

دفاع عن الارتياحية

نجيب الحصري

أستاذ، قسم الفلسفة، جامعة قار يونس، ليبيا

الملخص

في هذه الورقة، أناقش بعض التوجهات الارتياحية لمعرفة مواطن القوة والضعف فيها. وسوف أستهل تحديداً بتعيين معالم هذه التوجهات، بضروبها الشاملة والموضعية والمنهجية، ثم أعنى خصوصاً بتحليل محاولات بعض المتفكرين الرد على حجج المرتابين، وبتبيان كيف أن هذه المحاولات تخفق إلى حد كبير في إنجاز مهمتها، وأختتم باقتراح تبني ما اصطلح على تسميته بالروح الارتياحية بديلاً عن التوجه الارتياحي، ومفهوم الوجهة بديلاً عن مفهوم العقلانية.

أخوض هنا في المسألة الارتيازية لتقصي إلى أي حد يمكن الرد على التحديات التي يوجهها أشياع نزعتها، وتوطئة للإفادة من توجهاتهم. سوف أستهل هذه الورقة بتحديد معالم النزعة الارتيازية، بضروبها الشاملة والموضعية والمنهجية، ثم أعني خصوصا بتحليل محاولات بعض المتفكرين الرد على حجج المرتابين، وبتبيان كيف أن هذه المحاولات تخفق إلى حد كبير في إنجاز مهمتها، وأختم باقتراح تبني ما اصطلح على تسميته بالروح الارتيازية بديلا عن النزعة الارتيازية، ومفهوم الوجهة بديلا عن مفهوم العقلانية⁽¹⁾.

I

ألحظ بداية أننا نعرض هنا أساسا لما يعرف في الأدبيات الفلسفية بالنزعة الارتيازية الشاملة (global skepticism)، التي تساور أشياعها الشكوك حول مختلف أنواع المعارف؛ أيا كانت مصادرها أو مواضع اختصاصها، ولا نعني بالارتيازية الموضعية (local skepticism)، التي تقتصر على التشكيك في إمكان الدراية بضرب بعينه من المعارف، كالمعارف الأخلاقية، أو المعارف الغيبية، أو معرفتنا بالماضي، أو بالعقول الأخرى، أو بالبنية التحتية للمادة، أو ما شابه ذلك.

وكما ذكرت في موضع آخر، فإن "مواضع الارتياب، كظروفه ودواعيه، متكررة يصعب حصرها؛ فالمرء قد يرتاب في أغياره؛ في هوية انتماءاتهم وفي جدارتهم بثقته، وقد يشكك في سلوكياتهم؛ في صدق نواياهم أو نبل مقاصدهم، بل إنه قد يرتاب في نفسه؛ في ذاكرته وحسه، أو في رشده وحده، وقد تساوره الشكوك بخصوص القيم والأعراف التي يسترشد بنو جنسه بهديها، أو بخصوص الأنشطة التي درج أقرانه على ممارستها؛ بدءا بالسحر والأساطير، وانتهاء بالعلم والدين⁽²⁾". بيد أن الاقتصار على التشكيك في بعض هذه الأحوال يظل يعبر عن ارتيازية موضعية، فلا يبلغ حد الارتيازية الشاملة حتى تكون كلها، فضلا عن أحوال أخرى، موضع اشتباه.

وفق هذا التحديد المبدئي، النزعة الارتيازية الشمولية تيار عام، يجرف كل ما يعرض له من أحكام وعقائد، ويزعزع الثقة في كل ما نألف من مفاهيم

وتصورات، فلا يبقى على شيء يمكن أن نؤسس عليه أي مذهب نظري أو عملي. في المقابل، تشكك الارتيازية الموضوعية في نوع بعينه من الأحكام أو القيم، أو الملكات أو الأنشطة، على نحو يتسق والثقة في أنواع أخرى منها.

مثال ذلك، هناك ارتيازية في اليقين الرياضي، من الضرب الذي روج له فريجه ورسل، تقرر أن القضايا الرياضية تترد في نهاية المطاف إلى مسلمات لا برهان عليها، ما يعني أنها مجرد تحصيلات حاصلة مقنعة، وأن اليقين الرياضي يقين زائف، أو من الضرب الذي يقول به كواين، الذي يشكك حتى في يقينية القواعد المنطقية التي توظف في إثبات الأحكام الرياضية. وهناك ارتيازية أخرى في الأخلاق، على طريقة أشياع النزعة الوضعية المتطرفة التي لا تجد في الأحكام القيمية إلا نوعاً من التعبير العاطفي عما ينتاب البشر من مشاعر وانفعالات. وارتيازية ثالثة في الفلسفة، تشبه في أصالة المسائل الفلسفية وجدوى الخوض فيها، على النحو الذي نجد عند بعض أشياع تلك النزعة وبعض أنصار ما يعرف بالفلسفة اللغوية. وارتيازية رابعة في العلية، على نهج الغزالي الذي التمس في التشكيك في العلاقات السببية سبيلاً لإثبات إمكان المعجزات، أو على نهج هيوم الذي التمس فيه تقويضاً لأية محاولة لتعزيز تنبؤاتنا المستقبلية، كما أن هناك ارتيازية خامسة تجادل في عقلانية النشاط العلمي، كما فعل تومس كون وبول فيرابند اللذين شككا في موضوعية المناهج العلمية وقدرتها على حسم المسائل الإمبيريقية.

غير أنه يتعين علينا أن نلاحظ تميزاً مهماً يعقده سكستوس إمبيركوس بين ثلاث مقاربات للإبستمولوجيا (الفرع الفلسفي الذي يهتم بوجه عام بدراسة طبيعة المعرفة البشرية؛ إمكانها، وأصولها، واستحقاقاتها، ومداها). فهناك من جهة مقارنة الدوجمائيين، وهم أولئك الوثائقون الذين يرون أنه بمقدور البشر اكتشاف الحقيقة، ويخلصون إلى الجزم بعدد لا يستهان به من الأحكام، ويأملون أن ينتهي مطاف البشرية بمعرفة كل ما يمكن لهم معرفتهم عن أنفسهم، وعن العالم من حولهم. وهناك مقارنة الأكاديميين، أشياع العدمية كما ينعتهم إمبيركوس، الذين يقرون استحالة اكتشاف الحقيقة، بل يجزمون باستحالة اكتشافها. وهناك أخيراً

طائفة المرتابين، الذين يعلن إمبيركوس انتماءه إليهم، والذين يعلقون الحكم بخصوص كل شيء، وإن واصلوا البحث عن الشروط التي يمكن حال استيفائها اكتشاف الحقيقة⁽³⁾. وعلى الرغم من أن المرتابين قد ينتهون عمليا إلى ما ينتهي إليه الأكاديميون، فلا يعثرون على أية حقائق، فإنهم لا يفقدون الأمل، ويواصلون عمليات التقصي، مخافة أن يجزموا بما ليس لهم الحق في الجزم به.

وفق هذا التصنيف، يتبدى أن المرتابين أكثر إخلاصا لنزعتهم الارتبابية من الأكاديميين. إنهم يرون أنه لا دليل يمكن تأمينه يبرهن على استحالة الظفر بالحقيقة، وهو الأمر الذي يجعلهم يحجمون عن التيقن من استحالة الظفر بها. وعلى وجه التقريب، لنا أن نقول إن الدوجمائيين، فيما يزعم، يدري ويدري أنه يدري؛ أما الأكاديمي والمرتاب فكلاهما لا أدري على طريقته؛ الأكاديمي لا أدري يدري أنه لا يدري، والمرتاب لا أدري لا يدري حتى أنه لا يدري.

وهناك بطبيعة الحال تصنيفات أخرى تميز بين الطوائف الإستمولوجية، وتستخدم مصطلحات مختلفة، نذكر منها التصنيف التقليدي في الأدبيات الإسلامية بين "من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية؛ ومنهم من ينكر قبولها، ويزعم أنها تابعة للاعتقادات... وهم العندية؛ ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرا، وهم اللاأردية"⁽⁴⁾. وكما يستبان، فإن المراد من "العنادية" (نسبة إلى العناد)، هو الدوجمائية، ومن "العندية" (نسبة إلى "عندي") هو النسبانية؛ أما "اللاأردية" فتشير إلى ما يشير إليه إمبيركوس بالارتبابية.

وباختلاف المبادئ العامة تختلف مواقف كل طائفة من المسائل الفلسفية التقليدية. مثال ذلك، في حين يقر الدوجمائيون وجود عالم مفارق، يشكل علة ما نختبر من ظواهر حسية، ويقر الأكاديميون أنه لا سبيل لمعرفة وجود مثل هذا العالم، يرتاب المرتابون في كلا الحكمين. إنهم بقدر إحجامهم عن إقرار أن إدراكنا الحسية لظواهر الأشياء ليست صحيحة، يحجمون عن الجزم باستحالة الكشف عن حقيقة هذه الإدراكات، وهو ما يجعلهم يعلقون الحكم حول طبيعة ما ندركه حقيقة. وتعليق الحكم في هذا السياق إنما يتأسس على

عوز ما يبرهن على وجود عالم مفارق يشكل علة ما نختبر من إدراكات، كما يتأسس على عوز ما يبرهن على عدم وجود مثل هذا العالم.

وعلى نحو مماثل، في حين قد يقر الدوجماتيقي وجود إله خلق العالم وكتب على نفسه العناية به، قد يذهب الأكاديمي إلى استحالة معرفة أن ثمة إلهاً خلق العالم، فيما يعلق المرتاب الحكم، فلا يجزم بإمكان معرفة وجود إله، ولا يجزم باستحالتها.

من ضمن المبررات التي يطرحها المرتاب لتعليق الحكم، أن الحكم لا يكون ملزماً إلا إذا كان صحيحاً، ولا يكون لنا التيقن من صحته إلا إذا كان في حوزتنا معيار للصحة. غير أنه لا سبيل للحكم على صحة أي معيار إلا وفق معيار ثان، وإلا صادر على المطلوب، ولا سبيل للحكم على صحة هذا المعيار الثاني إلا وفق معيار ثالث، وهكذا إلى ما نهاية. غير أن هذا يعني أن من يوقن من صحة أي حكم إنما يواجه مأزقاً لا سبيل للمرور بين قرنيه؛ فإما أن يصادر على المطلوب، فيفترض ما يتوجب عليه إثباته، أو يحيل عبء الإثبات إلى ما لانهاية، فينكص إلى متراجعة لا تمكنه من التيقن من أي شيء.

