المحاضرة الأولى : دايفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية.

ديفيد هيوم (1711- 1776): ألّف كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، نشر الجزأين الأول والثاني عام 1739، ثم الجزء الثالث بعد ذلك بعام واحد، كل ما لاقاه كتابه هو عدم المبالاة، في وقت كان ينتظر له أن يهز العالم. فأعاد نشر الكتاب في أجزاءٍ مستقلة، بعد مراجعة الصياغة: الجزء الأول الخاص "بحث في العقل البشري"، الذي لاقى استحساناً. ألحقه بالجزء الثالث بعنوان "بحث في مبادئ الأخلاق" عام 1751. و لاقى ما لاقاه الأول من استحسان، ثم نشر بعض مادة الجزء الثاني، الخاص بالعواطف، في مقالة.

وُلِدَ ديفيد هيوم في أدنبرة باسكتلنده، في السادس والعشرين من أبريل عام 1711 من أسرةٍ وسط بين الفقر والغنى، ومات أبوه وهو لم يزل بعد رضيعاً، ولسنا ندري كيف تلقى ديفيد تعليمه ولا أين. فكل ما يرويه لنا في كتابه "حياتي" لا يزيد على شذرات قليلة لا تكوّن من صورة نشأته إلا جانباً ضئيلاً، وكم كنّا نودّ أن يسهب في ذكر العوامل التي أثّرت في تكوينه حتى استطاع أن يُخرج كتابه الرئيسي "رسالة في الطبيعة البشرية" قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، بل إن فكرته قد اختمرت كلّها في عقله، كما يقول، وهو لم يزل طالباً لم يبلغ العشرين، إننا قد نتصوّر أمثال هذا الإنتاج المبكر في عالم الفن أو العلوم الرياضية، لأنها أمور قد تجيء بها لمعةٌ من بصيرة موهوبة، أما الفلسفة فالأرجح ألا تتكامل لصاحبها إلا بعد عمر تتهيّأ له فيه فرصةُ التأمل الطويل والدراسات المتشعبة والمقارنات الكثيرة، لكن ليكن من نشأة صاحبنا ما يكون، فحسبنا في هذا المقام أن نعلم أنه في صدر شبابه قد أنتج هذا الكتاب ليذيع به في الناس فلسفةً مبتكرةً غيّرت مجرى الفكر الفلسفي من بعده، وما تزال تغيّره حتى يومنا هذا، ولقد تشبثت به الفكرةُ الجديدة التي عارض بها مألوف الفلسفة في عصره، تشبثاً لم يستطع معه أن يزاول عملاً يرتزق منه، فاكتفى بدخله الضئيل، ليحيا حياة الشظف بحيث ينصرف بجهده إلى الدرس والتأمل، وأين يكون ذلك؟ إن فيلسوفنا الشاب لَيرحل عن بلاده قاصداً إلى فرنسا، ثم يلقي رواسيَه في قريةٍ هادئةٍ هي "لافليش" التي عرفت بكلية الجزويت التي كان ديكارت قد تخرّج فيها، وهناك فرغ هيوم من كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" الذي وصفه عندئذٍ في خطاب منها إلى صديقٍ فقال: "إنه مشروعٌ ضخمٌ وضعت خطته قبل أن أبلغ الحادية والعشرين، وأنشأته قبل أن أُتِمّ الخامسة والعشرين".

أما وقد أتمّ هيوم "رسالته" فلم يعد هناك ما يدعوه إلى إطالة الإقامة في "لافليش"، فغادرها إلى جولةٍ قصيرة في أنحاءَ مختلفةٍ من فرنسا، ثم عاد إلى لندن في سبتمبر من عام 1737، وهناك أخذ يسعى عند الناشرين، حتى نُشر له الجزءان الأول والثاني من "الرسالة" عام 1739، ثم نشر الجزء الثالث والأخير بعد ذلك بعام، وكان وهو في انتظار النشر لا ينفكّ مراجعاً لما كتب، ليخفف من الآراء الدينية والأخلاقية، وليصقل الأسلوب ويصلح العبارة، ومع ذلك الحرص كلّه فقد أسف في ما بعد أسفاً شديداً على تسرّعه في النشر لأنه رغم هذا الحرص وهذه العناية، فقد صدرت "الرسالة" وفيها كثير من فجاجة الشباب وسذاجته، وفي

هذا يقول "لقد عاودني الندم مئات المرّات ومئاتُها على تسرّعي في النشر". وتراه يعلّل هذا التسرّع تارةً بأنه خشيَ أن يسبقه سابق إلى نشر أفكارٍ شبيهةٍ بأفكاره، وكان يريد لنفسه أن يكون أول من يعلن هذا الطريق الفلسفي الجديد، وتارةً أخرى بأنه خجل أن يظهر أمام أهله وأصدقائه بمظهر من أضاع وقته سدى.

وصدرت "الرسالة في الطبيعة البشرية" لا تحمل اسم صاحبِها ولا أيَّ اسمٍ آخر من أسماء العظماء الذين اعتاد المؤلفون أن يستندوا إليهم؛ فقد أراد هذا الفيلسوف الشاب أن يواجه القارئ بكتابه مواجهةً مباشرةً فيرفعه أو يخفضه تبعاً لما يراه في ذاته من قيمةٍ كبيرةٍ أو صغيرة، غير متأثّرٍ باسم أحد؛ لكن واأسفاه، فقد "وُلِدَت الرسالة ميتة من المطبعة، لم تستثر حتى ولا الهمس بين من يتحمّسون لها"، على حدّ قول هيوم نفسِه عنها ـ مع أنه كان يظن أن عالم الفكر سيرتجُّ لها ارتجاجاً، لأنها في الحق فقد جاءت بالمبتكر الجديد؛ فضاق الفيلسوف الشاب نفساً لهذه الهزيمة النكراء؛ إذ ما غناء فكرةٍ جديدةٍ لا تجد لها بين الناس قارئاً؟ لا، بل إن الأمر لم يقف عند حدّ امتناع الرواج، فجاوزه إلى اضطهاد من يقرأ الكتاب من طلاب الجامعات! وإنه لَيروي في هذا الصدد أن آدم سميث (عالم الاقتصاد) كان يدرس الفلسفة عندئذٍ في كمبردج، فرآه المشرف عليه هناك يطالع "رسالة" هيوم، فوجّه إليه أشدّ اللوم لأنه يقرأ كتاباً بعيداً عن العرف الجامعي في طريقة البحث وأسلوب التفكير.

