وتذكر الزوجة يمكن اعتباره نوعًا من العلاقة السببية). من ناحية أخرى، إذا كان في كل مرة يعزف فيها شخص ما اللحن يتم استحضار زوجته جسديًا، فسوف نشك في وجود علاقة سببية.[89]
إذا صغنا كل هذا بلغة واضحة ورسمية، فإن كل شك سيزول بسهولة. ويمكن تمييز أربعة أشكال:

a. X يسبب Y
b. X يسبب التفكير في Y
c. إن التفكير في X يؤدي إلى Y
d. إن التفكير في X يؤدي إلى التفكير في Y.

تشير هذه الصيغ الأربع إلى علاقات شديدة التباين، لكنها تشترك جميعها في علاقة "السبب". تختلف المصطلحات، لكن الرابط يبقى نفسه. إن تفضيل إحدى هذه الصيغ على الأخرى (كما يفعل هيوم) بوصفها الوصف الأنسب للأحداث المطروحة، لا يُضعف عامل السببية المشترك، بل على العكس، يدعمه. إن منطق هيوم متناقضٌ في حد ذاته!
في رأيي، قد تكون العلاقات السببية الظاهرية حقيقية أو وهمية. وخلافًا لهيوم، لا أرى في قصور أحكامنا حول العلاقة السببية دليلًا على عجزنا عن إثباتها. في هذا السياق، كما هو الحال مع جميع الأحكام المفاهيمية الأخرى، تتداخل عمليات التعميم والتخصيص. يمكننا القول إن هناك تعميمين . الأول هو الانتقال من اقتران محدد مُلاحَظ إلى اقتران عام (يشمل الحالات غير المُلاحَظة). أما الثاني فهو تعميم من هذا الاقتران الثابت للأحداث إلى "علاقة" مفترضة بينها (أي شيء أعمق وأقوى من مجرد اقتران). إذا سلمنا بصحة التعميم الأول (المؤقتة، طالما أنها مؤكدة تجريبيًا)، فلا يمكننا إنكار صحة العملية الثانية، التي لا تختلف

---

88 أما العكس فمن غير المرجح، أي أنه كلما رأى زوجته أو تذكرها، تذكر اللحن. إلا إذا كان الرجل المسكين مهووساً به!

89 إليكم مثالًا أكثر شيوعًا على التداعي. ألمح شخصًا ما، يذكرني قليلًا بالآنسة (س)، على سبيل المثال. لكن يتضح عند التدقيق أنه لم تكن الآنسة (س) التي رأيتها للتو. ومع ذلك، ونظرًا لهذه المناسبة، أبدأ بالتفكير عرضًا في الآنسة (س)، متذكرًا آخر لقاء جمعنا، وما قلناه، وما إلى ذلك. قد تُثير هذه الذكريات بدورها أفكارًا جديدة لا ترتبط منطقيًا بالآنسة (س)، مثل التحليل الفلسفي الحالي لمفهوم "التداعي". وهكذا دواليك، حتى أتمكن من تغيير الموضوع.