وعلى حد تعبير جون كيكس، يهاجم المرتاب موثوقية العقل بالجدل بأن كل معيار للعقلانية اعتباطي ولا مبرر عقلياً له. ذلك أنه محتّم على أي معيار للعقلانية يزعم أنه قادر على تبرير الأحكام التي نعتد بصحتها، أن يواجه مسألة تبرير نفسه. "فإذا حكمنا على معيار العقلانية وفق شهادته،... صادرنّا على المطلوب. أما إذا بررنا المعيار بالركون إلى معيار آخر، فإن السؤال نفسه سوف يثار بخصوص مؤهلات هذا المعيار الآخر، وهكذا نصل... إلى متراجعة لا متناهية من محاولات التبرير" (5).

II

غير أن النزعة الارتيازية لا تتخذ من الشك منهجاً يجد في اليقين غاية، على طريقة ديكرات أو من تأسى بمذهبه. الحال أنه يمكن اعتبارها أداة لتكبح الخطأ لا وسيلة لإثبات الصواب، ويعني ذلك أنه لا يتوقع من المرتاب المخلص

لنزعته أن ينتهي بإقرار أي حكم إيجابي بخصوص ما يمكن للبشر معرفته. هكذا نجد على سبيل المثال أن ديكارت، الذي بدأ في الشك في كل شيء، في حواسه وعقله، وفي وجود عالم ووجود إله، يخلص إلى مذهب دوجماتيقي يقر أنه بمقدور البشر التيقن من صحة حواسهم وعقولهم، ومن وجود عالم طبيعي يفارق ذواتهم، بل من وجود خالق لهذا العالم وهذه الذوات لا يتسع حتى لشیطانه الماكر أن يشكك في كمال قدراته وكنية علمه وعدله ورحمته.

وكما يحلو للمرتاب أن يذكرنا، ما كان لديكارت أن يقوم بكل ذلك، أو بأي منه، لولا افتراضه أن فكرة الله، لوضوحها وتميزها، فكرة صحيحة ثمة ما يقابلها موضوعيا، وزعمه أن ما يضمن أن تكون أفكار البشر الواضحة المتميز صحيحة هو الله نفسه، الذي يستحيل عليه لرحمته بعباده أن يضلّهم. لكن هذا إنما يعني أنه لم يتسن لديكارت تنكب الشرك الالترابي إلا عبر مصادرة على المطلوب، وهي مصادرة لو كانت جائزة أصلا لما استدعى القول بمذهبه كل هذا العنت الذي لقيه صاحبه.

على ذلك، ما ديكارت إلا من غزية؛ إذ يبدو أن المصادرة على المطلوب ديدن كل من يحاول النيل من النزعة الالترابية أو يشتبه في شكوكها، وإن ظلت هناك فوارق تميز بين مواقف منكري هذه النزعة. ففي حين يعترف بعض منهم بهذه المصادرة صراحة ويقر بأنه لا سبيل لتجنبها، يقر بعض آخر بأنه لا ضير من الوقوع فيها، بحسبان وقوعه فيها ثمناً زهيداً للمعرفة، ويذهب بعض ثالث إلى أنه بالمقدور تنكبها، على الرغم من وقوعهم فيها خلصة.

يجادل باري ستراد، في دراسته المعنونة "فهم المعرفة البشرية بوجه عام"، بأنه ليس هناك رد يفحم المرتاب ويخلصنا من شكوكه، ولذا فإنه محتّم على محاولة تأمين نظرية في المعرفة تجعل من تعليق الحكم مسلّكا منافيا للعقل أن تفشل⁽⁶⁾. ستراد إذن يقر صراحة بحتمية المصادرة. وفق مذهبه، يستحيل علينا الحصول على فهم كلي الشمولية للكيفية التي نعرف بها (وهذا مطلب المرتاب)؛ لأننا في كل مرة نحاول القيام بذلك نجد أنفسنا نختلس الدراية بأشياء محددة، في مجالات بعينها، وهو ما يعني أننا نصادر ضمنا على المطلوب. غير

أن موقف سترأود هذا لا يتسق فحسب مع النزعة الارتيازية، بل قد يسهم في تكريس تعاليمها، إذا كان لمثل هذه النزعة أية تعاليم أصلاً.

هكذا يقر سترأود أن ثمة موروثاً طويلاً من التأمل في المسائل المعرفية يقترح أنه يستحيل علينا تحقيق الرضا الذي نريد. إما أن نخلص إلى نتيجة ارتيازية تقرر أننا لا نعرف الأشياء التي نحسب أننا نعرف، أو أننا لا نستطيع أن نرى كيف أن الوضع الذي نجد فيه أنفسنا وضع معرفي.

أكثر من ذلك، فإن سترأود يجادل ضد النزعة الطبائية التي تقرر أنه "بحسبان أن الإدراك الحسي، والاعتقاد، والمعرفة البشرية ظواهر طبيعية مثل سائر الظواهر الطبيعية، ليس ثمة ما يحول دون فهمها وتفسيرها إلا بقدر ما هناك ما يحول دون فهم ظواهر الهضم والتمثيل الضوئي". تقترح هذه النزعة أن نقارب المسائل الإبتيمية على طريقة العلم، باستخدام "علم الإدراك المعرفي" تحديداً، وأن نتجاهل الاعتبارات الارتيازية التقليدية، أيا كانت طبيعتها. ووفق هذا، فإن "التشكيك في مستقبل التقصي العلمي للمعرفة والإدراك الحسي البشري ليس أقل منافاة للعقل من فرض قيود على فهمنا لظاهرة الهضم البشرية". غير أن سترأود يرى أن غايتنا في سياق الإبتيمولوجيا (دراسة المعرفة البشرية من منظور فلسفي) ليست مجرد العثور على أي شيء بخصوص الكيفية التي نعرف بها الأشياء، بل فهم المعرفة البشرية بوجه عام، والقيام بذلك بطريقة بعينها⁽⁷⁾.

على ذلك، فإن سترأود لا يستسلم كلية للمرتاب، بل يقبل الارتيازية بشكل مشروط. عنده، إذا سمحنا للمرتاب بأن يثير شكوكه حول إمكان المعرفة على النحو الذي يريد، فإن فرصه في الكسب غامرة. الحل إذن إنما يكمن في الحول دون تمكينه أصلاً من إثارتها، عبر العثور على خلل فيها⁽⁸⁾.

في المقابل، يتبنى فرد درتسكي في دراسته "الحاجة إلى فعل المعرفة" مذهباً يقلل من خطر الوقوع في المصادرة التي يحذرنا المرتاب من الوقوع فيها. إنه يجادل على النحو التالي: "السداد ليس مجرد مهارة مفيدة، بل حتمية بيولوجية. يتعين أن يتم التنسيق بين السلوك والظروف الخارجية التي يرتهن بها نجاحه... والسبيل الوحيدة لإتمام هذا النوع من التنسيق هو أن تجعل

المعالجات السببية تتوج في مخرج محرك يستثار من قبل تمثيلات دقيقة مضبوطة زمنيا للظروف التي يتعين على المخرج أن يتوافق معها. . . الحيوانات التي تعوزها هذه المهارات التمثيلية، التي لا تصيب على نحو غالب بما يكفي، إنما تتعرض للانقراض. . . الحيوانات التي لا تعرف يقضى عليها تعرف. مهارات الباقيين التمثيلية الفائقة. . . تصبح أكثر شيوعا في الأجيال التالية. هذا ما يجعلنا، نحن أسلاف المنافسين الناجحين، ننعم بالقدرة على معرفة، إن لم يكن كل شيء، فأشياء كثيرة" (9).

غير أن درتسكي يعترف في أول هوامش دراسته بأنه بإصدار مثل هذه الأحكام إنما يصادر على المطلوب، وإن حاول التقليل من أهمية هذه المصادرة التي تتهدد مشروعه بتمامه. هكذا يقول: "أغفل هنا الاعتراض الارباعي المألوف، لكنه غير المهم، أن مثل هذه الحجج تصادر على المطلوب ضد المرتاب عبر افتراض أننا نعرف، أو لدينا مبررات وجيهة للاعتقاد، بوجود عملية انتخاب لمعالجات تمثيلية جديرة بالثقة. لا أحد يجادل أننا نعرف أننا نعرف، أننا نعرف أن التطور يعمل على هذه الشاكلة. بصياغة أكثر حذرا، تقرر الحجة أن الأشياء قد تسير على هذا النحو، وإذا كانت تسير عليه، فإننا نعرف. فضلا عن ذلك، بحسبان أن المرتاب لا يعرف، ولا يؤمن لنا مبررا وجيها للاعتقاد بأن الأشياء لا تسير على هذا النحو، فإنه لا يؤمن مبررا للاعتقاد أننا لا نعرف. هذا، فيما أفترض، رد فعال ضد أحد صور الارباعية" (10).

لكنه لا يبدو فعالا بما يكفي. فكون الأشياء تسير على الشاكلة التي يفترضها درتسكي، يظل مجرد افتراض لا أدلة له عليه، باستثناء تلك التي تفترض ما يتوجب إثباته، والقول بأن المرتاب لا يؤمن أدلة على أنها لا تسير على تلك الشاكلة إنما يشكل محاولة للتوصل من عبء الإثبات ترتكب ما يعرف بأغلوطة التعلل بالجهل. ذلك أن عجز الآخرين عن إثبات نقيض من نزع صحتهم، يظل في أفضل الأحوال دليلا واهيا على صحة مزاعمنا. مثال ذلك أنه قد لا يستطيع أحد أن يثبت أنه ليست هناك أشباح تملأ العالم وتتحكم في مقادير البشر؛ غير أن هذا العجز لا يشكل بذاته قرينة على صحة الحكم بوجودها.

أما الدفع "بحقيقة" أن الحيوانات تحوز معارف وفق ما تبين حقيقة تمكنها من البقاء، أو اقتراح تبني "نظرية" احتيازها على معارف بوصفها أفضل تفسير لحقيقة بقائها، فدفع وتبن مشبوهان في هذا السياق. ذلك أننا في الحالين نفترض نظرية انتخابية لن يسلم المرتاب لنا بحق افتراضها؛ لكونه يعني المصادرة خلسة على معلومات بعينها تم الوصول إليها عبر أعمال ملكات الحس والعقل التي يشته المرتاب أصلاً في حصانتها.

