

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ظهر المهرارز - فاس



مركز دراسات الدكتوراه : الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه : آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية
بنية البحث : مركز الدراسات الرشدية
تخصص : فلسفة

عنوان الأطروحة :

مفهوم الوعي عند دافيد هيوم

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت اشراف الاستاذ:

د. يوسف تيبس

اسم الطالب :

رشيد طاهري

ر.و.ط : 07/25746199

السنة الجامعية : 2020-2019

إهداء

إلى أبي الذي أحمل اسمه وطبعه وفكره وروحه بكل فخر، رحمك الله وأسكنك فسيح جناتك.
إلى من تبق لي من إرث الدم والنسب، والدتي وأختي الحبيبتين وأخي الحبيب اللذين يعزهم قلبي
وبهم أستمد عزتي وإصراري.
إلى من آتسني في دراستي وشاركني همومي، إلى هذا الصرح العلمي الفتي والجبار، أصدقائي
وزملائي الطلبة.
إلى جامعة سيدي محمد بن عبد الله التي درست بها، وإلى شعبة الفلسفة ومركز الدراسات
الرشدية بأطرها جميعا.
وإلى أستاذي المشرف وكل أساتذتي الذين درست على أيديهم وخرجت من معطفهم في كل
مراحل تعليمي الأكاديمي.
إلى هؤلاء الذين كانوا رسلا للعلم والأخلاق، وشموعا تحترق لتنير دروب النجاح للآخرين.
إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل.
إليك جميعا أهدي هذا البحث المتواضع.

كلمة شكر

أتوجه بأخص عبارات الشكر والامتنان والتقدير والمحبة إلى:
أستاذي الفاضل الدكتور يوسف تيبس الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث ومتابعته في
مراحل إنجازهِ، وعلى صبره العلمي في قراءته وتصحيحه وتوجيهه.
وإلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل المتواضع، سواء بملاحظاته أو مراجعته أو توجيهاته، وأخص
بالذكر أساتذتي الفضلاء: الدكتور عز العرب لحكيم بناني والدكتور مروان الحميداني والدكتور محمد
الغيلاني واللجنة العلمية المكلفة بمناقشته، وكل من ساهم في إعداده وصياغته.
إليك جميعاً أوجه أسمى عبارات الشكر والامتنان والاعتراف بالجميل.

"مفهوم الوعي عند دافيد هيوم"

مقدمة

كان الاهتمام بالنشاط المعرفي (L'Etat Cognitif) عند الإنسان مدار بحث طويل عبر أزمنة التاريخ منذ المتفلسفة الأوائل حتى اليوم، لذا فقد ارتبطت النظم المعرفية الإنسانية ارتباطا وثيقا بالخطاب الفلسفي قبل أن تصبح موضوعا للخطاب العلمي بالمعنى الدقيق. لقد ظلت الفلسفة جيلا بعد جيل تبحث في العمليات المعرفية المختلفة كالإدراك (Perception) والوعي (Conscience) والتفكير (Réflexion) والتذكر (Mémorisation)، محاولة ملاستها من جهة طبيعتها ووظائفها وأسلوب عملها.

أصبحت هذه العمليات تتكامل معا داخل مكونات الخطاب الفكري المعاصر في نظام معرفي معقد حاول الفلاسفة والعلماء على مر العصور فهمه وتبسيطه، من أجل دعم وتعزيز الإجابة عن السؤال العام المرتبط بماهية الإنسان المعرفية واللغوية والبيولوجية والسيكولوجية، ومن ثمة وضعه في تحدٍّ أمام ذاته من حيث طرق تفكيره واتخاذ قراراته وكيفية تنميته لقدراته وتطويره لها.

ومن أبرز المشكلات التي يستدعي حلها وفهمها مبدئيا فهم النظام المعرفي عند الإنسان، نجد "مشكلة الوعي"، فما الوعي وما طبيعته؟ كيف يتشكل؟ ما هي الآليات التي تتحكم فيه؟ تساؤل ينحدر من جذور البحث الفلسفي الذي يصنف عموما داخل فلسفة الكائن الحي أو فلسفة الحياة بمعنى أصح، فكل ما نعيشه وما نمر به من تجارب بإمكانه أن يجيب ببساطة عن هذا التساؤل.

إن مصطلح "وعي" (Conscience) يحوي بكثير من الوضوح مفهوم "علم" (Science)، أي يمثل، بمعنى من المعاني، ضربا من النور أو الإشراق كتبصر يتجلى داخل العالم الباطني عبر وساطة العالم الخارجي. وبالتالي فالإشكالية الأساسية تفترض أن ندرك داخل فلسفة الكائن الحي متى وكيف ينبثق الوعي، أي أن نستحضر تحليلا بسيطا للإنسان كبنية موحدة وككائن حي عبر ثلاث درجات من الحياة: الحياة النباتية التي يتقاسمها مع النباتات والتي تتضمن نظاما بيولوجيا، إلى حدود اللحظة لا يوجد هنالك أي وعي، فبقدر ما يفتقد الإنسان جهازه العصبي ويظل متمسكا فقط ببنية نباتية خالصة لا يحدث لديه أدنى وعي، بالرغم من أن العالم النباتي يسمح للنباتات بالتمتع بطرق خلّاقة في تنظيم حركتها الطبيعية: كامتصاص الماء عن بعد وإخصاب بعضها البعض والتخلص من الجذور المجاورة واجتذاب الحشرات واستقبال حرارة الشمس. لكن

ينبغي أن نغير هذه المسألة جانبا من الأهمية، لأن هذا النظام البيولوجي يحدث لدى الإنسان نظاما لاواعيا يرتبط بنظامه الواعي.

وبناء عليه، فإن أول ما يدركه الإنسان حول ذاته، هو النوع الثاني من الحياة الذي يمكن أن نسميه "حياته الحسية" (La Vie Sensible) التي يشترك فيها مع الحيوانات، حيث يتماشى ذلك مع المرحلة التي يبدأ فيها جهازه العصبي عمله والتي تتعلق أساسا بوظائف الحواس، خاصة حاسة اللمس، فالطفل مثلا يعتمد "اللمس" كأول جهاز إدراكي للتعرف على العالم الذي يعيش فيه، ثم بعد ذلك يعقبه مباشرة كل من جهاز "السمع" و "الرؤية" كمرحلة متطورة نسبيا في نظام وعيه. وهكذا تتطور شيئا فشيئا كل حياته الحسية عبر منظومة الإحساسات التي تتمظهر أمامه وتخترق خياله وذاكرته بطريقة لاواعية، لتشكل لديه فيما بعد القدرة على تقدير الأشياء أو الحكم عليها.

إن نظام الوعي الذي يصبح ممكنا لدى الإنسان في مرحلة الطفولة، يحدث كذلك عند الحيوانات الأكثر ذكاء (مثلا في اصطياد الفريسة، أو في محاولة تجاوز الأخطار التي تهددها). وبذلك لا تعد الحياة الحسية أو الحيوانية سوى أول تجل من تجليات الوعي الذي ينكشف للإنسان كما للحيوان عبر التعود والتكرار، يمكن وصفه "بالوعي الأول" داخل العالم الحيواني، أو الوعي المباشر الذي يعكس حاضر الكائن الحي.

أما النوع الثالث من الحياة فتمثله "الحياة الروحية" (La Vie Spirituelle) التي يختص بها الإنسان وحده دون باقي الكائنات الحية الأخرى، والتي عنها تنبثق الحياة الذهنية (La Vie Intellectuelle)، إذ يتكون لديه مبدأ الذكاء وخاصة الإرادة، فيؤهلانه إلى إدراك عناصر غير حسية كالزمان والمكان، العالم الآخر، مشكلة الموت... فالإرادة الإنسانية تتميز عن الانفعال الحيواني، لما تتضمنه من طابع خاص أولا، فهي تصدر عن الذكاء، وثانيا لأنها تجعل الإنسان قادرا على الاختيار، واعتمادا على ذلك فهي تعكس مبدأ الحرية الذي يسمو به فوق نظامه الشرطي.

وفق هذا المنظور يظل النظام الذهني (L'Etat Intellectuel) هو الينبوع الأساسي الذي منه تنطلق تجربة الوعي، لكن هل يوجد الوعي داخل الذكاء أم داخل الإرادة، أم يرتبط مبدئيا بملكة الفهم التي عنها تتشكل الإرادة لاحقا؟

يمثل الوعي نوعا من اليقظة المباشرة لدى الإنسان تجاه معطيات العالم الخارجي، إذ يتجلى في إدراكه لحقيقة الأشياء التي تنكشف أمامه كواقع، ويمثل أيضا نوعا من المغامرة التأملية الاستبطانية، التي يحاول من خلالها أن يرتحل في عالم البحث عن ماهيته كوجود مستقل بذاته وله خصائصه المنفردة، لكن إذا كان الوعي يرتبط بإدراك حقيقة الأشياء كالشيء الخير أو الجميل، فإنه يتحول هاهنا إلى وعي أخلاقي وجمالي.

يتأطر وعي الإنسان إذن ضمن أربعة أنظمة طبيعية : النظام البيولوجي، النظام السيكولوجي (الحسي)، النظام الروحي الذي يشكل حياة الإنسان الأخلاقية والجمالية ثم النظام الذهني الذي يمثل حياة الفكر، وبالتالي فلاشتغال على مشكلة الوعي عند الإنسان يقتضي استحضار هذه الأبعاد التي تؤطره.

هكذا تتطلب دراسة المفهوم بالدرجة الأولى استحضار جانبين يبرزان التعقيد الذي يلف مفهوم الإنسان في حد ذاته : من جهة أولى، استدعاء وعيه الحسي المرتبط بعدد من الإدراكات الحسية التي تشكل عالم التجربة كمعطى أولى، ومن جهة ثانية، النفاذ إلى وعيه التأملي الذي يخص الإدراكات الذهنية وحدها كسلسلة من الأفكار التي تمنحه بعضا من الحياد إزاء الفعل التجريبي.

هذه الخلاصات التي يستجمعها العلم في الآونة الأخيرة حول ظاهرة الوعي عند الإنسان أو عند الحيوان ذات جذور فلسفية بالأساس، فإشكالية الحسي-إزاء الذهني ليست وليدة النقاشات العلمية التي بات العلم المعاصر يتخبط بين منكيها بغرض فك رموز هذه المعادلة الأنطولوجية، بل هي في الواقع وليدة سبالات فلسفية مبكرة تعود جذورها إلى أرسطو (Aristote) (384 - 322 ق.م.) (الذي عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، حيوان سياسي، حيوان عاقل، حيوان مفكر)، ثم تطورت دراستها عبر العصور في ألوان متعددة تتباين تبعا لطبيعة كل خطاب فلسفي ولسياقه التاريخي، واستمرت إلى حدود القرن الثامن عشر ليعاد طرحها بصورة جدية وفي قالب فلسفي خالص سيمثل مع دافيد هيوم (David Hume) (1711-1776) الشكل الأكثر ملاءمة لما ستسفر عنه فيما بعد نتائج الخطاب العلمي المعاصر في كنف العلوم العصبية.

لم تكن مشكلة الوعي لتحظى عموما بكثير من الاهتمام من لدن الفلاسفة والعلماء لو لم تكن متصلة كلياً بمشكلة الإنسان التي رافقت الإنسان منذ ظهوره في هذا الوجود وتطورت جنبا إلى جنب مع تطوره، وكان من ثمار هذا التطور بروز العديد من الأنظمة الفلسفية والعلمية التي حاولت مقارنة هذه المشكلة نظريا ومنهجيا.