عنها من حيث المبدأ . لا يمكننا في أحسن الأحوال إلا إنكارها في حالات محددة ، باعتبارها تخصيصًا؛ مع أنني لا أرى كيف يمكننا تبرير هذا التمييز أو التخصيص الجزئي.
بمعنى آخر، كيف يعلم هيوم نفسه (بافتراض أن "الترابط" ذو معنى، وإن كان يصعب تعريفه بالكلمات) أن "الاقتران الثابت" لا يستلزم بالضرورة "ترابطًا" أعمق؟ لا يسعه إلا أن يدّعي باستمرار أنه قد لا يستلزم ذلك أحيانًا . ولكن في هذه الحالة، يفقد استدلاله قوته تمامًا ، التي تعتمد على التعميم . لا شيء يمنعنا من صياغة فرضيات حول الاقتران الثابت وحول الترابط السببي، شريطة أن نتحقق من صحة نظرياتنا في كل حالة وفقًا لقواعد الاستدلال، وأن نختبر فرضياتنا بالرجوع إلى الاتساق والتجربة، وبالمقارنة مع أطروحات بديلة.
إضافةً إلى الأحاسيس الجسدية المذكورة آنفًا، يُشير تأملنا إلى أننا نمتلك درجةً من التحكم في بعض حركات أجسادنا (ومن خلالها في حركات أجساد أخرى) وفي بعض تخيلاتنا الذهنية. على هذا المستوى، مستوى الحدس (وليس مستوى الإحساس)، ينشأ مفهوم الإرادة. قد يتبين في نهاية المطاف أن هذا الإدراك الداخلي للذات كفاعل في العالمين الذهني والمادي مجرد وهم، لكن لا بد من منحه مصداقية مبدئية على الأقل كبيانات أولية. يجب الاعتراف باحترام بأي ادعاء صادق كهذا، باعتباره مظهرًا يُؤخذ في الاعتبار عند تحليل البيانات. لا يوجد مبرر منهجي للإنكار التام (كما يفعل بعض الميكانيكيين المعاصرين المتعصبين).
تشير العديد من التجارب والمفاهيم المجردة، بالإضافة إلى الحدس، إلى الإرادة. فعلى سبيل المثال، تعتمد بعض الأحاسيس على الحركة، سواء أكانت حركة جسم في الفم، أو احتكاك الجلد بجسم ما لاستشعار ملمسه أو مرونته، أو التواء أجزاء الجسم في اتجاهات مختلفة كالعينين للرؤية أو الرأس للسمع، أو حركة جزء من الجسم بالنسبة لأجزاء أخرى كالذراع، أو المشي في الفضاء لاستشعار العمق، أو حتى التحدث لإصدار صوت. كذلك، يبدو أن الانتباه إلى الظواهر الحالية، أو النظر إلى الماضي، أو محاولة التنبؤ بالمستقبل، كلها أفعال إرادية. وبالمثل، يُنظر إلى الخيال وتكوين المفاهيم والبصيرة المنطقية على أنها تتطلب جهدًا في كثير من الأحيان، أو على الأقل أفعال اختيار. ونتيجة لذلك، يمكن القول إن مفهومي الزمان والمكان يعتمدان على الإرادة. كما يبدو أن الإرادة حاضرة في التفكير اللفظي.
لا شك أن لدينا نوعًا من الوعي الشخصي بأن لدينا قدرة معينة على التأثير في البيئة المحيطة بنا. إنها ليست قدرة مطلقة وغير محدودة، ولكنها محسوسة كما هي. لا يمكن اعتبار أي من الصفات الحسية أفعالًا إرادية، ولكن يمكن اعتبار

العديد منها علامات. من الإرادة. بل إننا "نعرف" داخليًا وبشكل مباشر ما إذا كانت إرادتنا قد تدخلت أم لا، على الأقل في معظم الأحيان؛ إنها موضوع حدس. في الواقع، تُعتبر هذه الوظيفة، إلى جانب الإدراك والعاطفة، جوانب أساسية لهويتنا. الإرادة بالتأكيد جزء لا يتجزأ من خطابنا المنطقي في فرز التجارب الأخرى، كما هو الحال عندما نربط بين مختلف الحواس. قد أصيغ، على سبيل المثال، قضية حول المنظور: "إذا أدرت هذا الشيء، فسيتغير شكله على هذا النحو وعلى هذا النحو"، مُسقطًا سلسلة إرادية (تدوير الشيء) ومتوقعًا تسلسلًا ظاهريًا معينًا (تغيرات بصرية وغيرها).

ب. من كتاب التأملات ، الفصل 1:9.