يذكرنا موقف درتسكي هذا برده على تهمة الأفلاطونية التي وجهت لحله لمسألة مكمّن الضرورة في العلاقات السببية، وهي مسألة كانت أفلقت أشياع النزعة الإمبريقية. لا خلاف بين أشياع هذه النزعة على وجود خاصية تختص بها القوانين الطبيعية، وتميزها عن التواترات العارضة التي تصدق إن صدقت مصادفة. غير أن هذه القوانين تظل تعكس علاقات واقعية، وليس هناك أي دعم ملاحظي يمكن أن يشهد على تضمن العلاقات الواقعية أي نوع من الضرورة. فأين مكمّن الضرورة التي نستشعر وجودها في مثل هذه العلاقات، ويتسنى لأشياع الإمبريقية إقرارها دون خيانة لتعاليم نزعته؟

عند درتسكي، القوانين الطبيعية علاقات بين خصائص، والضرورة لا تكمن في هذه القوانين، فلا شيء مثلاً يحتم تمدد المعادن حين تسخن، كما أنها لا تكمن في اختصاص أي شيء بالخاصية التي ترد في مقدم أية قضية قانونية، فلا شيء يحتم أن يكون هذا الشيء المائل أمامي الآن قطعة معدنية. ولكن إذا تصادف أن تكون هناك علاقة قانونية بين خاصتي المعدنية والتمددية حال التسخين، وتصادف أن يكون الشيء المائل أمامي الآن قطعة معدنية تصادف أن تعرضت لقدر كاف من الحرارة، فإنه محتم عليه أن يتمدد. هذا على وجه الضبط مكمّن الضرورة في النواميس الكونية، أو هكذا يجادل درتسكي.

التهمة التي وجهت إلى هذا الحل هو أنه يفترض وجود خصائص - ترتبط في حالة القوانين الطبيعية على النحو الذي يفصل فيه درتسكي - ليس ثمة حاجة حقيقية إلى افتراض وجودها، أو لنقل إنه لا دليل لدينا على وجودها. غير أن افتراض وجود خصائص هو افتراض أفلاطوني مشبوه من وجهة نظر

إبستمولوجية إمبيريقية. قد يكون في وسع نصير الإمبريقية إقرار وجود أشياء تختص بخصائص بعينها، كونه يحسها ويحسها، ولكن ليس في وسع أي إمبيريقى مخلص لنزعتة أن يقر وجود الخصائص نفسها، فالخصائص لا تحس ولا تجس. فعلى سبيل المثال، له أن يقر وجود أشياء حمراء، ولكن ليس له أن يقر وجود الحمرة نفسها.

وكما هو بيّن في هذا السياق، فإن التهمة ارتيائية الطابع. أما مفاد رد درتسكي عليها فهو أنه لا يقول بوجود مثل هذه الخصائص، بل يقتصر على القول إنه إذا كانت هناك قوانين طبيعية، فثمة خصائص. في الحالين، في تصويره للمعرفة، وفي تصويره لقوانين الطبيعة، يقر درتسكي حكماً شرطياً، دون أن يجزم بصدق مقدمه. ولأنه ليس لديه ما يدل على صدق هذا المقدم (قيام عمليات تطويرية في حالة تحليل مفهوم المعرفة، ووجود قوانين تحكم الكون في حالة تحليل مفهوم القوانين الطبيعية)، فإنه يظل عاجزاً عن إقرار قيام معارف بشرية عجزه عن إقرار وجود قوانين تنظم الطبيعة⁽¹¹⁾. في الحالين، يفشل درتسكي في الرد على المرتاب، وإن كان يحمد له أنه متسق في طريقته في الفشل.

أيضاً ثمة من يقول بأن المعرفة ممكنة ما دمنا أبدنا استعداداً للتسليم ببعض الأعراف، وهذا هو موقف هنري كايبرج في دراسته المعنونة "العرف، والتدليل، والمصادقية"⁽¹²⁾. إنه يسلم بأنه "إذا كانت المعلومات الإمبريقية التي نحصل عليها قد تكون خاطئة، بل إنها غالباً ما تكون خاطئة، فإننا نواجه مشكلة تحديد ما يكون من الوجهة الاعتقاد فيه تأسيساً على الاحتمال عوضاً عن اليقين"؛ وهكذا يجد نفسه مضطراً إلى إقرار أنه: "حتى على مستوى الملاحظة، الخطأ وارد، ولذا فإننا نحتاج إلى عرف كي نقرر ما إذا كان علينا عزو الخطأ إلى التقارير الملاحظة"⁽¹³⁾.

العرف الذي يقترحه كايبرج هنا إنما يتعين في تبني نسق شامل يقلل إلى الحد الأدنى من عزو الأخطاء، ويقوم بتوزيع ما يتعين علينا عزوه منها بشكل عادل قدر الإمكان. غير أن هذا المذهب لا يؤمن في حقيقة الأمر رداً على

تحديات المرتاب، بل يعتد بها، ويجعلها منطلقاً للقول بنوع من المعرفة الظنية، وهو موقف لا يضير المرتاب كثيراً؛ فالمرتاب لا يشتبه فحسب في إمكان إثبات المعرفة اليقينية، بل يشتبه حتى في إمكان إثبات قيام معارف ظنية، لكونها مؤسسة بدورها على اعتقاد لا دليل كافياً عليه.

هناك موقف قريب من الموقف العرفاني يقول به ياكو هنتيكا في دراسته المعنونة "تمثيل المعرفة والنموذج الاستفساري في البحث" ⁽¹⁴⁾، فهو ينسب الأحكام (أو على حد تعبيره، أجوبة الأسئلة التي نوجه للطبيعة) إلى سياقات بعينها أشبه ما تكون بألعاب اللغة التي يتحدث عنها فتنجشتين المتأخر، والتي تمارس وفق قواعد محددة (أو وفق افتراضات خطاب بعينه، حسب التعبير المعاصر). حسب هذا الموقف، "إذا سألنا المرتاب أن نشب له أن نتيجة أو اعتقاداً ما مبرر، سوف نرد بتوضيح كيف أن النتيجة إجابة يتم الحصول عليها من مصدر معلومات، الطبيعة مثلاً، وفق قواعد لعبة بعينها. إذا تشبث المرتاب وسأل ما إذا كان هذا المصدر جديراً بالثقة، فإن سؤاله مجرد سؤال تتوجب الإجابة عنه، شأنه شأن أي سؤال آخر، بتطبيق النموذج الاستفساري. من جهة أخرى، إذا رفض المرتاب لعبة السؤال - الجواب، فإنه لا إجابة عن أي استفسار ممكنة، وبذا تبلغ اللعبة الارتيازية منتهاها" ⁽¹⁵⁾.

غير أن هذا لا يعني سوى المصادرة على قواعد لعبة بعينها، بكل ما يكتنفه فعل المصادرة هذا من أعراف يتم التواضع عليه تسهم في عملية تحصين مسبق ضد تحديات المرتاب. الحال أن الاعتبارية اللازمة في اختيار اللعب أو قواعدها إنما يبين عوزنا للأدلة التي تؤيد قيام المعرفة البشرية، عين العوز الذي يؤكد المرتاب. بكلمات أخرى، ما دام أنه ليس هناك مسوغ لتفضيل قواعد لعبة على غيرها، فإن حجة المرتاب تظل قائمة. أما إذا ركن هنتيكا إلى الرد على المرتاب عبر إقرار أن المعرفة بالتعريف إنما تعني الحصول على أجوبة من الطبيعة وفق قواعد لعبة استفسارية بعينها، فإن علينا أن نذكره بأنه بتبنيه هذا المذهب إنما يعيد إنتاج موقف بيتر ستراوسن ⁽¹⁶⁾ من إشكالية الاستقراء (الذي يقر أنه لا معنى للتساؤل عن عقلانية الاستقراء، لأن تبني الاستقراء هو ما تعنيه العقلانية).

وبوجه عام، فإنه بركونه ذاك إنما يتبنى استراتيجية ما يعرف باسم "العقلانية التحليلية"؛ المذهب القائل بأن التبرير القادر على عقلنة أحكامنا إنما يعول على معيار بعينه في العقلانية، لكنه لا سبيل للتشكيك في عقلانية المعيار نفسه. مبرر ذلك، عند أشيع هذه النوع من المذاهب التحليلية، أن "العقلانية" لا تحوز معنى إلا بالإشارة إلى معيار ما. ووفق هذا، فإن التشكيك في عقلانية معيار العقلانية لا يختلف من حيث المبدأ عن التشكيك في طول المتر القياسي⁽¹⁷⁾. إذا اختلفنا حول طول جسم ما، قد نحسم الخلاف باللجوء إلى أداة قياس نتفق عليها، متر بعينه مثلاً. إذا اختلفنا حول دقة هذه الأداة، سوف نحسم الخلاف باللجوء إلى أداة قياسية (المتر القياسي الذي نحفظ به في متحف اللوفر مثلاً). غير أنه لا معنى إطلاقاً للاختلاف حول دقة الأداة القياسية نفسها، فهي وسيلتنا النهائية في حسم الخلافات الطولية. وعلى نحو مماثل، إذا اختلفنا حول عقلانية معتقد أو مسلك ما، لنا أن نحسم الخلاف عبر اللجوء إلى معيار في العقلانية نتفق عليه، المعايير الاستقرائية مثلاً. أما إذا ارتاب المرتاب في المعيار نفسه، فعلينا أن ننبه إلى أنه لا يعي ما يقول.

على ذلك، وكما يلحظ ويسلي سامون،⁽¹⁸⁾ فإن قابلية استراتيجية العقلانية التحليلية للتطبيق حتى على آليات الاستدلال غير العقلانية إنما يبين أنها تعاني من خلل جسيم. ففي نهاية المطاف، حتى الثقافات التي قد توصف بالتخلف واللاعقلانية، لكونها مثلاً تتخذ من أساليب السحر والأساطير والشعوذة سبيلاً للمعرفة، تظل تركز إلى معيار بعينه، لكن هذا بذاته لا يحصن معيارها مسبقاً ضد أية محاولة لتقصي موثوقيتها.

