الطَّبِيعانِيَّة: وعود أم مشكلات؟

كيلي جيمس كلارك – ترجمة: إسلام سعد

Naturalism: promise or problem?
Kelly James Clark

الطَّبِيعانِيَّة: وعود أم مشكلات؟

[1]كيلي جيمس كلارك

ترجمة: إسلام سعد

كلمات مفتاحية: طبيعانية، تألهية، أنطولوجيا، ميتافيزيقا، ثنائية، كواين، المذهب الواقعي، المذهب ضد-الواقعي، داروين

"لقد شَيَّد كلُّ فيلسوف مذهبه على قناعةٍ حمقاء مفادها أن الحقيقةَ تكمن لُزومًا في اتجاه مُحَدَّد بدلًا من أيّ اتجاهٍ آخر".

~ ويليام جيمس.

في عام 1922، قال الفيلسوف روي وود سيلارز Roy Wood Sellars (1880-1973): "جميعنا طبيعانيون الآن" (Sellars 1922: vii). لو كان قصده بقوله "جميعنا" الزملاء الأكاديميين والفلاسفة، فإن تصريحه الظافر أقربُ إلى الصحةِ الآن على الرغم من أنه لم يَكُن صحيحًا في زمنه. في مطلع القرن الحادي والعشرين، الطَّبِيعانِيَّة هي الافتراض القويم المُهَيمِن عند أغلب أساتذة الجامعات، وفي أغلب الجامعات، على امتدادِ العالَم الناطق باللغة الإنجليزية. في نسق الفَلْسَفَة، الفلاسفة الذي يُعرّفون أنفسهم باعتبارهم طبيعانيين في ازدياد.

ما هي الطَّبِيعانِيَّة على وجهِ التحديد؟ كما سيتضح لنا، لا تسمح الطَّبِيعانِيَّة باحتوائها في تعريفٍ واحدٍ بسيطٍ، وإنما يمكن إيراد تعريفات لها تتراوح في الشكل والحجم (على سبيل المثال، اعتمادًا على

[1] كيلي جيمس كلارك أستاذ باحث في جامعة جراند فالي ستيت، الولايات المتحدة الأمريكية، ألَّفَ وشارك في تأليف وتحرير أكثر من عشرين كتابًا من بينها: "أبناء إبراهيم"، و"العودة للعقل" و"قصة الأخلاق"، و"فلاسفة يؤمنون"، و"مصطلحات فلسفية أساسية لا محيد عن معرفتها وأهميتها في دراسة اللاهوت".

التزامها بالعلوم الطَّبِيعِيّة). بعد تمييز الطَّبِيعانِيَّة الأنطولوجية أو الميتافيزيقية عن الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة الأكثر تواضعًا على نحوٍ مُعْتَبَر، سأناقش التَّطَوُّرَ التاريخي للطَبِيعانِيَّة الأنطولوجية وسأناقش الحُجَج الداعمة للطَبِيعانِيَّة والداحضة لها. قبل اختتام البحث، سأبحث في الخير والشر الأخلاقيين باعتبارهما دراسة حالة لمشكلات وجوانب الطَّبِيعانِيَّة الأنطولوجية.

ما هي الطَّبِيعانِيَّة؟

يستحيل الإتيان بتعريف واحد دقيق لـ "طَبِيعانِيَّة" يشمل كلَّ شيء يمكن أن يُطْلَق عليه "طَبِيعانِيَّة". بتعريف الطَّبِيعانِيَّة تعريفًا محدود المدى للغاية، سيترك هذا التعريفُ مساحاتٍ واسعةً من الفكر والتجربة الإنسانيين؛ وبتعريفها تعريفًا عامًا للغاية، ستتضمن الكثيرَ من الأشياء التي يأمل الطَّبِيعانِيّ في استبعادها. بالتالي، ثَمَّة طريقةٌ أفضل تتعلق بأخذ أشكال الفهم المُتَعَدِّدَة للطَبِيعانِيَّة بعين الاعتبار، وكذلك تَطَوُّر الطَّبِيعانِيَّة التاريخي وبروز نجمها الحالي. كما سنرى، لقد فُهِمَت الطَّبِيعانِيَّة وَفْق الكثير من الطرق المُتَعَدِّدَة. في وجود تَنَوُّع للأفهام حول الطَّبِيعانِيَّة، سنوسِّع دائرة بحثنا ونأخذ الرؤى الكثيرةَ والأفكارَ المختلفةَ التي تنضوي تحت لواء الطَّبِيعانِيَّة بعين الاعتبار، بينما نلاحظ السمات المُوحِّدَة التي يتشاركها أغلب الطَّبِيعانِيّون على الأقل.

يمكن توقُّع أن الطَّبِيعانِيّين يمنحون موقعَ الصدارة للعالَم الطَّبِيعِيّ، للطبيعة، ويرتابون أو حتى يرفضوا أيَّة ادّعاءات تتجاوز العالَم الطَّبِيعِيّ. تتضمن الادعاءات التي تتجاوز العالَم الطَّبِيعِيّ، والتي تسمى الادعاءات "فوق-الطَّبِيعِيّة" (Supernatural)، الاعتقاد في وجود الإله (وهو أهم ادعاء "فوق-طبيعي")، وكذلك تتضمن الاعتقادات في وجود كيانات فوق-طبيعية أو روحية أخرى مثل الأشباح، أو، في نظر أغلب الطَّبِيعانِيّين، وجود النَّفس أو الروح الإنسانية (باعتبارها كيانًا مستقلًا عن الدماغ) وقوى فوق-طبيعية أو روحية مثل الكاي[2] أو القوى التنجيمية. فعادة ما يكون الطبيعانيون ملحدين، الذي يعارضون ثنائية العقل

[2] الكاي: طاقة الحياة التي يُعتَقَد في حضورها في كل الأشياء (من الفكر الصيني). [وتُسمَّى أيضًا "تْشِيْ" وتعني الطاقة أو القوة المادية. انظر: جون م. كولر، "الفلسفات الآسيوية"، ترجمة نصير فليّح، مراجعة: رائد القاقون، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2013، ص: 564، 696 (المترجم).

والجسد. بهذا المعنى، الطَّبِيعانِيَّة **أنطولوجيا** -إذْ هي تأتي بادعاءات عمَّا يوجد (وربما على نحوٍ أهم، ما لا يوجد)- غالبًا ما تسمَّى هذه الرؤية **بالطَّبِيعانِيَّة الميتافيزيقية**.

لا تخبرنا هذه الصياغة بالكثير عن التزامات الطَّبِيعانِيّين الأنطولوجيين أو الميتافيزيقيين. على الرغم من ذلك، ثَمَة طريقة يمكن لهذه الصياغة أن تكون مفيدة عبرها؛ إذ يمكننا التفكير في الطَّبِيعانِيَّة باعتبارها مُعارِضَة لأشكال الفهم "الغريبة والمخيفة" المزعومة – الروحية أو التألهية – المرتبطة بالعالَم والواقع. بالتالي، يرفض الطَّبِيعانِيّون أيَّ لجوء للكيانات أو القوى الإلهية أو فوق-الطَّبِيعِيّة في تفسيراتهم للعالَم. كما رأينا بالفعل، تتضمن الأمثلةُ الزعمَ بخلق الإله للكون وكلّ شيء فيه أو أن البشرَ تركيبٌ من نَفْسٍ وجسد. كما سيرد لاحقًا، صارت الطَّبِيعانِيَّة بديلًا أشهر من مذهب التأليه باعتبارها طريقة لتفسير العالَم.

كما هو الحال عند كل الفلاسفة والفلسفات، ثَمَّ اختلافٌ بين الطَّبِيعانِيّين. ما هو 'العالَم الطَّبِيعِيّ' على وجه التحديد؟ يزعم البعضُ أن العالَم الطَّبِيعِيّ يتكون في النهاية من الجزيئات دون-الذرية (Rosenberg 2011)، الواقع المادي النهائي غير القابل للانقسام؛ لو أن العالَم مصنوعٌ من ذرات مادية، ستترادف الطَّبِيعانِيَّة مع المادية materialism (والمادية هي الرؤية الذاهبة إلى أن كلَّ شيءٍ مادةٌ). لكن العلمَ تجاوز (أو "نزل عن مستوى") الذرات في فهمه للطبيعة. ربما الطبيعة ليست مصنوعة من ذرات وإنما مصنوعة من المادة والطاقة أو المادة/الطاقة في تجسُّداتها وعلاقاتها المتنوعة. أو ربما تقبل المادة رَدَّها[3] إلى

[3] في البداية، الرَّدِّيَّة reductionism مذهب فلسفي تعرَّض لأشكال عديدة من سوء الفهم، إذ يُظَن فيه أنه يفكك ما هو مُعَقَّد ومُرَكَّب إلى شيء مغرق في التبسيط وفارغ. وبالتالي، يُظَن أن مُتَبَنّي هذا المذهب "يختزل"، مثلًا، الشبكة المعقدة للدافع الإنساني إلى "غريزة داروينية تتعلق بالبقاء على قيد الحياة أو يعتبرها بمثابة تعبير فرويدي عن رغبات مكبوتة". لكن، "سيكون من الظلم نبذ المذهب على أساس هذه الصور الكاريكاتورية؛ ... فهو، ببساطة، عمليةُ تفسيرِ ظاهرةٍ ما وَفْق الظواهر الأولى، الأبسط، التي تؤسس لهذه الظاهرة وظواهر أخرى".
Baggini, Julian and S. Fosl, Peter. 2ed, 2010. *The Philosopher's Toolkit*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 62.

يلزم تعريف المذهب على نحوٍ كامل كي نزيل أيَّ التباسٍ سلبي في الفهم يتعلق به، على النحو التالي:

"يعتقدُ الرَّدِّيّ reductionist في إمكان الاستغناء عن الوقائعَ أو الكياناتِ، التي يُحتاج إليها ظاهريًا لجعل القضايا الموجودة في بعض مساحات الخطاب صادقة، لصالح وقائع أو كيانات أخرى. الرَّدِّيَّة إحدى حلول مشكلة العلاقة بين العلوم المختلفة. لذا يمكن للمرء مناصرة رَدّ البيولوجيا للكيمياء، على افتراض عدم وجود وقائع بيولوجية مُمَيَّزَة، أو رَدّ الكيمياء إلى الفيزياء، على افتراض عدم وجود وقائع كيميائية مُمَيَّزَة. تتضمن المواقفُ الرَّدِّيَّة في الفلسفة الاعتقادَ في أن الأوصافَ العقلية تُجْعَل صادقة على نحوٍ تام بواسطة وقائع عن السلوك (السلوكية behaviorism)، وأن

موجات أو أحزمة من الطاقة أو حتى نوع ما من موضوع عقلي. المراد هنا أننا لا نعرف بحق ما يُكَوِّن العالَمَ الطَّبِيعِيّ (وبالتالي لا نعرف بحق ما يوجد وراء حدود العالَم الطَّبِيعِيّ).

من المؤكد أن الطَّبِيعانِيَّة ليست مادية النزعة بالتعريف. رَفَضَت الوضعية المنطقية المنبثقة من الطَّبِيعانِيَّة الفَلْسَفِيَّة محاولاتِ تجاوُزِ مجالِ التجربة الإنسانية. قَيَّدَت النزعةُ التجريبية الشديدة للوضعية المعرفةَ (والمعرفة المبنية على الواقع) بالتجربة الحسيَّة (تسمى عادة بـ "بيانات الحِسّ") والتشييدات المنطقية لتجربة الحِسّ. لم تُعْتَبَر الأشياء المادية (الفيزيائية) إلا مجموعات مترابطة من بيانات الحِسّ. على سبيل المثال، ليس الكرسيُ بشيء صلب، فيزيائي ثابت (موجود هناك، في عالَمٍ مستقل عن العقل)؛ بدلًا من ذلك، الكرسي مجموعة من التجارب أو الإحساسات الواقعية والممكنة. بما أن التجربةَ عقليةٌ، يَكون الواقعُ عقليًا عند الفيلسوف الوضعي. اختصارًا، عند الوضعي المنطقي، تستلزم الطَّبِيعانِيَّة (في اتحادها مع التجريبية الصارمة) المثاليةَ idealism (أي، الواقع عقلي بالأساس)[4].