ديكارت " **أنا أفكر، إذن أنا موجود** " [90]من قضيتين بديهيتين: "أنا أفكر" (بمعنى أنني واعٍ) و"أنا موجود" (بمعنى أنني موجود). فتناقض كلتا القضيتين متناقض في حد ذاته، أي أنه ينطوي على مفهوم مُستَلب ويُؤدي إلى مفارقة. وبالتالي، لا يُمكن التفكير في عبارة "أنا لست واعيًا" أو قولها (أو حتى سماعها أو فهمها) دون أن يكون المرء واعيًا. وبالمثل، لا يُمكن التعبير عن عبارة "أنا لست موجودًا" (أو ملاحظتها) دون أن يكون موجودًا. لذا، كان ديكارت مُصيبًا تمامًا في اعتبار هاتين القضيتين بديهيتين؛ أي مبادئ أولية، لا تعتمد على مبادئ سابقة.
لاحظ أيضًا أن هاتين العبارتين صحيحتان بديهيًا بشكل مستقل عن بعضهما البعض – فماذا عن " إذن" ، التي تشير إلى أن المجموع يتبع من " أنا أفكر" ؟ هل يُقصد بـ"إذن" ربما الإشارة إلى ترتيب معرفي، وليس إلى استدلال؟ يمكن للمرء أن يستنتج الوجود من الوعي شكليًا، بمعنى أن الكائن الواعي هو بالضرورة كائن موجود؛ لكن لا يلجأ المرء عمليًا إلى مثل هذا الاستدلال.
في الواقع، برأيي، نُدرك الأشياء الأخرى قبل أن نُدرك إدراكنا لها، لذا ليس من الصواب وضع "أنا أفكر" قبل "أنا موجود". قد يُقال إن الطفل قد يختبر حالات داخلية أولًا، لكنني أُجيب بأن هذه الحالات هي نتاج أحاسيس سابقة. مع ذلك، يُمكننا تأييد ترتيب ديكارت، باعتباره ترتيبًا منطقيًا، بمعنى أنه لو لم يكن لدى

---

90 انظر هاميلين، ص 137. والتعليقات الواردة هنا ليست المقصود منها أن تكون تحليلاً شاملاً لعبارة "كوجيتو" ، وغني عن القول.

الذات القدرة على الوعي، لما أدركت وجودها. أي، ربما يعني ذلك: "أستطيع أن أفكر، إذن أستطيع أن أعرف أنني موجود".
لكنني أعتقد أن التفسير الصحيح هو التالي: عندما نُدرك شيئًا ما، أي شيء، فإن هذا يُتيح لنا فرصة إدراك ذواتنا ، أي أن هناك ذاتًا تُدرك ذلك الشيء، أيًا كان. وبالتالي، فإن الجزء الأول من الجملة ليس حرفيًا: " أنا أفكر"، بل: "يحدث إدراك للأشياء" (أو "يحدث تفكير"). ومن ثم يُستنتج الجزء الثاني استنتاجًا استقرائيًا صحيحًا ، أي يُمكننا أن نفترض أن "هناك شيئًا ما يُدرك الأشياء"، أي أن "للتفكير ذاتًا ومفعولًا به"، أي أن "هناك أنا" (أو "أنا موجود").
إن الذات هي التي تُستنتج من مظهر الأشياء - كما يجادل العقل: لا بد أن تظهر أمام شخص ما. وهذا ما يميز المظهر عن مجرد الوجود: فهو يحدث من خلال "الإدراك" بواسطة "شخص ما". وهكذا، يبرر ديكارت افتراضنا المعتاد بوجود ذات مدركة من خلال حقيقة الإدراك. ويخبرنا أن الأمر ليس مجرد اصطلاح نحوي، بل إن "التفكير" يستلزم "أنا".

ج. من كتاب التأملات ، الفصل 8: 4-7.

ديفيد هيوم مفهوم السببية من أساسه، ولكنه في الوقت نفسه يقدم لنا تفسيراً لاعتقادنا به، ألا وهو أن الحجة السببية تقوم على ربط الأفكار. وقد انتقدتُ هذا الادعاء في موضع آخر [91]، ولكني أود هنا التأكيد على أن تقديم تفسير هو في حد ذاته ادعاء بمعرفة سبب، وبالتالي فإن أطروحة هيوم متناقضة في ذاتها.
مع ذلك، توجد بعض الحقائق في أطروحته، وهو ما يفسر، بالمناسبة، سبب مصداقيتها لدى الكثيرين منذ طرحها. ولإدراك هذه الحقائق الكامنة، من المهم التمييز بين مسألة تعريف السببية بشكل عام، ومسألة كيفية التعرف على حالات محددة منها.
من الواضح أنه قبل أن ننكر السببية، يجب أن يكون لدينا فكرة عما نريد إنكاره. يُقرّ هيوم بتعريف بسيط للسببية (أو بالأحرى السببية، على وجه الدقة) بأنها "اقتران ثابت". هذا التعريف يحمل بعض الصحة، ولكنه قابل للنقاش وغير كافٍ في نهاية المطاف. بعد ذلك، يبرز التساؤل: هل يمكننا تحديد مضامين

91 انظر الظواهرية ، الفصل 2.5؛ ومنطق السببية ، الفصل 16.2.