وبعد أعوامٍ يائسةٍ، عاود صاحبَنا الأملُ من جديد، فصمّم على أن يتناول كتابَه بالمراجعة والتعديل، معترفاً بأنه قد تهوّر في نشره مستعجلاً شهرتَه، وفي ذلك يقول: لقد اقترفت خطيئةً يقترفها كثيرون، وأعني بها حماقةَ الذهاب إلى المطبعة قبل الأوان"؛ ولكي يكفّر عن هذه الخطيئة أعاد كتابَةَ أجزاءِ الرسالةِ الثلاثة، بحيث أراد أن يخرجَ كلُّ جزءٍ منها في كتابٍ مستقل، بعد أن يراجعه ويجوّده، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالإدراك العقلي، فأخرجه في كتابٍ مستقلٍّ وأطلق عليه اسم "بحثٍ في العقل البشري"؛ ذلك أن هيوم كان في "الرسالة" طموحاً مسرفاً في طموحه، فأراد أن يطبّق في كتابٍ واحدٍ مبدأه الجديد على شتى نواحي الطبيعة البشرية من عقلٍ وعاطفةٍ وسلوك؛ لكنه أراد الآن أن يخرج كل موضوعٍ من هذه الموضوعات الثلاثة ـ وهي التي تكوّن على التوالي أجزاء "الرسالة" الثلاثة ـ في بحثٍ خاصٍّ مستقلّ؛ وبدأ تنفيذَ مشروعِه الجديد بـ "البحث في العقل البشري" ـ كما أشرنا ـ الذي كانت مادّته هي نفسها مادة الجزء الأول من "الرسالة في الطبيعة البشرية"، لكنه اختلف عنه في وضوحِ العبارة وجودة العرض، فأحسن النقّاد لقاءه هذه المرّة، حتى لقد أخذ هيوم على الفور في تنفيذ الخطوة الثانية من مشروعه الجديد، وهو إعادة نشر أجزاء "الرسالة" في كتبٍ مستقلة، فأخرج سنة 1751 كتابه الثاني "بحث في مبادئ الأخلاق"، يعيد به مادة الجزء الثالث من أجزاء "الرسالة"؛ فجاء العرض في هذه المرّة أيضاً أجودَ وأوضح؛ وأما الجزء الثاني من أجزاء "الرسالة" وهو الجزء الخاص بالعواطف، فلم يحدث أن أخرجه في كتابٍ مستقلٍّ كما كان يعتزم له، واكتفى بنشر بعض مادته في مقالة.

واعجبْ لهذا الفيلسوف الذي غيّر مجرى الفلسفة من بعده، يتقدم مرتينِ إلى جامعة أدنبره ليشغل منصب الأستاذيّة فيها، فيُرَدُّ في المرّتين؛ فيتجه باهتمامه وجهةً أخرى هي كتابة التاريخ، فكان أن أخرج كتاباً من ثلاثة مجلّدات يؤرّخ فيه لبلاده على صورةٍ فريدة،

وهي أن يكرّ بالتاريخ راجعاً من نهايته إلى بدايته، محاولاً أن يقف من الموضوع موقفاً محايداً لا يتأثّر بأهواء النزعة الوطنية ونزواتها. ولا نستطيع أن نكتبَ موجزاً للحياة الفكرية التي عاشها هيوم، دون أن نشير إلى علاقته بجان جاك روسّو، فقد عمل هيوم بضعة أعوامٍ موظّفاً في السفارة البريطانية بباريس، عرف خلالها أئمة الفكر في فرنسا، إما معرفةً باللقاء المباشر أو معرفةً بالتراسل، ومن هذا الصنف الثاني كانت معرفته بروسّو أول الأمر، فعرف منه أنه يودّ لو ارتحل إلى إنجلترا ليقيم بها حيناً، فكتب له من فورِه يبدي له استعدادَه أن يهيّء له وسيلة الإقامة، واتفق الفيلسوفان على موعدٍ يلتقيان فيه ليسافرا معاً إلى إنجلترا بعد أن أعدّ هيوم لصديقِه الفرنسي أسبابَ الإقامة؛ وفي يناير سنة 1766 وصل الزميلان إلى لندن، لكن الصداقة بين الرجلين لم تلبث أن انقلبت عداوة ما تزال حتى يومنا هذا موضِع بحثٍ لكشف غموضها؛ ولقد كتب روسّو مقالاً عنيفاً يهجم به على صديقِه القديم وعدوّه الجديد، فاضطُر هيوم لكتابة مقال يرد به، وانتهز ناشرٌ هذه الفرصة النادرة، فنشر المقالين معاً في كتيّبٍ ما لبث أن ذاع ذيوعاً واسعاً، ولا عجب، فقد اجتمع بين جِلدَتيه رجلان من معدنين مختلفين أشد الاختلاف؛ فأما روسّو فأبرعُ أسلوباً وأحمى شعوراً، وأما هيوم فأقوى حجّةً وأعمق نظراً، فكأنما جاء هذا الكتيّب العجيب مناظرةً بين العاطفة الملتهبة والعقل النافذ. وانتهت معركة الحياة بفيلسوفنا دايفيد هيوم إلى عودته إلى وطنه، حيث أقام أخريات سنيه في إدنبره التي كانت يومئذ تزخر برجال الأدب والفلسفة، ثم أخذته العلّة المستعصية، وعرف أن الأجل قد دنا من ختامه، فكتب سيرةً لنفسه في كتاب "حياتي" ومات في الخامس والعشرين من أغسطس سنة 1776، موصياً بمكان دفنه وبالعبارة التي تُكتَب على شاهد قبره، فلم يشأ أن يكتب على الشاهد إلا اسمُه وتاريخ مولدِه وتاريخ موتِه.