يصعب كذلك معرفة ما يمكن عَدّه فوق-طبيعي. سيقول أغلب الطَّبِيعانِيّين إن الإلهَ، والأرواحَ، والملائكةَ، والأنفسَ كياناتٌ فوق-طبيعية. لكن، وراء تلك الكيانات، ليس ثَمَّ إجماع مُعْتَبَر. ماذا عن الأشياء

القضايا المتعلقة بالعالَمِ الخارجي تُجْعَل صادقة بواسطة بنية التجربة/ الخبرة (مذهب الظواهر phenomenalism)، وأن القضايا المتعلقة بالقضايا الأخلاقية هي بالفعل قضايا عن الوقائع الطبيعية (المذهب الطبيعاني naturalism)، ومذاهب أخرى عديدة. ليست الرَّدِّيَّة، بالمعنى الصحيح للمفهوم، شكلًا من أشكال النزعة الشكوكية scepticism (لأن المزاعمَ الموجودة في المساحات المُعَرَّضَة للرَّدِّيَّة قد تكون صادقةً ويُعْرَف أنها صادقة؛ بالفعل: ويكون إحدى أغراض الرَّدِّيَّة إظهار كيفية حدوث ذلك على نحوٍ نموذجي). وليست الرَّدِّيَّة بالضرورة شكلًا من النزعة المضادة للواقعية anti-realism، على الرغم من تصنيفها غالبًا وَفْق تلك الطريقة. كانت مزاعمُ الرَّدِّيّين رائجةً في السنوات المبكرة للفلسفة التحليلية، ونَشَدَها كُتَّابٌ مثل رَسِل وكارناب في شكل برامج لترجمة الدعاوى theses من العلم أو الخطاب المُسْتَهْدَف إلى دعاوى theses من المجال الذي يُرَدّ إليه. حَوَّلَت كليةُ holism المعنى، والإخفاقُ الظاهر لهذه البرامج ذات النزعة الرَّدِّيَّة، الانتباهَ لطرق أخرى للحصول على منافع الرَّدِّيَّة بدون مكابدة تكاليف توفير الترجمات الموعود بها". وعلى سبيل المثال، يمكن تعريف الرَّدِّيَّة البيولوجية biological reductionism كما يلي: "محاولة تفسير الظواهر السيكولوجية والاجتماعية والثقافية وَفْق مصطلحات بيولوجية".

See: Blackburn, Simon. 2008. *The Oxford dictionary of philosophy*. Oxford: Oxford University Press. pp. 43, 311.

كما أنه من ضمن الاستخدامات المنطقية لمفهوم "الرَّدّ" الدلالة على "الإرجاع إلى الأصول". ولقد سبقني أساتذةٌ اختصاصيون في الفلسفة إلى ترجمةِ هذا المذهبَ بمصطلح "الرَّدِّيَّة"، من "الرَّدّ" بمعنى "الإرجاع". انظر: ماريو بونجي، "العقل والمادة"، ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2019، ص: 726، 735، 738. وكذلك: دونالد جيليز، "فلسفة العلم في القرن العشرين - أربعة موضوعات رئيسية"، ترجمة: حسين علي، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص: 559. وانظر كذلك: أشرف منصور، "نظرية المعرفة بين كانط وهوسرل - دراسة في الأصول الكانطية للفينومينولوجيا"، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص: 240. وكذلك انظر: حمو النقاري، "معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية"، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، 2016، ص: 311. (المترجم).

[4] لم يَكُن لهذا الاستدلالِ الظهور لو كانت معطياتُ الحِسّ أشياءً فيزيائية.

غير الطَّبِيعِيّة، غير المادية ظاهريًا مثل الأرقام، والحقائق الأخْلاقِيَّة، والكيانات الممكنة المحضة (مثل الحصان ذي القرن أو مخلوقات وليدة الخيال مثل ديفيد كوبرفيلد David Copperfield)، وكيانات مُجَرَّدَة أخرى (مثل مبدأ الأحمر أو «صادق»)؟ أين عسانا نجد في العالَم الطَّبِيعِيّ [مقولة] "القتل فعل خاطئ" أو بيغاسوس [الحصان المُجَنَّح]، أو "2+2=4" (أو الرقم 2)؟

يختلف الطَّبِيعانِيّون حول هذه المسائلَ، تمامًا كما يختلفون حول مسائلَ غيرها. حتى بعض الفلاسفة الملحدين يقاومون إغراءَ الطَّبِيعانِيَّة. لا يعتقد هؤلاء الفلاسفة في الإله أو الآلهة، هذا صحيح، لكنهم يعتقدون في كيانات أو وقائع غير طبيعية، غير مادية مثل الأرقام والأخلاقية؛ إذًا، لا يعتقدون في مقدرتهم على تسمية أنفسهم بالطَّبِيعانِيّين دون شعور بالذنب. على الجانب الآخر، يعتقد بعض الطَّبِيعانِيّين أن الكياناتِ غير المادية مثل الأرقام والكيانات المُجَرَّدَة الأخرى جزءٌ لا يُجْتَزَأ من العالَمِ الطَّبِيعِيّ (أو سيتضح في النهاية أنها كذلك).

في سبيل النقاش التالي، سنفهم (مع وجود شروط تقييدية على طول المسار) الطَّبِيعانِيَّة بالمعنى الميتافيزيقي أو الأنطولوجي باعتبارها طبيعانية ترى أن **كلَّ شيء موجود مُتَضَمَّن في العالَم الطَّبِيعِيّ؛ ليس ثَمَّة كيانات فوق-طبيعية**. سنسمّي، من الآن فصاعدًا، الطَّبِيعانِيَّة الميتافيزيقية أو الأنطولوجية بالطَّبِيعانِيَّة، ما لم يُشَر إلى غير ذلك.

الطَّبِيعانِيَّة والعلم

يتمادى بعض الطَّبِيعانِيّين المعاصرين فيعتقدون أن الاستقصاءَ العلميّ هو **طريق المعرفة** في العموم ويعتقدون في أن آخر مستجدات نتائج العلم المؤسَّسَة (بالأخص الفيزياء) تحدد رؤيتنا في الحياة. وَفْق هؤلاء الطَّبِيعانِيّين، **العلومُ هي المرشدُ الوحيدُ لفهمِ الو اقع**. يكتب ولفريد سيلارز Wilfrid Sellars (1912 - 1989)، في إعادة صياغة [لمقولة] بروتاغوراس Protagoras (490 ق.م - 420 ق.م): "العلمُ مقياسُ كلِّ الأشياء[5]، مقياسُ ما يكون، وما لا يكون، من جهة أنه لا يكون" (Sellars 1963: 173). كما أن هؤلاء

[5] إنها إعادة صياغة للمقولة الشهيرة: "Man is the measure of all things". (المترجم).

الطبيعيانيين لا يأخذون أشكال الاستقصاء غير العلمية مأخذ الجد، مثل الذين يميلون للحدس أو التقليد [أو التراث - tradition]، أو الذين يميلون للتجربة الدينية والنصوص الدينية. لأن هؤلاء الطَّبِيعانِيّين يعتقدون في أن العلمَ هو المرشد الوحيد لفهم الواقع، يرون وجوب تطبيقنا لمنهجية العلم في كلِّ مجالات الاستقصاء. تنقسم السجالات المعاصرة في الميتافيزيقا بين هؤلاء الذين يرون وجوبَ دراسةِ الميتافيزيقا وتطويرها في استقلالٍ عن أيَّة اعتبارات للعلم والذين يميلون ميلًا أكثر طَبِيعانِيّة فيرون وجوبَ اتخاذِ الميتافيزيقا من العلم نبراسًا لها[6].

للطَبِيعانِيَّة العلمية دورٌ معاكس للمقاربات التقليدية للفلسفة، وهي المقاربات التي اعتمدت على تنظير قَبْلِيّ عن الطبيعة ومدى الواقع. وَفْق هذه الرؤية التقليدية، تأتي الفَلْسَفَة أولًا، ثم يأتي بعدها العلم في ترتيب الاستقصاء؛ وبالتالي، للفلسفة سلطةٌ على العلم. لكن، لم تَعُد الفَلْسَفَة الآن بمثابة ملكة العلوم الجالسة في موقع الحاكم على الادعاءات العلمية؛ وغالبًا ما يُعْتَقَد في أن الفَلْسَفَة خادمةُ العلوم التي تتلقى إملاءاتِ العلم باعتبارها الحقيقة المطلقة والرصينة عن طبيعة الواقع. وفق هذه الرؤية، للعلم سلطةٌ على الفَلْسَفَة. يمكن للفلسفة مساعدتنا في فهم أسس ومناهج العلم التي يطبّقها العلماءُ في ممارساتهم المُتَعَدِّدَة، لكن العلمَ يرسم حدودَ وطبيعةَ الاستقصاء الإنساني. وَفْق هذه الرؤية، تستجيب الفَلْسَفَة لإملاءات العلم ببساطة.

وتفضيل العلم لم يأتِ من فراغ: ليس ثَمَّ نطاق آخر في مجال الاستقصاء الإنساني يضاهي النجاح المدهش للعلم في فهم العالَم وتحقيق الإجماع العقلاني. لقد أخفق التقليد، والسلطة، والكتاب المقدس، على سبيل المثال، في إنتاج الإجماع العقلاني الذي نجده في العلم (أو أي إجماع عقلاني عمومًا). حتى أولئك

---

[6] للرؤية الأولى، انظر:

Chalmers, Manley and Wasserman (2009).

وللرؤية الثانية، انظر:

Ross, Ladyman and Kincaid (2013).

الذين يقبلون هذا النَّص أو ذاك باعتباره مقدسًا يجدون أنفسهم واقعين في خلاف جوهري يتعلق بما يُعلّمنا إياه النَّصُ المقدس. يقدّم لنا العلمُ أو الاستقصاء العلميّ ما وعدنا به الدينُ وأخفق في تلبيته: منهج استقصائي لحيازة الإجماع العقلاني.

فيما يتجاوز الإجماع، يبدون أن العلمَ قادرٌ على نحوٍ فريد على إدراك الحقيقة؛ على سبيل المثال، قانون الجاذبية أو النظام الكوكبي الذي تَكون الشمسُ مركزه أو حقيقة أن عمرَ كوننا مليارات الأعوام. على نحوٍ أكثر إثارة للجدل – وأرى أيضًا أنه أمر لا يمكن إنكاره – لقد أرانا العلمُ تَطَوُّرَ كُلِّ الأنواع، وبما يشمل النوع الإنساني، من سلفٍ واحد.

أخيرًا، يجلب الالتزامُ بطرق الاستقصاء العلمية للطبيعانيين انفتاحًا مُحَدَّدًا: ينبغي على المرء اتّباع العلم أينما يقوده، حتى لو تحدَّى العلمُ، أو عارَضَ، بعضَ افتراضاتِ المرء الأساسية والمُثَمَّنَة عن طبيعة الواقع. يمكن للطَبِيعانِيَّة العلمية الزعم بأن الطبيعةَ هي كلُّ ما يوجد، ولكنها ترى كذلك أن العلومَ الطَّبِيعِيّة المثالية ستكشف عن الطبيعة أيًا كانت. بما أن العلمَ المعاصر، على قدر معرفتنا (على الأقل)، ليس بالعلم المثالي، يمكننا في هذه اللحظة من التاريخ الإنساني معرفة القليل بحق عن الطبيعة. لذا، يبقى الطبيعاني العلميّ منفتحًا تجاه فهم الطبيعة باستمرار العلم في الكشف عنها.