تتوافق مع هذا التعريف؟ ينكره هيوم، ولكن (كما أُشير إليه آنفًا) يتضح أن إنكاره يُفضي إلى تناقض ذاتي.

ركز هيوم على عجزنا عن إدراك الأسباب مباشرةً ، واقترح أننا حين نستدل من السبب إلى النتيجة (أو العكس، من النتيجة إلى السبب)، فإننا ببساطة نعبر عن عادتنا الذهنية في ربط بعض الأشياء معًا . وبغض النظر عن أخطاء هيوم، أرى أن ما يلي يمثل جوهر الحقيقة التي ربما كان يحاول (وإن لم ينجح) في إبرازها:

a. **من البداية ، لا يوجد شيء له سبب ظاهر** . بمعنى آخر: السببية ليست شيئًا يمكن ملاحظته مباشرة. تتطلب "الموضوعية" ألا نبدأ بحثنا عن المعرفة بتحيز مسبق بشأن السببية عمومًا أو بشأن قضايا سببية محددة. يجب إثبات السببية وحالاتها الخاصة تدريجيًا مع مرور الوقت، لأن الحقائق تشير إلينا منطقيًا في هذا الاتجاه. لا يمكننا من النظرة الأولى الجزم بمثل هذه الادعاءات، ولكن (على عكس هيوم) هذا لا يستبعد إمكانية الوصول إلى مثل هذه الاستنتاجات في نهاية المطاف من خلال بذل جهود منطقية مناسبة.

b. **في الواقع، يمكن إيجاد الأسباب من خلال الاستقراء** . والطريقة المناسبة لإيجاد الأسباب ليست استنتاجية، ولا حتى "ربط الأفكار" عند هيوم، بل استقرائية. وقد أوضح فرانسيس بيكون (1605) الطرق العملية لاكتساب هذه المعرفة، أي قبل قرن ونصف من تعليقات هيوم. (وقد قمتُ بتوضيح هذه الطرق وتطويرها في كتابي " منطق السببية "). لاقت أطروحة هيوم صدىً لدى البعض، لأنه لفت الانتباه إلى وجود عملية ما. وقد وصف هذه العملية بأنها نفسية فحسب، ولكنها في الحقيقة منطقية، وذلك باستخدام المنطق الاستقرائي.

ينبغي لنا، بدقة في هذا النقاش، أن نشير إلى إرادة الآخرين وإرادتنا اللاواعية، بالإضافة إلى السببية، مع ملاحظة أن معظم إرادتنا معروفة بشكل مباشر وفوري، من خلال التجربة الذاتية - أي "الحدس". ومن الجدير بالذكر أن هيوم يُقرّ ضمنيًا بهذا الادعاء الأخير عندما يحاول تفسير معرفة السببية من خلال "ترابط الأفكار" - لأن هذا يعني أنه وبقية الناس قادرون على النظر في أنشطتنا العقلية والحصول على تلك البصيرة مباشرة . لذا، فإن نقد هيوم ينطبق تحديدًا على السببية وليس على الإرادة، فلاحظ جيدًا.