وفي ما يلي قائمةٌ بمؤلفاته:

1- رسالة في الطبيعة البشرية (1738) ولها عدة طبعات، أهمها الطبعة التي نشرها "سِلْبِي بِجْ" لما فيها من فهرس مفصّلٍ دقيق.

2- بحثٌ في [العقل] البشري (1748) وهو إعادة عرضٍ لمادة الجزء الأول من أجزاء "الرسالة".

3- بحث في مبادئ الأخلاق (1751) وهو إعادة عرضٍ لمادة الجزء الثالث من أجزاء "الرسالة".

وأهم طبعة لهذين الكتابين هي الطبعة التي نشرها "سلبي بج" لأنه قدّم لهما بمقدّمة طويلة قارن فيها بين المادة التي وردت فيهما والمادة المقابلة لها في "الرسالة".

4- مقالات أخلاقية وسياسية (1745).

5- تاريخ بريطانيا العظمى.

6- التاريخ الطبيعي (1756- 1761).

7- بحوث سياسية (1756- 1761).

8- محاورات في الديانة الطبيعية. نُشِرَ بعد موتِه.

9- حياتي.

10- خطابات ديفيد هيوم.

وقد جُمِعت هذه المؤلفات كلُّها في مجموعة نشرها green and gross

2- عرض لكتاب "رسالة في الطبيعة البشرية"

1- تحليل الإدراك العقلي:

موضوع الجزء الأول من أجزاء "الرسالة" الثلاثة هو المعرفة العقلية التي يحصّلها الإنسان: كيف يحصّلها وما قِوامُها؟

والرأي عند هيوم في ذلك هو أن المصدر الوحيد الذي لا مصدر سواه لمعرفتنا بأسرها، مهما تنوّعت موضوعاتها، هو الحواس بما تنطبع به من انطباعاتٍ مباشرة، كما تنطبع العين - مثلاً - ببقعة من اللون أو كما تنطبع الأذن بنبرةٍ من الصوت؛ ولا يقتصر الأمر في هذا على الحواس الظاهرة وحدها، بل يُضاف إليها كذلك الحواس الباطنة التي تجعلنا نحسّ ما يجيش في أنفسنا من الداخل من انفعالات؛ حتى إذا ما زال المؤثر المسبِّب لهذه الانطباعات، وبقيت آثارها، كانت هذه الآثار الباقية لدينا هي ما يطلق عليه هيوم اسم "الأفكار"؛ فإذا قلنا - إذاً - المعرفة كلها عند هيوم تنحلُّ إلى انطباعات حسيّة وأفكار، كنا كمن يقول إن المعرفة ترتدّ كلّها إلى انطباعات حسّية، ما دامت الأفكار هي تلك الانطباعات نفسُها بعد أن غابت مؤثّراتُها الخارجية، وأصبحت صوراً ذهنية أو قل أصبحت ذكريات لما كان قد حدث للحواس حدوثاً مباشراً.

والفرق بين الحالتين - حالة الانطباع الحسّي المباشر وحالة الفكرة التي تتخلّف عنه - هو فرق في النصوع والوضوح؛ فليس منا من لا يعرف الفرق بين إدراك الحرارة - مثلاً - ساعة لسعة الجلد بالشيء الحار، وبين إدراكِها عندما نستعيد ذكرى ما قد حدث؛ فالثانية هي صورة من الأولى لكنها محالٌ أن تبلغ مبلغَها في الوضوح؛ فالتفرقة إذاً واضحة بين إحساسي بالشيء حين أكون على صلةٍ مباشرةٍ به وبين صورته أستعيدها في ذهني حين لا يكون الشيءُ نفسُه قائماً على مشهدٍ مني أو مسمع أو ملمس، وهيهات أن يختلط الأمر على أحدٍ بين هذين الوجهين، فلا يدري أهو بصدد انطباعٍ حسّيٍ مباشر أم بصدد فكرة؛ اللهم إلا إذا اختلّ المرء عن مرضٍ أو جنون؛ فعندئذٍ فقط قد تَتشابه علينا الحالات فلا ندري أيكون ما ندركُه إحساساً لشيء قائم فعلاً أم تصوراً لفكرةٍ في رؤوسنا بغير أصل خارجي يقابلها لحظةَ الإدراك.

وإذاً ففي مستطاعنا أن نقسم إدراكاتِنا العقلية قسمين، على أن يكون أساسُ القسمةِ هو درجة الوضوح وقوةُ الأثر؛ وإلا فلو نظرنا إلى تلك الإدراكات من حيثُ طبيعتُها لكانت كلُّها نوعاً واحداً هو ما تنطبع به الحواس؛ فإذا جعلناها قسمين على أساس التفاوت في درجة الوضوح،

أطلقنا اسم "الانطباعات" على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً، واسم "الأفكار" على أقلِّها في الوضوح وأضعفها في الأثر، فسمعُك شيئاً أو رؤيتُه أو لمسُه، وكذلك حالاتُك الداخلة من حبٍّ وكراهيةٍ ورغبةٍ وإرادة، تكون "انطباعاتٍ" حين تكون جليّةً واضحةً عميقةَ الأثر أثناء مباشرتِها وممارستها؛ ثم تكون هي نفسُها "أفكاراً" حين تستعيدها في ما بعد باهتة اللونِ خافتةَ الصوتِ ضعيفة الأثر.