على الرغم من هذه النقاط التي تصب في صالح الطَّبِيعانِيَّة، ثَمَّة أسباب تجعلنا نرى عجز العلم عن الفصل في الحقيقة في حدِّ ذاتها. على سبيل المثال، يلزم على العلم افتراض وجود الحقائق الرياضية الأساسية تمامًا لنجاحه. أين يمكن للمرء العثور على الأرقام في الطبيعة؟ وبينما أظهر العلمُ بالفعل اعتمادَ العقليّ على الفيزيائيّ، لم ينجح في أن يُظْهِرَ، حتى من حيث المبدأ، إمكانية رَدِّ الوعي للدماغ أو للحالات الدماغية. أخيرًا، وهو أمر أكثر إلحاحًا على المستوى الوجودي، يبدو أن العلم، عالَم الوقائع، خالٍ من كلِّ شيء نُقَدِّره بعمق؛ أقصد الخير والمعنى والغاية. الفيزيائي إرفين شرودنغر Erwin Schroedinger (1887 - 1961) ناقدٌ للطَبِيعانِيَّة المؤسَّسَة على العلم: "أنا مندهش من حقيقة أن الصورةَ العلمية للعالَم الحقيقي من حولي منقوصةٌ جدًا. تمنحنا هذه الصورة الكثيرَ من المعلومات الواقعية، وتضع كلَّ تجاربنا وخبراتنا في

نظام متسق اتساقًا رائعًا، لكنها تسكت سكوتًا مخيفًا عن كلِّ، وأعني كلّ، ما هو قريب من قلبنا بحق، تسكت عن كلِّ ما يعني شيئًا لنا. لا يمكنها إخبارنا بكلمة عن الأحمر والأزرق، والحلو والمُرّ، والألم الجسدي واللذة الجسدية؛ لا تعرف هذ الصورة أدنى شيء عن الجميل والقبيح، الخير أو الشر، الإله والأزلية" (Schroedinger 1954: 95).

هذا هو مشروع الطَّبِيعانِيَّة العلمية: تفسير كلِّ الواقع بدون هدر، بالبيانات التي يسمح بها العلمُ، وبما يتضمن الرياضيات والعقل والقيمة.

أخيرًا، يجعل الالتزامُ بالطبيعة كما يكشف عنها العلمُ الطَّبِيعانِيَّةَ في مأزق. لو أن الطَّبِيعانِيَّة ملتزمة بما يخبرنا به العلمُ المعاصر عن الواقع، ليس لدينا أيّ سبب لقبول التصريحات والآراء المعاصرة للعلم عن الواقع باعتبارها قطعية. بالنسبة إلى كلِّ التاريخ الإنساني، العلوم الطَّبِيعِيّة في طور الطفولة، وعلى قدر معرفتنا، قد يتضح في النهاية أن العلمَ الطَّبِيعِيّ المعاصر خاطئٌ تمامًا. سيتضعضع أساس أيِّ التزام مُتَيَقِّن من آراء العلم المعاصر. على الجانب الآخر، لو أن الطَّبِيعانِيَّة ملتزمةٌ بـ "العلم المثالي" – ما يُسَمَّى بنهاية الاستقصاء الإنساني عن طبيعة الطبيعة – لن يصبح لدينا أدنى فكرة عما ينبغي علينا أن نعتقد في الآن. لا يوفِّر العلمُ المثالي، أيًا كان معناه، أيَّ إرشاد لما ينبغي علينا الاعتقاد فيه.

الطَّبِيعانِيَّة الصارمة والطَّبِيعانِيَّة العامة

يمكن إجراء تقسيم أعمق للطَبِيعانِيَّة بين أشكالٍ صارمةٍ ونماذج أعمّ.

يميل الطَّبِيعانِيّون الصارمون لمنح امتياز خاص للعلم وَفْق طريقة تنشد تقليلَ قيمةِ – أو دحض – عناصرٍ تنتمي لفهمنا المشترك للتجربة الإنسانية (أحيانًا، من باب الاستهانة بالقيمة والأهمية، يسمونها بـ "الاعتقادات الشعبية"). على سبيل المثال، يحاجّ بول تشيرتشلاند Paul Churchland (1924 - ..) بأن الأشياءَ التي نعتبرها عادةً بمثابة العناصر الأساسية للإدراك والذهنية الإنسانيين – الأفكار والاعتقادات والإدراكات الحسية والرغبات والتفضيلات – غيرُ ضرورية لتفسير ما يحدث في العالَم الفيزيائي (Churchland 1998). يعتقد مثل هؤلاء الطَّبِيعانِيّين أنه بمقدورنا، دون حدوث هدر، رَدِّ الذهنية

الإنسانية أو الوعي الإنساني إلى الفيزيائي؛ نحن أجهزةٌ كمبيوتر مصنوعة من لحم. لقد ادّعى الطَّبِيعانِيّون الصارمون على نحوٍ متكرر أن أشياءً مثل حرية الإرادة، والذات، والأخلاقية أوهامٌ. ومن الواضح رؤية الطَّبِيعانِيّين الصارمين للإله باعتباره اعتقادًا شعبيًا "دُحِضَ" بالفعل أو يمكن "دحضه". بينما تَكون الاعتقادات الشعبية مفيدة لنحيا حيواتنا، لا يُحتاج لهذه الاعتقادات لتفسير العالَم الذي نحيا فيه. في الواقع، يدحض الفهمُ العلمي اللائق مثلَ هذه الأشياء.

الطَّبِيعانِيّون الذين يتبنون الطَّبِيعانِيَّة العامة يميلون أكثر لاستيعاب بعض عناصر فهمنا "المشترك أو "الشعبي" للتجربة الإنسانية. يميل هؤلاء الطَّبِيعانِيّون أكثر لمراعاة أشياء مثل التجربة الذاتية والنَّفْس وحرية الإرادة والأخلاقية. على سبيل المثال، يحاجّ ديفيد تشالمرز David Chalmers (1996) بأنه على الرغم من الوعود التي قطعتها على نفسها، تُخفق التفسيرات العلمية الشبيهة بتفسيرات تشيرتشلاند في تعليل واقع الوعي[7]. تشالمرز طبيعاني يرى عدم القدرة على ردّ الوعي الإنساني للعمليات أو الخصائص الفيزيائية. ويحفز قناعة هؤلاء الطبيعيانيين أن الأشياءَ مثل الوعي، والأخلاقية، والحرية لا يمكن ردّها لل "فيزيائي".

الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة

على قدر تعريفنا لها حتى الآن، تخبر الطَّبِيعانِيَّة **عما هو موجود** في الواقع. على الجانب الآخر، تخبرنا الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة عن **كيفية** إجراء الاستقصاء العلميّ: تُحَرِّم الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة اللجوءَ إلى الكيانات فوق-الطَّبِيعِيّة. من الملامح العامة لأيَّة طبيعانية منهجية: التوكيد على البحث التجريبي (الإمبريقي)، بالإضافة إلى رفض أيّ تنظير **قَبْلِيّ** (الذي يبدأ فيه المرء بتحليل المفاهيم والمصطلحات، بعيدًا عن التجربة

[7] لنكونَ واضحين، ليس تشالمرز مُتبنيًا لثنائية العقل-الجسد. تشالمرز مثنوي الخصائص property dualist يحاجّ بلزوم رؤيتنا للوعي باعتباره خصيصة طبيعية جوهرية. ربما يكمن الفارق في أن الذين يتبنون الطبيعانية العامة يرون وجود مستويات من الخصائص الانبثاقية في الطبيعة، بينما يرى الطبيعانيون الصارمون أن المستوى الأدنى، أيًا كان، هو المستوى الحقيقي الوحيد أو أكثر المستويات حقيقية.
[ملاحظة المترجم]: الخصائص الانبثاقية: مصطلح يُعْنَى به وجود خصائص تُنْسَب لمنظومة ما، من دون إمكانية أن تُنْسَب تلك الخصائص لأحد مكونات المنظومة على حدة، بمعنى آخر، هناك خصائص معينة لا تُنْسَبُ إلا بعد اجتماع أعضاء المنظومة معًا؛ لا تُنْسَبُ إلا بعد تَكَوُّن تلك المنظومة بالفعل.

(الخبرة)، وينتقل من هذا التحليلِ ليصلَ إلى ادّعاءاتٍ عن العالَم وما يوجد). على الضد من الطَّبِيعانِيَّة، الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة، من حيث المبدأ، مُحايدةٌ من جهةِ وجودِ الكيانات فوق-الطَّبِيعِيّة. لذا، يمكن لعالِمٍ طَبِيعانِيّ مَنْهَجِيّ أن يَكونَ تألِيهيًا أو مُلْحِدًا. لكن، يعتقد الطَّبِيعانِيّون المَنْهَجِيّون، مُلْحِدِين كانوا أو تألِيهيين على حَدٍّ سواء، أن العلمَ المُمارَس والمفهوم على النحوِ اللائق (وربما الفَلْسَفَة كذلك) لا ينبغي عليه استحضار الكيانات أو القوى فوق-الطَّبِيعِيّة.

يدّعي بعض الطَّبِيعانِيّين أن الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة تؤدي بطريقة ما إلى الطَّبِيعانِيَّة الميتافيزيقية. يمكن فهم هذه المسألة كما يلي: لم تُثبِت حُجَّةٌ مفحمةٌ الرؤيةَ الشاملة الطَّبِيعانِيَّة للعالَم (وربما لن يحدث ذلك أبدًا)، لكن، في العلم، لقد أثبتت الرؤية الشاملة الطَّبِيعانِيَّة للعالَم نجاحها الهائل ومن المحتمل استمرارها في أن تَكون ناجحة على المستوى التفسيري، ومن داخل هذه الرؤية، ليس ثَمَّ مجالٌ للقوى فوق-الطَّبِيعِيّة الشبحية (الخيالية) مثل الآلهة والأشباح. فوق-الطَّبِيعِيّ غيرُ ملائم علميًا. لا يحتاج أفضل فهم معاصر نمتلكه للعالَم إلى إلهٍ فوق-طبيعي. بالمثل، يَحول التَّقَدُّم في علم الأعصاب، على سبيل المثال، دون اعتبارنا للعليَّة العقلية أو الكيانات العقلية على أنها **حقيقية** – لم تَعُد الرؤى الأفلاطونية-الديكارتية للأشخاص باعتبارهم تكوينات من العقل-الجسد أو الروح-النَّفس-الجسد معقولة علميًا. ليس العقلُ، الذي أسماه غلبرت رايل Gilbert Ryle (1900 - 1976) "الشبح في الآلة" من باب السخرية، شيئًا سوى الدماغ. لقد طَرَدَ العلمُ [تمامًا كما تُطْرَد الأرواح الشريرة والشياطين] عالَم الآلهة والأشباح (وحتى العقول الشبيهة بالأشباح). ولو أننا لا نحتاج هذه الكيانات لتفسير أيّ شيء، لماذا نرى أنها موجودة؟ إنَّ في ذلك لخَلاصًا رائعًا.

لكن هذه "الحُجَّة" تُعَبِّرُ عن أملٍ أكثر من تعبيرها عن واقع، وليس لدى الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة شيء ذو قيمة تقوله عن المجالات الواقعة خارج نطاق الاستقصاء العلمي.

التَّطَوُّر التاريخي للطَبِيعانِيَّة

عندما ننظر إلى تطوُّر الطَّبِيعانِيَّة التاريخي، من المهم أن نتذكر دومًا حافزَيْن يعكسان المُكوّناتِ المَنْهَجِيَّة والأنطولوجية للطَبِيعانِيَّة التي ذكرتها سابقًا. يتمثَّل الحافز الأول في محاولة التفلسف وَفْق طريقة تتسق مع مناهج العلم ونتائجه. والحافز الثاني هو محاولة فهم العالَم دون أيّ استحضار للكيانات أو الكينونات فوق-الطَّبِيعِيّة (الإله، والأنفس، والأشباح ... إلخ). يمكن رؤية هذه المشاريع، بدرجات متفاوتة، في أعمال الكثير من الأفراد الذين أسهموا في تطوير الطَّبِيعانِيَّة المعاصرة. بالتالي، لن نندهش من أن تَطَوُّر العلم الحديث كان هامًا بحق لتَطَوُّر الطَّبِيعانِيَّة التاريخي[8].