ومن أشهر المقاربات الفلسفية الأنوارية التي لم تتردد في تجاوز الكثير من الأخطاء والمفارقات التي خلفتها التوجهات الفلسفية الكلاسيكية في دراستها لهذه المشكلة، المقاربة الفلسفية التجريبية التي طور أسسها ومضامينها دافيد هيوم، حيث استطاع أن يتناول هذه المشكلة بتحليل نقدي جديد غير من خلاله معادلة تاريخ الفلسفة واتجه بها نحو وجهة مغايرة. لكن ما المعنى الذي يسنده فيلسوف اسكتلندا لمفهوم الوعي؟ وما هي الأبعاد النظرية التي خلفها في محاولة بناء مشروعية هذا المفهوم وممكنه؟ وما هو الشكل الأكثر تعبيرا في فلسفته عن دلالة المفهوم وقيمه؟

بدأت رؤية البحث تلقي بظلالها وتكشف عن موضوعها الذي يهتم عموما بدراسة مفهوم الوعي عند دافيد هيوم، عبر استدعاء نظرية المعرفة لدى الفيلسوف وتوضيح أبعادها المختلفة التي تفتح الإمكانية أمام معالجته، والافتتاح من خلاله على أفق جديد لمشكلة الوعي يواكب الأطروحات الضمنية والمفترضة لعمل جاد يخفي بداخله منهجا شديدا بالمنهج الذي سيعتمده العلم المعاصر.

إذا كانت الإشكالية الأساسية بالنسبة إلى هيوم تنحصر- في مشكلة الوعي أو المعرفة، يصبح لزاما تفكيك بنيتها إلى مجموعة من التساؤلات :

كيف ساهم هيوم في التأسيس لفلسفة الوعي التجريبي؟ وما هو المصير الذي سيؤول إليه مفهوم الوعي ضمن فلسفة تجريبية محضة؟ ما مدى مشروعية ارتباط تجريبية الوعي بالنسق الفلسفي الذي قدمه هيوم؟ وفي أي مدار يتحرك مشروعه الفلسفي وهو يتشكل كتجريبية للوعي؟ أو بمعنى أصح ما الأبعاد والتجليات التي يكشف عنها مشروعه وهو يتبلور على هذا النحو؟ ما هي الدلالة التي يتخذها الوعي عنده؟ هل يتظاهر كشيء بحيث يحيل على موضوع فيزيائي شأنه في ذلك شأن باقي الأشياء الأخرى، أم هو كيان مجرد يرتفع عن الأشياء، أم هو رابط بين قصدية الذات والشيء؟

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى : ألا يمكن أن نمنح لمشكلة الوعي عند دافيد هيوم فضاء خصبا يسمح بإعادة قراءة فكره ضمن المقاربة العلمية المعاصرة؟ بعبارة أخرى كيف ساهمت تجريبية الوعي كخلاصة لنظرية المعرفة في تأسيس البوادر الإستمولوجية لمشروع علمي محض؟ وهل يمكن تبعا لذلك اعتبار فلسفة الذهن عند هيوم الشكل الكلاسيكي الأكثر أصالة لنظريات العلوم العصبية وتحديد نظرية الدماغ؟ أليست سيكولوجيته التجريبية مرجعا أساسيا لفهم السيكولوجيا العصبية؟ ألا تشكل الفرضيات التي كوتها العلوم

العصبية حول ظاهرة الوعي عودة إلى التراث الفلسفي الهيومى وإلى تصوره المعرفى ؟ إذا كان الأمر كذلك، ما العلاقة التي تجمع بين الوعي كمدخل للسيكولوجيا التجريبية والوعي كمدخل للسيكولوجيا العصبية ؟

من أجل إلقاء الأنوار على مساهمة هيوم في وضع أسس متينة لفلسفة وعي تجريبي خالص، نقترح تقسيما للبحث نختاره بشكل عام في ثلاثة أقسام أساسية :

القسم الأول : يتضمن الأصول النظرية التي تهل منها فلسفة هيوم في بنائها لمفهوم الوعي، ثير من خلاله مظاهر الاختلاف بين الاتجاه العقلاني والاتجاه التجريبي في العصر الكلاسيكي، للتأكيد على أن بناء الوعي التجريبي يقتضي مع هيوم نقد مبدأ الحدس العقلي (L'intuition Intellectuelle) الذي دافع عنه التوجه العقلاني خصوصا مع ديكارت، وبالتالي نقد المفارقة الأنطولوجية التي أقامتها العقلانية بين المادة والفكر. ثم نوضح من خلاله كذلك طبيعة الوعي، في ضوء الاشكاليات والروافد التجريبية التي استأثرت باهتمام الفيلسوف.

القسم الثاني : ينكب على تحليل مفهوم الوعي في ضوء المشروع العملي الذي قدمه هيوم، وتوضيح الأبعاد الممكنة التي تنصهر داخلها فلسفته وهي تتشكل كتجريبية للوعي، عبر استحضار البعد السيكولوجي الظاهري لنظرية الوعي، الذي تكشف عنه القراءة الفلسفية لمشروع أخلاقي وجمالي، للتأكيد على أن ماهية الوعي تتحقق عبر الترابط السيكولوجي بين العالم الطبيعي والعالم الإنساني بمختلف أبعاده.

القسم الثالث : يوضح نتائج تجريبية الوعي وبعض امتداداتها في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر باعتماد منهج التأويل، ويتعلق الأمر هنا بتأويل المشروع الفلسفي الهيومى في تحليل مفهوم الوعي، على أساس أنه مشروع حي يمكن إتمامه وتعديله، ومن ثم اتخاذه أرضية لاستدعاء بعض نقاشات العلم المعاصر من زاوية ترى في تجريبية هيوم مقاربة فلسفية للوعي، لا يمكنها أن تختلف عن مقاربات المذاهب العلمية المعاصرة، وغيرها من الاتجاهات الطبيعية كالعلوم البيو-عصبية من حيث الموضوع والنتائج، وإن اختلفت المناهج والسياقات بين الفلسفي والعلمي.

هذا البحث المتواضع حول تمثل دافيد هيوم لإشكالية الوعي والافتتاح من خلاله على فلسفات ما بعد هيوم، يعطي قراءة جديدة وخصبة لأكثر النظريات الفلسفية المعاصرة قوة لا تدعي الشمولية والإحاطة الكلية

بالإشكالية، بقدر ما تسعى إلى حمل الفكر نحو عالم جديد لإعادة قراءة المتن الفلسفي الهيومى من زوايا مختلفة.

القسم الأول

إشكالية الوعي في فكر دافيد هيوم

" لقد خاضت الفلسفة تجربتها بكثير من القلق وهي تكشف عن قصدها وتسائل حضورها خصوصا عندما لا تحتكم إلى الصمت في انطلاقها، لم نتساءل دوما عن تاريخ الفلسفة هل هو فلسفي؟ ولم نتساءل عن بعض الفلاسفة من أفلاطون إلى ديكارت هل هم بالفعل فلاسفة؟ بعد ظهور هيوم بتجريبيته الشاكة بدأت نوعا ما معالم فقدان الثقة في هؤلاء تنزع رويدا رويدا ".

Michel Malherbe

توطئة

ليست مشكلة الوعي عند دافيد هيوم بعيدة ولا مستقلة عن المشكلات النظرية والعملية التي تداولها الحقل الفلسفي عبر حقبة زمنية مختلفة، بل هي نابعة من رحمها ومتعلقة إلى حد كبير معها، وإن كان ذلك من موقع يحتكم إلى رؤية نقدية مغايرة.

لذا لا يمكن عزل منظوره في طبيعة الوعي وأبعاده (التي يستمدّها من أصالة منهجه التجريبي) عن تاريخ الخطابات الفلسفية التي تناولت مشكلة الوعي عبر سياقات فكرية مختلفة، ومرد ذلك إلى أن معظم المذاهب الفلسفية يقتزن لديها مفهوم الوعي بماهية الإنسان، وهو ما لا يمكن أن نستبعده في فلسفة تجريبية خالصة تستمد مشروعيتها من علم الإنسان، أي من علم قادر على تفسير الطبيعة الإنسانية.

فموقف هيوم من فلسفات الوعي (خصوصا فلسفة ديكرت وجون لوك وبركلي) ينبع لديه من طبيعة تصوره للإنسان ويتعلق مع المشكلات الجزئية المصاحبة له : كمشكلة الأنا و الجوهر والهوية و القيمة...لهذا يلزم لتتبع هذه الإشكالية ومعالجتها من داخل فلسفته، الأخذ بعين الاعتبار هذه المشكلات واستحضار القالب النقدي الذي وظفت داخله في متن الفيلسوف.

ومن أقوى الردود التي أبداها هذا الأخير إزاء هذه الفلسفات (والتي يمكن أن نسميها مراجعات نقدية *) ما قدمه من تفسيرات لتحديد طبيعة الأنا وهويته الملازمة له، ومن حجج انتقائها ووظيفتها بأسلوب مميز لنقد بعض الأقوال التي قيلت في هذا الشأن، ليشكل من خلالها منعطفا قويا بالمقارنة مع المشارب الفكرية السابقة.

* - يعود السبب إلى أن هيوم في اطلاعه على أعمال الفلاسفة الذين سبقوه، وخصوصا جون لوك، لم يكن هدفه من ذلك إقامة شك راديكالي تجاهها، وإنما سعى إلى إعادة تفحصها وتأويلها بشكل يلائم منظوره الفلسفي. وبهذا الشكل كذلك، يمكن أن نغزله عن الاتهامات التي حولته إلى مجرد نسخة عن الشكك القدماء.

إذا سيبقى هذا الباب كشفا للنقد الذي وجهه هيوم للعقلانية الكلاسيكية، وبالتحديد فلسفة ديكرت، وتوضيحا كذلك للكيفية التي استخدم بها منهج جون لوك المشبع بخصائص التقليد التجريبي الانجليزي في بناء حملته النقدية. واستكمالا لما سبق عرضه، سنحاول فيه أيضا أن نعرض لمشكلة الوعي في سياق المتن الهيوم، لكن من مقام آخر يعكس تفرد عن سابقه من رواد التجريبية الانجليزية، وتحديدًا جون لوك، بحيث سيشرع (كما سيتضح فيما بعد) في الدفع بتصور لوك للأنا نحو تصور تجريبي راديكالي للذات.

لأن من شأن ذلك أن يمهّد المجال للافتتاح على الدلالة الاستيمية للوعي التي شكلت أحد أبعاد المشروع الفلسفي الذي قدمه هيوم في ضوء تصوره لطبيعة الوعي، لكي نوضح من خلالها بأن مفهوم الوعي عنده يرتبط بتحرير الأنا من ذاته، ومن المقولات الكلاسيكية التي سيطرت عليه كالهوية والجوهر، ليتحول إلى تجربة ذاتية تقف وتنحني باستمرار أمام مشاهد التجربة بصورة مختلفة ومفتوحة أمام العديد من الاحتمالات.

ولنبن كذلك بأن تصوره لطبيعة الوعي الذي يفتحه على مسارات فكرية متعددة، أثر في مشروع التجريبية ومنحه خصوبة وتعقيدا يتداخل فيه الذهني بالحسي-، الذاتي بالموضوعي، الثابت بالمتغير.

لكن إذا كان هيوم في تحديده لدلالة الوعي يحيك للفلسفة ثوبا متفردا ويحدث في تاريخها فوضى حددت ملامح تحول أساسي في نسق التجريبية ككل، فما طبيعته؟ وما هي مبادئه التي يركز عليها؟

الفصل الأول

إشكالية الوعي في العصر الكلاسيكي

- منابع فلسفة الوعي عند دافيد هيوم -

كثيرا ما يكثر الخلط بين التعقل الذي يحيل على تجربة ذهنية خالصة، والوعي كتجربة ذهنية غير مستقلة عن موضوعها، فيتم عزل الأول عن الثاني تارة، وتوحيدهما من حيث الدلالة تارة أخرى.

بل قد يحدث في كثير من الأحيان تضارب في النظر إليهما قد يصل إلى مستوى القطيعة، خصوصا عندما ينكشف ما بيديه بعض الفلاسفة والمفكرين حول مصدر المعارف الإنسانية : بين فريق يرجح كفة العقل فيقول بمبادئ فطرية تكون قاعدة لكل معرفة ممكنة، وفريق آخر يرفض حتمية الأفكار الفطرية المقرونة بمبادئ عقلية بديهية ويؤمن بأن المصدر الحقيقي للمعرفة يتعلق بالحواس وقوة التجربة.

وفي ذلك مثال مستمد من تاريخ الفلسفة يقيس درجة ضبابية الفهم وانزياح المعنى في استيعاب مدرستين عريقتين كالعقلانية والتجريبية، حيث يجد الباحث بشكل عام صعوبة وهو يحاول قراءة تاريخ المدرستين معا، وهو ما يستدعي كشفها وإزاحتها عبر توضيح الإشكالية العامة التي توجه المذهبين معا، من خلال استحضار بعض الرواد من كل مذهب، وتفسير التمايز البادي بينهما في التوجه والرؤية والمنهج.