من شأن هذا أن يجعلنا نتساءل: أي مبرر في حوزة هنتيكا يحول دون تشكيل قواعد ألعاب استفسارية تفضي إلى الجزم بأحكام تقرر نقيض ما تجزم به قواعد اللعبة الاستفسارية التي يمارسها العلماء؟ قد يقال إن المفاضلة بين القواعد أو بين المعايير ممكنة، وأن هذه المفاضلة تبين أن ثمة قواعد أو معايير تفي بحاجتنا على نحو أفضل. غير أن المفاضلة فيما سوف يؤكد المرتاب إنما تحتاج بدورها إلى قواعد أو معايير تستند عليها، وهكذا سوف ننكص ضرورة

إلى نقطة الصفر. يبدو في النهاية، أن الاختيار يظل اعتباطيا، وعاجزا من ثم عن استيفاء الاستحقاقات التي يشترطها المرتاب.

III

وبطبيعة الحال، ثمة من يعتقد أن بمقدوره الرد على النزعة الارتياحية، وإثبات أن المعرفة البشرية ممكنة، لكن السؤال يظل قائما ما إذا كان ينجح حقيقة في القيام بذلك دون مصادرة على المطلوب. مثال ذلك، هناك توجه يعرف بالنزعة الخارجية يرد على المرتاب، متأسيا بالنهج الذي يعط به ستراد، عبر التشكيك في الحاجة إلى الامتثال إلى اشتراطاته. وفق هذا التوجه، "العلاقة بين الاعتقاد والصدق، التي قد تجعل من الاعتقاد الصادق معرفة، قد تكون شيئا يجمله العارف نفسه تماما. العلاقة خارجية بمعنى أن العارف قد لا يدري بقيامها... وفق هذا المذهب، الأطفال والحيوانات الذين لا تصور لديهم لعملية تشكيل اعتقادات الجديرة بالثقة... يحصلون على معارف حين تنتج اعتقاداتهم عن مثل هذه العملية" (19).

هذا يعني أن ثمة علاقة خارجية إذا قامت بين المعتقد والعالم أو الوضع الذي يشير إليه المعتقد وقع الفعل المعرفي، سواء أدرك العارف طبيعة هذه العلاقة وحقيقة قيامها أم لم يدرك. ما دام أن المرء يدري، أي ما دام ثمة علاقة بعينها قامت بين معتقده والواقع، فلا ضير من كونه لا يدري أنه يدري. الأمر المهم الوحيد هو أن تكون هذه العلاقة جديرة بالثقة، فنحن نحصل على معرفة حين تنتج اعتقاداتنا بطريقة جديرة بالثقة، أي كانت مواقفنا الإبتيمية من هذه العلاقة؛ وهذا هو مذهب وليم آستون، وآلفن جولدمان، (فضلا عن فرد درتسكي).

وكما يوضح مارجوري كلي وكيث لهر، لن يجد المرتاب صعوبة تذكر في الرد على النزعة الخارجية. سوف يرد على أنصارها بقوله: "تزعم أن للاعتقادات خاصية تجعلها معرفة حتى لو كان المعني جاهلا بهذه الخاصية. فهل هذا شيء تزعم معرفته؟ إذا كان ذلك كذلك، يتعين عليك أن تثبت لي كيف

عرفته. فإن لم يكن كذلك، فإن الاعتقادات، وفق كل ما تعرف، قد تكون صادقة، ومنتجة بطريقة جديرة بالثقة، أو قد تكون مدركات حسية وصادقة، دون أن تشكل معرفة... لدحض مزاعم المرتاب، يتعين أن تثبت أن لدينا معرفة، ولكي تثبت هذا، يتعين عليك أن تبدأ من مقدمات تستطيع أن تثبت أنها صادقة. إذا لم تقم بذلك، فعلى الرغم من أن المرتاب قد يكون مخطئاً، فتعرف كما تزعم أنك تعرف، فإنك لم تنجح في إثبات أنه مخطئ. إذا سلمت بأنك لم تثبت أن المرتاب مخطئ، وظللت تصر على أنه مخطئ، فقد تخليت عن الابستمولوجيا في صالح دوجماتيكية رجل الشارع" (20).

وكما يبين هذا الرد، فإن أشياخ النزعة الخارجية إما أنهم يفشلون في إثبات أن البشر يعرفون، أو ينجحون في إثبات قدرة البشر على المعرفة عبر المصادرة على معرفة بعض مما يفترض أنهم في سياق البرهنة على معرفته. غير أن كلا من هذين البديلين سوف يسعد المرتاب، فهما يعكسان على وجه الضبط ما توقعه منذ البداية بخصوص مآل أية نظرية معرفية تزعم إمكان إثبات قيام معارف بشرية.

أما كيث لهرر، فيجادل في دراسته "إعادة نظر في المعرفة" (21) بأننا "إذا قبلنا أننا جديرون بالثقة، وكنا محقين في ذلك، قد تكون المعرفة ثوابنا. في المقابل، إذا لم نكن جديرين بالثقة، فإننا جاهلون أيضاً. هكذا يتوجب علينا وفق هذه النظرية أن نسلم للمرتاب بأنه إذا لم نكن جديرين بالثقة فيما نقبل في بحثنا عن الحق وتجنبنا الباطل، فإنه يكسب الجولة... [أما] إذا كنا جديرين بها، فإن حجتنا ضد المرتاب ناجحة؛ خلافاً لذلك، لسنا في وضع يمكننا من إثبات أي شيء" (22).

لكن هذا المذهب لا يختلف كثيراً عن مذهب درتسكي، فالمسألة ترتفع في النهاية بافتراض. مؤدى ما يخلص إليه هذا المذهب هو أنه إذا كنا جديرين بالثقة، فإننا نعرف، دون حاجة لأن نعرف أننا جديرون بها؛ وإذا لم نكن جديرين بها، فنحن جاهلون. الغريب أن لهرر يكاد ينتهي إلى موقف شبيه بمذهب ألتون وجولدمان ودرتسكي الذي لا يجد غضاضة في نقده (باستثناء أنه

يؤكد على اعتبارات تساوقية داخلية، في مقابل الاعتبار الخارجية التي يقرها ذلك المذهب). إن موقفه شبيه بقول من يقول: إذا كانت لدي ثروة، فأنا غني، حتى إن لم أعرف أن لدي ثروة؛ وإذا لم تكن لدي ثروة، فأنا فقير. ولكن أليس من لديه ثروة، ولا يعرف أن لديه ثروة، بفقر من ليست لديه ثروة؛ تماما كما أن من لديه معتقد جدير بالثقة، لا يعلم أنه جدير بالثقة، بجهل من لديه معتقد لا يجدر بثقة أحد؟ يبدو أن كون معيار الجدارة بالثقة خارجيا أو داخليا (تساوقيا) لا يحدث فرقا في ضعف هذه الحجة.

IV

ثمة بديل يبدو مغايرا يتبناه وليم آلستون، في دراسته المعنونة "مقاربة ممارسة اعتقادية" للإبستمولوجيا⁽²³⁾، وإن كنت أنحو إلى أنه ليس مغايرا بما يكفي لما عرضنا له من إسهامات. يقر آلستون، مرة أخرى متأسيا بفتجنشتين، أن من ضمن نتائج ممارساتنا الاجتماعية المتعلقة بالمسائل المعرفية نتيجة مفادها أنه من الوجيه الحكم بأن اعتقادات بعينها قد شكلت بطريقة جديرة بالثقة. غير أن هذا الحكم، فيما يلحظ آلستون نفسه، إنما يثير السؤال: ما إذا كان بالمقدور إثبات أن هذه الممارسات تفضي إلى اعتقادات مشككة بطريقة جديرة بالثقة، ومن ثم فإنه يواجه التحدي الارتياحي النمطي القائل بوجود مصادرة خفية على المطلوب. ذلك أن الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالمسائل المعرفية قد تختلف من عصر إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، وليس في حوزتنا ما يشكل معيارا محايدا للمفاضلة. وعلى حد تعبيره، إذا أحجمنا عن الركون إلى حجج تقع في دور معرفي، أي تصادر على المطلوب بطريقة أو أخرى، لن نجد ممارسة يمكن إثبات جدارتها بالثقة؛ وإذا سمحنا بها، سوف يتسنى دوما العثور على حجة محكمة على كل منها. غير أن آلستون يزعم أنه ليست كل أنواع الأدوار مفرغة.

في هذا السياق، يوضح آلستون كيف أن بديل الإحجام عن تبني أية مزاعم معرفية ليس بديلا مناسباً. الكف عن كل الممارسات الاعتقادية ليس إمكانا

حقيقيا؛ ولذا فإننا لا نستطيع اعتبار كل الممارسات الاعتقادية غير عقلانية إلا بدفع ثمن باهظ: إحداث فجوة عميقة بين النظرية والتطبيق، وهذا وضع يعتبره ألتون غير مقبول من وجهة نظر عقلانية. التصرف العقلاني الوحيد إذن هو أن نعتبر كل الممارسات الأساسية المكرسة عقلانية بداهة، أي بريئة إستيميا، إلى أن تثبت إدانتها. لكنه لا يلبث حتى ينتهي بإقرار معيار لتفضيل ممارسات اعتقادية على غيرها. "حين تقاوم ممارسة اعتقادية لعدة أجيال، فإنها تكسب حق اعتبارها بطريقة جادة. مبرر ذلك أنه ما كان لتلك الممارسة أن تستمر عند قطاع كبير من البشر لولا أنها مكنتهم من الاتصال بجانب (جوانب) من الواقع والإفادة منه" ⁽²⁴⁾. غير أن هذه تاريخانية مشبوهة، أو هكذا سوف أجادل.

تفترض التاريخانية أن أصول الفكرة تقوم بدور حاسم في تبرير مصداقيتها؛ أن الآراء الأقدم عهدا - لمجرد كونها أقدم عهدا - أصلب عودا. بالمقدور العثور على التاريخانية مخبأة خلف الكثير من المواقف الثقافية والاجتماعية والسياسية الرائجة: الشرعة استنادا إلى أصول سلفية، أنظمة الحكم الوراثي، التطور عبر الانتخاب الطبيعي، الثورة البروليتارية المحتممة بتاريخية مادية، التثبيت بالبردايم العلمية المكرسة، والرضا بالنظام السياسي القائم لمجرد أن عمره طال بما يكفي. هذه مجرد أمثلة على بنود قائمة تطول. قد يبدو أن التنويع التي يضيفها ألتون إلى هذه القائمة جديدة بعض الجدة، لكنها تظل مجرد تنويع أخرى في مقولة "هذا ما وجدنا عليه آباءنا".