يمكننا إيجاد طرق في ثورة القرن السابع عشر العلمية حوَّلَت الاستقصاء العلمي. نجد في أعمال أشخاص مثل كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus (1473- 1543) وجاليليو Galileo (1564 - 1642) وكبلر Johannes Kepler (1571–1630) توكيدًا متزايدًا على المناهج التجريبية [وليدة الاختبار العلميّ]، بجانب استخدام أشمل للرياضيات في تشييد النظريات. لقد تسبَّبَت النقلة في المَنْهَجِيَّة، وهي نقلة حدثت أثناء الثورة العلمية، في صياغة نظريات فسَّرَت العالَم الطَّبِيعِيّ أفضل من نظريات سلفهم. أدى نجاح هذه النظريات إلى حدوث أثرٍ ممتد spillover effect، بتطبيق المَنْهَجِيَّة العلمية الناشئة على مجالات أخرى.

يمكن رؤية هذا الأثر الممتد في أعمال عدة فلاسفة كتبوا أعمالهم في نفس هذه الفترة الزمانية. لذا، على سبيل المثال، نجد فيلسوف القرن السادس عشر ديكارت Descartes (1596 - 1650) في محاولته لتشييد نموذج الاستقصاء الفلسفي على الاستدلال المنطقي الهندسي عبر استنباط الاستنتاجات من المبادئ الأولى البديهية self-evident التي يمكن معرفتها خارج مجال التجربة والخبرة. بالمثل، استدعى توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 - 1679) منهجيةَ علمِ الهندسة للفلسفة، بطريقة تختلف اختلافًا طفيفًا [عن ديكارت]، محاولًا خلق تركيب وإجراء تحليل للأفكار التي نحصل عليها من خلال التجربة الحسيَّة. استدعى ديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776)، المعروف بالعموم باعتباره واحدًا من آباء

[8] يسير هذا الجزء وَفْق مقاربة ريا Rea (2004).

الطَّبِيعانِيَّة، المناهجَ التجريبية [وليدة الاختبار العلميّ] لتتناسب مع الكثير من مجالات الاستقصاء. إثباتُ ذلك الأمر بَيِّنٌ في العنوان الفرعي لكتابه **رسالة عن الطبيعة الإنسانِيَّة: محاولة في تقديم المنهج التجريبي للاستدلال المنطقي إلى المواضيع الأخْلاقِيَّة**[9] Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. يزعم هيوم أن التجاربَ الحسيَّة تُوَفِّر أساسًا لكلِّ مجالات الاستقصاء؛ ليس فقط العلم، وإنما المنطق كذلك، والرياضيات، والأخْلاقِيَّة، والسياسة.

بينما كان العلمُ الحديث آخذًا في البزوغ، تضمَّن تَطَوُّرٌ آخر في تاريخ الطَّبِيعانِيَّة عدةَ كتب تناولت المنهج العلميّ. ساعدت كتابات أشخاص مثل جون هرتشل Herschel (1792 - 1871) [مكتشف كوكب زُحَل]، وجون ستيوارت مِلْ John Stuart Mill (1806 - 1873)، ووِيليام هيول William Whewell (1794 – 1866) على تقوية الرؤية التي مفادها أن التفسيراتِ فوق-الطَّبِيعِيّة لا مكان لها في الأعمال العلمية. بهذه الوسيلة أيضًا ساعدوا على السير قُدُمًا بالاهتمام المتنامي بزيادة مدى الظواهر التي تبحث فيها المناهجُ العلمية. لكن، بينما استصوب علماءٌ وفلاسفةٌ ابتداء من كوبرنيكوس وجاليليو حتى ديكارت وهرتشل الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة، لم يكونوا بطبيعانيين. كان كوبرنيكوس راهبًا، وكتب جاليليو مقالًا عن التفسير الصحيح للنَّص المقدس، وقَدَّمَ ديكارت عدة براهين تثبت وجودَ الإله، وكان هرتشل مسيحيًا تقيًّا. كما نلاحظ، يمكن للمرء أن يكون طبيعانيًا منهجيًا بدون أن يكون طبيعانيًا ميتافيزيقيًا. كيف تطوَّرَت الأمور من الطَّبِيعانِيَّة المَنْهَجِيَّة للطَبِيعانِيَّة؟

أسهم التقدُّم المدهش الذي لا يُضاهى للعلم من جهة تفسير العالَم الطَّبِيعِيّ على نحوٍ متزايد في نشوء الطَّبِيعانِيَّة. في هذا الصدد، ربما يَكون كتابُ داروين المنشور عام 1859 **أصل الأنواع** Origin of Species أهمَّ إسهام علمي. لقد حاجّ الكثيرون بأنه كان لكتاب داروين نتائج عظيمة الأثر من جهة الكيفية التي ينبغي علينا رؤية العالَم وَفْقها. على سبيل المثال، يقول عالِمُ الأحياء المعاصر ريتشارد دوكينز Richard

[9] [ملاحظة المترجم]: لا يفوتنا في هذا السياق التنبيه إلى أن هيوم يستخدم كلمة moral بمعنى الإنساني.

Dawkins (1941 - ..)، "على الرغم من احتمالية أن الإلحاد كان مقبولًا على المستوى المنطقي قبل داروين، إلا أن داروين جعل من الممكن أن يكون المرء ملحدًا ثابتًا على المستوى الفكري" (Dawkins 1986: 6). قبل داروين، اعْتُبِرَ التصميم (الذي وضعه الإلهُ) ضروريًا لتفسير التعقيد البيولوجي، لكن بعد داروين، بدا التصميم الإلهي غيرَ ضروري. لقد كان كتابُ داروين عاملًا مهمًا في تعزيز القوة التفسيرية للتفاسير غير التأليهية للعالَم الطَّبِيعِيّ.

تتجاوز أهميةُ داروين الدعمَ الذي منحه للإلحاد[10]. قبل نشر كتابه، بدت بعض مساحات الاستقصاء مسدودةً أمام الاستقصاء العلميّ. كانت المساحةُ الأوضح من بين هذ المساحات، بالطبع، أسئلةً تتعلق بأصل الأنواع، وبالأخص البشر. يلاحظ مايكل ريا Michael Rea (1968 - ..) أنه قبل داروين "كان لا يزال ثَمَّ مجالٌ للفكرة الذاهبة إلى أن بعضَ مجالات الاستقصاء كان من الممكن استكشافها على نحوٍ أفضل عبر مناهج أخرى" (Rea 2004: 30). لكن كتابَ داروين عارَضَ هذه الفكرةَ. اقترح داروين طرقًا يمكن من خلالها للعلم التَّقَصِّي عن عددٍ كبير من الظواهر، وليس فقط التَّقَصِّي عن أصل الأنواع والحياة. قَدَّم كتابه **نشأة الإنسان** Descent of Man تفسيراتٍ طبيعيةً لأمور لم يمسها التَّقَصِّي [من هذا النمط] من قبل، ومن بين هذه الأمور الأَخْلاقِيَّة[11] والدين.

بزيادة مساحات نزعة التفاؤل ما بعد الداروينى للتَّقَصِّي العلمي عن مثل هذه الأمور التي اعْتَبِرَت فيما مضى مقدسة؛ ازدهرت الطَّبِيعانِيَّة. يمكن للعلم، أو هكذا بدا، تفسير كلِّ شيء.

[10] من المثير للدهشة أن داروين كان تأليهيًا في أوقات متباينة أثناء تطويره ودفاعه عن نظريته (Clark 2014: ch.5).

[11] ندرك وجودَ فارقٍ في المعنى بين morality (وكذلك morals) و ethics، لكن يبدو أن المؤلفَ يميل لاستخدامهما تبادليًا دون رسم حدود دقيقة بين المفهومين، وهذا أمرٌ رائج في كتابات الفلسفة الغربية والأمريكية، إذ "يميل معنيا المفردتين: "الأخلاق" و"الأخلاقية" إلى التطابق بالنسبة إلى هذا التعريف العام. والصحيح أن الاستعمال الذي نقوم به في أيامنا قد ترك اختلافًا في اللهجة بين التعبيرين. فتعبير "الأخلاق morale" يشير غالبًا إلى الإرث المشترك للقيم الكلية الكونية التي تطبَّق على أفعال البشر. من هنا جاءت الدلالة التقليدية ولو قليلًا والتي بقيت ملتصقة بهذه المفردة. بالمقابل، فإن المفردة "الأخلاقية éthique" غالبًا ما تستعمل من أجل أن تدل على ميدان أضيق هو ميدان الأعمال المتصلة بالحياة الإنسانية. بهذا المعنى فإنها في منأى عن أن يُعاب عليها أنها امتثالية أو "وعظية" كما يُعاب على كلمة "أخلاق". **إنما علينا عدم المبالغة في اختلاف المعنى بين هاتين الكلمتين، إذ يمكن في العديد من الحالات أن نستعمل الواحدة بدل الأخرى**". انظر: موريك كانتو سيبريير - روفين أدجيان، "الفلسفة الأخلاقية"، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، 2008، ص: 9. والتشديد من عندنا. وللتعريف العام المذكور سلفًا، انظر: المصدر نفسه، ص: 5 وما بعدها. (المترجم).

لقد أصبحت الطَّبِيعانِيَّة رؤيةً أو مقاربةً مهيمنةً هيمنة متزايدة للفلسفة على مدار القرن الماضي. يحاول جون ديوي John Dewey (1859 - 1952) في كتابه المنشور في أوائل القرن العشرين، **الخبرة والطبيعة** Experience and Nature، تحقيقَ الاستمرارية بين الفَلْسَفَة والعلوم الطَّبِيعِيّة على مستوى كلٍّ من المناهج والنتائج. وفي مجال الأخلاق، يدافع ديوي عن "مقاربة تجريبية (إمبريقية) على نحوٍ دقيق" للموضوع. في النصف الثاني من القرن العشرين، ربما أنجز ويلارد فان أورمان كواين Willard Van Orman Quine (1908 - 2000)، الفيلسوف بجامعة هارفارد، ما لم ينجزه أحد قبله قَط، من جهة تطوير مقاربة طبيعانية للفلسفة والمساهمة في تحقيقها لموقع الهيمنة. اشترك كواين مع ديوي في إيلاء الاعتبار الأعظم للعلوم واعتقد في وجوب تطبيق الفيلسوف لهذه المناهج على مساحات أخرى من التَّقَصِّي (Quine 1981). على الرغم من ذلك، وعلى العكس من ديوي، ادَّعى كواين أن موضوعَ بحثِ الفَلْسَفَة متصلٌ بلا انقطاع مع العلم. على سبيل المثال، بدلًا من القلق حيال تسويغ الاعتقادات (المعرفة)، رأى كواين أنه يجب علينا فقط دراسة كيفية تَلَقِّي الدماغ للإحساسات من خلال أعضائنا الحسيَّة ثم كيفية تحويلها إلى اعتقادات (Quine 1969). رأى كواين أن نجاحَ العلم وفَّرَ تسويغه الخاص للادعاءات التي أوردها العلمُ نفسه؛ لا يحتاج العلم إلى تسويغٍ خارجي يأتيه من الفَلْسَفَة.