مما من شأنه أن يقدم إجابة واضحة عن سؤال أساسي بدأت معالمه تظهر بقوة : لماذا تعد كل محاولة جادة للتوفيق بين العقلانية والتجريبية غامضة وملتبسة ؟ ألا يتعلق الأمر بمذهبين متعارضين تمام التعارض في الأسس والأهداف، بشكل يعرقل كل ميل للتوفيق بينهما ؟

وبالتالي فدراسة مفهوم الوعي عند هيوم تتطلب بالدرجة الأولى الانفتاح على التراث الفلسفي الحديث، وتوضيح الجدل النظري القائم بين العقلانية والتجريبية.

1. الوعي بين الفكر والحس

1.1. موقف هيوم من فلسفة التعقل

لكل المذاهب الفلسفية غاية ترجو تحقيقها، باعتماد منهج معين ومفاهيم تحددها وتضمن بها تميزها وتفردها، والمذهب الديكارتي من جنس تلك المذاهب التي انفردت بموقفها النظري، بأن جعل من التعقل منهجا أساسيا للبحث في حقيقة الأشياء (العالم والكائنات). لكن كل ذلك لا يمنع من القول بأن بعض التأويلات التي أسندت إليه من أجل زعزعة توجهه العام (عندما تم تفسيره ضمن قالب الميكانيكي المادي) ظلت غير واضحة، بل على العكس من ذلك رسخت ثوابته ومقاصده التي نسجت خيوطه العريضة ضمن تراث العقلانية الكلاسيكية*.

* - تشتق كلمة عقلانية (Rationalisme) من اللفظ اللاتيني (Ratio) بمعنى عقل أو بصيرة، وتعني اقتداء الإنسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية وفق شروط العقل بعيدا عن حكم المشاعر والعواطف... وفي الفلسفة تدل على اتجاه مميز في نظرية المعرفة يقابل التجريبية. وقد ثبت في المعجم الفرنسي :

- Encyclopédie Philosophique Universelles. *Les Notions Philosophiques*. Publié sous la Direction D'André Jacob. Dirigé par Sylvain Au Roux. Tome I. Philosophie Occidentale. Paris, Presses Universitaires de France. P. 2162.

أن مصطلح "عقلانية" يحيل من الناحية الفلسفية على صفة لكل ما هو عقلائي أو لكل ما ينحدر من اختبار العقل، ويرتبط هذا المصطلح في الفلسفة الغربية بالتطور العلمي، وبالمشروع الفلسفي الذي يقود حركة عقلية تنظر إلى العقل كغاية نهائية وتأخذه على أنه منهج في العيش وطريقة لإصلاح العالم، ومن أسس العقلانية هنا : الحقيقة باعتبارها قواما وجوهرا وكشافا، ذاتية العقل مقارنة مع جميع الأشياء الأخرى التي لا يمكن أن تتعالى عليه (كالسلطة، الانفعال والحساسية)، حيث يصير الواقع ذهنيا باعتباره النظام الكلي للكائن من جهة قابليته للتمثل العقلي، الكونية، وحدة العقل، الضرورة، هذه التحديدات التي تشكل المفهوم القوي للعقلانية تتداخل فيما بينها بشكل يصعب معه عزل تحديد عن آخر، فبمجرد ما يتم نطق مصطلح "عقلانية" يتم معه في الآن ذاته تلفظ جميع هذه التحديدات.

تشير العقلانية في مفهومها القوي إلى الذاتية والترسندنتالية الكانطية القائمة على التمييز بين الظاهر والشيء في ذاته، وإلى المثالية المطلقة الهيكلية، و مع التجريبية الكلاسيكية تكشف عن عقل يفتح إمكانية التفاعل بين النوات الإنسانية والعالم. هكذا توحى العقلانية بصفة عامة بفلسفة كلاسيكية للذات تشكل الديكارتية نموذجها، وتتفرع إلى عدة أنواع منها : عقلانية المؤسسات الاجتماعية، العقلانية المنطقية، العقلانية الفلسفية، العقلانية الاقتصادية...

فمن خلال قراءة المتن الديكارتي، نلتقي بفلسفة عقل واضحة المعالم، تسعى إلى أن تتخذ من العقل غاية ومعيّاراً في الآن ذاته لقياس اليقين، وهو ما يؤكد التحديد الذي منحه رونيّه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) للمعرفة العلمية الحقّة*، فالعلم لا يكون في نظره

* - شكل القرن السابع عشر فترة ظهور الفيزياء الرياضية، حيث تعاقب العلماء، سواء جاليلي (Galilée) ونيوتن (Newton) وغيرهما، على الاهتمام بتطبيق الرياضيات في معالجة المشكلات الفيزيائية، ولم يكن ديكارت منعزلاً عن المشاركة في حركة هذا التوجّه الفكري، بل كان حضوره مهماً، فقد كان معروفاً عنه في تلك الفترة أنّه رياضيّ فذ، بحيث شكلت هندسته واحدة من الأعمال الكبرى في تاريخ الرياضيات، مما مكّنه بفضل إسهاماته في مجال الميكانيكا من توسيع رؤيته الميكانيكية التي كان لها أثر بالغ على معاصريه حتى يتسنى لها مواكبة مشروعه الميتافيزيقي.

لقد تأثر ديكارت بفيزياء جاليلي، لكن بطريقة مختلفة، فإذا كانت فيزياء جاليلي تجمع بين حقل الرياضيات (الذي هو حقل الكيفيات) وحقل الفيزياء (الذي يمثل حقل الكميات)، فإن فيزياء ديكارت عبارة تقريباً عن فيزياء كيفية (Qualitative)، انظر في هذا الصدد :

- Daniel Garber. *Descartes et le Paradigme Galiléen*. Laval théologique et philosophique, Université Laval. 1997. P. 551.

يمكن أن نقرأ ميكانيكا ديكارت حسب Daniel Garber على أنّها رواية حول الطبيعة كما حاول هو نفسه أن يفسرها للملكة Elisabeth، مفادها أن ثمة في الكون خطوط بيانية أنيقة أو صور جميلة لا يمكن فيها إلا بتوظيف الحجج الرياضية، لأنه لا شيء مثل تلك الحجج يمكن أن يكون يقينياً. في كتابه "مبادئ الفلسفة" برهن في نظره على الكيفية التي يتم بها دوران الكواكب حول الشمس في مدار كبير، لكنه لم يقترح مساراً واضحاً بعينه مثلما فعل كبلر (Kepler) ونيوتن على سبيل المثال، اكتفى فقط بتقديم تفسير حول حركة المغنطة البادية في الظواهر دون أن يدخل في نقاش كمي حول قوة الجاذبية، لهذا السبب ليست الفيزياء في كتاب "المبادئ" غير مجرد اسم (انظر : المرجع نفسه. ص. 552). وهو ما جعله يتساءل حول مصداقية الفيزياء الرياضية عند ديكارت.

ينقسم كتاب ديكارت الذي اتخذ له اسم "العالم أو رسالة في الضوء" إلى قسمين أساسيين : العالم أو رسالة في الضوء، ثم رسالة في الإنسان، وفي بدايته، أي في جزئه الأول، ينتقد الفيزياء الأرسطية المرتبطة بالبحث في الكيفيات والعلل، ليمهد الطريق أمام فيزياء جديدة يمكن تسميتها بالفيزياء الميكانيكية التي تختلف عن الفيزياء الأرسطية، بالرغم من أن Alexandre Koyré يشبه البراهين الهندسية الديكارتية بالرياضيات الأرسطية، انظر :

-Alexandre Koyré. *Etudes Galiléennes*. Paris, Hermann. 1966. P. 128.

بحيث تعتبر فيزياء أرسطو الحرارة (الباردة والساخنة)، الضوء (النور)....ككيفيات وخصائص متضمنة في الأشياء، أي بصفة لا تبقى إمكانية تفسيرها كنتيجة لشيء محدد، مما يجعل الأشياء إما ساخنة بذاتها أو باردة بذاتها، غير أن ديكارت يقترح فيزياء تصبح بداخلها كل الخصائص نتائجاً لفعل أو لحركة المادة، وهو ما يعبر عنه في الفصل الأول بقوله : " هنالك من يعتقد بصفة عامة أن الأفكار التي تتكون في ذهننا هي بالكامل متشابهة مع الموضوعات التي تستمد منها، لكنني لا أرى في كل الأحوال أي سبب يضمن معقولية ذلك، لألاحظ بالمقابل عبر مجموعة من التجارب ما يحثنا على الشك في ذلك ". انظر :

-Renée Descartes. *Le Monde*. Dans les Œuvres de Descartes. Tome IV. Publiées par Victor Cousin. Paris, Levrault Libraire. 1826. P. 216.

ينحاز ديكارت نحو أسلوبه الميكانيكي في فهم تركيبة العالم، إذ بدا له العالم ممتلئاً بالمادة، سواء تلك التي تتميز بخصائص الشكل والحركة والصلابة وقابليتها للتجزؤ أو تلك التي تمتد بشكل سرمدى، حيث يمكن من خلال تصوره نفي فرضية الفراغ المطلق (انظر : المرجع نفسه. ص. 231). والتركيب المادي للعالم جعلته يتشكل وينتظم بطريقة خاصة (الشمس، النجوم، الكواكب...) وهو تنظيم كوسمولوجي يوحي بفهم خاص للكون وفق منطق فيزيائي وثنولوجي. يقر بأن الله هو خالق هذا الكون وهو صاحب الكمال والدقة الباديتين فيه. إنه يقر بوجود المادة وبإمكانية تفسيرها ميكانيكياً عبر حجمها وصورتها وحركتها، أي عبر كل الأبعاد الهندسية التي تشكلها والتي تتحسسها الأعضاء السمعية البصرية. انظر :

-Sébastien Viscardy. *Sciences du mouvement de Descartes et Newton entre Rupture et Continuité*. Master 2 : Histoire et philosophie des sciences, logique, épistémologie. Mémoire du cours : Philosophie

حقيقيا إلا إذا كان يقينيا، والرياضيات علم يقيني قادر على بلوغ الحقيقة من حيث كليته التي تجعل منه نموذجا للأشياء التي يرى فيها العقل درجة من البساطة والوضوح في معانيها. للرياضيات يقين يقوي نسقها الحجاجي، ويقينها ذاك آت من بدهاة المعاني التي تصطنعها، ومن الترتيب البرهاني الذي يجري عليه تسلسل هذه المعاني.

=expérimentale et idéale scientifique à la Royal Society. Sous la direction de Philippe Hamou. Université Lille 1 - Université Lille 3. Année académique 2010-2011. P. 5.

ينتقد ديكارت تفسير النظام الكوني انطلاقا من مفهوم الفراغ الذي كان موضوع نقاش الفيزيائيين في عصره، لذا كان عالمه ممثلاً بالحركة التي يعكسها امتداد الأجسام، لا وجود للأشياء، وإذا كان ثمة فراغ فهو موجود خارج النظام الفيزيائي. انظر:

-Daniel Pimbé. *Descartes*. Collection dirigée par Laurence Hansen-Love. Edition numérique Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza. 2011. P. 74.

كما كان عالمه كذلك لامتناهيا ولا حدود له بقدر لا تناهي الكائن الأسمى، وبالتالي تغدو كل محاولة لإثبات كمال العالم الفيزيائي قاصرة إذا لم يكن هدفها الأساسي استنطاق الكمال الإلهي، هذا يعني أنه ظل يتعامل مع العالم الفيزيائي كفضاء هندسي تمتد بداخله فكرة لاتناهي الكائن الأسمى، الشيء الذي جعل الطابع الميتافيزيقي يطغى على الطابع الفيزيائي. إن مبدأ المعقولة الذي أسس ديكارت على إثره قانون القدرة الكاملة للكائن اللامتناهي، نابع من قدرته على إنتاج الحركة وعلى استمرارية الخلق وعلى الحفاظ على مسار الأجسام وعلى إنتاج حركة جديدة... مما يدل على أن معقولة الحركة تجد مصداقيتها أكثر داخل ميتافيزيقا العلم الرياضي وليس داخل التحديد الاختباري للفيزياء.