يذكرنا موقف ألتون هذا بموقف نيلسون جودمان من "لغز الاستقرار الجديد"، الذي يضيفي شرعية تاريخانية على كل مفهوم علمي يتحصن عبر الاستخدام طويل الأمد، ويذهب إلى حد إقرار أن النظرية العلمية لا تعبر عن قانون طبيعي إلا إذا اقتضرت صياغتها على استخدام مثل هذه المفاهيم ⁽²⁵⁾. وفق رؤية جودمان، لا يكمن الفرق بين القوانين الطبيعية والتواترات العارضة إلا في كون المفاهيم التي تشملها الأولى قد تحصنت عبر استخدام طويل الأجل، وأن هذا التحصن هو ما يجعلها قابلة "للإسقاط"، ويضيفي عليها الشرعية من وجهة نظر علمية. ووفق رؤية ألتون لا يكمن الفرق بين الممارسات الاعتقادية

الجديرة بالثقة والممارسات التي تعوز هذه الثقة إلا في كون الأولى قد صمدت عهدا طويلا. لو صح مذهب جودمان، لما حدث ثورة علمية تستحدث مفاهيم جديدة، ولو صح مذهب آلتون لظلت الثقافات البشرية تمارس عملية اجترار لا نهاية لها.

وبطبيعة الحال، فإن توجيه تهمة الركون إلى تاريخانية أية ممارسة اعتقادية لا يعني التقليل من إنجازاتها، بل يعني فحسب أنه ليس لأحد أن ينكر أية ممارسات بديلة لمجرد عوزها لتراث يشد من أزرها. بتعبير آخر، فإن صمود أية ممارسة لا يكرس بذاته أفضليتها على ما سواها. ذلك أن تكريس أية ممارسة، وهذا أمر نبه إليه هيو ليسبي⁽²⁶⁾، قد يكون على حساب ممارسة أخرى. ولأن التاريخ إنما يكتبه المنتصرون، الذين يكتبونه على نحو يبين أن نصرهم كان محتما، فإن ما يحدث في واقع الحال ليس سوى تطبيق سافر لما يعرف بمبدأ المناقب المتراكمة، الذي يتغاضى عن المثالب المتراكمة قدر ما يتغاضى عن أية مناقب كان لأي مسار مغاير أن يراكمها. إن كون الممارسات الاعتقادية السائدة في أي مجتمع "اللعبة الوحيدة التي تمارس في المدينة" ليس سببا وجيها للإحجام عن التفكير في جلب ألعاب أخرى، فقد لا تبين وحدانيتها سوى أن القوى المهيمنة حالت دون الشرك بها.

غير أن آلتون يركن ثانية إلى منطلقات ارتيابية تخفف من غلواء جزميته: "دعوني أؤكد وجوب تجنب اعتبار أية ممارسة عرضة لشروط ممارسة أخرى خاصة بها، ما لم يكن لدينا مبرر كاف لاعتبار هذه الشروط قابلة للتطبيق العام"⁽²⁷⁾. لكن السؤال يظل باقيا ما إذا كان بالمقدور أصلا الاتفاق - ضمن ممارسات اعتقادية (أو ألعاب، أو خطابات، أو ثقافات) متنوعة - على شروط قابلة للتطبيق العام. أليس هذا على وجه الضبط ما شكك المرتاب في إمكانه منذ البداية؟

عند آلتون، من بين الاعتبارات ساحبة الأهلية من الممارسات الاعتقادية وقوعها في تناقض، ما دام هذا التناقض يعبر عن "تعارض مستمر وغير قابل للعلاج". بيد أن هذا معيار لا يحدث فرقا كبيرا، بحسبان قدرة الممارسات

الاعتقادية المختلفة على تأويل كل تعارض قد ينشأ. أليست هذه علة ريبة كارل بوبر في الأدبيات الماركسية ونظريات التحليل النفسي؟ أليس هذا فحوى حديث تومس كون عن "عدم قابلية البردايمات للقياس وفق الوحدات نفسها"؟ ألم يقل ألفونس الكبير، بعد أن أرهقته التعديلات الآدهوكية التي اضطر إليها علماء فلك البردايم البطلمية لإنقاذ نظريتهم، "لو استشارني الرب، لأسدیت له نصيحة مجيزة"؟ ألم يقل فرعون لسحرته عن موسى (عليه السلام) "إنه لكبيركم الذي علمكم السحر"؟ وألم يقل هيجل، حين قيل له إن نظريته تعارض الواقع، "إن هذا من سوء طالع"؟

باختصار، ألسنا قادرين دوماً على توظيف ما يبدو دحضا لتصوراتنا في شكل أدلة تشهد عليها عوضاً عن أن تشهد ضدها؟ في النهاية، تظل المعايير التي نحكم وفقها عما إذا كانت ممارسة اعتقادية بعينها تعاني من تعارض داخلي "مستمر وغير قابل للعلاج"، تشكل جزءاً من ممارسات اعتقادية بعينها، وحين نقوم بتطبيق هذه المعايير، فإننا نصادر على المطلوب، أو هكذا للمرتاب أن يزعم في رده على آلتون.

تتضح مصادرة آلتون ومحاباته في قوله: "... إن وجود قدر هائل من التعارض المستمر بين مخرجات ممارستين مختلفتين مبرر وجيه لسحب الأهلية من إحدهما على أقل تقدير. وبطبيعة الحال، فإن هذا المبدأ لا يحدد أية ممارسة يتوجب استبعادها؛ كما أنني لا أرى كيف نؤمن إجراء قرارياً يحسم هذا الأمر من منظور النقد الإستمولوجي المتطرف. المبدأ الوحيد الذي يقترح نفسه بوصفه غير شوفيني ومعقولاً بشكل كاف هو المبدأ المحافظي الذي يقر تفضيل الممارسة المكرسة بشكل أكثر رسوخاً. ولكن ما معنى أن تكون الممارسة مكرسة بشكل راسخ؟ ليس لدي تعريف دقيق، لكنه يتضمن مكونات من قبيل كونها مقبولة بشكل أوسع، تحوز بنية أكثر تحديداً، لكونها أكثر أهمية لحياتنا، لديها أساس فطري، يصعب الكف عن ممارستها، ومبادئها تبدو صادقة بشكل أوضح" (28).

بين أنه يعرف مفهوم الرسوخ بطريقة تاريخانية محابية. ولكن، ما معنى أن تكون بنية الممارسة "أكثر أهمية لحياتنا"؟ حياة من؟ حياة الممارسين أم حياة من

تنكر عليهم ممارستهم؟ وحين يقول "مبادؤها تبدو صادقة بشكل أوضح"، أليس لنا أن نتساءل "أوضح لمن؟" أم ترى آلتون يركن ضمينا إلى مركزية أنجلوسكسونية يفترض صحة ممارستها الاعتقادية، ويصادر من ثم خلسة على المطلوب. إنني لا أريد من إثارة هذه التساؤلات القول بوجود الكف عن كل ممارساتنا الاعتقادية، فمفادها إنما يقتصر على إقرار أن طريقة آلتون في مراوغة تحديات المرتاب ليست مجدية، وأن الحلقة التي يقع فيها، خلافا لما يقر، تظل مفرغة.

على ذلك، فإن آلتون يواصل موروثة قديما. لقد أصرّ فلاسفة "الحس المشترك"، منذ القرن السادس عشر، على أنه بمقدور طلب مبررات وتحدي ملاءمتها أن يشوه بنية التبرير. توماس ريد شخصية مهمة في هذا الموروث الذي يشتمل على مفكرين في القرن العشرين من أمثال ج. إي. مور. الاعتقاد في وجود عالم خارجي مثلا ليس شيئا تدعمه براهين أو مبررات فردية؛ لقد قاوم الزمن "وكل شيء في صالحه، ولا شيء ضده" (29). بيد أن كعب آخيل كل هذه المحاولات للرد على الارتبابية يظل واحدا: التاريخانية المشبوهة.

أما حجة آلتون التي تستند على "حقيقة" أننا لا نستطيع الكف عن الممارسات الاعتقادية، فلا ريب أنها حجة وجيهة، ولعلها تعتد باستحقاقات عملية وحياتية جديرة بالاعتبار. غير أنها تظل من منظور عقلائي صرف عاجزة عن تسويغ هذه الممارسات، وتقتصر من ثم عن الرد على تحديات المرتابين. الراهن أن حجة آلتون ليست سوى محاولة براجماتية لتبرير الممارسات الاعتقادية تشبه محاولة رايكناخ تبرير الاستقراء: إنها قد تبرر فعل الممارسة الاعتقادية (فعل تبني الاستقراء في حالة رايكناخ)، لكنها لا تبرر الاعتقاد في صحة هذه الممارسة (أو النهج).

V

يواجه المرتاب خصمه بالمأزق التالي: أية محاولة لإثبات أية قضية، إما أن تركز إلى القضية نفسها، فتصادر على المطلوب، أو تركز إلى قضية أخرى، فتواجه إشكالية البرهنة على هذه القضية الأخيرة، ويكون أمام الخصم ثلاثة

بدائل لا رابع لها: النكوص إلى القضية الأصلية، فيصادر مرة أخرى على المطلوب، أو الركون إلى قضية ثالثة، فيؤجل عبء الإثبات، أو التشبث بالقضية الثانية، أو أية قضية يتم الركون إليها، بوصفها بدئية.

ولكن ما الخلل في الركون إلى البدهيات، أو القضايا البينة بذاتها؟ أليست القضايا البينة بذاتها، بينة بذاتها، ولا تحتاج من ثم إلى أية برهنة؟ وإذا نجحنا في اقتناص بعض منها، ألا يكون من حقنا أن نؤسس لكثير مما نعتقد من قضايا بالركون إليها؟

الحال أن وصف أية قضية بالبدهية مسلك مشبوه من وجهة نظر إبستمولوجية. ذلك أنه ليس هناك حكم بدهي يجمع عليه الجميع، وما يحسبه الواحد منا أمرا بدھيا وبيننا بذاته قد يشكل عند آخر موضع تشكيك. وكما يوضح آلن بيلي، حتى المفكرون الأفاضل قد يخطئون فيعتبرون أحكاما بعينها بينة بذاتها على الرغم من بطلانها. في ثاني "تأملات" ديكرت، تراه يقر أنه من البين بذاته تماما أنه يتعين أن يكون في السبب بقدر ما في الأثر من واقعية. غير أننا حين نفكك هذا الحكم الغامض، نجد أنه يقر أنه يتعين أن يكون في سبب الفكرة، أية فكرة، عين الكمال الموجود في الفكرة، وهذا لا يبدو بينا بأي حال. قد استحدث فكرة شخص تفوق كمالاته ما تصادف أن تحقق في شخصي، لكن هذا لا يجعلني أحظى فجأة بتلك الكمالات الأعلى مرتبة لمجرد أنني سبب فكرتها.