وعلى ذلك فلن نجد بين أفكارنا فكرةً واحدةً لا يمكن تعقّبها إلى الانطباع أو الانطباعات التي كنا قد أحسسناها من قبلُ إحساساً مباشراً، نعم يستطيع الفكرُ أن يركّب من حصيلته الحسّية ما شاء من مركّبات تجيء وكأنما هي لا تشبه كائناتِ الواقع في شيء، مما يوهم المتعجل أن للفكر مصادر غير المعطيات الحسّية؛ لكن هذه المركّبات الذهنيّة لو حلّلناها لوجدناها دائماً ترتدّ إلى عناصرَ مما جاءنا عن طريق الحواس بطريقٍ مباشر؛ فقد يصوّر الإنسان لنفسه ـ مثلاً ـ جبلاً من ذهب، ثم يقول: أين في الدنيا الواقعةِ مثلُ هذا المخلوق الذي خلقتُه بفكري؟

لكنه في الحقيقة لم يصنع سوى أن ركّب كائناً جديداً من أصلين حسّيين هما الجبل والذهب، فقد رأى جبلاً وشهد ذهباً؛ لا بل إنك لتستطيع أن تشطح بخيالك إلى ما هو أبعدُ من ذلك، فتصوّر لنفسك حصاناً يتحلّى بالفضيلة، لكنك ستكون عندئذٍ ما تزال في حدود خبراتك المباشرة، فقد رأيتَ حصاناً بالعين، وشهدت أفعالاً أُطلِقَ عليها اسم الفضيلة، ثم جئت الآن تؤلّف بين الخبرتين.

ومن الشواهد التي تؤيّد القول بأن كل فكرة في رؤوسنا يمكن ردُّها إلى أصولها الحسّية، أنّ من حُرِمَ حاسّةً حُرِم الأفكار التي كان يمكن أن تتركّب من الانطباعات الواقعة على تلك الحاسّة المفقودة؛ فالأعمى لا يعرف ما اللون، والأصمّ لا يعرف ما الصوت، فرُدَّ للأعمى بصرَه وللأصمّ سمعَه تفتح لهما طريقاً جديداً تنساب إليهما منه أفكارٌ لم يكن لهما بها عهد؛ ومن هذا القبيل أيضاً أن تكون الحاسّة المعيّنة سليمةً لكنها لا تقع على شيءٍ بعينه، كأن تكون أنت سليم البصرِ لكنك لم ترَ الشيء الفلاني، فعندئذٍ لا يصبح ذلك الشيءُ جزءاً من فكرك؛ أو أن تكون سليم الذوقِ لكنك لم تذق طعاماً معيّناً، فعندئذٍ يستحيل عليك تصوّر مذاقه، وهكذا؛ وليس الأمر في هذا مقصوراً على الحواس الظاهرة من بصرٍ وسمعٍ وغيرِها، بل هو كذلك واقعٌ بالنسبة إلى حواسِنا الباطنية التي ندرك بها حالاتنا الوجدانية؛ فمن الناس من لا يعرف كيف تكون العاطفة التي تدفع صاحبَها إلى القسوَة، ومَن طُبِع على الأنانية لا يتصوّر كيف تكون عاطفة الإيثار.

وبناءً على هذا الأساس في تحليل الأفكار وردِّها إلى أصولها الحسّية، يكون لدينا مقياسٌ نقيس به الفكرةَ لنتبيّن عناصرَها ومقوّماتِها؛ فماذا لو عثرتَ على فكرة استحال عليك أن تردّها إلى أصولِها الحسيّة؟ إنه لا مفرَّ عندئذٍ من التسليم بأنها لا تعدو أن تكون مجرّد لفظةٍ تُقال دون أن يكون لها "معنى"، أي دون أن يكون لها مقابلٌ من الحقيقة تشير إليه: وإن أمثال هذه الأفكار التي لا ترتدّ إلى أصولٍ حسّية، لَتكثُرُ عند الفلاسفة الميتافيزيقيين؛ فلا يخدعنّك أن تجد الفيلسوف الذي يستخدم أمثال هذه الأفكار المزعومة يعرِّفُها ويحدِّدُها بسلسلة من اللفظ، لأن الانتقال من لفظةٍ لى لفظةٍ دون أن تنتهي بنا السلسلةُ إلى الأصل الحسّي الذي بدأتْ عندهُ، لا يدلُّ إلا على أن المفكّر بغير رصيدٍ من خبرةٍ مباشرة تؤيّد أفكاره، ولا غرابة

أن يجيء الفكرُ عندئذٍ غامضاً؛ وإن أيَّ غموضٍ يكتنف أفكارَنا لَينقشعُ إذا ما ردَدنا الفكرةَ إلى أصولِها الحسّية التي هي خبراتُنا المباشرة.

ويلزم عما أسلفناه أن الفكرة في رؤوسِنا إما أن تكون بسيطةً أو مركّبة، والبسيطة هي التي لا يمكن تحليلُها [مثل فكرة البرودة أو الخشونة]، أعني هي التي تكون صورةً متخلّفة عن انطباعٍ واحدٍ معيّن، كفكرتي ـ مثلاً ـ عن اللون الأصفر. وأما الفكرةُ المركّبة فهي التي يمكن تحليلُها إلى عناصرَ بحيث يكون كل عنصرٍ صورةً بسيطةً متخلّفة عن انطباعٍ حسيٍّ معيّن، كفكرتي عن "البرتقالة" يمكن تحليلها إلى لونٍ وطعمٍ ورائحةٍ وشكلٍ إلخ؛ وما لا يرتدُّ على هذا النحو إلى مراجعِهِ الحسّية المباشرة يكن مجرّد لفظٍ نردده بغير معنى، لكن هذا القول يسلّمنا إلى مشكلة عويصة، هي: كيف نفهم الألفاظ الكلّية المجرّدة برغم أنها في ذاتها لا تشير إلى انطباعاتٍ جزئيةٍ حسّية معيّنة؟ خذ كلمة "إنسان"، فماذا يرِدُ إلى ذهنك مما تعدّه أصلاً لهذه الكلمة؟ [لكن ألا ينطبق هذا على مثل البرتقالة وإن كان بشكل أكثر تعقيداً؟ فالبرتقال أيضاً مختلف في الحجم والطعم واللون..]