من هذا المنطلق لا يمكن لديكارت أن يكون فيزيائيا بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن تصوره لنظام الكون ليس إلا تصورا رياضيا، وأن فلسفته ليست فلسفة للواقع أو للطبيعة، بل فلسفة يقين رياضي، بالرغم من أنه يلتقي مع الأسلوب الفيزيائي الكلاسيكي الذي يتسم بنزعة السيادة على الطبيعة ويجعل الإنسان سيذا ومالكا للطبيعة (انظر : A. Koyré المرجع نفسه. ص. 12) أي ضمن نط فكري مخصص لتفسير الطبيعة وفق مقولة السيادة ومقولة الإنسان السيد أو الصانع (Homo Faber). مما يجعل العلم الديكارتي علما للمهندس الذي يفسر في نظر A. Koyré الوضع الأنطولوجي بين التأمل والفعل.

لهذا لم يطلب Beeckman من ديكارت أن يجيبه عن سؤال : لماذا تسقط الأجسام بشكل عام؟ ولماذا تزداد سرعتها؟ فهو يعرف جيدا من Gelbert وكبلر أنها تسقط لأن الأرض تجذبها، وأن حركتها تتأثر بمغناطيسية الأرض، على أساس أن الانجذابات الجديدة تمنحها في كل لحظة قدرا جديدا من الحركة، وهو ما جعله يستنتج حسب Koyré " أن كل ما يتحرك في لحظة ما يظل في حركته على الدوام " (انظر: المرجع نفسه. ص. 108). كل هذه المشكلات التي تخترق بنية النظام الفيزيائي عرضها Beeckman على نفسه قبل أن يطلب من ديكارت تفسيرها رياضيا مادام المستوى الفيزيائي في نظره عاجز عن ذلك.

هكذا تمكن قيمة ديكارت في بحثه عن اليقين الرياضي الذي يفسر النظام الأنطولوجي، وهو ما حباب Koyré إلى وصفه بأنه " عالم هندسة ورياضي خالص " (انظر: المرجع نفسه. ص. 115). وإلى التأكيد على أن مشروع الفيزياء الرياضية ظل غامضا، وتترتب عنه ضرورة الفصل بين التحليل الرياضي الهندسي والتحليل الفيزيائي الزمني. وقد أثرت نقاشاته مع علماء عصره تفسيرا كومولوجيا للكون عبر الأفكار البسيطة والواضحة التي قادت أسلوبه الميكانيكي نحو الترييض الكامل للطبيعة، والذي يمكن التعبير عنه من الناحية العملية بهندسة الطبيعة، ونحو تطوير المفاهيم الفيزيائية انطلاقا من التركيبة السقمية التي تحملها تلك الأفكار.

على أن مصدر بداهة معانيها التي يدركها الفكر ينحدر من فعلين اثنين : الحدس والاستنباط، فبواسطة هذين الفعلين يمكن إدراك أنه إذا صح أن $1+3=4$ وأن $2+2=4$ لزم عن ذلك ضرورة أن $1+3=2+2$ ، أي أن الشيئين المساويين لثالث متساويين، وهذه قضية بديهية تجلت للعقل بسبب إدراكه للرباط بين الحقائق إدراكا حدسيا، وهو نور طبيعي ينبعث من الحدس، وينكشف للعقل عندما يبدأ رحلة النظر والتأمل.

وهو ما لفت انتباه دافيد هيوم عندما أقر بأن فلسفة التعقل لم تهتم كثيرا بمعرفة الطبيعة الإنسانية، ما دامت تؤسس مبادئ المعرفة على أنظمة مستغلقة مستمدة من علوم ميتافيزيقية كالرياضيات، فمعرفة الطبيعة الإنسانية تقتضي عنده بالدرجة الأولى نبذ الوهم الميتافيزيقي، الذي يوهم العقل بأنه قادر على خوض غمار الاستطلاع والبحث في قضايا غامضة يصعب على الذهن أن يتوصل فيها إلى نتائج دقيقة.

إن المدخل إلى الطبيعة الإنسانية بما هو علم المبادئ الخفية التي تحرك الذهن البشري، يبتدىء عند هيوم بنقد الميتافيزيقا المتعالية التي تبنتها فلسفة العقل في استدلالاتها وبراهينها، وهو ما يفهم من قوله :

" الاستدلال الدقيق والسليم... هو وحده القادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة، وذلك الأسلوب الميتافيزيقي الذي إذا ما اختلط بأوهام الجمهور بدا لأصحاب العقول المتعاسة علما وحكمة"¹

لا تدعن فلسفة العقل إلا لسلطة البداهة التي لا تعني بداهة الأشياء الحسية، وإنما بداهة المعاني والصور العقلية، بداهة المعرفة الواضحة البينة، بداهة الفكرة بعناصرها التحليلية التي تكون

¹ - « Accurate and just reasoning... is alone able to subvert that abstruse philosophy and metaphysical jargon, which, being mixed up with popular superstition, renders it in a manner impenetrable to careless reasoners, and gives it the air of science and wisdom.» D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy.* Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939. P. 590.

مصدر كل شيء، حيث لا إمام هنا غير العقل الذي يحمل تأشيرة اليقين ومعيار البداهة. يعبر ديكارت عن ذلك بقوله :

"يجب ألا نقتنع سوى بداهة عقولنا"¹

و بقوله كذلك :

" لا ينبغي أن نهتم سوى بالقضايا التي تساعد العقل على بلوغ معرفة يقينية لا يتخللها أي شك "²

والهدف من ذلك، تأسيس أرضية مطلقة للعقل يمكن من خلالها البحث عن اليقين الذي لا يطالعه شك، عن طريق الاستعانة ببعض القواعد الكفيلة بتيسير ذلك.

هاتين القاعدتين من جملة القواعد التي إذا راعاها الإنسان في نظره يصل في الأخير إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، ويكون في مأمن من الوقوع في شباك أخطاء عديدة، وفي مأمن كذلك من أن يستنفذ قواه في أمور مستعصية، فتضيع جهوده ويتوقف في منتصف الطريق.

تعد الفلسفة مع هذا الأخير فلسفة عقل بالأساس، لأنها تجعل العقل هو العمود الفقري للمعرفة الإنسانية، ولأنها تؤكد على ضرورة التسليح بمنهج عقلائي نحسن بواسطته استعمال عقولنا في كل شيء على الوجه الأكمل، أو على أحسن ما في استطاعتنا على الأقل³.

هو فيلسوف العقل، لأنه يمنح للتفكير الفلسفي المؤسس على الاستدلالات والبراهين العقلية مكانته الأساسية في نظرية المعرفة، ويقصد بالعقل عنده قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وهو واحد بالفطرة عند جميع الناس، ومن حيث كونه كذلك، لا يكفي لأن يكون جيدا،

¹ - «Nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'a l'évidence de notre raison» R. Descartes. *Discours de la Méthode*. Introduction Dossier et Note par Denis Moreau. Le livre de Poche. Classique de la Philosophie. Librairie Générale Française. 2000. P. 120.

² - «Il ne faut s'occupe que des objets dont notre esprit parait pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable» R. Descartes. *Règles pour la Direction de L'esprit*. Traduction et notes par J.Brunschwig. Œuvres philosophique. Paris, Edition Garnier Frères. 1963. P. 80.

³ - R. Descartes. *Discours de la Méthode*. Introduction Dossier et Note par Denis Moreau. Le livre de Poche. Classique de la Philosophie. Librairie Générale Française. 2000. P. 94.

بل لأن يطبق تطبيقا حسنا¹، ثم إنه الملكة التي تجعل الناس في نظره بشرا وتميزهم عن الحيوانات. نسبة إلى قوله :

" لأنه بواسطة العقل نصبح أناسا وتميز عن الحيوانات"²

فمعه تظهر معالم منهج يجب على كل إنسان أن يتبناه ويسلك وفقه ليحسن قيادة عقله، حيث لا تتوقف الغاية عند حدود امتلاكه، بل تتعدى ذلك لتوضيح طرق استعماله وحسن قيادته³، بالاستناد إلى الرياضيات لما في حججها من يقين وبداهة ولما لها أيضا من أسس ثابتة وممتينة. لكن إذا كانت الرياضيات هي مصدر المعرفة اليقينية، فما هي شروط تحصيلها؟

وضع ديكارت شروطا للمعرفة اليقينية تستوجب أولا، ألا يحكم المرء على شيء على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك، وهي دعوة إلى ترك التعجل والتسرع في إصدار الأحكام بما في ذلك الأحكام المسبقة، وألا يدخل في أحكامه إلا ما يظهر لعقله في وضوح وتميز، لا يكون لديه معها أي مجال للشك⁴. ثانيا، أن يجزئ كل المشكلات التي تواجهه إلى عديد من الأجزاء الممكنة و الضرورية لتفكيكها على أكمل وجه⁵. ثالثا، أن يرتب أفكاره فيبدأ بأبسط الأمور وأسهلها وأيسرها معرفة⁶. رابعا وأخيرا، أن يكون هنالك تدرج في معرفة الحقائق عبر سلسلة من الحجج البسيطة والسهلة، كتلك التي يستعملها علماء الهندسة للوصول إلى أصعب براهينهم⁷.

¹ - Ibid. p. 67.

² - «Car pour la raison, ou les sens d'autant qu'elle est la seul que nous rend hommes, et nous distingue des bêtes» Ibid. P. 68.

³ - Ibid. P. 70.

⁴ - Ibid. P. 88.

⁵ - Ibid. P. 89.

⁶ - Ibid. P. 90.

⁷ - Ibid. P. 91.

وتكون الغاية من ذلك تعويد العقل على الارتباط بالحقائق البديهية ونبذ الحجج الباطلة¹، ويقصد بذلك أن أعظم ما كان يرضيه من هذا المنهج، هو ثقته باستعمال عقله في كل شيء، إن لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى أحسن ما في استطاعته².

بوصفها **فلسفة تعقل**، تعد فلسفة ديكارت على هذا المنوال فلسفة يقين مبني على الكمال الميتافيزيقي وليس على الكمال الحسي الذي تشارك فيه الحواس والتي ينبعث منها في نظره ما يخدع الناس أحيانا³، وما يخدع الناس يستوجب الشك فيه، وما هو مؤسس كذلك على العادة والتقليد، ضرب من الضلال الذي يحمّد عقول الناس الفطرية وينقص من قدرتهم على الفهم⁴، بل يزودهم بأحكام تكن خلفها شهوة لا تخضع لسيطرة العقل، وإنما لسيطرة الرغبات والأهواء⁵.

من خلال مقولة العقل المرتبطة بمقولة اليقين، يؤسس ديكارت نسقه الفلسفي على ثنائية الفكر والوجود التي يمثلها الكوجيطو "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالعقل الذي يبنى عليه وجود الإنسان والعالم والذي يضمن للناس بالفطرة القدرة على التفكير، يعثر بعد فحص دقيق لقواه على الأفكار اليقينية الكامنة فيه (يقين الوجود الذاتي، يقين الوجود الفيزيائي، يقين الوجود الإلهي، يقين الأفكار الخالصة...).

حيث يصبح يقين الوجود مصاحبا ليقين فكرة الوجود الكامنة في العقل، فالوجود لا يتأسس بمعزل عن فكرة يقينية عنه، ومبادئ اليقين أساسية في فهم طبيعته، وتلك صفة الوجود الكلي وليست صفة الوجود الجزئي، فكلما توقف الإنسان عن التفكير، فإنه يتوقف عن الوجود بأكمله، رغم ما يظل قائما من وجوده الجزئي الخارجي، أي من حواسه وأعضائه الجسمية.

¹ - Ibid. P. 14.

² - Ibid. P. 97.

³ - Ibid. P. 109.

⁴ - Ibid. P. 78.

⁵ - Ibid. P. 92.

هذا يعني، من هذه الزاوية، أن الإنسان جوهر طبيعته وماهيته لا تقوم إلا على الفكر، ولا يتعلق وجودهما بأية نقطة فيزيائية أو أي شيء مادي، وفي ذلك ضرب من التمييز بين النفس والجسد، يكشف عنه التعريف الذي يمنحه للأنا :

" أدرك الآن أنني جوهر ماهيته أو طبيعته مقترنة بالتفكير، لا يحتاج في وجوده إلى مكان يمتد من خلاله ولا يرتبط بشيء مادي"¹

فعبارة " أنا أفكر، إذن أنا موجود " تجعل الطبيعة العقلية متميزة عن الطبيعة الجسمية، والطبيعة الكلية عن الطبيعة الجزئية.