وعلى نحو مماثل، اعتقد فريجه أنه من البين بذاته أن هناك، نسبة إلى كل محمول يمكن التعبير عنه بتكميم فئات من الأشياء، فئة تشمل الأشياء التي تستوفي المحمول المعني ولا تشمل غيرها، غير أن هذا، فيما ينبها رسل في مفارقه الشهيرة، إنما يفضي إلى حكم باطل مفاده وجود فئة الفئات التي ليست عناصر في ذاتها، وهي فئة متناقضة؛ لأنها في الوقت نفسه عنصر في ذاتها، وليست عنصرا فيه. أكثر من ذلك، فيما يضيف بيلي، فإن كل من يتأمل في تاريخه الفكري سوف يتذكر مزاعم يعتبرها الآن باطلة، على الرغم من أنه سبق له أن أيقن من بدهيتها⁽³⁰⁾. لقد ظل الحكم بأن الكل أكبر من الجزء يحتفظ ببدهيته الفلسفية، بل يظل يحتفظ بها حتى الآن في الأوساط غير الفلسفية، إلى

أن استبين أنه لا يسري دائما على الفئات اللامتناهية. فئة الأعداد الزوجية فئة جزئية من فئة الأعداد الطبيعية، فهي جزء من كل، على الرغم من أنها ليست أصغر منها، بل تساويها عددا.

من منحي آخر، نستطيع أن نفهم المهمة الحاسمة التي تقوم بها الفلسفة على أنها تتعين في تبيان كيف أن كثيرا مما نقر من أحكام أساسية ليست بينة إلى الحد الذي نتوهم، وما الأنساق الفلسفية المختلفة إلا محاولة للكشف عن الاختلالات التي تعاني منها أحكامنا التي نزع أنها بينة بذاتها، والاستعاضة عنها بأحكام أفضل، وإن بدت أول وهلة أقل بيانا.

النزعة التأسيسانية مثال واضح على محاولة الرد على المرتاب عبر التشبث ببدهيات أو بيان ضرب بعينه من المعارف. وفق هذه النزعة، ثمة نوع من الاعتقادات "مبرر بذاته بسبب خاصية متأصلة فيه - كونها مثلا اعتقادات استبطانية، إدراكية، أو ذاكرية من نوع محدد بشكل دقيق - على الرغم من أن المعني جاهل بوجود هذه الخاصية المتأصلة"⁽³¹⁾. هكذا يقترح رودرك تشزم، في دراسته "الاحتمال في نظرية المعرفة"،⁽³²⁾ أن كل المدركات الحسية بينة، حيث المدرك الحسي مدرك يحوز نوعا بعينه من المحتويات الداخلية.

يتخذ المذهب القائل ببداية أحكام تأسيسانية بعينها يشيد على أنافيها صرح المعارف البشرية صيغا مختلفة. هكذا نجد من يؤسس رؤاه في المعرفة على المثال الاستبطاني الرياضي، كما في حالة أفلاطون وليستز، أو على الأفكار الواضحة المتميزة، كما عند ديكارت، أو على المعطيات الحسية، وفق ما تقر النزعة الفينومينولوجية، أو على ما يسمى بـ "المعطى"، كما عند الإمبيريقية التقليدية، أو الجمل البروتوكولية، كما في حالة الوضعية المنطقية المبكرة⁽³³⁾. وبوجه عام، فإن كل نظرية إبستمولوجية تؤكد حصانة نوع بعينه من المدركات أو الآليات الاستدلالية، أكانت إمبيريقية أم عقلانية أم حدسية أم توليفية، إنما تتشبث في النهاية ببداية جمع بعينه من المعتقدات، تؤسس عليها جمعا آخر، وترفض من ثم ممارسة اللعبة التي يمارسها المرتاب، ما يعني أنها تنحاز إلى نوع من الوثوقية المشبوهة. غير أنها جميعها تظل فريسة سهلة للتحديات الارتبابية.

VI

وبطبيعة الحال، نستطيع أن نقرب الطاولة على المرتاب، أن نسحب البساط من تحت قدميه، وأن نرد عليه حججه. قد نقول إن نجاحه في تأدية مهمته إنما يرتهن بقدرته على إثبات ما انتهى إليه، وإنه ما إن تستبان هذه القدرة، أي ما إن ينجح في إثبات النتائج التي خلص إليها، حتى ينجح في الوقت نفسه في تقويض مزاعمه، ما يعني أن صدق النزعة الارتيازية إنما يثبت نقیض ما تقول به. هكذا يواجه المرتاب مأزقا لعله أشد إخراجا من ذلك الذي يواجهه خصومه: إما أنه يعرف ما يقول، فيبطل حكمه بأنه لا أحد يعرف أي شيء؛ أو أنه يهرف بما لا يعرف، فلا شيء يلزم أحدا بالاستماع إليه، ناهيك عن الرد عليه.

نستطيع أيضا أن نتحدى المرتاب أن يبرهن على صحة زعمه بأنه لا سبيل للبرهنة على صحة أي زعم. الحال أننا لن ننتظر لنعرف طريقته في البرهنة؛ إذ بمقدورنا أن نوظف الاستراتيجية التي يتبناها هو نفسه في تأسيس نزعته. أية محاولة يقوم بها لإثبات زعمه، إما تركز إلى الزعم نفسه، فتصادر على المطلوب، أو تركز إلى زعم آخر، فتواجه إشكالية البرهنة على هذا الزعم الأخير، ويكون أمامه مأزق ثلاثي الأطراف: النكوص إلى القضية الأصلية، فيصادر على المطلوب، أو الركون إلى قضية ثالثة، فيؤجل عبء البرهنة، أو التثبت ببعض القضايا لكونها بديهية، مغفلا أن وصف أية قضية بالبدهية حكم يتناقض مع قواعد اللعبة التي آلى المرتاب على نفسه أن يمارسها.

نستطيع أيضا أن نسحب البساط من تحت قدمي المرتاب على طريقة فردريك وايزمان. سوف نقول له إن الشك بطبيعته لا يكون شكا حقيقيا إلا إذا كان هناك وقت يتبدد فيه، فالزوال قدر للشك محتوم. إذا قلت إنك تشك في مجيء فلان، محتتم أن يأتي زمن نعرف فيه ما إذا كان شكك في محله. هذا هو السياق اللغوي الذي نستخدم فيه كلمة "يشك". ولأن شكوك المرتاب، ما لم تكن منهجية، لا تتبدد، فإنها زائفة ضرورة⁽³⁴⁾.

لنا إذن من حيث المبدأ أن نلتمس سبلا مختلفة في الرد على تحدي المرتاب، أو بالأحرى في رد تحديه عليه، غير أننا إذا فعلنا سوف نكون الأخسرين. ذلك أن الهدف الأساسي من المشروع الإستمولوجي إنما يتعين في التأسيس لمزاعمنا المعرفية، في حين أن الخلاص الرخيص من التحديات الارتياجية على الشاكلة سالفة الذكر لا يسهم بحال في مثل هذا التأسيس. قد ننجح في النهاية في سحب البساط من تحت قدمي المرتاب، لكننا لن نفيد من رؤاه التي قد تمكنا من اكتشاف الفجوات المستترة في صرح المفاهيم التي تشكل خبراتنا، ولن ننجح في تشييد صرح بديل أجدر بالثقة.

وغني عن فضل البيان أن المشروع الارتياجي يظل من منظور ما مشروعاً نقدياً مفيداً، بل لعله مشروع لازم، إذ إنه يلزمنا بتقصي الأحكام التي نتشبت بها بسبب الإرث أو العادة أو الأهواء، كما أنه لنا أن نتوقع أن من يؤسس لأي مشروع معرفي دون أن يأبه بالتحديات التي يثيرها المرتابون سوف يخلص إلى نسق إبستيمي أضعف بكثير من تلك التي يخلص إليها من يحمل هذه التحديات محمل الجد.

وكما يشير مارجوري كلي وكيث لهر في معرض تحليل دراسة آرنت سوسا "فئة المرتاب"⁽³⁵⁾، فإن العثور على خلل في حجج المرتاب شيء، وتفسير علة فشله بوجه عام شيء آخر⁽³⁶⁾. بكلمات أخرى، فإن قدرتنا على التشكيك في حجج أشياع النزعة الارتياجية، لا يعفينا من عبء تأصيل مزاعمنا المعرفية. الحال أننا حين نصادر على المطلوب، أو ننكص إلى متراجعة لا متناهية، أو نجزم بما ليس لنا حق الجزم به، أو نتغاضى كلية عن تحديات المرتابين، إنما نحنت باليمين السقراطي، ونخلف العهد الذي قطعنا على أنفسنا حين شرعنا في الاضطلاع بعبء المشروع الإستمولوجي. ثمة كثيرون يؤرخون بداية "الفلسفة الحديثة" باليوم الذي اعتبر فيه ديكرت هزيمة الارتياجية أول مهمة للفلسفة⁽³⁷⁾. من منحى آخر، إذا كان مقضياً على المرتاب أن يرتكب أيا من الجرائم المنطقية سالفة الذكر، فإن هذا بذاته لا يعطينا حق ارتكابها، ما لم نرض بالوقوع في أغلوطة "وحتى أنت".

VII

هناك من يحاول التقليل من شأن الارتبائية عبر اتهام متبنيها بالتناقض بين المسلك والمعتقد. هكذا يقول رسل، "على الرغم من أن الارتبائية ممكنة على المستوى المنطقي، فإنها مستحيلة على المستوى النفسي، وثمة عوز للمصدقية في أية فلسفة تتظاهر بقبولها" (38). إن المرتاب يلتزم بإنكار عقلانية الاعتقاد في وجود عالم مفارق، لكن سلوكه يفند التزامه، فهو يتحدث مع الناس، يفتح الأبواب، ويجلس على الكراسي، وهذه مسلكيات ما كان له أن يقوم بأي منها لو أنه كان يعلق الحكم حقيقة في وجود عالم مفارق. وفي هذا الخصوص، يسخر سعد الدين التفتازاني، في "شرح العقائد النسفية" من المرتابين اللادريين بقوله: "والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصاً اللادرية، لأنهم لا يعترفون بمعلوم، ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا" (39).