ينبغي التأكيد على أن رفضنا الحالي لربط هيوم بين الاستدلال السببي ومجرد ربط الأفكار لا يعني إنكار انخراطنا في ربط الأفكار. فهذه العملية الذهنية تحدث بالفعل. بل إنها تحدث أحيانًا بناءً على افتراض وجود علاقة سببية، ولكنها أيضًا، وفي أغلب الأحيان، تتعلق بأشياء معروفة بعدم وجود أي علاقة سببية بينها. قد

ترتبط الأشياء التي نفكر بها ذهنيًا لمجرد أنها تصادف وجودها أمام أعيننا للحظة ، حتى لو كانت منفصلة ظاهريًا في جميع الأوقات الأخرى . علاوة على ذلك، لا يتطلب الربط الذهني أي تواجد فعلي ، بل قد يحدث لأسباب عرضية أو غير مقصودة. فقد يرتبط شيئان ذهنيًا بسبب تشابه طفيف أو غامض، أو حتى لمجرد أننا أطلقنا عليهما أسماءً متشابهة في النطق.

في الواقع، يعتمد نقد هيوم على هذه الحقائق تحديدًا فيما يتعلق بترابط الأفكار، وذلك لقوته (الوهمية). فلو كان ترابط الأفكار قائمًا دائمًا على اقتران ثابت، لما بدت هذه العلاقة ضعيفة، بل لكانت تشير إلى وجود صلة سببية كامنة. وهكذا، يتظاهر هيوم من جهة بمساواة هذين المفهومين، ولكنه من جهة أخرى يستغل بذكاء اختلافهما، ليشكك في الاستدلال السببي.

علاوة على ذلك، لا يُفسّر هيوم التمييز الذي نُجريه جميعًا بين السبب والنتيجة، مُعتبرًا أن فكرة النتيجة تسبق أحيانًا (وفي بعض الحالات دائمًا) فكرة السبب ذهنيًا، حتى وإن كانت النتيجة المادية تسبق السبب دائمًا. من الواضح أن هذا الغموض ليس إلا جانبًا واحدًا من خلطه المُتعمّد بين الفكرة وموضوعها. لكن مثل هذا المفهوم الذاتي مُنافٍ للعقلانية، إذ من الواضح أن هيوم يعتبر (أو يُريدنا أن نعتبر) مذهبه الشكّي حقيقةً موضوعية.

نظرية العقل عند هيوم .

تجدر الإشارة إلى أن موقف هيوم من السببية "متسق" مع موقفه من الإدراك الحسي . ونظرًا لاعتقاده بأن إدراكاتنا الظاهرية للمادة هي في الواقع إدراكات للصور الذهنية ("الانطباعات" أو "الأفكار") الناتجة عن الأحاسيس، وليست إدراكات للأشياء التي أثارت تلك الأحاسيس، فليس من الغريب أن يدعو إلى وجهة نظر "ترابط الأفكار" في السببية.

يبدو أن هيوم يجهل أن هذا الموقف من الإدراك متناقض منطقيًا، لأنه يبدأ بالاعتقاد بالمادة (بما في ذلك وجود جسم بشري مزود بأعضاء حسية، يستقبل الإشارات الحسية وينقلها إلى العقل)، وينتهي بنفيها (أي التأكيد على أن كل ما نستطيع معرفته هو انطباعات أو أفكار عقلية). علاوة على ذلك، يترك هيوم سؤال من يملك هذه "الأفكار" دون إجابة؛ أي أنه يتجاهل الذات.

يمكن تطبيق مفهوم هيوم عن ترابط الأفكار على نوع آخر من السببية، ألا وهو الإرادة، وذلك بنفي وجود ذات إرادة. فإذا ما تم تعريف الإرادة على أنها سلسلة من الظواهر العقلية كالرغبات والنفور، وما إلى ذلك، والأفعال المحسوسة للعقل والجسد، فلا حاجة لمفهوم "الذات" المنخرطة في الإرادة، ولا مجال له. وبالتالي، من هذا المنظور، تُعدّ المواقف والمشاعر والشهوات نوعًا من