إن من صادفتَهم في حياتِك كلِّها من أفراد الناس مختلِفٌ بعضُهم عن بعض، فلا هم ذوو طول واحد، ولا جنسٍ واحد ولا مجموعةٍ واحدة من العادات السلوكيّة، لكن هؤلاء الأفراد المختلفين هم وحدَهم الذين انطبعت بهم حواسُّك انطباعاً مباشراً، فإذا كانت الفكرة ذات المعنى هي التي يمكن ردُّها إلى انطباعاتٍ بعينها، فإلى مَن مِن هؤلاء الأفراد تردّ فكرة "إنسان" في كلّيتها وتجريدها؟ أتردّها إلى فلان ممن صادفوك؟ لكن فلاناً هذا مختلِفٌ عن كل مَنْ عداه من الناس من حيثُ الانطباعاتُ التي جاءت إلى حواسّك عنه، فإذا جاز لك أن تردّ فكرة "إنسان" إلى هذا الفرد من الناس، فكيف يجوز لك بعد هذا أن تردّها هي نفسَها إلى غيره من الأفراد برغم اختلافهم عنه في انطباعاتك الحسّية؟

قد تقول، ولكن أردّ فكرةَ "إنسان" إلى ما هو مشترك بين هؤلاء الأفراد، فلا أردُّها ـ مثلاً ـ إلى لونٍ معيّن أو إلى سلوكٍ معيّن أو إلى طولٍ معيّن، بل أردُّها إلى الصفات التي نجدُها في كلّ فردٍ من الناس؛ ولكن ذلك يهدم المذهب من أساسه، لأنه يقتضينا أن نجاوز حدود الخبرة الحسّية المباشرة، إذ الخبرةُ المباشرةُ لا تقدّم إلينا إنساناً بغير لونٍ وبغير طولٍ حتى يجوز لنا أن نقول إننا نردّ فكرةَ "الإنسان" إلى أصلٍ حسّيٍ مجرد من اللون والطول، فلكيلا نناقض أنفسَنا لا بدّ أن نُرجع فكرة "إنسان" إلى الانطباعات الحسّية كما جاءت؟ وما دامت لم تجئ إلا عن هذا الفرد بعينه أو ذاك الفرد بعينه، فلا مندوحةَ لنا من أن نجعل الاسمَ الكلّيَ المجرّد مشيراً إلى واحدٍ فقط من هؤلاء الأفراد.

وهذا هو ما يفسّر به هيوم الأسماء الكلّية المجرّدة؛ فالاسم من هذه الأسماء إنما يشير إلى صورةٍ ذهنيّة جزئيّة (أو إلى "فكرةٍ" باصطلاح هيوم) على أن تكون هذه الصورة بدورها نسخةً من انطباعٍ حسّي معيّن كنا قد انطبعناه في خبراتنا المباشرة، والانطباع لا يكون بالطبع إلا لمؤثّرٍ جزئيّ بكامل فرديّته، لا تعميم فيه ولا تجريد، فالفكرة المجرّدة "إنسان" ـ كما يقول هيوم ـ تمثّل أفراد الناس الذين صادفناهم، ثم نشير إلى هذا الحد [التعريف] كلّه بكلمة "إنسان" وإما أننا نكتفي بصورةٍ واحدة من تلك الصوَر الكثيرة، صورةٌ واحدةٌ لفردٍ واحدٍ معيّن، فتكون هي المعنى الذي نشير إليه حين نستخدم كلمة "إنسان"، ولما كانت الوسيلة

الأولى مستحيلة على العقل الإنساني، فلم يبقَ إلا الوسيلة الثانية، وهي أن نتّخذ أحدَ الأفراد ممثّلاً لبقيتهم.

هكذا يتخلّص هيوم من مشكلة الأسماء الكلّية، بأن جعل كلَّ اسمٍ منها مشيراً إلى صورةٍ جزئيّة واحدة تمثّل جميع أشباهها، وبهذا يمكن ردّ فكرتها إلى أصلها الحسّي الجزئي المفرد.

وبقي عليه أن يبيّن لنا كيف تلتئم الأفكار البسيطة داخل الرأس بعضها مع بعض بحيث تتكوّن منها الأفكار المركّبة، فكانت وسيلتُه إلى بيان ذلك أن قال إن ترابط الأفكار على هذا النحو يتبع قوانينَ معيّنة، وهي ثلاثة: **التشابه، والتجاور في زمن الحدوثِ أو في مكانه، ورابطة العّة والمعلول**، أي إن الفكرة المعيّنة تستدعي زميلتها إذا كان بينهما تشابه، أو إذا كانتا قد وقعتا في لحظتين من الزمن متتابعتين، أو وقعتا معاً في لحظةٍ واحدة، أو إذا كانتا قد وقعتا في موقعٍ واحدٍ من المكان أو في موضعَين متقاربين، وكذلك تدعو الفكرةُ فكرةً أخرى إذا كانت علّةً لَها أو معلولةً لها، فرؤيتُك صورةً تستدعي إلى ذهنك صاحبَ الصورة، لما بين الأصل وصورتِه من تشابه، وذِكْرُك مسكناً يستدعي المسكن الذي يجاوره لما بينهما من تجاورٍ مكانيّ، وتفكيرُك في جرحٍ يستلزم تفكيرَك في الألم الذي يصاحبُه، لما بينهما من علاقةِ العلّة بلمعلولِها.