اقتداءً بهؤلاء الأفراد البارزين، أصبحت الطَّبِيعانِيَّة والرؤى الطَّبِيعانِيَّة مهيمنةً على نطاق واسع المدى لمجالات في الفَلْسَفَة. لقد انهمرت أعمال على مدار العقود الأخيرة تنضوي تحت لواء الطَّبِيعانِيَّة، مع تطبيق الفلاسفة فعليًا للمقاربات الطَّبِيعانِيَّة على كل مساحة من مساحات الاستقصاء الإنساني مثل الإبستمولوجيا، والعقلانية، وعلم [أو فلسفة] القانون، والوعي، والأنطولوجيا، والأَخْلاقِيَّة، ومواضيع أخرى.

المُحاجّة لصالح الطَّبِيعانِيَّة

بناء على سردية بروز الطَّبِيعانِيَّة سالفة الذكر، يمكننا السؤال عن: ما هي الدوافع والحُجَج التي قد أدَّت إلى هيمنة الطَّبِيعانِيَّة؟ ربما تسبَّب تَطَوُّر العلم ونجاحه بالفعل أو أسهم في قبول الطَّبِيعانِيَّة لكن نجاحَ

العلم سببٌ غير كافٍ لقبول الطَّبِيعانِيَّة. لو كان للمرء منع غير-الطَّبِيعِيّ منهجيًا من البداية، لا يجب أن نندهش لو أن غير-الطَّبِيعِيّ بالتالي غير وارد في تفسيرات المرء. سواء أكان ثَمَّة حُجَج للطَبِيعانِيَّة أم لا مسألة جدال في حدِّ ذاتها. كما لاحظنا من قبل، يعتبر البعضُ الطَّبِيعانِيَّة مشروعًا بحثيًا، أي، مجموعة نزعات منهجية لكيفية مقاربة الاستقصاء. لو أن الأمرَ كذلك، ستحدد هذه النزعات بالتالي ما يعتبره المرءُ أدلةً، وكيفية وزن المرء للأدلة المختلفة، وهكذا تباعًا. لذا، يرى البعض أن الطَّبِيعانِيَّة نفسها ليست شيئًا يمكن المُحاجّة لصالحه مباشرة.

ربما يكون أهم حافز لتَبَنّي الموقف الطبيعاني متمثلًا في نقص الاعتقاد في وجود الإله. كما لاحظنا، رفضُ فوق-الطَّبِيعِيّ سمةٌ مُوحّدة للطَبِيعانِيَّة. ربما يرفضون وجودَ الإله لأسبابٍ متنوعة (مشكلة الشر، أو الصمت الإلهي، أو نقص الأدلة). على الرغم من ذلك، ما يهم هو أنه بمجرد خروج الإله من الصورة، تبدو الطَّبِيعانِيَّة للكثير بمثابة البديل الوحيد المعقول: لا شيء يستحق اهتمامنا سوى الطَّبِيعانِيَّة (Kitcher 1992, and Stroud 1996).

مع ذلك، تتضمن معقولية الطَّبِيعانِيَّة ما يتجاوز الحُجَج ضد وجودِ الإله. ثَمَّة سِمَةٌ عامةٌ للحُجَجِ الداعمة للطَبِيعانِيَّة تَتَمَثَّلُ في محاولةِ تحقيقِ نوعٍ من البساطة في تنظير المرء. غالبًا ما يحاجّ الطَّبِيعانِيّون بقدرتهم على تفسيرِ سماتٍ مميزة للعالَم، مثل الوعي، أو الفرد الإنساني، أو الأخْلاقِيَّة، بدون افتراض وجود الكيانات غير-الطَّبِيعِيّة، بما أن مثل هذه الأشياء ليست ضرورية تفسيريًا. يَتَمَثَّلُ الحافز لمثل هذا المسار من الفكر، الذي يمكن تَتَبُّع نشأته وصولًا لفيلسوف العصور الوسطى ويليام أوكام William Ockham (1285 - 1347) ويُشار إليه بـ"نصل أوكام"، في أنه لا يجب علينا مضاعفة الكيانات لحَدِّ يتجاوز الضرورة. أي، علينا افتراضُ وجودِ العدد الأدنى من الكيانات الضرورية للإتيان بتفسيرٍ ملائمٍ.

بمجرد دعم المرء لفكرة "نصل أوكام"، يصبح السؤال الهام هنا متعلقًا بأيِّ الكيانات التي نحتاجها وأيها لا نحتاج. يحاجّ الطَّبِيعانِيّون، في مجالات كثيرة، بعدم الحاجة إلى الكيانات فوق-الطَّبِيعِيّة لتفسير العالَم (أو بعدم الحاجة إليها بعد الآن). ربما يكون ثَمَّة كيانات لكنها غير ضرورية للاعتقاد، بل وأكثر من

ذلك، بمجرد إقصائها من باب اعتبارها ضرورية تفسيريًا، فلن يعود ثَمَّ سببٌ للاعتقاد فيها؛ ليس مطلوبًا منا ولا مسموحًا لنا الاعتقادُ فيها. لقدرة الطَّبِيعانِيّين على تفسير العالَم تفسيرًا ملائمًا بدون لجوء إلى فوق-الطَّبِيعِيّ، يحاجّ الطَّبِيعانِيّون بأن موقفهم أسمى عقلانيًا من موقف الفلسفات غير الطَّبِيعانِيَّة.

فلنأخذ التناظر التالي بعين الاعتبار: افترض أنك تقضي أسبوعًا تَدرس الطَّبِيعانِيَّة في مكان دراسة صديقك بالطابق العلوي في منزله. حذَّرك زميلك من أن العُلِيَّةَ يسكنها أشباحٌ، ويبقيه هذا الأمرُ مستيقظًا طوال الليل ومشتتًا أثناء النهار. بينما تدرس، تتذكر هذا الحديث وتندهش مسرورًا من مدى الصمت داخل الغرفة. تتوقف من حينٍ لآخر وتنصت، لكنك لا تسمع أيَّة ضوضاء آتية من أشباح. بعد بضعة أيام، تجد نفسك قد توصلت إلى الاعتقاد في عدم وجود أشباح في العُلِيَّةِ. يمكنك أن تكون مخطئًا، بالطبع؛ فربما كانت هذه الأشباحُ المزعجةُ نائمةً أو تطارد شخصًا آخر في منزل آخر. لذا، بينما تُقرّ باحتمالية وجود أشباح في العُلِيَّةِ، تجد نفسك معتقدًا في عدم وجودها. عند الطبيعاني، ربما يكون مَثَلُ الاعتقاد في الإله كَمَثَلِ اعتقادك في الأشباح. من المحتمل منطقيًا أن الإلهَ، مَثَلُه كَمَثَلِ الأشباح، موجودٌ، لكن، ليس ثَمَّ سببٌ للاعتقاد في وجود الإله أو الأشباح. ولذا تعود لتقرأ بدون الاعتقادات عن الشبح، وتعود للتفكير فلسفيًا بدون الاعتقادات عن الإله. كما **يمكن** للمرء الاعتقاد في الأشباح في غياب الأدلة، **يمكن** للمرء كذلك الاعتقاد في وجود الإله في غياب الأدلة. لكن، لماذا نؤمن بهما؟

الطَّبِيعانِيَّة والخير

ليس لدينا مُتَّسَعٌ في هذا البحثِ لأخذِ كلِّ موضوع متضمن في نقاش كامل عن الطَّبِيعانِيَّة بعين الاعتبار. دعونا نأخذ مساحة واحدة بعين الاعتبار. عند الكثير من المؤمنين المتدينين، يُعْتَبَر الإله بمثابة أساس الأخْلاقِيَّة. لو أن كيانًا كُليّ القوة، وكُليّ الحب، وكُليّ المعرفة، وخَيِّر كُلِّيًا موجودٌ، سيبدو من المعقول بالتالي أن هذا الكيانَ سيمتلك سلطةً على الكيفية التي نحيا وَفْقها حيواتنا. لو أن الإلهَ غيرُ موجودٍ، كما يعتقد

الطَّبِيعانِيّون، يمكننا التَّساؤل عن أسس ادّعاءاتنا الأخْلاقِيَّة وعما يجعلها موثوقًا بها وذات سلطة. عندما نقول إن القتلَ أمرٌ خاطئ أو إن الصدقَ خَيّرٌ، هل تكون هذه الادعاءاتُ صادقةً؟ ولو أن هذه الادعاءاتِ وغيرها صادقةٌ (كما يعتقد أغلبُ الناسِ)، ما الذي يجعلها صادقة؟ يواجه الطَّبِيعانِيّين تحدي توفير إجابات على هذه الأسئلة، بحيث يوضحون موقع ملاءمة الأخلاق في العالَم الطَّبِيعِيّ، ويفسرون كيفيةَ ملاءمةِ الأخْلاقِيَّة لعالَمٍ بلا إله (أو كيانات أو قوى أو خصائص شبيهة بالإله). هل يمكن لأفهامنا المشتركة عن الأخْلاقِيَّة أن تجد لها مكانًا مع الافتراضات الطَّبِيعانِيَّة الصارمة عن العالَم؟

إليكم طريقة لصياغة المشكلة. يزعم ريتشارد دوكينز أن العالَمَ الذي يكتشفه العلمُ "لا تصميم له، ولا غاية، ولا شر ولا خير، لا شيء سوى لا-اكتراث أعمى وقاسٍ". ويستكمل حديثه كما يلي: "في عالَمِ القوى الفيزيائية العمياء والاستنساخ الجيني، سيصيب الأذى بعضَ الناس، وسيكون الحظُ نصيبَ بعضٍ آخر، ولن تجدَ أيَّ تناغُمٍ أو عقلٍ في ذلك الأمر، ولا أيَّة عدالة. يمتلك العالَمُ الذي نلاحظه ونشاهده على نحوٍ دقيق الخصائصَ التي يجب علينا تَوَقُّعها لو أن هذا العالَمَ في الحقيقة لا تصميم له، ولا غاية، ولا شر ولا خير، لا شيء سوى لا-اكتراث أعمى وقاسٍ" (Dawkins 1995: 133). بينما يزخر العالَم الطَّبِيعِيّ بالأفيال، والكويكبات، والكواركات التي لها امتداد، وإطار زمني، وعدد، من ضمن خصائص أخرى كثيرة، إلا أن هذا العالَمَ يخلو من الخير والشر.

كيف يمكن للمرء الحصول على [مفهوم] الخير من المادة/الطاقة في تجسُّداتها المختلفة؟ يكتب سَيمون بلاكبيرن Simon Blackburn (1944 - ..) عن مشكلة الأخلاق الطَّبِيعانِيَّة: "تكمن المشكلة في إيجاد المرء لمُتَّسَعٍ للأخْلاقِيَّة، أو في وضع الأخلاق داخل النظام المُخَيِّب للظَّن [بالأخص بعد اكتشاف خلوّه من القيم] وغير الأخلاقي الذي نسكن فيه، والذي نَكون جزءًا منه" (Blackburn 1998: 49). لقد قَدَّمَ الطَّبِيعانِيّون الكثيرَ من الإجابات على هذه المشكلةِ غير الهَيّنة. يمكننا تقسيم هذه المواقف الفَلْسَفِيَّة إلى المواقف التي تحاول الحفاظ على الحقيقة الموضوعية في الأخْلاقِيَّة والمواقف التي لا تحاول الحفاظ عليها.

عندما نقول إن أيَّ ادعاءٍ أخلاقي صادقٌ **موضوعيًا**، نعني أن ما يجعل هذا الاعتقاد صادقًا لا يعتمد على إضفائنا، أو إسقاطنا، لسماتٍ أخْلاقِيَّة على العالَم، كطريقة إضفائنا مثلًا على قطعةٍ من الورق خَصيصة **كونها مساوية لخمسة دولارات**[12]. على سبيل المثال، افترض أن هتلر قد نجح في توحيدِ أوروبا حول المُثُل النازية. افترض لمدى أبعد أنه عبر التلقين العقائدي توصَّل كلُّ الأوروبيين للاعتقاد في أن إقصاء اليهود من أوروبا كان أمرًا حسنًا. سيدَّعي الموضوعي أنه في ظل هذه الظروف، كلّ الأوروبيين على خطأ؛ وهم مخطئون لأن اعتقاداتهم تخالف مقياسًا أخلاقيًا موضوعيًا، وهو مقياسٌ أخلاقيٌ موضوعيٌ يَمنع ويُحرِّم قتلَ البشر الأبرياء؛ علاوة على ذلك، كان قاتلو اليهود مخطئين بالمثل، على الرغم من مشاعرهم أو رغباتهم أو تصرُّفاتهم التي كانت على خلاف ذلك.