"الأفكار"، والإرادة الظاهرية ليست سوى علاقة سببية على المستوى العقلي البحت بين هذه الأفكار وبعض "الأفعال".
يكمن التناقض هنا في عدم توضيح من يقوم بربط الأفكار. فإذا لم يكن هناك فاعلٌ إرادي، ولا ذاتٌ إدراكية، فلا يمكن وصف أي عملية إدراكية بأنها "خاطئة". فكيف إذن يكون هيوم أكثر حكمةً منا جميعًا، ويستطيع رصد هذه الأخطاء الفكرية؟ وعلاوةً على ذلك، إذا لم يكن لنا خيارٌ في سلوكنا العقلي، فما الغاية من إشارته إلى أخطائنا؟
كما أوضحتُ في موضع آخر [92]، فإن الإرادة ليست علاقة سببية بين المؤثرات (الظروف المُدرَكة) والأفعال الظاهرة (الأحداث المادية أو العقلية)، بل هي نوع مختلف تمامًا من العلاقات السببية، بين النفس ونواياها وأفعال إرادتها. هذه الأخيرة ليست ظاهرة، بل يُدركها الذات حدسيًا. فالمواقف والمشاعر والشهوات ليست جواهر، بل هي في جوهرها نوايا الذات. وهي تؤثر في أفعال إرادتها، فتجعلها أسهل أو أصعب؛ لكنها ليست مُسبِّبة لها، فهي عاجزة عن إحداثها. أما أفعال الإرادة فهي ناتجة عن النفس، باستخدام علاقة سببية تختلف جوهريًا عن السببية، ألا وهي الإرادة.
في كلا المجالين، سواء من خلال الأحاسيس الجسدية الظاهرة أو مباشرة في العقل، يبدو أن هيوم يعتبر نشوء "الأفكار" (التي ترتبط ذهنياً بعد ذلك) تلقائياً: فهو ينكر فعلياً كل علاقة سببية. إن نظرته التشكيكية للسببية لا تستند إلى علم نفس شامل، بل هي مليئة بالتناقضات.
تعامل هيوم، كغيره من الفلاسفة قبله وبعده، مع مسألة السببية وغيرها من المواضيع بأسلوبٍ أشبه بأسلوب المُروِّج. لم يكن ذا عقلية علمية، بل كان مُصِرًّا على تبرير نزعته الفلسفية الشكّية. أزعم أنه أراد دحض معارفنا، وسعى إلى إيجاد ذرائع لتحقيق هذا الهدف.
ربما أراد فقط أن يصدم أقرانه؛ أو ربما كانت لديه رغبة منحرفة في تدمير المعرفة البشرية أو إيذاء عقول الناس.
من حق المنطق أن يحذر: فمثل هذه الدوافع الملتوية لا تليق بالفلاسفة. لا ينبغي للفلاسفة أن يطرحوا مشاكلهم الشخصية في المجال العام بهذه الطريقة. بل عليهم أن يتناولوا الموضوع بمسؤولية وعقلية سليمة، وبنية حسنة. ولعل أفضل سبيل لضمان هذا السلوك المتوازن هو عيش حياة نقية.

أود أن أؤكد أن عبارة " **الاقتران الثابت** " عند هيوم هي تعبير غامض.

---

92 انظر الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصول 5-7.

لقد فهمت ذلك بشكل عام على أنه يعني "الاقتران المستمر للنتيجة بالسبب "، وبالتالي الإشارة إلى الجانب الإيجابي من السببية، أي "إذا كان C، فإن E" (أي "اقتران C + ليس E مستحيل") - وأعتقد أن هذا ما كان يقصده هيوم عندما استخدم هذا التعبير.

لقد نظرتُ أيضاً في الجانب العكسي أو السلبي للسببية، أي "إذا لم يكن ج، فلن يكون هـ" (أي "الاقتران بين نفي ج وهـ" مستحيل)، باعتباره غير مقصود صراحةً ولكنه مُضمَّن ضمنياً في العبارة السابقة على سبيل القياس . بمعنى آخر، يمكن للمرء أن يشير بالمثل إلى " الاقتران الدائم بين غياب النتيجة وغياب السبب".

لكن يخطر ببالي أنه إذا أُخذ تعبير "الاقتران الثابت" حرفيًا، فقد يعني "ج و هـ دائمًا معًا"، وهو ما يشمل بشكل أكثر حيادية كلاً من "هـ دائمًا مع ج" و"ج دائمًا مع هـ". أي أنه يمكن فهمه أيضًا على أنه يعني "إذا كان هـ، فإن ج" (أي "الاقتران هـ + نفي ج مستحيل")، وهو ما يعني بالعكس "إذا لم يكن ج، فإن هـ ليس كذلك".