هذا التمييز الواضح بين الطبيعة العقلية والطبيعة الجسمية، هو الذي دفع هيوم إلى نقد مرتكزات فلسفة العقل التي جسدها في اعتقاده أطروحات صنف معين من المتفلسفة (يقصد الديكارتيين على وجه الخصوص) فهم على حد قوله يعتبرون الإنسان كائنًا عاقلًا أكثر مما هو فاعل، ويجتهدون في تربية ذهنه، أكثر مما يجتهدون في تربية أخلاقه².

لهذا فأطروحة ديكارت في المعرفة تتوجه في رأيه صوب فلسفة للتعقل واليقين، مادام منطلقها هو بداهة الرياضيات الذي يمثل اليقين الهندسي أكبر نموذج لها، بحجة أنه كلما كان هنالك مثلث إلا وكانت بالضرورة زواياه مساوية لقائمتين، وهذا ينعكس حتى على الوجود الكامل وعلى فكرة الله، التي يعد تصورهما يقينياً على منوال يقينية وجود المثلث المساوية زواياه لقائمتين.

وهذا اليقين تحصله الذات من بنيتها المفكرة ومن استدلالاتها الخاصة دونما حاجة إلى اختبار نتائجها على المستوى الواقعي، مما يعني أن اليقين الديكارتي يضع معيار صدق الأفكار داخل الذات المفكرة القائمة خلف الظواهر الحسية، والتي هي من حيث الطبيعة مختلفة عن الذات الحاسة التي

¹ - «Je connus de la que j'étais une substance dont tout l'essence ou la nature c'est que de penser et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle» Ibid. P. 112.

² - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939. P. 585.

تمنح حسب هيوم إمكانية بناء تصور للتفكير ولشروطه داخل الظواهر الحسية. ذلك ما نستشفه من خلال قوله :

" مهما جاز أن تصدر عن العقل افتراضات جد معقولة يقدر بها نتائج ما لسلوك معين في ظروف معينة، فإننا نعتبر العقل دون كماله إذا لم تعضده التجربة التي إنما تستطيع وحدها أن تثبت وتؤكد ما يمنحه البحث والتفكير في المبادئ"¹

ومن خلال قوله كذلك :

" لا يمكن لصاحب الاستدلالات الذي لا تجربة له أن يستدل على شيء أصلاً"²

إن الاستدلالات الديكارتية ومنها الاستدلال على الوجود الإلهي لا يراعي حسب هيوم الشروط التجريبية أو شروط التحقق الفعلي لنتائجه، ولا يقل يقينية عن أي برهان من براهين الهندسة التحليلية، وهو حكم عقلي يدع للفكر حرية البرهان على الأشياء الحقيقية التي تنكشف أمامه. ديكارت نفسه وجه الفكر في هذا المنحى بقوله :

" يهدف موضوع بحثنا إلى حسن توجيه العقل حتى يصبح قادراً على إثبات الأحكام الصائبة والثابتة في كل ما يظهر أمامه"³

هذه الأحكام الصلبة ينتجها عقل يتجاوز قوة الخيال والحواس، إذ أن الخيال والحواس لا يستطيعان تأكيد شيء إلا إذا تدخل العقل فيها باعتباره مصدر كل معرفة يقينية، حدسية، بديهية

¹ - «Though it be allowed, That reason may form very plausible conjectures with regard to the consequences of such a particular conduct in such particular circumstances; it is still supposed imperfect, without the assistance of experience, which is alone able to give stability and certainty to the maxims, derived from study and reflection.» Ibid. P. 610.

² - «The truth is, an unexperienced reasoner could be no reasoner at all, were he absolutely unexperienced.» Ibid. P. 611.

³ - «L'objet des études doit être diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui» R. Descartes. *Règles pour la Direction de L'esprit*. Traduction et Notes par J. Brunschwig. Œuvres Philosophique. Paris, Edition Garnier. 1963. P. 77.

وكاملة، بدليل أن أفكاره كلما كانت في نظر هذا الأخير أشياء حقيقية صادرة عن الله فهي واضحة ومتميزة ولا يمكن أن تكون إلا يقينية.

فالعقل في رأي ديكارت لا يفرض على أي إنسان أن يكون ما يراه ويتخيله على هذا الوجه حقيقيا، ولكنه يفرض عليه أن يكون لأفكاره وتصوراته أساس من الحقيقة، ولو لا ذلك لما كان من الممكن أن يضع الله فيه هذه الأفكار والتصورات.

هناك نزعة لإحلال اليقين في عالم الفكر لدى الفيلسوف تظهر بشكل مباشر في قوله :

" لذلك سأعيد النظر الآن من جديد، في ما كنت أعتقد قبل أن تخالجي هذه الأفكار الأخيرة، سأستبعد من آرائي القديمة كل ما يمكن أن تزعمه أسباب الشك، التي ذكرتها سابقا، كي لا يبقى إلا ما يقينه تام"¹

والفكر مليء بتصورات يقينية يجب أن تحل في الوجود، في وجود الذات المفكرة، في عالم الأنا المفكر الذي إذا انقطع عن التفكير انقطع ربما عن الوجود، وبالتالي اندثر اليقين الذي يظل لصيقا بالفكر كصفة تخص الأنا المفكر، كصفة تخص العقل والروح. وقد عبر عن ذلك عندما قال :

" هنا أجد الفكر صفة تخصني، هي وحدها لصيقة بي، أنا موجود، هذا أمر ثابت لكن كم من الوقت ؟ ما دمت أفكر، إذا انقطعت عن التفكير ربما انقطعت عن الوجود انقطاعا خالصا، أسلم الآن جبرا أني شيء يقيني، أنا شيء يفكر، أنا روح وإدراك أو عقل"²

هذا القول يرمي بفلسفة ديكارت في أحضان توجه نظري داخل الفكر، حتى الامتداد الذي يحيل على المادة الفيزيائية عند التجريبيين، يظل بالنسبة إليها امتدادا روحيا وحركة في الفكر وليس

¹ - « C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ses dernières pensées ; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable» R. Descartes. *Méditations Métaphysiques*. Présentation de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, GF- Flammarion. P. 81.

² - «Je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; car peut être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister» Ibid. P. 83.

في الطبيعة، و يرمي بها أيضا في أحضان توجه روعي في المعرفة بموجب الهوة السحيقة بين النفس والجسد، وفي هذه المسألة قول يحيل على ذلك :

" كيف يمكن بعد الآن أن أصف الفكر وأتحدث عن ذاتي، ما دمت لا أسلم حتى الآن أن في شيء آخر غير الروح"¹

وتمجيدها للروح رفعت من شأن العقل، فبرز طموحها الفلسفي الذي يتجلى في تعظيم الأسس العقلية والارتقاء في أعلى مراتب الوجود العقلي للذات، بالإحالة على فكرة الضمانة الإلهية، هذا التعظيم للعقل استنادا إلى فكرة الله سيري بهذه الأخيرة في أحضان السيكلوجيا العقلية (La Psychologie Rationnelle)، فالنفس التي تريد أن ترتقي في مراتب الوجود العقلي من أجل إدراك فكرة الله وإثبات وجودها، لا يسعها ذلك إلا في إطار أنطولوجيا الفكر، فقول كهذا :

" لا أعتقد أن النفس البشرية تستطيع معرفة شيء ببداهة وتيقن أكثر مما تستطيع أن تعرف وجود الله"²

يمنح للفكر أنطولوجيا يغيب فيها الخطأ ويبقى الصواب، فإذا كان كل ما تتضمنه النفس من أحكام آت من عند الله، والله بدوره لم يضع في النفس ما من طبيعته أن يخدع، فلن يكون هنالك سوى الصواب.

بهذا المعنى تختزل الديكارتية نفسها داخل توجه يهدف إلى بناء نظرية في المعرفة على أسس عقلية، يمكن اختزاله في السؤال التالي : ما هو المسلك القويم الذي يؤهلني لكي أعرف دون أن أقع في الخطأ ودون أن يضيع مني ما وهبني الله إياه؟

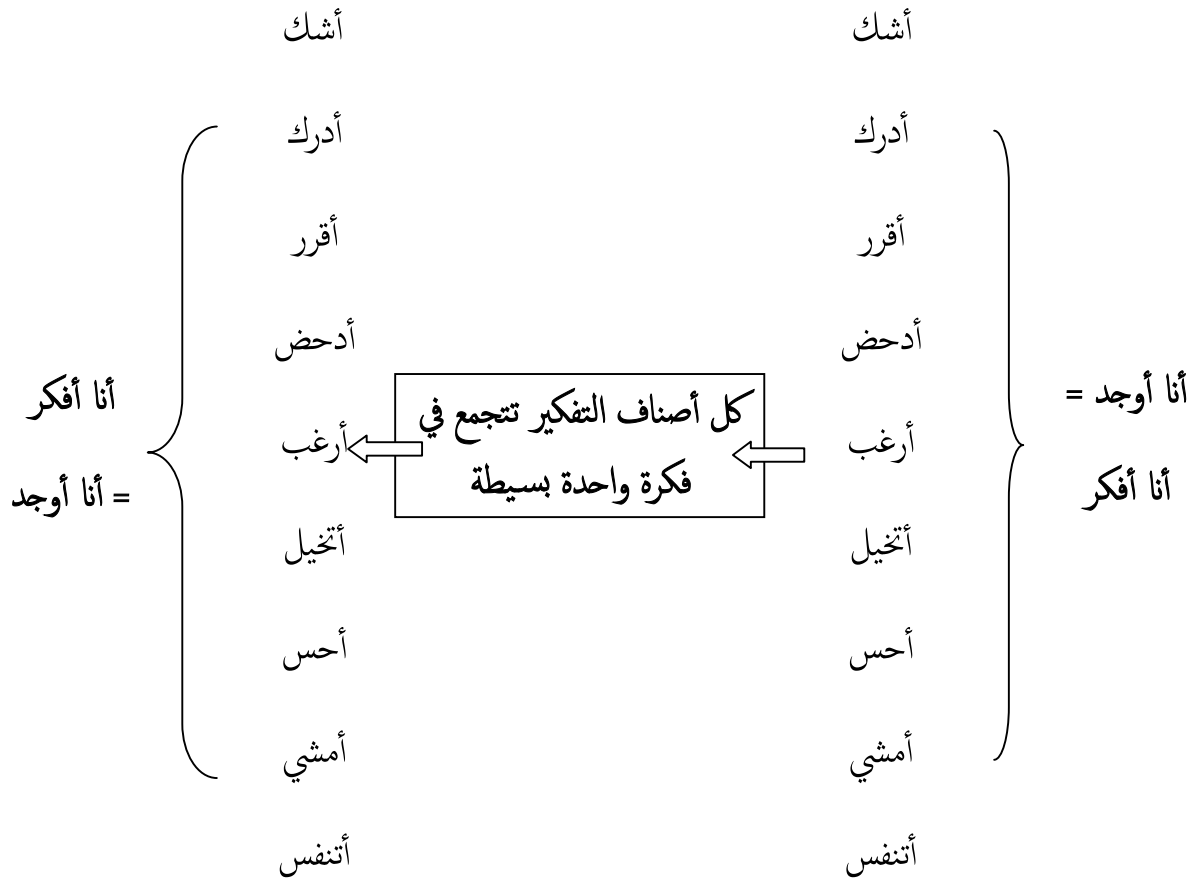
¹ - «Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à dire de moi-même? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit.» Ibid. P. 93.

² - «Je conclus si évidemment l'existence de dieu, et que la mienne dépende entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude.» Ibid. P. 131.