ثَمَّ تفسير[13] طبيعاني يُنكر الحقائق الأخْلاقِيَّة الموضوعية يتمثَّل في "نظرية الخطأ" Error Theory. مفاد "نظرية الخطأ" أننا عندما نأتي بادّعاءات أخْلاقِيَّة، نحاول توضيحَ الحقائق (Mackie 1977, and Joyce 2007). يمضي مَن يتبنى هذه النظرية إلى المُحاجّة بعدم وجود مثل هذه الحقائق. بالتالي، كلُّ ادّعاءاتنا الأخْلاقِيَّة (مثل حفظ الوعود أو أن العبوديةَ أمرٌ خاطئ) واقعةٌ في خطأ. ليس ثَمَّة حقيقة عندما يتعلق الأمر بالأخْلاقِيَّة. يجد الكثيرون هذا الموقفَ الفلسفيّ متطرفًا للغاية كي يقبلونه.

وَفْق تقارير التعبيريين[14] Expressivist، وبأعمّ صورة ممكنة، عندما أقول، "القتل أمر خاطئ"، لا أزعم حينها، كما يظن المرء، وجودَ **حقيقةٍ** مفادها أن القتلَ أمرٌ خاطئ. بالأحرى، **أُعَبِّرُ** عن رفضي الشديد للقتل. التعبيرية Expressivism هي الرؤية التي مفادها أن الادّعاءاتِ الأخْلاقِيَّة ليست محاولاتٍ لتوضيح قضايا propositions مرتبطة بالعالَم، وإنما هي تعبيراتٌ عن مشاعر أو موافقة أو رفض، أو التزامات نتمسك بها (Blackburn 1993, Gibbard 1990). على مرّ السنين، تزايدت هذه التقارير في التعقيد، لكن،

[12] للتفسير عن موقف-الاستقلال والواقعية الأخلاقية moral realism، انظر:
Shafer-Landau (2003).

[14] وهُم مَن يتبنّون التعبيرية Expressivism، "وهي مذهب مفاده أن الوظيفة الأولى للجُمَل الأخلاقية والشعورية هي التعبير عن موقف تقويمي، لا تفسير حقيقة من الحقائق". انظر: مايكل سكوت، "اللغة الدينية"، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2021، ص: 19. (المترجم).

في أبسط أشكال التعبيرية، "يمكن ترجمة "القتل أمر خاطئ" إلى "برجى بالقتل!"، وتصبح ترجمة "الأمانة أمر خَيِّر" شيَا مثل "مرجى بالأمانة!". ثَمَّة مِيزَةٌ مزعومة لرؤى التعبيريين تتفوق وَفْقها على مُنَظِّري الخطأ، وهي (إن صَحَّت) أننا عند انخراطنا في خطابٍ أخلاقيّ، لا نكون على خطأ أساسًا بما أننا لا نحاول توضيحَ حقائق أخْلاقِيَّة (Blackburn 1998). لذا، لا ينبغي على واقعة عدم وجود مثل هذه الحقائق أن تشغلنا. على الرغم من ذلك، وعلى العكس من التعبيرية، نأتي بادّعاءات (أو هكذا يبدو) عن وقائع عندما نأتي بادّعاءات أخْلاقِيَّة، ويجب على النقص في مثل هذه الحقائق أن يشغلنا. عندما ندَّعي أن الظلمَ أمرٌ خاطئ، لا نعني (فقط) التعبير عن شعورنا أو رغباتنا (أو التعبير عن مشاعر ورغبات جماعة أو مجموعة ما). بالتالي، ليست واضحةً لأي مدى تكون مِيزَة التعبيرية على "نظرية الخطأ" (Parfit 2011, Cuneo 2006, 2007; and Egan 2007).

إقرارًا بعدم ملاءمة مثل هذه الرؤى، حاول بعضُ الطَّبِيعانِيّين بالفعل الإبقاء على حقيقة بعض ادّعاءاتنا الأخْلاقِيَّة بينما يعللون ويفسّرون تلك الحقائق في إطارِ رؤيةٍ شاملةٍ طَبِيعانِيَّة[15]. تندرج هذه الحقائق في تصنيف الطَّبِيعانِيَّة الأخْلاقِيَّة وهي نوع من الواقعية الأخْلاقِيَّة: يعتقدون في وجود حقائق وخصائص أخْلاقِيَّة موضوعية. يحاجّ الطبيعاني الأخلاقي بوجود حقائق وخصائص أخْلاقِيَّة موضوعية، لذا، لسنا دومًا بواقعين في خطأ عندما نأتي بادّعاءات أخْلاقِيَّة. إنْ صح القول، لسنا نحن من نضع قواعد. تسري القواعد علينا ونحن مرغمون عليها؛ على الرغم من ذلك، القواعدُ طبيعيةٌ تمامًا (Boyd 1988, Brink 1989, Copp 2003, and Sturgeon 2006). إن الحقائق والخصائص الأخْلاقِيَّة، وفق هذه الرؤية، حقائق وخصائص **طبيعية**، أي، الحقائق الأخْلاقِيَّة بالفعل أنواع من الحقائق التي تَدرسها العلومُ الطَّبِيعِيّة، أو هي القابلة للرَّدِّ إلى أنواع من الحقائق التي تَدرسها العلومُ الطَّبِيعِيّة. كيف يمكن فهم ما يجعل الحقائق والخصائص الأخْلاقِيَّة "طبيعية"؟

[15] لا يمكن منح مساحةٍ ملائمةٍ لكلِّ المواضع الميتا-أخلاقية التي اقترحها بالفعل الطَّبِيعانِيّون. تتضمن هذه المواقف تفسيري البنائية (Constructivist) والنسبوية.

التَّطَوُّرُ والأخلاق

ثَمَّة محاولةٌ لتعليل الأخْلاقِيَّة في إطارٍ طَبِيعانيّ، وَفْق طريقة تتصل بلا انقطاع مع العلم، وهي تفسير أصل وتطوُّر أحكامنا وقيمنا ومبادئنا الأخْلاقِيَّة. ثَمَّة الكثيرُ من العوامل المأخوذة بعين الاعتبار في هذا المشروع. على الرغم من ذلك، يُزعَم اضطلاع تاريخنا التَّطَوُّرِيّ بالأخص بدورٍ كبيرٍ في تشكيلِ الأخْلاقِيَّة. أعلن العالِمُ المشهور إ. أ. ويلسون E.O. Wilson _1929 - ..) أنه قد حان الوقت، "للأخلاق كي تُزال مؤقتًا من أيدي الفلاسفة وتحويلها حيويًا [أي تفسيرها وفق البيولوجيا، ودراستها من جهة علم الأحياء الاجتماعي Sociobiology]" (Wilson 1975: 562).

للوهلة الأولى، من المعقول التفكير في الأخْلاقِيَّة باعتبارها – على الأقل – متصلة بلا انقطاع، جزئيًا، مع العلوم. إن إتيانَ البشر بأحكام أخْلاقِيَّة، وامتلاكهم مشاعر مُحَدَّدَة، وتصرُّفهم وَفْق طرق مُعَيَّنَة (غالبًا للحصول على غايات أو أهداف مُتَعَدِّدَة) حقيقةٌ تجريبية (إمبريقية). بما أن هذه كلها ظواهر تجريبية (إمبريقية)، يمكننا طلب العون من العلم للحصول على تفسير سببيّ لكيفية تَطَوُّر مثل هذه الظواهر. على سبيل المثال، كيف توصَّل البشر للإتيان بأحكام أخْلاقِيَّة؟ يختلف هذا النوع من المشروع التفسيري عن أنماط أسئلة وانشغالات امتلكها الفلاسفةُ تقليديًا في محاولتهم لفهم الأخْلاقِيَّة وتعليلها. لقد أراد الفلاسفةُ -تقليديًا- معرفةَ إنْ وجدت أسس صدق الأحكام الأخْلاقِيَّة (أي، لو أن ثَمَّة حقائق أخْلاقِيَّة تجعل الادعاءاتِ الأخْلاقِيَّة صادقةً). لقد أرادوا معرفة أساسِ القيم والمبادئ، لا معرفة كيفية حصول البشر على قدرة الإتيان بأحكام القيمة. علاوة على ذلك، بينما يتصرف البشر وَفْق طرق معينة على نحوٍ مُمَيّز، ينشغل الاختصاصيون في دراسة الأخلاق أساسًا بالكيفية التي ينبغي على البشر التَّصَرُّف وَفْقها؛ إذ يريدون فهمَ مصادر المعيارية، لا منابع الفعل الإنساني. لذا، ركَّز الفلاسفةُ بالفعل على أشياء مثل **تسويغ** الادعاءات الأخْلاقِيَّة، أو **أساس** أو **جذور** الأخْلاقِيَّة أو الحقيقة الأخْلاقِيَّة، والكيفية التي **ينبغي** علينا العيش وَفْقها.

تبدو هذه الأسئلة من نوعٍ مختلفٍ للغاية عن الأسئلة التجريبية (الإمبريقية) التي ينشدها العلمُ. على الرغم من ذلك، لقد حاجّ البعض بأن لتفسير وتطوير أصل الأخْلاقِيَّة مقتضياتٍ مهمةً لهذه الأسئلةِ الفَلْسَفِيَّة (Street 2006).

في البداية، قد يبدو من المحيّر اقتراح امتلاك القوى التَّطَوُّرِيَّة لدورٍ في أصل وتطوير الأخْلاقِيَّة. قد نظن أن التَّطَوُّرَ evolution، في عمله من خلال الانتقاء الطَّبِيعيّ، سيعزز السلوكَ الأناني في الأفراد. كيف يمكن للتَّطَوُّر أن يؤدي إلى السلوك التعاوني الذي يبدو ضروريًا لتطوير الأخْلاقِيَّة، وكيف يؤدي إلى السلوك الإيثاري الذي يأتي على حساب لياقة الفرد للتكاثر؟ كيف نصل للسلوك غير الأناني من "الجينات الأنانية"؟ كما يتضح الأمر، يمكن الإتيان بحُجَّة جيدة مفادها أداء القوى التَّطَوُّرِيَّة لدورٍ ما في تطوير السلوكيات التعاونية أو المعينة للكثير من الأنواع، وبما يتضمن **الإنسان العاقل** homo sapiens. لرؤية كيفية عمل هذا الأمر، خُذ انتقاء الأقارب kin selection بعين الاعتبار. يأتي مثالٌ جيدٌ على هذه العملية من المستعمرات الاجتماعية للحشرات، مثل رتبة غشائيات الأجنحة Hymenoptera (النحل، والنمل، والدبابير). نجد في هذه المستعمرات درجاتٍ عاليةً من التَّعاوُن. ثَمَّ تشارُكٌ للعمل والطعام والمعلومات، وضمن بعض المستعمرات، لا يكتفي الأفراد بالتَّعاوُن فقط، وإنما في بعض الأحيان يُضحّون بحيواتهم دفاعًا عن المستعمرة. ما الذي يفسر الكيفية التي أدى بها التَّطَوُّر إلى هذا التَّعاوُن وهذه التضحية بالنفس؟ تكمن الإجابة في حقيقة أن هذه المستعمراتِ عائلةٌ كبيرةٌ بالأساس.