العادات الذهنية:

ومن أهم المشكلات التي تعرّض لها هيوم، مشكلة "الهوّية" التي بفضلها نقول عن شيء ما إنه هو هو برغم تعاقب اللحظات وتعاقب الانطباعات الحسّية التي نستقبلها منه، فإذا كان هذا المكتب الذي أمامي يرسل إلى حواسّي لمعاتٍ من الضوء ولمساتٍ من الصلابة تجتمع معاً داخل الرأس لتتكوّن منها فكرةً مركّبة هي ما أسمّيه بكلمة "مكتب"، فلا بدّ لنا من مبدإٍ يفسّر لنا اعتقادنا بدوام وجود شيءٍ معيّن في الخارج، هو الذي يبعث إلى الحواسّ بهذه الرسائل المتعاقبة؛ فعلى أيّ أساسٍ أحكم بأن ذلك الشيء موجودٌ في الخارج مع أن كل ما لديّ عنه هو انطباعات حسّية، ثم على أيّ أساسٍ أحكم بأن ذلك الشيء نفسَه مستمرٌّ في وجوده حتى ولو خرجت من الغرفة ولم تعد حواسّي تتأثر بانطباعاته عليها، وأخيراً على أيّ أساسٍ أقول إنه هو هو المكتب نفسه كلما وقع بصري عليه؟

ألا يجوز أن يكون هناك مكتبٌ آخر شبيه كل الشبه بالمكتب الأول، وُضِعَ مكانه أثناء غيابي من الغرفة؟

إن كل هذه الاعتقادات منّي عن المكتب إنما ترتكز على مبدإٍ يجعل وجود المكتبِ مستقلاً عن إدراكي له، ومن ثم فإنني أحكم بوجوده حتى ولو لم أكن أراه ولا ألمسه، ثم أحكم بأنه مكتبٌ واحد، حتى ولو كنت أعاود رؤيته حيناً بعد حين؛ وذلك المبدأ هو مبدأ تكوين العادات عند الإنسان، فلو كان ارتكازنا على الحواس وحدَها لقالت الحواس إنني لا أملك إلا انطباعاتي ولا أدري إن كان هنالك شيءٌ خارج تلك الانطباعات أو لم يكن، ولو كان مرجعنا هو العقل لقال العقل إن المقدمات التي بين يديّ ـ وهي سلسلة الانطباعات الحسّية ـ لا تنتِج بالاستنباط وحدَه نتيجةٌ تقول إن مجموعة الانطباعات المتتابعة تكون في الحقيقة شيئاً واحداً وتأتي كلُّها من مصدرٍ واحد، واحتكامنا إلى العقل لا يضمن لنا أبداً أن يكون الذي نراه الآن

ثم نغيب عنه ثم نعود إلى رؤيته لمرةٍ أخرى في يومٍ آخر هو هو نفسه الشيء ذاته لم يتغيّر ـ لكنها العادة التي تتكوّن من رؤيتنا لمجموعة جوانبَ متجاورة أو متتابعة، فعندئذٍ إذا ما رأينا جانباً واحداً فقط ورد إلينا بقية الجوانب بحكم العادة، بحيث تصبح وكأنها متماسكة في شيء واحد؛ هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإن صورتَها وهي متماسكة تكون شديدة الشبه بصورتها حين أدرك الشيء في لحظاتٍ متباعدة، حتى ليدفعني هذا الشَّبَهُ الشديد بين ما رأيته بالأمس وما أراه اليوم إلى القول بأنه هوهو الشيء نفسه في الحالتين؛ ولولا "المادة" التي تشد الشبيه إلى شبيهه لرأيت كل حالة وكأنها مبتورةُ الصلة بأشباهها ولما أتيح لي أن أقول عن الشيء الواحد إنه واحد، ولا أقولُ عنه إنه مستمرٌّ في وجوده شيئاً واحداً.وبهذا التفسير يستغني هيوم عن افتراض وجود "جوهر" وراء أعراض الشيء ليضمن للشيء واحديّته واستمرار وجوده؛ فليس الذي يجعلني أنا شخصياً "واحداً" هو قيام جوهر غيبي خلف ما يبدو للعيان من سلوكي البدني، بل إن هذه الواحدية ترتدّ إلى كون الظواهر التي بدتْ مني يرتبط بعضُها ببعضٍ ارتباطاً يكوّن عند الرائي "عادة" مؤداها أن يتوقّع كذا وكذا لو وقع بصرُه منّي على السلوك الفلاني؛ وكذلك الذي يضمن أن أكون كائناً مستمرَّ الوجود بهوّية واحدة هو التشابه الشديد بين النمط السلوكي الظاهر في لمحاتٍ مختلفة، وشدة الشبه كفيلةٌ أن تدمج الأشباه في الخيال دمجاً يجعلها كأنها كائنٌ واحدٌ مستمرّ.

ونلخّص ما أسلفناه لنمضيَ في الحديث، فنقول إنه لا أساس لمعرفتنا كلِّها إلا الانطباعات الحسّية، تلتئم وترتبط داخل رؤوسِنا وفق مبادئِ ترابطِ المعاني وتداعيها فتكوّن الأفكار المركّبة التي في رؤوسنا؛ وتعوُّدُنا رؤيةَ مجموعةٍ معيّنة منها متلازمةٍ دائماً، هو الذي يميل بنا إلى القول بأن لهذه المجموعة مصدراً واحداً مستمرّاً ذا هوّية معلومة ـ ونمضي في الحديث فنقول إن عملية التفكير بعدئذٍ إما أن يكون قِوامُها ربط فكرةٍ بفكرةٍ تقتضيها، وإما أن يكون قِوامُها ربطَ فكرةٍ بأصلها الخارجي؛ أو بعبارةٍ أخرى عملية التفكير إما أن تكون رياضيّة استنباطية نستولد فيها فكرةً من فكرة، وإما أن تكون متعلّقةً بأمور للواقع كما هي الحال في العلوم الطبيعية؛ فأما الصنف الأول فنظريّ صِرف ويقينيُّ النتائج ما دامت مستنبَطةً استنباطاً صحيحاً من مقدّماتها، كأن تقول مثلاً إن أربعةً مضروبة في خمسةٍ تنتج عشرين، وإن مجموع زوايا المثلّث تساوي قائمتين، ففي حالاتٍ كهذه لا نريد إلا أن تكون النتيجة متسقةً مع مقدّماتها، وما دامت المقدّمات صحيحةً فلا بد أن تكون النتائجُ صحيحة.