إن اليقين عند ديكارت يحل داخل ذات تتمثل وجودها انطلاقاً من يقين أفكارها، ويصادق إتيان بالبار E. Balibar على هذا القول بتأكيده على لسان الفيلسوف أن يقين وجود الذات يعادل يقين وجود الشيء المفكر الذي تحوزه. يقول :

" إن يقين كوني موجوداً يعادل تماماً يقين كوني مفكراً"¹

فعبارة " أنا أفكر" تطور في نظره كل أصناف الفكر وكل أفكار الموضوعات الممكنة، وتتجسد في كل الأفعال التي حولها تمارس الذات تفكيرها، وفي الحركات التي تقوم بها. يمكن التعبير عن ذلك بالمعادلة التالية :



¹ - «La certitude de ce que «je suis» est équivalente à celle que «je pense» J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit par E. Balibar, dans L'introduction. Paris, Seuil. 1998. P. 33.

هذه العبارة تعادل بشكل عام كل أصناف الفكر المختلفة اللامتناهية، واليقين هنا في الآن ذاته يقين هذه الذات المفكرة في ذاتها بذاتها، وهو يقين صادق مطلقا لا يطالعه شك، التفكير هو جوهر الذات المفكرة، بل أساس وجودها.

تدعيا لهذا الطرح أكد بالبار بأن ديكارت تحدث عن فرضيات متتابعة تؤسس في نظره مذهبا واحدا، يدعي أن الروح أو الفكر لا يمكنه إلا أن يفكر، لأن التفكير هو جوهره بالتحديد، ثم عبر فرضية الجوهر يمكن ترجمة تصميم للوجود. فمنذ أن وجدت الروح لم تتوقف عن التفكير الذي يرافق وجودها، وأيضا عندما تفكر، فإنها لا تفكر إلا بقدر ما تدرك أنها تفكر ودرجة من اليقين حول ما تفكر فيه، والفكر هنا يدرك في نظره جوهر عقلانيا متصلا، لكن عبر ترجمته لزرعة فردية مطلقة.

هكذا تعد العقلانية في أعقاب فلسفته قصدا محصورا بين كينونة الجوهر ومباشرة الوجود الفردي الذي يتحقق عبر وسائل التأمل، وهنا تتجلى حرية الفكر وقدرته على التفكير بوضوح وتميز في الأشياء وفي إصدار الأحكام.

هذه الجوهريّة (Substantialisme) التي أفرزتها العقلانية الديكارتية سيعاد إنتاجها مع مالبرانش (Malebranche) (1637-1815)، الذي يجسد التأسيس الأفلاطوني عمق فلسفته، عندما تصور أن الإنسان يعرف ويرى الأفكار انطلاقا من النور الإلهي، بحيث تتحدد مبادئ المعرفة أو جوهر الحقيقة عنده انطلاقا من معرفة الله، ليوحد في الأخير الديكارتية بالأوغسطينية عندما اعتبر الابتعاد عن الذات الإلهية أساس كل خطأ وسبب كل شقاء والمبدأ السلبي الذي ينتج الشر- داخل العالم.

إتماما لأطروحة ديكارت، أقر مالبرانش كذلك بخطأ الحواس ودعا إلى تجاوز الوهم الذي تقدمه، لذا ينبغي أن نحتكم في نظره إلى نوع من البداهة العقلية في تنظيم حقائقنا وحياتنا، ومن ثم الحرص على الفصل بين الروح والجسد، لأن الجمع بينهما في رأيه مصدر الخطأ، ليكون هذا الفصل بذلك عنوان الدلالة الميتافيزيقية التي يمكن منحها لمعيارية الحقيقة.

يصبح الله جوهرًا معروفًا بذاته تتحدد من خلاله الهوية الإنسانية، يبقى مرشدًا داخليًا أو النور الذي يضيء فكرها الخاص، بيد أن معرفة الله حسب هذا الأخير عليا وواضحة، بل أكثر من ذلك متنورة، تنطلق مما يسمى "الفكرة العامة للكائن" كفكرة عن اللامتناهي، وكل ذلك يعني في نظر البار أن جوهر وجود الذات يتحدد بالجوهر الرباني الذي تمتد بداخله جذور الحب، فالذات تدرك وجودها من خلال حب الله، وهو حب عقلي يتم إدراكه بنور الهداية وليس إحساسًا.

تتشكل المعرفة عند مالبرانش بواسطة الأفكار، وهي حسب البار النقطة المحورية في نظريته، والأفكار التي تعد في إطارها نماذج مثالية أصلية (بالمعنى الأفلاطوني) تكون عبارة عن تمثيلات حول أشياء يحدثها الفكر، ومكان هذه النماذج المثالية بالنسبة لمالبرانش هو الله نفسه. يعني ذلك أن الإنسان يعتقد، على هيئة تعالي الأفكار الهندسية التي تحتويها الأجسام بشكل عام، الحقائق السرمدية للعقل أو العالم¹.

وبالتالي لم تعد المسألة هنا تتعلق بثنائية الروح والجسد، كما كان شأن ديكارت، بل أصبحت تتعلق في نظر هذا الأخير بوحدة بين الروح العاقلة والله.

تماشياً مع هذا الطرح استدعى ليبنز (F. Leibniz) (1646-1716) في صميم فلسفته الدليل الأنطولوجي الذي قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله وظل يشكل منطلقه الأساسي، فالتساؤل حول الكائن الأسمى يمثل مبدأ الخطاب الميتافيزيقي الذي قدمه ليبنز وموجهاً أساسياً لأفكاره، حاول من خلاله صياغة منهج كوني اعتمده كحل عقلائي لكل الإشكالات والقضايا الممكنة، حتى بات الخطاب الفلسفي بموجب ذلك يتمحور بين الرياضيات والميتافيزيقا.

يتعلق الكمال الإلهي حسب ليبنز بقدرة الله على فعل كل شيء على النحو الذي يروق له²، فهو الكامل القادر على توحيد كل الأجزاء المتبقية داخل العالم وعلى منحها درجات من الكمال مما يتضمنه من كمال.

¹ - J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit par E. Balibar. Dans L'introduction. Paris, Seuil. 1998. P.52.

² - F. Leibniz. *Discours de Métaphysique, Essais de Théodicée, Monadologie*. Présentation de Roger-Pol Droit. Dans le Monde de la Philosophie. Paris, Flammarion. 2008. P. 5.

عن هذا التصور الثيولوجي انبثق مفهوم المونادا (Monade) الذي يمثل عنده جوهرًا بسيطًا يخترق الأشياء المركبة كثيء بسيط يتميز عن أجزائه¹، وبقدر ما توجد جواهر بسيطة توجد جواهر مركبة، مما يسمح بالحديث عن عدد هائل من المونادات المتباينة والمنسجمة في الآن ذاته على نحو طبيعي والخاضعة لتحول مستمر، هذه التحولات الطبيعية للمونادات مستمدة من مبدأ داخلي، بحيث لا يتأثر السبب الداخلي بسببه الخارجي². هذا التحديد يدل على ضرب من التعدد داخل الوحدة أو داخل الجوهر البسيط الذي يسمى عنده إدراكًا، لكنه يختلف عن الإدراك كتحصيل أو كوعي³.

وباختصار يعد التفكير من منطق المذهب العقلاني الجوهر الأساسي للفكر، فالكائن متناه، لكنه قبل ذلك جوهر مفكر وجوده متعلق بامتلاكه لموضوع عقلي لا متناه، لأن ما هو عقلي يوافق بالضرورة ما لا يتناهى، وبالرغم من تناهي الكائن تكون أفكاره المتسلسلة لا متناهية. وذلك يجسد محاولة شاملة لبلورة رؤية ميتافيزيقية تحيل على نظام ثيولوجي أساسه اصطناع جوهري الفكرة التي تجعل من التفكير حياة للفكر⁴، ومنهجها الذي ابتدعه لها ديكارت، الذي هو حصيلة اهتمام جدي بالرياضيات، راجع إلى إيمان هذا الأخير بتعميم المنهج الرياضي على باقي الميادين الأخرى بما في ذلك الفلسفة، نظرًا لفعاليته التي تتيح للباحث أن يصل إلى نوع من اليقين نفسه الذي يتم التوصل إليه في الرياضيات.

حتى أن الهدف من كتابه " مقال في المنهج " هو بيان مجمل القواعد والإرشادات التي ينبغي إتباعها لاستخدام الملكة العقلية على الوجه الأكمل، والتي ستثمر في الأخير نظرية في الهندسة التحليلية، وعبرة " أنا أفكر إذن أنا موجود " هي نقطة البداية الواضحة المتميزة للميتافيزيقا، لأنها

¹ - Ibid. P. 799.

² - Ibid. P. 801.

³ - Ibid. P. 801.

⁴ - Encyclopédie Philosophique Universelle. *Les Notions Philosophiques*. Publié sous la Direction D'André Jacob. Dirigé par Sylvain Au Roux. Tome I. Philosophie Occidentale. Paris, Presses universitaires de France. P. 1131.

تؤدي إلى استنتاج وجود الكائن المفكر في استقلال تام عن عناصر الطبيعة، وبالتالي عن الجسم أيضا.

يعد ديكارت من هذا المنطلق عقلانيا، وعقلانيته تتمثل على نحو ميتافيزيقي لتزود المرحلة التي تليها بطعم الاستدلال والبحث في شروط البداهة العقلية التي تمنح للعقل حرية اختبار أحكامه عبر إسناد الفكر إلى شك منهجي¹، وترد وجود الله والروح والمادة إلى امتدادات ذهنية خالصة يدركها الفكر مباشرة.

لقد قعد هذا الأخير في عيني هيوم نظرية في الفاعلية الكونية الوحيدة للإله، أما مالبرانش وغيرهم من الديكارتيين فقد جعلوا منها أساس فلسفتهم، ولكنها حسب عديمة الوقع في إنجلترا، ويكاد جون لوك (J. Locke) (1632-1704) وغيره من الفلاسفة الإنجليز لا يبالون بها أصلا، بل يفترضون منذ زمن طويل أن للمادة تأثيرا حقيقيا ولو أنه تأثير تابع مشتق².

تضع العقلانية المتتبع إذن أمام توجه مجرد في التفكير، يرى أنه كلما كانت الأفكار العامة كالامتداد والحركة فطرية وكانت مستقلة عن الحواس، كلما كان بإمكانها أن تولد معرفة بالمعنى الأصل، أي كفكرة فطرية يعرفها العقل بوصفها نقطة لبداية لا يخترقها شك، وهنا تكمن هوية الذات.

كما أن الثنائية الديكارتية العقل /مادة، الجسد /روح لا تحيل على ارتباط غير مباشر بين المادي واللامادي، بشكل يسع معه للبعض بأن يقول بإمكانية توحيد العقل والتجربة في صف واحد، بل تحيل على خلاصة لنظرة تقليدية لمشكلة الجوهر بالمعنى المدرسي.

هكذا يمثل الوعي بالنسبة إلى ديكارت ضربا من أنطولوجيا الفكر، كخاصية من خصائص الإدراك العقلي المباشر الذي يطلع الذهن على الحقيقة التي تدعن لها النفس، فالوعي يشير إلى تجربة

¹ - François Chatelet. *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*. Paris, Marabout. 1972. P. 241.

² - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939. P. 629.

ذهنية خالصة، هذا يعني أن الهاجس النظري للعقلانية يظهر نقط قوته في التأسيس الأنطولوجي للوعي (الذي هو في الحقيقة مجرد تعقل للحقائق)، حيث يشير الوعي إلى جوهر مفكر بواسطته تحوز الذات وجودها وتدركه.

تحتفظ الديكارتية في رحها بالتصور العقلائي للوعي عندما تمنح العقل أو الفكر، من حيث كونها مترادفان، مكانة مرموقة في المعرفة الإنسانية، إذ يكون الوعي بموجب هذا التحديد دلالة على ذات تفكر، رمزا لأنا يدرك ذاته ووجوده في آن واحد، دلالة بصفة عامة على ما يمكنه أن يقتدي بشروط العقل كمنهج.

وهذا الشكل تكون الديكارتية قد بالغت في تعظيم دور العقل في عملية المعرفة عن طريق عزله عن المعرفة الحسية، بحجة أن له مقومات تؤهله للوصول إلى المعرفة المطلقة التي تتسم بالشمول والضرورة، فيما تعجز التجربة الحسية عن ذلك. قول كهذا يسجنها في قالب مستقل بذاته له خصوصياته التي ستفصله عن النزعة التجريبية، ويعود ذلك إلى إيمانها بأفكار فطرية تعتبرها حصيلة مبادئ قبلية في العقل متقدمة عن أية تجربة ممكنة، وكذلك إلى إقرارها بسلطان العقل وهشاشة الحاسة، بيد أنه يوجد شرط ضروري أعلى في مرتبته من التجربة (هو العقل) يكون شرطاً لإمكان الوجود ذاته وأساسيا في تنظيم معطياته.