ثَمَّة طريقة شائعة لتحسين نِسَب الجين في الكائن – وهي الطريقة التي يعرفها معظمنا – وهي نجاح الكائن في التَّكاثُر، وهو ما يدعم وجودَ نسخٍ من ذلك الجين في كائنات أكثر في أجيال متعاقبة. على الرغم من ذلك، يمكن تحسين نِسَب الجين لو سمح "سلوك التضحية" لقريب الكائن بامتلاك نجاح أعلى في التَّكاثُر. يحدث ذلك لتشارُك الكائن وأقاربه الكثير من الجينات نفسها. يمكن لانتقاء الأقارب تفسير قدرة الحشرات ذات السلوك الاجتماعي مثل النحل العامل، الذي يتشارك فعليًا جينات متطابقة، على تطوير

سمات "إيثارية" ظاهريًا تعين على البقاء على قيد الحياة وتعين على انخراط النحلة الملكة في عملية التَّكاثُر. بفعل ذلك، كانوا قادرين على دعم نفس الجينات المتشابهة لأقاربهم.

على الرغم من ذلك، ليس مَثَل مساعدة الأقرب والسلوك التعاوني كَمَثَلِ أن تكون أخلاقيًا (Joyce 2005, and Kitcher 2006). ومن الواضح أنه ليس مَثَل السمات الإيثارية كَمَثَلِ الفضائل الأخْلاقِيَّة[16]. وَفْق أغلب طرق الفهم[17]، تتضمن الأخْلاقِيَّة، من حينٍ لآخر، مساعدةَ غير الأقارب أو السلوك التَّعاوني بدافع إفادة الآخر (وليس، مثلًا، مع دافع خفي لنشر المرء لجيناته وصولًا للجيل التالي). علاوة على ذلك، تبدو الأخْلاقِيَّة حائزة لنوعٍ من القوة المعيارية أو السلطة التي تخفق التوصيفاتُ العلمية لتطوير السلوكيات المراعية للأقارب في احتوائها. يمكن للمرء مساعدة الأقارب بينما لا يمتلك أدنى فكرة عمّا ينبغي عليه فعله. على الرغم من ذلك، يتطلب السلوك الأخْلاقِيّ أفكارًا من هذا النوع (أو على الأقل المقدرة على الفعل انطلاقًا من أفكار كهذه). ثَمَّة أمورٌ أكثر تُقال في هذا السياق، لكن مشكلاتِ توطيد الأخْلاقِيَّة على أساس انتقاء الأقارب واضحةٌ[18].

بينما انشغل البعض فقط بالأسئلة التجريبية (الإمبريقية)، في فحصهم للطرق التي أدَّت بها القوى التَّطَوُّرِيَّة إلى تطوير السلوك التَّعاوني، تمادى آخرون في اكتشاف الأهمية التي يمتلكها هذا التأثيرُ تجاه الأسئلة الفَلْسَفِيَّة المرتبطة بوجود الأخْلاقِيَّة وطبيعتها. لقد حاجّ البعض بأن تلك التأثيراتِ التَّطَوُّرِيَّة تقترح طرقًا مفادها أنه ينبغي علينا مقاربة النظريات الأخْلاقِيَّة سعيًا وراء الكيفية التي ينبغي علينا عيش حياتنا وَفْقها.

[16] يحاجَ البعض بعدم انشغال الأخْلاقِيَّة بمشاعرنا وسلوكياتنا، وإنما تنشغل انشغالًا جادًا وشديدًا بـ**الأحكام** الأخلاقية المتعلقة بالكيفية التي ينبغي علينا عيش حيواتنا وَفْقها. لو أن ذلك الأمر يعني أن الأخْلاقِيَّة تتطلب منّا الإتيان بأحكام أخْلاقِيَّة عن الكيفية التي ينبغي علينا عيش حيواتنا وَفْقها، سيبدو تَصَوُّرهم عن الأخْلاقِيَّة مُغْرقًا في المذهب العقلي (أو الفكرانية intellectualism).

[17] آثرنا مصطلح طريقة الفهم (التأويلية) لتعريب كلمة construal التي تعني الطريقة التي يفهم بها الشخص العالَم أو يفهم وَفْقها موقفًا محدَّدًا. وفي سياق علم النفس الاجتماعي تعني الكلمة الكيفية التي يتصور ويستوعب ويؤول عبرها الأفرادُ العالَم من حولهم، وبالتحديد سلوك أو أفعال الآخرين تجاه أنفسهم. (المترجم).

[18] نأخذ بعين الاعتبار ثلّة من المسائل المشترَكة في معاملة الأخلاق باعتبارها متصلة بلا انقطاع مع العلوم، وفي هذه الحالة، البيولوجيا التَّطَوُّرِيَّة. لن نأخذ التفسيراتِ التَّطَوُّرِيَّة الأخرى للأخلاقية بعين الاعتبار.

تؤسس روزاليند هيرستهاوس Rosalind Hursthouse (1999) الأَخْلاقِيَّة على تفسير للطبيعة الإنسانية قائم على البيولوجيا، وهو تفسير منزوع منه الغاية telos غير الطَّبِيعِيّة غير المشكوك فيها عند أرسطو Aristotle (384 ق.م - 322 ق.م). إن الإنسانَ المثالي (الإنسان **النهائي** the human telos) يتجاوز الطبيعةَ (على سبيل المثال، لم يَرَه أحد، ولا حتى يمكن لأحد رؤية أو لمس أو شمّ أو سماع هذا الإنسان الكامل). تدَّعي هيرستهاوس أن المقياسَ الإنساني للخير يتأسس في أشكال خير نموذجية للنوع مثل البقاء على قيد الحياة والتَّكاثُر، وكذلك، مع الأنواع العليا، التَّحَرُّر من الألم والاستمتاع بأنواع الملذات الإنسانية. أخيرًا، بما أن البشرَ حيواناتٌ اجتماعية بطبيعتها، يُشَكِّل خيرَهم جزئيًا إسهامُهم لصالح جماعة عاملة تمامًا. تقول هيرستهاوس إن أشكالَ الخيرِ الاجتماعية، التي يُقيّمها ويؤكدها تَصَوُّرٌ صارم للعقلانية الإنسانية، تؤسس ما نقصده حين نقول إن الكائنَ البشري خَيِّر. يحاجّ فلانجان وآخرون في بحثهم المعنون بـ "طبعنة الأخلاق Naturalizing ethics"[19] بنفس الطريقة: "ثَمَّ أساسٌ منطقي مشترك لتفضيل مبدأ أو مجموعة مبادئ، وهو ملاءمته لتعديل أو كبح أو تحويل أو تضخيم خاصية مميّزة ما، أو مقدرة مميّزة ما، تنتمي لطبيعتنا؛ إما من جهة طبيعتنا الحيوانية أو من جهة طبيعتنا باعتبارنا كائنات مموضعة اجتماعيًا"[20]. باعتبارنا كائنات تفكر في ذاتها، وباعتبارنا حيوانات اجتماعية، توصَّلنا إلى توكيد قيم مُعَيَّنَة بوصفها أساسية لحياة عشناها كما يجب وبما يتضمن السعادة، والحب، والصداقة، والاحترام ... إلخ.

على الرغم من ذلك، يظل السؤالُ بدون إجابة، وأقصد السؤال عن مدى تأسيس هذه القيم بدون فكرة ما عن طبيعة إنسانية كاملة (a **telos**) لتحديد أيّ من رغباتنا وعواطفنا الكثيرة المتصارعة جديرة بالثناء أخلاقيًا وأيّها ليست جديرة بذلك. لكن فكرةَ طبيعةٍ إنسانيةٍ كاملةٍ تقع خارج مجالِ الطبيعة، وبالتالي فهي ليست متاحة للطبيعانيين. تكمن المشكلة في أننا نجد في الطبيعة أنواعًا كثيرة من "أشكال الخير"

[19] [ملاحظة المترجم]: وهو بحث منشور في كتاب:
Clark, K. J. (Ed.). (2016). *The blackwell companion to naturalism* (Ser. Blackwell companions to philosophy). John Wiley & Sons.

[20] [ملاحظة المترجم]: يورد المؤلف صفحة رقم (29) من نفس المصدر السابق، المذكور في الهامش السابق، باعتبارها إحالة الاقتباس المذكور في المتن.

النموذجية للنوع ممقوتة أخلاقيًا، مثل النمل الذي يتَّخذ من نمل آخر عبيدًا، أو القُضَاعات البحرية sea otters التي تغتصب الفقمة [المنتمية لزعنفيات الأقدام]. إن البشرَ، بجانب اهتمامهم بالآخرين ورغبتهم في عقد الصداقات، ميالون كذلك إلى الأنانية والقَبَلِيَّة (ولأسبابٍ وجيهة تَطَوُّرِيًّا). لذا، لا يمكننا ببساطة اللجوء إلى الطبيعة لترشدنا في عيش حيواتنا. بدون مقياسٍ للخيرِ مستقلٍ، وربما غير طبيعي، كيف يمكننا البرهنة على أن الرغباتِ الدنيئةَ شريرةٌ وأن الرغباتِ النبيلةَ خَيِّرَةٌ؟[21]

أخيرًا، ربما لا يَكون أيُّ تسويغٍ تطوري للأخْلاقِيَّة وَفْق قيمته الأداتية أو العملية نوعَ التسويغ أو التأسيس الذي يسعى إليه أغلبنا. يعتقد الكثيرُ من الناس أن الأخْلاقِيَّة تطلب منا أمورًا؛ فكما يصيغ ريتشارد جويس Richard Joyce (1966 - ..) الأمر (2005)، للأخْلاقِيَّة "نفوذ وتأثير clout". يبدو هكذا أن التسويغاتِ الأداتية أو العملية لا يمكنها تأسيس أو تسويغ سلطة أو متطلبات الأخْلاقِيَّة. وحتى لو كان للأخْلاقِيَّة قيمة عملية، لماذا يجب عليَّ، في هذا الوضعِ المُحَدَّد، رؤية انطباقها عليَّ أو رؤية سلطتها عليَّ؟

عند جويس، المشكلة متفاقمة. يرى جويس أن الأصولَ التَّطَوُّرِيَّة للأخْلاقِيَّة تكشف زيفَ الادّعاءِ بوجود حقائق أخْلاقِيَّة موضوعية. يقول جويس، بما أننا قادرون على توفير تفسير تَطَوُّرِيّ في نشأة مبادئنا الأخْلاقِيَّة بدون أيّ لجوء إلى "الحقائق الأخْلاقِيَّة"؛ فإن هذه الحقائقُ غيرَ ضرورية للوصول إلى تفسير ملائم، وبالتالي، يجب رفضها[22]. مع ذلك، يرى جويس أنه برفض الحقائق الأخْلاقِيَّة سنقوِّض الأخْلاقِيَّة، وبالتالي ينبغي علينا معاملة الأخْلاقِيَّة باعتبارها "خيالًا مفيدًا".

عند الطبيعاني، ليس اختياريًا التأكُّدُ من أن تفاسيرنا عن الأخْلاقِيَّة متسقة مع أفضل ما توصّلنا إليه من علم science. لكن هذا الأمر يتطلب الإجابةَ على بعضِ الأسئلة العميقة: هل من الممكن تأسيس

[21] يحاجّ روبيرت ريتشاردز Robert Richards (1987) بتشييد التَّطَوُّر للبشر لكي يعملوا من أجل صالح الجماعة. يدَّعي أن "صالح الجماعة" هو ما نقصده بالأخْلاقِيَّة. وبما أن البشرَ كائناتٌ أخلاقية؛ أي، بما أن هذا شرط أنتجه التَّطَوُّرُ ولا يمكن تَجَنُّبه، ينبغي على كلّ واحد منّا العمل لصالح الجماعة. ثَمَّة مشكلاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ ترتبط بهذه الحُجَّة. من جهة الصواب [وعلى الضد من حجة ريتشاردز]، من المشكوك فيه أن "صالح الجماعة" هو ما نعنيه بكلمة "أخْلاقِيّ". لكن استنتاجَ ريتشاردز (أن كلَّ واحد منّا ينبغي عليه العمل لصالح الجماعة)، وراء ذلك الأمر، لا يبدو متولدًا من هذه الحُجَّة بالضرورة. لماذا يلزم علينا جميعًا العمل لصالح الجماعة؟ يبدو أن ريتشاردز ينتقل من "يكون [بالفعل]" (is) إلى "ينبغي" (ought).