وأما الصنف الثاني الذي نطابق فيه بين أفكارِنا من جهةٍ والواقع من جهةٍ أخرى فلا يقينَ فيه، لأن أيَّ شيءٍ أقولُه عن أمور الواقع يجوز أن يكون نقيضُه هو الصحيح؛ فإذا قلت عن ورقةٍ إنها بيضاء، فما الذي كان يمنع عند العقل أن تكون لوناً آخر لولا التجربة التي دلّتني على لونٍ معيّن دون سواه؛ وإذا قلت عن الشمس إنها ستشرقُ غداً كما أشرقت قبل ذلك ملايين المرات، فإنما أقول ذلك على سبيل الترجيح، وإلا فما الذي يمنع عند العقل ألا تشرقَ شمسٌ بعد اليوم؟

وهكذا ترى الفرق بعيداً بين التفكير العقلي الخالص الذي يولّد فكرةً من فكرةٍ أخرى تحتويها، والتفكير المرتكز على الخبرة الحسّية.

وإذاً، فالخبرةُ الحسّية وحدَها ـ لا التفكير العقلي الخالص ـ هو المصدر الذي نستقي منه علمَنا بالواقع، ويستحيل علينا بغير تلك الخبرةِ أن نتوقّع ما عساه أن يحدث من حوادث عالم الواقع، وإلا فكيف يمكن لإنسانٍ بعقلِه البحت وبغير خبرةٍ حسّية سابقة أن يعلم عن دويّ البارود إذا ما تفجّر، أو عن جذب المادة الممغطسة للمعادن؛ إلا أن ثمّة من خصائص الوقائع الطبيعية ما يخيَّل إلينا أننا مدركوه بغير خبرةٍ حسّية، كالعلاقات السببيّة بين الأشياء، فقد يُقال إننا بالعقل وحدَه ودون استنادٍ إلى خبرةٍ حسّية سابقة نستطيع القول ـ مثلاً ـ إن كرةً من كراتِ البلياردو لو تحرّكت وصدمت كرةً أخرى لحرّكَتْها، لكن الأمر في حقيقته هو أن العلاقة السببية إنما تتكوّن عندنا بحكمِ عادةٍ تنشأ لدينا من إطراد الارتباط بين الحادثة الأولى والحادثة الثانية إطراداً يجعلُنا إذا ما وقعت الحادثة الأولى نتوقّع حدوث الثانية، ودون أن تكون هنالك ضرورةٌ عقليّةٌ تقتضي ذلك، فالعقل البحت وحده لا يستطيع أن يحكم بقوّة المنطق الصِرف أن حادثةً ما كانت مسبوقةً بكذا أو أنها ستلحق بكذا، إنما هي التجربة وحدها التي تدلّنا على ذلك، فالحادثة التي هي سبب مستقلّةٌ عن الحادثةِ التي هي مسبَّبٌ، وتحليل إحداهُما لا يدلّ على الأخرى، فحركة الكرة الثانية من كرتيّ البلياردو حادثٌ قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرةِ الأولى، وليس في أيٍّ من الحركتين أقلُّ علامةٍ تشير إلى ضرورةِ وجود الأخرى، فاقذف بحجرٍ في الهواء واتركهُ غير مستندٍ إلى شيء، يسقط على الأرض من فورِه، لكن لا بدّ من خبرةٍ حسّية سابقة لأعلمَ منها هذا التتابع بين الحادثين، وإلا فليس في وسع العقل البحت وحده أن يحتّم بأن سقوط الحجر إلى الأرض متضمَّن الضرورة في كون الحجر موجوداً في الهواء، وليس في حكم العقل ما يمنع أن يستمرَّ الحجرُ في صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل، أو ما يمنع أن يتحرّك الحجر إثر رميه في الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار، وما دام العقل لا ينفي أن يتحرّك الحجرُ في أيّ اتجاه، إذاً، فالخبرة هي مصدرُنا في العلم بأن الاتجاه الفعلي للحجر ـ بين الممكنات الكثيرة ـ هو الاتجاه إلى أسفل.

إنني إذا شهدتُ كرةً من كراتِ البلياردو متحرّكةً في اتجاه كرةٍ أخرى ساكنة، فهل يقضي العقلُ المجرّد بضرورةِ أن تتحرّك الكرةُ الأخرى إذا ما مسّتها الأولى؟ ألا يمكن عقلاً تصوّرُ أن تسكن الكرتان معاً؟ ألا يمكن عقلاً أن تصدمَ الكرةُ المتحرّكة الساكنةَ وبدل أن تحرّكها تعود هي مرتدّةً أو تقفز فوقها ثم تسيرُ بعد ذلك في أيّ اتجاه؟ هذه كلّها ممكناتٌ لا يرفضها العقل الخالص، والخبرة السابقةُ وحدها هي التي تدلّنا أيَّها هو الذي يحدث بالفعل.

تحليل العواطف:

يستخدِم هيوم لفظ "العواطف" ليدلَّ به على شتى صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات بالإضافة إلى ما نصطلح اليوم على تسميتِه بالعواطف كالحب والكراهية، إلا أن هيوم برغم هذه السعة في معنى "العواطف فهو لا يريد للفظ أن يشمل الشعور باللذة والشعور بالألم، لأنه يجعل هذين ضمن الانطباعات الحسّية (أي في الجانب الإدراكي لا في الجانب الوجداني).