وبذلك أيضا تكون قد ابتدعت عقلانية ميتافيزيقية لا تختلف عن الغاية التي اشتغل من أجلها اللاهوت من قبل، وهي إثبات وجود الله من جهة، ومن جهة ثانية فهي مدينة للفكر التقليدي أكثر مما تعتقد هي نفسها، وفلسفتها عبارة عن مذهب روعي لا يتعارض مع الفلسفة المسيحية التي هي لاهوت الكنيسة في القرون الوسطى.

ابتدعت عقلانية كذلك، في طموحها التأسيسي يكمن علم كوني كلي جديد ينتهي إلى ميتافيزيقا تفكر من خلالها في الإنسان والعالم، داخل ضروب تكشف عن توجه عام في إطار المجرد والكوني، في إطار نظرية للتعقل بمقولات وإشكاليات إن لم تكن جديدة في تاريخ الفلسفة، إلا أنها تجعلها متباينة كثيرا مع المذهب التجريبي.

1. 2. العودة إلى فلسفة الوعي

بدأ المذهب التجريبي* في نسج خيوط فلسفته بقلب النظام المعرفي الذي ابتدعه المذهب العقلاني وتغيير أسسه، عن طريق بناء صرح جديد للمعرفة قائم على عدة رؤى فلسفية وعلمية حددت توجهه العام الذي تظهر معالمه الكبرى في فلسفة جون لوك التي، بالرغم من وفائها لبعض المضامين التقليدية التي تعكس الجانب الميتافيزيقي فيها، قدمت مع ذلك في نظر هيوم مادة متميزة تحدد الشكل المنفرد للفلسفة التجريبية الإنجليزية.

تلخص الفلسفة التجريبية ثقافة عصر برمته يصطلح البعض على تسميته بالعصر-العلمي، أو عصر الكشف العلمية التي اخترقت جل الميادين، وفلسفة لوك تجريبية بهذا المعنى، أو تجريبية لأنها تسير طموحات عصرها ذاك. كيف ذلك؟

اهتم جون لوك بدراسة مبادئ المعرفة من خلال البحث في إمكانية تأسيس معرفة إنسانية على النموذج العلمي، فالعالم في رأيه هو ما يقوله عالم الطبيعة عنه، والتجربة مصدر

* - بالعودة إلى " الموسوعة الفلسفية العالمية " الخاصة بالمفاهيم الفلسفية، يدل مصطلح " تجريبية " على الفلسفة التي تزعم أن الخبرة مصدر المعرفة وليس العقل، فيكون بهذا المعنى نقيض العقلانية (أو الفلسفة العقلية) وهو مشتق من كلمة (Empiria) الإغريقية وترجمتها اللاتينية هي (Experientia) أي التجربة، وعندما يقال إنه قد تم معرفة شيء بالتجربة، فإن ذلك يعني أنه قد تم تحصيل معرفة بواسطة الحواس، تلك التي تعترض العقلانية على أن تكون مرجعا في تحصيل المعرفة بيد أن العقل فقط هو الذي يستطيع أن يحدّثها بمعزل عن كل حاسة، مادامت معرفة قبلية ولبست بعدية كالقضايا الرياضية. غير أن التجريبيين مثل ستيوارت مل ولوك وهيوم أنكروا أن تكون هنالك معرفة قبلية، حيث ذهب لوك إلى أن قضايا الرياضيات مستمدة من الخبرة، فكل القضايا حسبه إما انعكاس لخبرة ما وإما تعميمات مستمدة من الخبرة، أي بعدية، وأن كل قضايا المعرفة تقوم أساسا على الخبرة الحسية.

تحيل التجريبية على مذهب لا يستنبط العام والضرورة من العقل بل من الحس، من التجربة، وقد برز في تاريخ التجريبية ما يسمى بالتجريبية البريطانية، وكان رواجها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وروادها البارزين : لوك وبركلي وهيوم ومل، وهي تجريبية مادية تقوم على فكرة أن العالم الخارجي الموجود موضوعيا هو أصل التجربة الحسية، فبالغت بذلك في تعظيم دور الخبرة، وقللت من أهمية التجريدات والدور الإيجابي للفكر واستقلاله.

يعتبر لوك في الفلسفة الإنجليزية المصدر الرسمي والمرجع القانوني للتجريبية، الذي سيحمله هيوم فيما بعد ليحصر-المعرفة في تأويل تجريبي راديكالي، فتكون التجريبية على هذا الأساس دراسة فلسفية تنتج المعرفة وتفسرها انطلاقا من التجربة الحسية، دون إضافة تأويل آخر يتعد عن هذه الدلالة. هي بصفة عامة معرفة مشتركة، رؤية وضعية، جوهر نظريتها مستمد من الحس، وهناك من يربطها بالتوجه الواقعي المادي بدعوى أنه الفلسفة المحضة للتجربة التي تعتمد على صرح علمي تحليلي متعلق بعلم الطبيعة.

لكل معرفة. لذلك لا توجد معرفة فطرية في الإنسان، إذ لو كانت المعرفة فطرية لما كان هنالك من داع إلى البحث والاكتشاف ولما اختلف الناس حول مفاهيم الحق والجمال والخير والحرية ولكان هنالك إجماع عليها بين الأفراد والشعوب، ولكن النفس تدركها بتدرج في سلم الوجود والكمال. وجود المعنى في النفس إذن، هو قابليته للإدراك، والإدراك عملية ذهنية يقوم بها عقل عبارة عن صفحة بيضاء فينتج على إثرها أفكارا واستدلالات مصدرها انفعال الفكر تجاه الحواس.

هذا يعني أن التجربة عملية لاحتكاك الجسم الإنساني بأجسام أخرى، فقط يكون الجسم الذي يؤثر فيه، هو الذي يكون من القوة بحيث يلتفت انتباهه ويجعله يحس ويدرك، وينتقل ذلك مباشرة إلى الذهن مكونا أفكارا تكون إما بسيطة أو مركبة. فعندما يرى الشخص ويلمس تنشأ لديه فكرة أساسية بسيطة هي جميل أو بارد أو صلب... وعندما يؤلف بين أفكاره ويقارن بينها ويعتقد ويستدل، تتكون لديه أفكار مركبة كمجموع من الأفكار البسيطة المختلفة. طبقا لقول لوك :

"تشكل الأفكار المركبة كلا من الأفكار البسيطة المختلفة"¹

كل معرفة تكون قاصرة على ما تنتجه التجربة، فلو كانت لدى هذا الشخص حاسة زائدة أو نقصت مما لديه حاسة ما، لاختلفت تجربته ومعرفته بالعالم بالزيادة أو بالنقصان، فهو لا يدرك إلا حدود عالمه وتجربته، وعندما يفكر في شيء يظل فهمه متقيدا بالموضوع الذي يفكر فيه²، والأفكار التي يكونها ليست صورا طبق الأصل عن الأشياء ولا أشباهها لها، لكنها علامات تدل عليها مثلها في ذلك مثل الألفاظ. لكن كيف تثير فيه الأشياء هذه الأفكار؟

بتضمنها لجوهر ثابت فيه، تثار الأفكار التي تكون عبارة عن انفعاله بتأثيرها، والخصائص التي تثيره أولية وثانوية : الأولية كالصلابة والامتداد والشكل والحركة وهي صفات أولية ملازمة للأجسام ولا تنفصل عنها، ما دام الذهن يقر بعدم انفصالها عن أي جزء من المادة وبأن أفكاره عنها تشبه هذه الصفات نفسها، أما الثانوية فلا توجد في الأجسام ولا تلازمها، ولكنها دلالات على وقائع

¹ - «A complex idea is made up of collection of different simples ones» John Locke. *An Essay concerning Human Understanding*. Book II, Ideas. Copyright Jonathan. August 2007. P. 130.

² - Ibid. P. 109.

في الأجسام تستحدثها الأجسام في ذهنه فتولد فيه أفكارا حسية كاللون والرائحة والصوت والحرارة والطعم.

ولذلك فهو لا يدرك سوى انفعالاته بالأجسام، على اعتبار أن الأجسام ليست إلا خصائص مؤلفة في تجربته، والإدراك هو أولى ملكات الذهن الذي يدرك أفكارا معينة يولدها الإحساس ويمتلك القدرة على الاحتفاظ بها واستحضارها عن طريق الذاكرة، بحيث تتوحد الأفكار فيما بينها عن طريق العلاقات كفكرة السببية التي تتركب من السبب والنتيجة وتحيل على أوصاف متغيرة مترابطة¹، أو كفكرة التشابه والاختلاف.

يؤمن لوك بوجود جوهر يمكن إدراكه بواسطة التجربة، فالإنسان يفكر في الجزئيات التي تأتيه من الخارج ويتدرج منها إلى الكليات بملاحظة ما يقع بينها من تشابه، والله موجود، لكن ماهيته مجهولة، لأنها تتجاوز الطبيعة الإنسانية، فلا يدرك من وجوده وماهيته إلا ما يستطيعه الذهن وتطبقه الطبيعة الإنسانية. هذا التحديد يجعل فلسفته تبتعد عن فلسفة ديكرت التي تعبر، إبستمولوجيا، عن روح الأفلاطونية الجديدة التي توحد داخل المعرفة الأفكار الإنسانية بالأفكار الإلهية².

تعد عبارة " الأفكار والأشياء " الكلمة المفتاح في فكر لوك والحمولة الأساسية لفلسفة عصره، مادامت تلخص ما يروج داخل الفكر الإنساني عندما يفكر³، ومادامت تحوي بداخلها مضمون الفكر الذي يمكن التعبير عنه بالاصطلاحات والأوصاف والأفعال، إذ ينطلق من الناحية الإبستمولوجية من مبدأ تصورنا للفكر لذواتنا، ويجعله مرتبطا بأشكال تجربتنا حول العالم⁴، وهو ما دفعه إلى رفض الأفكار الفطرية. يتضح ذلك من خلال قوله :

¹ - Ibid. P. 111.

² - Michael Ayers. *Locke, les Idées et les Choses*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Edition du Seuil. 2000. P. 9.

³ - Ibid. P. 13.

⁴ - Ibid. P. 14.

"إن العقل كما نفترض منذ البداية عبارة عن صفحة بيضاء فارغة من كل الخصائص والأفكار كيفما كانت، فكيف ندرك الأفكار إذن؟... يمكن أن أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، فهي أساس كل معارفنا ومنها تستمد منابعها الأول. فالملاحظات التي نقيّمها حول الموضوعات الخارجية والحسية، أو تلك التي نقيّمها حول العمليات الباطنية الكامنة في ذهننا التي ندركها ومن خلالها نتأمل في ذواتنا، تزود فكرنا بأدوات كل تفكير. إنها الينبوعان اللذان يوحدان كل الأفكار التي نملكها على نحو طبيعي"¹

بهذا المعنى يتعارض لوك مباشرة مع أطروحة ديكارت التي تجعل الإحساسات المختلفة داخل المادة الحسية خارج العقل، بحيث تظل وفيّة للموضوع الجوهري الذي رسمته الثنائية الأفلاطونية من قبل، بينما يمنح لوك للتجربة القدرة على تنظيم التحولات القائمة داخل المادة والتي من خلالها ينظم الفكر أفكاره، فالتحولات التي تحدث داخل الذهن عبارة عن إتمام للتحولات المنتظمة داخل التجربة.

يخالف لوك ديكارت عندما يتصور بأن الحواس تقدم معرفة لا تحتاج إلى تأويل عقلي صرف، لهذا كانت الحواس بالنسبة إليه ملكات معرفية²، فالإحساسات تمنحنا الوعي ليس فقط بالظواهر والأفكار، بل أيضا بالموضوع الذي يحدث هذه الأفكار، كما تنيطنا بمعرفة عن العالم الخارجي الذي يشكل نظاما معرفيا حسيا قائما على سلسلة من الإدراكات الحسية والذهنية، وهو ما عبر عنه بقوله:

¹ - «Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées?... à cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sue lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement.» J. Locke. *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humaine*. Traduction par Pierre Coste. Présentation et note par Philippe Hamou. Le livre de Poche. Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française. 2009. P. 216.