غير أن هذا النقد، فيما يوضح ببلي، مؤسس على سوء فهم، فالارتبائية ليست موقفا نفسيا بل ابستمولوجيا. للمرتاب أن يقوم بما يقوم به الوثاقون، وأن يتبنى كل المعتقدات غير الفلسفية التي يقرها عموم الناس، لكنه يظل يختلف عنهم؛ ففي حين يقبلون إمكان تبريرها، ينكر على نفسه وعليهم عقلانية إمكان القيام بذلك (40).

من منحنى آخر، فإن اتهام المرتاب بالتناقض السلوكي ليس حجة ضد مذهبه. الحال أن من يعتقد أنها حجة ضده إنما يوظف ما أسميه حجة "لا تنه عن خلق"، وهي تنويع خاصة في الحجة الشخصية. إن كون الطبيب الذي ينصح مريضه بالإقلاع عن التدخين مدخنا، قد يعني أنه يقع في تناقض سلوكي، لكن هذا لا يسلبه حق النصح بما ينصح به، ولا يثبت بطلان حكمه بوجوب الإقلاع عن التدخين. حين يقول عز من قائل في محكم كتابه، "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم"، فإنه لا يأمر بالكف عن أمر الناس بالمعروف، بل يوجه إلى من يمسك عما يأمر الناس به بتهمة عوز الاتساق بين المسلك والمعتقد. وفق هذا، حتى لو اعترف المرتاب بوقوعه في تناقض سلوكي، وحتى هذا إذا

كان موضع جدل كما سوف أوضح بعد قليل، فإن هذا لا يثبت بحال ضعف حجته. وفي نهاية المطاف، علينا أن نتذكر أن التناقض بين السلوك والمعتقد سجية بشرية؛ فلماذا نطلب من المرتاب وحده أن يكون شهيد مذهبه؟ لماذا نصر على أن يكون العاشق الوحيد الذي يحمل تبعات الهوى على كتفيه؟

غير أن المرتاب قد يجادل حتى في وقوعه فريسة لمثل هذا التناقض. ذلك أن المرتاب يعلق حكمه حتى بخصوص مذهبه. في مستهل كتابه، يقول سكستوس إمبيركوس إنه "لا شيء مما سوف نقول نجزم بيقين بصحته، فالواحد منا يقتصر، بما هو مؤرخ، على الإبلاغ عن كل شيء كما يتبدى له لحظة الإبلاغ عنه"⁽⁴¹⁾. هكذا فإنه يزعم "أنه لا اعتقاد لديه حول الكيفية التي تكون بها الأشياء، ولا حتى حول صحة شعاراته الارتيازية نفسها"⁽⁴²⁾. حتى حججه لا يسميها حججا، بل "أساليب" أو "مجازات". إنه يمارس "الإبوخي" (تعليق الحكم) بخصوص كل شيء، حتى الإبوخي نفسه، آملا الوصول إلى نوع من "الأتاراكسيا" (السكينة الذهنية) التي تحرره من القلق والاضطراب. مرة أخرى، المرتاب لأدري لا يدري حتى أنه لا يدري.

الأمر لا يختلف كثيرا في حال هيوم؛ إذ لا سبيل عنده لتوظيف التعارض البادي بين سلوك المرتاب ومعتقده في دحض معتقده. هكذا، رغم أن هيوم يشكك في قدرة البشر على إثبات قيام علاقة سببية بين أي حدثين، بحسبان أن مثل هذا الإثبات يستدعي البرهنة على استيفاء ثلاثة شروط (الأسبقية الزمنية، والاقتران المكاني، والرابط الضروري) لا سبيل بشرية تمكن من التأكد من استيفاء آخرها، وعلى الرغم من أنه يشكك في شرعية المشروع العلمي برمته، لكونه قائما على رصد علاقات سببية مشكوك في أمرها، وعلى الرغم من ريبته في وجود عالم مفارق، وفي وجود ذوات بشرية أخرى يعجب بها هذا العالم، بل وعلى الرغم من تشكيكه حتى في وجود ذات شخصية تربط بين انطباعاته الحسية المتناثرة ("كلما تأملت في نفسي، لم أجد سوى انطباعات حسية؛ أما نفسي نفسها فلم أعثر عليها")، أقول على الرغم من كل هذه الشكوك الجارفة التي لا تبقى ولا تذر، فإنه أمضى عمره يعتقد فيما يعتقد فيه، ويتنبأ وفق ما يرصد من

تواترات، ويفسر ما يعرض له من ظواهر، ويسلك كما لو أنه كائن بشري له ذاته التي يتفرد بها. هذا على وجه الضبط مفاد قائلة الشهيرة إنه لا مكان للشك خارج قاعة الدرس. غير أنه قام بكل ذلك وفق تأويلات تتسق تماما مع نزعته الارتيازية. العادة عنده هي ما تجعل البشر يثقون في العلاقات السببية، وملكة الخيال هي التي تقوم بوظيفة المصادرة على ذات تمسك بحزمة الانطباعات، وهي عين الملكة التي توكل إليها مهمة المصادرة على وجود عالم مفارق يستمر في الوجود حين لا يلحظه أحد.

وبطبيعة الحال، فإن كون المفاهيم التي يركن إليها هيوم في تفسير معتقدات البشر حول العالم أو حول ذواتهم الشخصية، مفاهيم مشكوكا في حصانتها الإبتيمية، كمفهوم العادة والخيال، إنما يبين أن هذه التفسيرات لا تنجح بحال في تبرير هذه المعتقدات أو عقلنتها. لكن هذا إنما يبين أنه ليس هناك تناقض حقيقي بين مسلكه ومعتقده، وإن تبدى أن هناك تعارضا ظاهرا.

VIII

ولكن ماذا عن تعليق الحكم؟ أترأه حقيقة بديلا مناسبا؟ أم تراه خلاف ذلك، لكوننا لا نستطيع، على حد تعبير ألتون، اعتبار كل الممارسات الاعتقادية غير عقلانية إلا بإحداث فجوة عميقة بين النظرية والتطبيق؟

تبين حالتنا إمبيركوس وهيوم أن تعليق الحكم يتساوق مع الفعل، وإن لم يتساوق مع الاعتقاد في عقلانية القيام به. غير أنه لا يبدو أن ثمة سبيلا لإنجاز أية مشاريع فكرية أو حضارية حال الإمساك عن ترجيح بدائل على غيرها. إن مثل هذا الإنجاز لا يتطلب فحسب إصدار أحكام بعينها، بل يستدعي أيضا تبنيها على نحو يتحمل مسؤوليتها ويحملها محمل الجد. فهل من سبيل للجمع بين هذين النقيضين: الاعتداد بالانشغالات الارتيازية والانخراط في مشاريع من هذا الضرب؟

يبدو أن المسألة الحاسمة لا تتعين في نهاية المطاف في فعل الارتياح نفسه، بل في الغاية منه، وفي إمكان توظيفه آلية في اتخاذ موقف بعينه من

العالم؛ من القيم، ومن الحياة بمجملها. ولعلنا نلتبس فيما اصطلح على تسميته بالروح الارتيازية سبيلا للجمع المراد.

هذه الروح قريبة من النزعة الارتيازية الشاملة، وعلى الرغم من أنها قد تشكل توجهها معالمة ليست محددة تماما، ليس ثمة ما يحول من حيث المبدأ دون تحديد هذه المعالم وتطويرها. يقر هذا التوجه أن الظفر بالحقيقة مطلب عصي، إذ تظل دوما حمالة أوجه، ولذا فإنه يقول بضرورة التقصي قبل الجزم بأي حكم، بل ينهي أصلا عن فحشاء الجزم، ولكن دون الذهاب إلى حد الوعظ بالإمساك عن الحكم، والنصح بتعليقه على طريقة المرتابين. هذه في تقديره روح مفيدة ولازمة لأي مشروع فكري، بل لأي مشروع حضاري، أقله لكونها، على تبنيها رؤى بعينها، تكرر قيم التواضع والتسامح والاعتراف بالرأي الآخر، وتعلي من شأن آليات الحوار والبحث والنقد الذاتي، وهي قيم وفعاليات تنويرية يفترض ألا نختلف عليها، أقله بحكم السمعة الاستمولوجية السيئة التي تعاني منها التوجهات الدوجماطيقية التي تناوئ مثل هذه القيم والآليات.

على ذلك، فإن النزعة الارتيازية، وإن بدا أنها تعبر عن الروح الارتيازية، لا تقبل الاختزال إليها. ذلك أن أنصار هذه النزعة لا يشكون في إمكان الفعل المعرفي لأسباب قيمية أو معيارية نبجلها، بل لأسباب تتعلق باستحقاقات هذا الفعل من جهة، وبطبيعة البشر والعالم الذي يتوهمون معرفته من أخرى. وبطبيعة الحال، ليس في وسع من يشته في إمكان المعرفة أن يسلم بأية قيم، ناهيك عن التسليم بجودها في مؤازرة أي مشروع فكري أو حضاري وتسويغه.

هكذا، إذا كانت النزعة الارتيازية وسيلة لتكبح الخطأ وليست أداة لإثبات الصواب، فإن الروح الارتيازية توجه يحاول تكبح الأخطاء، ويعين على البحث المستمر عن الصواب. إن هذه الروح، وإن اتخذت من الشك منهجا في تكبح الخطأ، ولم تأمل في إثبات الصواب أو الظفر باليقين، لا تجد تثريبا في تبني أحكام إيجابية مؤقتة، والسلوك بمقتضاها إلى أن يستبان تعرضها لحالات مناوئة تجرّح مصداقيتها. غير أنها لا تتبجح بهزيمة المرتاب، بل تجعل من تحدياته

باعثا مستمرا على المزيد من التقصي، وحافزا على إعمال مهارات الفكر الناقد، ومبررا لإبداء قدر كاف من التسامح مع مذاهب الآخرين. القول وفق هذه الروح بضرورة تبني أحكام بعينها لا يعني بحال الثقة المطلقة في عصمة مثل هذه الأحكام، فالتبني مؤقت إلى أن تثبت الإدانة.