وبالتالي، قد لا يقتصر معنى هذا التعبير على الجانب الإيجابي (السببية الكاملة)، بل قد يشمل أيضاً الجانب السلبي (السببية الضرورية). لذا، ربما لم يكن اتهامي لهيوم بإغفاله الجانب السلبي للسببية منصفاً تماماً![93]

فيما يتعلق بتفسير الاقتران الثابت، تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه عندما يتكرر عنصران معًا بشكل دائم، يكون أحدهما إما سببًا للآخر أو نتيجة له، أو كلاهما نتيجة لسبب مشترك ، أي لعنصر ثالث لم يُحدد بعد، وهما نتيجتان متوازيتان له [94]. وبالتالي، لا يُفهم من الاقتران الثابت دائمًا وجود علاقة سببية مباشرة بين العناصر المعنية، بل يُفسر أحيانًا بشكل غير مباشر (ربما بشكل تقليدي إلى حد ما، لأن العلاقة الشكلية متطابقة).

يُثير الاقتران المستمر شكوكًا حول ما إذا كان أحد العنصرين يسبق الآخر زمنيًا أم يليه، أو ما إذا كانا متزامنين؛ إذ قد تكون الأسباب والنتائج متزامنة أو متسلسلة، وقد تكون نتائج السبب المشترك متزامنة أو يسبق أحدهما الآخر. القاعدة الوحيدة التي يمكننا وضعها مبدئيًا (وفقًا لفهمنا التقليدي للسببية) هي أن السبب لا يمكن أن يأتي بعد نتائجه؛ أو بالعكس، لا يمكن أن تسبق النتيجة أسبابها؛ وهذا ما يُسمى بقاعدة "التسلسل الزمني".

---

93 يجب إعادة النظر في هذا الأمر في أعماله للتأكد من صحته. تجدر الإشارة إلى أنه قد يكون قصده عادةً جانباً واحداً، ولكنه قد يقصد أحياناً كلا الجانبين.

94 انظر منطق السببية ، الفصل 2.2.

لاحظ أن مفهوم "آثار السبب المشترك"، على الرغم من أنه أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالسببية القوية، يمكن توسيعه ليشمل التحديدات الأضعف أيضًا.

يزعم هيوم (في مراحله المادية، أي متجاهلاً خطابه حول "ترابط الأفكار") أن السببية تستند إلى التكرار الملحوظ لتسلسل الأحداث، ويعطي مثالاً **على ذلك كرة البلياردو** التي تصطدم بكرة بلياردو أخرى.
لكن الفيزياء النيوتونية في هذا السياق لا تعتمد فقط على تعميم للأحداث العرضية، بل على فرضيات استنتاجية أوسع ، مثل قانون حفظ المادة والطاقة [95]، والتي تؤثر على طيف واسع من الظواهر - وليس فقط على كرات البلياردو المحددة - بطرق مجربة ومتسقة. وعلى هذا الأساس، يُنظر إلى السببية على أنها نقل فعلي للطاقة.
هذه "الطاقة"، رغم تعريفها مبدئيًا بالرجوع إلى "الشغل" (القوة مضروبة في المسافة)، تُفهم في نهاية المطاف على أنها تشير إلى نوع من "المادة" (مثل طاقة الضوء). من هذا المنظور، تكون كرة البلياردو الأولى قد نقلت طاقة إلى الثانية عند اصطدامها بالكرة الثانية، وبذلك نؤكد العلاقة السببية بينهما.
توجد حالات أخرى من السببية الظاهرية التي يُتصور فيها أساسٌ مماثل، ويُبرر بالرجوع إلى اعتبارات أوسع. وهكذا، لا تتكون السببية بالنسبة لنا من مجرد تكرار، بل نتخيل "رابطًا" كامنًا لا تعد التكرارات إلا عرضًا له.
يرتكز مفهوم السببية (وكثير من مفاهيمنا الأخرى) على فرضية استمرارية الظواهر. فلو مررتُ كرةً إلى صديقي، لكان بإمكاننا اعتبار الكرة وكأنها تختفي فجأةً من يدي وتظهر تلقائيًا في يده. لكن هذا التفسير أقل تبريرًا من الناحية التجريبية، إذ لا يمكن تجاهل حقيقة أن الاستمرارية ظاهرة لنا دون مبرر. نفضل اعتبار الكرتين كرةً واحدةً ، لأننا نشعر وكأننا نرى الكرة تنتقل من يدٍ إلى أخرى.
وبالتالي، فإن الاستمرارية واضحة بشكل معقول. وهو افتراض عام ينطبق على مثل هذه الحالات (شريطة ألا تشير الظواهر المحددة قيد الدراسة إلى افتراض آخر). لذا ، فإن السببية تستند إلى أطروحات أوسع مما يدعيه هيوم.
تُعدّ هذه الفكرة مهمة، لأنها تُشير إلى إمكانية افتراض علاقة سببية فردية دون الرجوع إلى العلاقات العامة . وفي هذه الحالة، تُصبح القضايا السببية العامة،