[22] تفدّم شارون ستريت Sharon Street (2006) حُجَّةً مختلفةً قليلًا لصالح نفس الاستنتاج. إذْ تقول بأنه لا يمكننا أن نكون واثقين من صدق أيٍّ من اعتقاداتنا الأخلاقية لأن القوى التَّطَوُّرِيَّة لا يوجهها الصدق، وإنما النجاح في التَّكاثُر.

القيمة على واقعة (مثل تأسيس الأخْلاقِيَّة على القوى التَّطَوُّرِيَّة)؟ هل الأخلاقية حقيقة أم مجرد خيال (سواء كان مفيدًا أم غير ذلك)؟ هل يتطلب أيُّ تفسير طبيعاني للأخْلاقِيَّة إجراءَ مراجعةٍ جوهرية لأفهامنا التقليدية عن الأخْلاقِيَّة ومتطلباتها؟

مشكلات

لقد استعرضنا باختصار مشكلات واحتمالات تفسير طبيعاني عن الأخلاق. كما ذكرنا بالفعل، ثَمَّة مجموعةٌ من مسائل أخرى تتطلب تفسيراتٍ طبيعانية ملائمة. على سبيل المثال، يثير بيتر ريلتون Peter Railton (1950 - ..) مشكلةَ وجودِ تفسير طبيعاني لحرية الإرادة: "في المشهد الكامل للعالَم الطَّبِيعِيّ وقوانينه، وفي المشهد الكامل للكائن البشري وطبيعته الكيميائية-الفيزيولوجية، أين يمكن للمرء إيجاد أيّ شيء يعادل **حرية الإرادة** كما نفهمها؟" (Railton 2012: 22). يدَّعي دانيل دينيت Daniel Dennett (1942 - ..) في كتابه **فكرة داروين الخطرة** Darwin's Dangerous Idea (1995)، أن التَّطَوُّرَ حمضٌ كوني يلتهم الكثير من طرقنا المعتادة لفهم العالَم [بمعنى المُقَوِّض أو كاشف الزيف]؛ فبينما يكون الإلهُ أوَّلَ المغادرين، يموت التَّفَرُّد الإنساني، والأخْلاقِيَّة، والحرية، والنَّفْس، والنَّفْس الأزلية، والوعي على يد القوى الأكَّالَة للتَّطَوُّرِ. يقول دينيت، اقتداءً بجيريمي بنثام Jeremy Bentham (1748 - 1832) عن حقوق الإنسان إنها "هراء" (لكنها، على نحوٍ غير بَيِّن ولا يقبل التوضيح، "هراء جيد").

يرفض بعضُ النَّقاد الطَّبِيعانِيَّة لعجزها المزعوم عن إيجاد مكانٍ للأخْلاقِيَّة والحرية والذات [في عالَمنا] (وأكتفي بهذه الأمثلة هنا). يشترك هؤلاء النُّقادُ في الزعم بعدم قدرة الافتراضات الطَّبِيعانِيَّة الصارمة على تفسير ما يأمل الطبيعاني في تفسيره تفسيرًا لائقًا. يرفض تيموثي ويليامسون Timothy Williamson (2011)، وهو مُلحِدٌ كما يزعم، الطَّبِيعانِيَّة، بالأخص الصنف العلمي منها، بسبب عدم كفايتها لتفسير

وتعليل كلّ شيء؛ التاريخ والأدب والمنطق واللغويات والرياضيات. كما لاحظنا، يواجه الطَّبِيعانِيّون الصارمون نقدًا لإخفاقهم في تفسير التجربة الواعية الذاتية تفسيرًا ملائمًا (مثلًا، الطعم الحلو للعسل أو الإحساس الشديد بالألم)؛ وعلى الرغم من تقديم وعد بعلمٍ للعقل، ليس ثَمَّة نقطةٌ واحدةٌ للتجربة الواعية أُثْبِتَ إمكان ردِّها للدماغ وكيمياء الدماغ. لقد وصل الأمر ببعض الطَّبِيعانِيّين الصارمين لإنكار وجود الوعي الذاتي وحتى إنكار الهوية المستمرة للأشخاص بمرور الزمان. لكن الوعي والأفراد، من حيث الظاهر، سمات للعالَم الطَّبِيعِيّ في حاجة إلى تفسير. يحاجّ النُّقادُ بأن إخفاقهم في فعل ذلك يُمَثِّل إخفاقًا للطَبِيعانِيَّة ويمدّنا بأسباب وجيهة لرفضها.

كما يأمل الطَّبِيعانِيّون الملتزمون، أن الإخفاقات المزعومة ماهي إلا فرصٌ للطبيعانية. مثل الاعتقاد في أن الورودَ حمراء (الاعتقاد في أن الألوانَ كامنةٌ في الأشياء التي تُمثّلها)، ستُدْحَض بعض الاعتقادات المُثَمَّنَة والمنتمية للحِسِّ المشترك دحضًا علميًا. على الرغم من ذلك، نحن أمام سؤال مفتوح، وهو السؤال التالي: هل يمكن القضاء على حرية الإرادة والأَخْلاقِيَّة، على سبيل المثال، علميًا؟ أو هل قُضِيَ عليهما بالفعل؟ ومثل نظرية مركزية الشمس والتَّطَوُّر، قد تخضع بعض الاعتقادات الفَلْسَفِيَّة في نهاية المطاف للتفسير العلميّ (بدون دحض العلم لها). مثل العلم الذي تحترمه الطَّبِيعانِيَّة -وهي في ذلك الأمر على حق- الطَّبِيعانِيَّة لا زالت في طور طفولتها ويبقى ما تقدر وما لا تقدر على تفسيره في عداد ما لم يُكْتَشَف بعد.

على العكس من "نتائج العلم الحديث المؤكَّدَة"، ليس ثَمَّة نتائج مؤكَّدَة للطَبِيعانِيَّة في أيّ شكلٍ من أشكالها. بالفعل، ليس ثَمَّ فهمٌ قطعيٌ ونهائيٌ للطَبِيعانِيَّة نفسها. بتعريف الطَّبِيعانِيَّة تعريفًا محدود المدى للغاية، سيترك هذا التعريف مساحاتٍ واسعةً من الفكر والتجربة الإنسانيين؛ وبتعريفها تعريفًا واسع المدى للغاية، ستتضمن الكثيرَ من الأشياء التي يأمل الطَّبِيعانِيّ في استبعادها. لذا، مثل كل الفَلْسَفَة، نأمل في أن يفهم القارئ الفَلْسَفَة باعتبارها اكتشافًا بمعنى ما، باعتبارها تجريبًا لهذا الطريق أو ذاك، وفي كلّ الأوقات تنقصنا خريطة واضحة أو حتى إحساس بالوِجْهَةِ. ونأمل في التقاط القارئ للشعور بالحماس الذي

يشعر به الفلاسفة في أثناء اكتشافنا، والشعور بالتَّواضُعِ الفكريّ في محاولتنا للرؤية عبر الزجاج، دون وضوح[23].

[23] قارن مع: "وَنَحْنُ الآنَ نَنْظُرُ إِلَى الأُمُورِ كَمَا فِي مِرْآةٍ فَلا نَرَاهَا وَاضِحَةً. إِلّا أَنَّنَا سَنَرَاهَا أَخِيراً مُوَاجَهَةً. الآنَ، أَعْرِفُ مَعْرِفَةً جُزْئِيَّةً. وَلَكِنِّي، عِنْدَئِذٍ، سَأَعْرِفُ مِثْلَمَا عُرِفْتُ" (كورنثوس الأول 13 :12). (المترجم).

المراجع

Armstrong, D., 1968, *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge and Kegan Paul.

Blackburn, S., 1993, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford: Oxford University Press

Blackburn, Simon. 1998. "How To be an Ethical Anti-realist," *Midwest Studies in Philosophy* 12, pp. 361-375.

Boyd, Richard, 1988, "How to be a Moral Realist," in Sayre-McCord 1988: 187-228.

Brink, David O. 1989, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

David Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman, eds. 2009. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press.

Churchland, P. M. 1988. *Matter and Consciousness*, Cambridge: MIT Press.

Clark, Kelly. 2014. *Religion and the Sciences of Origins.* Palgrave-Macmillan

Copp, David. 2003,"Why Naturalism?" *Ethical Theory and Moral Practice*, 6: 179–200.

Cuneo, Terence. 2006. "Saying What We Mean: An Argument against Expressivism." *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 1. Oxford University Press, 2006: 35-71

_____. 2007. *The Normative Web: An Argument for Moral Realism.* Oxford: Oxford University Press

Dawkins, Richard. 1986. *The Blind Watchmaker.* New York: Norton & Company.

Dawkins, Richard. 1995. *River Out of Eden.* New York: Basic Books.

Dewey, John. 1929. *Experience and Nature.* London: George Allen and Unwin, Ltd.

Daniel Dennett. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (New York: Simon & Schuster, 1995), 507.

Egan, Andy. 2007. Quasi-realism and fundamental moral error. *Australasian Journal of Philosophy* 85 (2): 205 – 219.

Gibbard, Alan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Oxford University Press.

Greene, Joshua. 2003. "From neural "is" to moral "ought": what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?" *Nature Reviews Neuroscience*, Vol. 4, 847-850.

Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Joyce, Richard. 2005. *The Evolution of Morality.* Cambridge, MA: MIT Press.

_____. 2007. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J., 2003, 'The American Origins of Philosophical Naturalism', *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial Volume: 83-98.

Kitcher, Philip. 1992. "The naturalists return." *Philosophical Review* 101.1: 53-114.

_____. 2006, "Ethics and Evolution: How to Get Here from There," in F. de Waal, *Primates and Philosophers*, pp. 120–39.

Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books.

Christian Miller, "The Conditions of Moral Realism," *Journal of Philosophical Research,* vol. 34, 2009, pp. 123-155.

Parfit, Derek. 2011. *On What Matters.* Oxford, Oxford University Press.

Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology Naturalized," *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

Quine, W.V. 1981. *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.

Peter Railton, in Christopher Janaway and Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Oxford University Press, 2012.

Rea, Michael. 2004. *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism.* Oxford: Oxford University Press.

Richards, Robert. 1987. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior.* Chicago: University of Chicago Press.

Rosenberg, Alex. 2011. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions.* New York: W. W. Norton & Company.

Ross, Don, Ladyman, James and Kincaid, Harold. 2013. *Scientific Metaphysics.* Oxford University Press.

Schroedinger, Erwin. 1954. *Nature and the Greeks and Science and Humanism.* New York: Cambridge University Press.

Sellars, Roy Wood. 1922. *Evolutionary Naturalism*. Chicago and London: Open Court.

Sellars, Wilfrid. 1963. *Science, Perception and Reality,* Routledge & Kegan Paul Ltd; London, and The Humanities Press: New York, 1963.

Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defense.* New York: Oxford University Press.

Street, Sharon, 2006, "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," *Philosophical Studies*, 127: 109–166.

Stroud, Barry. 1996. "The charm of naturalism." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society* 70: 43-55.

Sturgeon, Nicholas. 2006. "Ethical Naturalism," in David Copp, ed., The Oxford Handbook of Ethical Theory (Oxford: Oxford University Press, 2006), 91- 121.

Williamson, Timothy. 2011. "What is Naturalism" *New York Times,* Sept. 4. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/

Wilson, Edward. O. 1975. *Sociobiology*. Cambridge: Harvard University Press.