ووفق هذا لا أجد في الارتيازية تهديدا حقيقيا لأي مشروع فكري أو حضاري، بل أعتبرها أداة أساسية في تعزيزه، وعاملا حاسما في تطوره وتجده، ما دامت تتبنى آلية في التقصي والنقد المستمرين بغية الخلاص المؤقت إلى أحكام بعينها؛ أي ما دام التوكيد وارداً على روحها عوضاً عن نزعتها. الحال أنني أجد فيها نهجا مناسبا، ولكن ليس على طريقة من يجد في الشك سبيلا لليقين، بل على طريقة من ينأى بنفسه عن الجزم المطلق بأي حكم، مهما بدت بداهته، وطريقة من يستمر في البحث عن الحقيقة، على ارتيابه في الظفر بها.

هكذا فإن الارتياز وفق الروح التي أعرض له بها لا يحول بذاته دون الانخراط في مشاريع فكرية أو حضارية. على العكس تماما، فإنه ضامن تجدها وقدرتها على النقد الذاتي والتكيف مع ما يطراً من معطيات ويستجد من أفكار. الراهن أنه ضامن ألا يتحول المشروع الفكري أو الحضاري إلى أيديولوجية متحجرة تعيد إنتاج نفسها دون أن تسمح بتطويرها.

في سياق الإسهام في توضيح هذه الروح، قد نجد في مفهوم الوجهة بديلا مناسبا نستعيض به عن مفهوم العقلانية⁽⁴³⁾. تظل الوجهة تعتد بالعقلانية، بمعنى أنها تقيم اعتبارا كافيا للأدلة، وحين تفاضل بين حكمين، توصي، ما ظلت سائر الأشياء على حالها، بالحكم المعزز بعدد أكبر من الأدلة. غير أنها تقيم اعتبارا آخر للقيم والأعراف، وثالثا للمقاصد العملية المراد تحقيقها في سياقات بعينها، ورابعا للحاجات الروحية التي ينزع البشر بطبيعتهم لتلبتها، وهذه اعتبارات لا يبدو أن خيار تعليق الحكم الارتيازي يركن إلى أي منها. وكما لنا أن نتوقع، فإن الوجهة تعتد بالخصوصيات الثقافية، وبوصفها كذلك، فإنها تعد مفهومنا نسبانيا إلى حد كبير. على ذلك، ليس ثمة ما يحول دون وجود

معايير وجاهة تتخطى الحدود الثقافية كي تعبر عما هو إنساني فينا، وقد نجد في مثل هذه المعايير سبيلا لإجراء حسم مؤقت نتفق عليه.

ومهما يكن من أمر فإن خيار تعليق الحكم وفق الاعتبارات سالفه الذكر ليس متاحا. نسبة إلى كائنات تتطلع إلى تحسين ظروفها، وتأمل في خلق عالم أفضل، الإبوخي موقف تعوزه الواجهة، والأتاركسيا حلم يوتوبي صعب المنال. وبطبيعة الحال، يظل مفهوم الواجهة غائما، غير أنه يبدو أقدر من مفهوم العقلانية على التواءم مع تحديات المرتاب، وإن لم يدع أنه أقدر على الرد عليها، فالروح الارتيازية، التي تركز إلى مفهوم الواجهة، ترتاب في واجهة النزعة الارتيازية، لكنها تمسك عن الريبة في عقلانيتها.

لقد اعتقد هيوم أن للاقتناع بقوة الشك البيروني، وباستحالة تحرر أي شيء منه، باستثناء قوة الغريزة الطبيعية القوية، أثرا مفيدا. إن هذا الاقتناع، بقيامه بتعميق إحساسنا بالتواضع، إنما يثينا عن عزو أهمية كبيرة للنظرية؛ وبذا نصبح واعين بحدودنا المعرفية⁽⁴⁴⁾. هذا على وجه الضبط مفاد الروح الارتيازية، وإن جاء على لسان أهم أنصار نزعتها.

يبقى أن أقول إن الروح الارتيازية التي أتحدث لها، بحيرتها القارة، ليست غريبة علينا أصلا، على الرغم من أن انشغالنا بالرد على المرتاب قد يجعلنا نتغاضى عنها. إذ أليست هذه الروح هي التي أسست للحضارة الإنسانية المعاصرة، بما أفضت إليه من انتصارات علمية وتقنية وثقافية لا خلاف على أهميتها؟ ألم يشرع العلم، أقله منذ أفول ظلامية العصور الوسطى، في تبني روح مثيلة مكنته من الإسهام في تشكيل التوجهات التنويرية الحداثية؟ أكثر من ذلك، ألم تكن الروح الارتيازية عاملا بشكل أو بآخر في إنجازات الحضارة الإسلامية؟ ألم تزدهر هذه الحضارة حين أطلق سراح الفكر وأتيح التعبير عن الارتياح في السائد، والاشتباه فيما تطامنت إليه الجموع واستنامت على أرائك جزمياته؟ ألم ننكص إلى ما نحن فيه لأننا تنصلنا من هذه الروح، وغدونا واثقين من كل شيء؟

الهوامش والمراجع

- (1) أنه إلى أن الورقة تعرض في سياق نظريات الإستمولوجيا التحليلية الحديثة (التي تنتمي إلى التراث الأنجلوسكسوني تحديدا)، وهي تعمل طائفة من المفاهيم الرائجة في سياق هذه النظريات. وبطبيعة الحال، فإن المقام يضيق بالتعريف بمنهجية هذا الفرع من فروع الفلسفة ومحتواه، على الرغم من أنني سوف أعمد إلى التقليل من استخدام العبارات الاصطلاحية. بودي أيضا أن أعبر عن خالص شكري وتقديري للدكتور عارف النايض، الذي اطلع على نسخ مبكرة من هذه الورقة وأبدى ملاحظات كثيرة أفدت منها، وإن كنت لا أحمله جريرة أية اختلالات قد تعاني منها.
- (2) الحصادي، نجيب: **الريبة في قدسية العلم**، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، 1998 ص. 25.
- (3) - Empiricus, Sextus, *Outline of Pyrrhonism*, R.G. Bury (tr.), The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1976, p. 3.
- (4) التفتازاني، سعد الدين: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1988، ص. 14.
- (5) - Kekes, John, "The Case for Scepticism", *Philosophical Quarterly*, Vol. 25, No. 98, 1975, p. 35.
- (6) - Stroud, Barry, "Understanding Human Knowledge", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, p. 32.
- (7) - *Ibid.*
- (8) هذا مذهب سترأود، أقله وفق التحليل الذي يعرضه:
- (9) - Williams, Michael, "Epistemological Realism and the Basis of Scepticism", *Mind*, Vol. 97, No. 387, 1988, pp. 415-416.
- (10) - Dretske, Fred, "The Need to Know", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, p. 89.
- (11) - *Ibid.* p. 100.
- (12) - Dretske, Fred, "Laws of Nature", *Philosophy of Science*, 44, 1977, pp. 262-268.
- (13) - Kyburg, Henry, "Convention, Confirmation, and Credibility", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp. 101-118.
- (14) - Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, pp. xiv-xv.
- (15) - Hintikka, Jaakko, "Knowledge Representation and the Interrogative Model of Inquiry", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp. 155-184.
- (16) - Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, p. xvii.

- (16) ستراوسن، بيتر: "إلغاء مشكلة الاستقراء"، في *قراءات في فلسفة العلوم*، باروخ بارودي (تحرير)، ترجمة: نجيب الحصادي، بيروت: دار النهضة العربية، 1997، ص 562.
- (17) - Kekes, John, "The Case for Scepticism", *op. cit.*, p. 36.
- (18) سامون، ويسلي: "الاستدلال الاستقرائي"، في *قراءات في فلسفة العلوم*، باروخ بارودي (تحرير)، ترجمة: نجيب الحصادي، بيروت: دار النهضة العربية، 1997، ص 575-577.
- (19) - Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, p. x.
- (20) - *Ibid.*, p. xi.
- (21) - Lehrer, Keith, "Knowledge Reconsidered", *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp. 131-154.
- (22) - Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, p. xvi.
- (23) - Alston, William, "A "Doxastic Practice" Approach to Epistemology, in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp.1-30.
- (24) - *Ibid.* p. 16.
- (25) ثمة تحليل ممتاز لموقف جودمان من لغزه، وللاختلالات التي يعاني منها في:
- Brown, Harold, *Perception, Theory, and Commitment*, University of Chicago Press, Chicago, USA, 1977, pp. 333-35.
- (26) - Lacey, Hugh, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, Routledge, London, 2005, p. 105-106.
- (27) - Alston, William, "A "Doxastic Practice", *op. cit.*, p. 17.
- (28) - *Ibid.*
- (29) - Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, p. 798.
- (30) - Bailey, Alan, "Pyrrhonian Scepticism and the Self-Refutation Argument", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 58, p. 35.
- (31) - Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, p. xi.
- (32) - Chisholm, Roderick, "Probability in the Theory of Knowledge", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp.119-130.
- (33) - kekes, John, "The Case for Scepticism", *op. cit.*, p. 35.
- (34) - Waisman, F., "How I See Philosophy", in *Logical Positivism*, A.J. Ayer (ed.), MacMillan Publishing Co., Inc., N.Y., USA, 1970, p. 345.
- (35) - Sosa, Ernest, "The Sceptic's Appeal", in *Knowledge & Scepticism*, Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), Westview Press, Inc., London, 1989, pp. 51-68.

- Clay, Marjorie and Lehrer, Keith, "Introduction", *op. cit.*, p. xiii. (36)
- Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 797. (37)
- Quoted in Kekes, John, "The Case for Scepticism", *op. cit.*, p. 28. (38)
- شرح العقائد النسفية، ص 14. (39)
- *Ibid.* p. 37. (40)
- Empiricus, Sextus, *Outline of Pyrrhonism*, *op. cit.* p. 3-5. (41)
- Johnsen, Bredo, "The Coherence of Pyrrhonian Skepticism", *The Philosophical Review*, Vol. 110, No 4, October 2001, p. 522. (42)
- هذه مسألة فصلت فيها في مقالة بعنوان "الوجهة والعقلانية"، قيد النشر في منشورات "مركز زايد للتاريخ والتراث"، العين، الإمارات. (43)
- Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 798. (44)

* * *

Defending Skepticism

Najib Elhassadi

In this paper, I will discuss some of the skeptical approaches, in order to specify their points of strength and weakness. Specifically, I will try to characterize global, local, and methodic skepticism, and analyze some attempts to answer the skeptical challenges. Then, I will adopt what I call the skeptical spirit, instead of the skeptical approach, and defend the concept of sensibility, as opposed to the concept of rationality.

* * *