---

95 وبالمناسبة، بالحديث عن الطاقة، هل يُعتبر الانفجار العظيم بلا تكلفة من حيث الطاقة؟ إذا لم تكن كل تلك الحركة مجانية، فهل يعني ذلك أن الانكماش العظيم حتمي؟ هل تشير هذه الأسئلة إلى أن قانون حفظ الطاقة قابل للشك؟ أما بالنسبة لنظرية الخلق، فهي لا تهتم فقط بسبب بدء الانفجار العظيم، بل تهتم بشكل جذري بوجود المادة/الطاقة نفسه !

كما يُشير عددها الشكلي، مجموعات من القضايا السببية الفردية. وحتى لو عجزنا عمليًا، من الناحية المعرفية، عن اكتشاف العلاقات السببية الفردية إلا من خلال الاستنباط من التعميمات، فإنه يبقى من الممكن تصور أن هذه التعميمات الأخيرة ما هي إلا مجموعات من الحالات الفردية من الناحية الوجودية.
بهذه الطريقة، نُبين أنه، خلافًا لهيوم، لا تستند "العلاقة" السببية إلى الملاحظة والإحصاء والتعميم المباشر فحسب، بل إلى اعتبارات أوسع ومسلمات استقرائية تُشير إلى أن الأحداث السببية فردية في المقام الأول. وتُعتبر ثوابت الاقتران مجرد تكرارات لعلاقات فردية. وهذا يُبرر (أو يُعزز) مفهوم السببية.

انظر أيضًا الإشارات إلى هيوم أو ما يتصل به في:

المنطق المستقبلي ، الفصلان 65 و 67.

الظواهرية ، الفصول 1، 5، 6، 7.

المنطق اليهودي ، الفصل الثاني.

اللا منطق البوذي ، الفصل السابع.

منطق السببية ، الفصول 3 و10 و16 والملحق 1.

الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 2.

التأملات ، الجزء الأول، الفصل 9، والجزء الثاني، الفصول 1، 6، 7.

التأملات ، الفصل 32.

مراجع

بورستين، دانيال ج. الباحثون: قصة سعي الإنسان المستمر لفهم عالمه . نيويورك: دار فينتج، 1999.

فينمان، ريتشارد ب. معنى كل شيء. نيويورك: بيسيك، 1998.

جولد، ستيفن جاي. أحجار مراكش المتساقطة: تأملات ما قبل الأخيرة في التاريخ الطبيعي . لندن: دار فينتج، 2001.

هاملين، DW تاريخ الفلسفة الغربية. 1987. لندن: البطريق، 1988.

هيوم، ديفيد. رسالة في الطبيعة البشرية . مشروع غوتنبرغ، نص إلكتروني (إنترنت).

ماجي، برايان. الفلاسفة العظماء: مدخل إلى الفلسفة الغربية . أكسفورد: أكسفورد، 1987.

يورغراو، بالي. عالم بلا زمن: الإرث المنسي لغودل وأينشتاين . نيويورك: بيسيك، 2005.

(القائمة أعلاه ليست قائمة مراجع، بل هي ببساطة توضح الكتب المشار إليها في النص.)

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية

ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495938948