والعواطف، بالمعنى المقصود عند هيوم تنقسم أنواعاً، فمنها الشهوات الفطرية التي ينشأ عنها كثير من أنواع الاستمتاع، كالشهوة إلى الطعام وإلى الجنس مما لا ينبني على خبرات سابقة، وتلك هي العواطف الأوّلية؛ يليها مجموعةٌ أخرى من العواطف تشترك مع المجموعة

السابقة في أنها مؤسسة على الطبيعة البشرية، لكنها تعود فتختلف عنها في كونها تستند أيضاً إلى خبراتٍ سابقة بمصادرِ اللذة والألم؛ مثال ذلك رغبتُنا في لونٍ بعينه من الطعام، فها هنا نجد شهوة الطعام الفطرية مضافاً إليها خبرةٌ سابقة بهذا الطعام المعيّن المرغوب فيه الآن؛ وتلى هذه المجموعة الثانية من العواطف مجموعةٌ ثالثة تكون فيها استثارة الخبرة الماضية مصحوبةً بأفكارٍ أخرى لا تتصل بالشيء المشتهى صلةً مباشرة، ولذلك فهيوم يسمي هذه المجموعة الثالثة من العواطف بالعواطف غير المباشرة، وهو يحصرها في أربع: الزهو والضعة والحب والكراهية؛ وأخيراً هناك مجموعةٌ رابعةٌ من العواطف هي تلك التي تنشأ في أنفسنا عند تأملنا للجمال أو القبح الذي يكون في الأفعال أو الأشياء، فهي العواطف التي نحسّها إذ نستمتع برؤية الجميل وننفر من القبيح ـ ولَئن كانت المجموعة الأولى توصَف بأنها عواطف أولية لصلتها المباشرة بالغرائز الفطرية كالجوع والجنس، فالمجموعات الثلاث الأخرى توصَف بأنها عواطفُ ثانوية، لأنها بمثابة التفرعات التي تنبني على تلك الغرائز لكنها ليست هي نفسها الغرائز. ويفيض هيوم في تحليل عواطف الزهو والضعة والحب والكراهية ليحدد الفوارق الدقيقة بينها، ثم يتناول آخر الأمر موضوعَ المشاركة الوجدانية ليحلّل كيفية انتقال الحالة الوجدانية من شخصٍ إلى شخص.

ج-تحليـــــل الأخـــــــلاق:

هذا هو ثالث أجزاء "الرسالة"، وهو جزء كان هيوم قد أعاد نشرَه في كتابٍ مستقلّ كما أسلفنا القول في هذا المقال، وموضوع البحث في هذا الجزء هو: على أيّ أساسٍ نقيم أحكامَنا الخلقيّة؟ أنقيمها على أساس المنطق العقلي، أم نقيمها على أساس الميول الوجدانيّة؟ هل يكون الحكم على شيءٍ بأنه فضيلةٌ وعلى آخرَ بأنه رذيلة، من قبيل الحكم على شيءٍ بأنه مثلّث وأن مجموع زواياه تساوي قائمتين، أعني من قبيل القضايا العلمية البرهانية التي لا يسع كل ذي عقلٍ منطقيٍّ إلا أن يسلّم بها؟ أو يكون من قبيل تأملنا للشيء الجميل، نختلف في الحكم على جماله باختلاف أذواقِنا وطرائقِ النشأة التي نشأناها؟

والرأي في ذلك عند هيوم هو أن الحكم الخلقي قائم على الذوق والعاطفة، لكنه لا بدّ من قيام العقل بتحليل الموقف الذي نحن بإزائه لكي يتاح لنا الإلمام بعناصره فنقبله أو نرفضه، أما أن يقال إن الحكم الخلقي قائمٌ على منطق العقل وحدَه، فذلك مردودٌ لأن المعرفة العقلية الصِرف هي مجرّد إدراك، والإدراك وحده لا يقتضي عملاً، على حين أن الجانب الخلقي قِوامَه إرادة وعمل، ولذلك كان الأنسب أن نخصّص لفظيّ "حق" و"باطل" حين نكون بإزاء الأفكار العقليّة، ولفظتيّ "خير" و"شر" حين نكون بإزاء الحكم على أفعال؛ إن الأحكام الخلقية تشتمل دائماً على معنى "الوجوب"، فيجب على الإنسان أن يفعل كذا وألا يفعل كذا، و"الوجوب" لا يجيء أبداً نتيجة مستنبطة مما هو "واقع"، أي إنه لا يستمد أبداً من أحكام العقل، لأن هذه الأحكام تقرر ما هو كائن، وإذاً فلا بد أن نلتمس له مصدراً آخر، وهذا المصدر عند هيوم هو حاسّة يحسّ بها الإنسان إحساسَ الرضا عندما يتأمل فعلاً معيّناً، بحيث لا نستطيع أن نجد وراء الرضا شيئاً آخر سوى أنه شعورٌ نحسّه، وبهذا القول يرتدّ حكمنا

على الأفعال بأنها "خير" أو بأنها "شر" إلى إحساسات باللذة في الحالة الأولى وإحساساتٍ بالألم في الحالة الثانية، على أن تكون اللذة والألم في هذه الحالات من طرازٍ فريد هو الذي يجعلُها لذّة "خُلُقيّةً" أو ألماً "خلقياً". ومعنى هذا أن "الخير" و"الشر" يصبحان مقولتين أساسيتين في الطبيعة البشرية، مفطورتين في تلك الطبيعة فطرة الحواس الأخرى من رؤيةٍ وسمعٍ ولمس. وهكذا يبني هيوم مذهبَه الأخلاقي على فطرةٍ مجهولةٍ في طبيعة الإنسان، وهي فطرةُ الشعور بالرضا أو بالسخط إزاء أفعالٍ معيّنة، بشريطة أن يقوم العقل بتحليل المواقف التي نحن بصددها لنتبيّن حقائقها، فينزو فينا ذلك الشعور بالرضا أو بالسخط عن علمٍ بالحقائق دون أن يكون نتيجةً مستنبطةً منطقياً منها، وقد يحدث أنّ ما يُرْضي هو ما ينفع، لكن ذلك لا يبرّر لنا أن نقول أن الفضيلة هي في ما ينفع، وفي هذا تفرقةٌ بين هيوم وبين أنصار مذهب المنفعة في الأخلاق.