² - Michael Ayers. *Locke, les Idées et les Choses*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Seuil. 2000. P. 29.

" ما ينبغي ملاحظته بعد هذا كله هو الكيفية التي تتشكل بها الأجسام في ذهننا " ¹

لا توجد فكرة تسبق التجربة، بل كل الأفكار مستمدة منها أساسا، وحتى إذا ما بدا لنا أن هناك أفكار معطاة من قبل، فإن ذلك يعكس فقط التمييز الموجود بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة التي هي عمليات ذهنية غير مستقلة عن نظام التجربة. إن تصنيف كل من ديكارت ولوك داخل موقع مختلف راجع إلى طبيعة الوعي ذاته، أو إلى عمليات الذهن هذه ². (ففكرة الصلابة القائمة على الامتداد الحسي للأجسام توضح الاختلاف القائم بين منظوريهما ³).

وكتابه "مقال في الفهم الإنساني" يتضمن المفهوم الاختباري الجديد للعلم، الذي كان حاضرا في برنامج يمثل المجتمع الملكي ويتضمن أسئلة جديدة للبناء والتأسيس (تأسيس الحقوق السياسية) ويعكس التوجه التجريبي للأفكار الذي يعنى بدور اللغة في إنتاج الحقيقة، ومشروع كذلك لتحقيق منهجي هدفه وضع تحقيق نوعي لجل الأفكار المنبثقة عن موضوعات التجربة الواعية، للدلالة على أي من المعارف يمكن للفهم أن يتضمنه انطلاقا من هذه الأفكار لينشئ فيزياء للفكر ⁴ وذرات للمعرفة.

مؤلف ينتقد فيه لوك الأفلاطونية الجديدة لكامبريدج والديكارتيّة حول معظم المفاهيم الشولوجية التي تؤسس المعرفة النظرية والعملية، عبر مبادئ ومفاهيم أسكنها الله داخل الروح الإنسانية، ويجعل كذلك من التجربة مصدر كل معرفة بالظواهر في اختلافها، حيث يتضمن العقل قبلها الملكة التي تدرك الشكل الواقعي للظواهر وتكتشف أسبابها الواقعية، بيد أن الأفكار الواقعية تنشأ عندما تمتلك أساسا في الطبيعة وتمثل الوجود الحقيقي الذي هو وجود الأشياء ⁵.

¹ - « The next thing to be considered is, how bodies produce ideas in us » J. Locke. *An Essay concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939. P. 266.

² - Michael Ayers. *Locke, les Idées et les Choses*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Edition du Seuil. 2000. P. 15.

³ - André-Louis Leroy. *Locke sa vie, son Œuvre, un exposé de sa Philosophie*. Paris, P. U. F. 1964. P. 33.

⁴ - Encyclopédie Philosophique Universelle. *Les Œuvres Philosophiques*. Dictionnaires. Dirigé par J. F. M. Tome I. Paris, P. U. F. P. 1300.

⁵ - J. Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Book II, Ideas. First Published 1689.

Copyright Jonathan Bennett. August 2007. P. 131.

فالتجربة لا تعين فقط على معرفة خصائص الأمراض وتحديددها، وإنما تزود الفهم بما يجعله يدرك الواقع العلمي للعلل المرضية¹. وقد سار في هذا الاتجاه العديد من الشكاك من بينهم Sydenham الذي قال عنه François Duchesneau أنه ركز دعائم الطب الدوغمائي بأن جعله مفتوحا على معطيات التجربة وفق ما أسماه الملاحظات الطبية، حيث تكمن الأطروحة المركزية لهذه الملاحظات في اعتقادها أن التجربة ليست عمياء، بل تمتلك تصورا ذهنيا محايا للنظام النهائي الذي تشكله الظواهر الإدراكية، والمبدأ الموجه لهذا التحليل هو التأكيد على أن الوقائع هي التي تشكل معيار وأساس الحقيقة بالإحالة إلى واقع خارجي مرتبط بالحواس.

في ميدان الطب التجريبي الذي يعد منطلق الفلسفة التجريبية عند لوك، تكون النتائج عملية على مستوى المنهج المعتمد عليه في معالجة وتفسير الظواهر المرتبطة بالأحكام الموضوعية الحقيقية، وبالعودة المباشرة إلى الحدس الحسي² الذي يفترض قواعد وأسس موضوعية تساعد على تحصيل معرفة علمية.

وبناء على ذلك يشير Sydenham في إطار تحديده لمفهوم السببية إلى نوعين من الأسباب داخل الوضع الطبيعي للملكات الإنسانية : أسباب بعيدة نهائية تدخل في عملية إنتاج الأمراض غير قابلة للفهم ولا يمكن النفاذ إلى أصلها، وأسباب قريبة مباشرة ومتصلة يمكن معرفتها، حيث يمكن تفسير الأمراض وفق الطريقة التي تستند إلى ملاحظة الأعراض كظواهر. يعتبر مذهب التجربة لديه، من هذا الجانب، رحلة في منهج تاريخي لتصنيف الظواهر، بل رحلة في مذهب طبي طبيعي تستمد منه فلسفة لوك جذورها. كيف ذلك ؟

بشكه في جملة الأسس العقلية لكل علم طبيعي، حاول لوك أن يفتح على نقاشات وسجلات معاصريه، وذلك ما تشير إليه أطروحة Romanell حسب F.Duchesneau التي تؤكد بأنه يتفاعل ويتناهج مع Sydenham في عملية أخذ ورد، وأن المضامين الفلسفية لكتاب لوك تتعلق

¹ - F. Duchesneau. *L'Empirisme de Locke*. La Haye, Martinus Nijhoff. 1973. P. 29.

² - Ibid. P. 33.

بهذا المضمون الطبي، إذ اليقين داخلها مرتبط بمعطيات التجربة التي تقرب فكر الإنسان من الأشياء.

ويهدف F.Duchesneau في هذه التحليلات المتتالية إلى معرفة ما إذا كانت التجريبية الطبية قد زودت لوك بالإشكالية العامة الأولى لفلسفته حول نظرية المعرفة، وعلى هذا النحو يبدو الاقتراب مما كتبه الفيلسوف من أفكار حول الطب أمراً بالغ الأهمية، فمؤلفه " تحليل الفن الطبي " عبارة عن نص نقدي لم يكتمل يتعلق في نظره بمبادئ الطب وبالوسائل المسهلة للعملية الطبية، بحيث يسمح بالانتقال من معالجة مشكل في الطب إلى معالجة مشكل في الفلسفة.

سيرتبط لوك هنا بالفلسفة الطبية التي تتعلق بصحة الناس، حيث سيركز على موضوع المعرفة الطبية، فهي كما يعتقد تستكمل الحياة وتحرر الناس من معاناتهم، إنها توجه نحو جسد الإنسان، بل التركيبة الفيزيائية للإنسان في اكتمالها . في إطار فن الطب، الذي ينبغي رفعه إلى مستوى الكمال الذي يتوجب عليه أن ينشده، سيهتم هذا الأخير بإبراز نوع أصلي للمعرفة وللتحليل الذي ينبغي أن يتأسس على شروط التجربة والفعل التقني المرتبط بملاحظات خاصة.

يؤمن الفن الطبي بضرورة إنتاج ملاحظات دقيقة حتى تكتمل الممارسة الطبية وبلزوم استناد المعرفة، بما في ذلك كل معطيات جديدة، على أصول تجريبية، لأن المعرفة الطبية بارتكازها على التجربة يمكنها أن تفيد في معرفة عاهات الجسد الإنساني، بنية الطبيعة، العلامات، التغيرات، تاريخ المرضى¹، أي بتحصيل المعرفة مباشرة من المعطيات التي تمنحها التجربة ومن ثم الشك في قدرات العقل، لأنه لا يفيد في معرفة ما يتعلق بطبيعة الفهم البشري وفي ملاحظة عمليات الطبيعة وحركة ودوران الأشياء إذا ما رام البحث في عللها.

تعتبر المعرفة اليقينية عند لوك من وجهة نظر F.Duchesneau ما يمكن أن يتبلور في البداية داخل العالم عبر التجربة والعمليات الذهنية، إذ يحاول في مؤلفه أن يبرز مظاهر اختلاف الأفكار انطلاقاً من التجربة، عبر الإشارة إلى الوقائع الطبيعية التي تنتج علاقات الأفكار باعتماد

¹ - Ibid. P. 44.

المعطيات الناتجة عن الملاحظة وباستخلاص فوري لطبيعة الاتصال الضروري المسند إلى النظام الذهني المطالب بمعرفة وتفسير طبيعة الأشياء ذاتها¹.

هذا التصور يستوعب حسبه الجذور الأولى للتصور العلمي الذي يمثله في الفترة اليونانية الطب الأبوقراطي، حيث سيعمل لوك في هذا السياق على ترجمة الأبوقراطية (Hippocratism)، بمضامينها ذات الروح الطبيعية، داخل فلسفته التجريبية بروح جديدة تستحضر مقولات الطبيعة وبرؤية نقدية تسعى إلى تفكيك الأطروحات الميتافيزيقية والفرضيات التي لا تقبل الاختبار ولا تكشف عنها التجربة والتي لا تترجم معرفتها إلى تجربة حسية واحدة، وهذا مورد جديد في المعرفة يجسد توجهما تجريبيا منسجما مع الظواهر الإدراكية التي تنتجها الطبيعة ويرسي دعائم لمفهوم أو تصور يحلل العمليات الذهنية، بوصفها عمليات تؤطر الظواهر في حدود مؤشرات التجربة.

بالعودة إلى أبوقراط (Hippocrate) يتحقق تفسير الأمراض عبر ملاحظة دقيقة لعلامات الطبيعة، وفي ذلك توجه نحو فلسفة طبيعية شعارها العودة إلى الطبيعة ومنهجها، أي إلى ملاحظة ما تكشف عنه الطبيعة من معطيات واقعية في الدراسات الطبية ووصف للجسد الإنساني بظواهره الفيزيائية، لأنه يمثل في حد ذاته واقعة فيزيائية تتحول تبعا للخصائص الأساسية للمادة (السخونة، البرودة...).

يبدأ أبوقراط ملاحظاته بالتأكد على أن الإنسان لا يحصل أي معرفة مسبقة ومحددة حول الخصائص الفيزيائية ذات العناصر المادية التي تشكل داخل الوحدة العضوية "حالة مرضية"، بيد أن المسألة تستدعي العودة إلى اختبار الحالات المرضية وأعراضها في نوعيتها، من أجل تحديد خصائص المرض².

الطب وحده هو الكفيل في رأيه بمنح معرفة موضوعية ودقيقة حول الطبيعة الإنسانية، فعندما تستوعب التجربة عملا معينا في شكل ممارسة لتحليلات افتراضية، نتحدث معه آنذاك عن

¹ - Ibid. P. 44.

² - Ibid. P. 62.

مفهوم للطبيعة يقتضي : ملاحظة، فروضا، اختبارا لهذه الفروض، صياغة نتائج عملية ملموسة، وبذلك فعودة هيوم إلى لوك هي عودة في الآن ذاته إلى هذه المدرسة اليونانية التي صاغت بذورها العلمية في موضوعه الطب، وحاولت أن تجعل من الفكر ظاهرة فيزيائية.

تأثر هيوم بأفكار لوك، خصوصا ما يتعلق منها بعلم التشريح بوصفه الدراسة العلمية للجسد وتحليل أجزائه، لكن ما علاقه بالتوجه العام للتجريبية الذي تحاول أن تجسده الفلسفة مع هذا الأخير؟

علم التشريح هو الذي جعل لوك يفكر في إضفاء الخصائص العلمية على المعرفة الإنسانية ودفعه إلى الاهتمام بالجسد بوصفه ذا قيمة كبرى في تحقيق المعرفة على هذا النحو، وبناء على هذا العمل سيتم في الواقع تقديم دراسة جسيمية للجسد الإنساني ولتختلف الظواهر الحية، في إطار نزعة ميكانيكية للظواهر الجسيمية تكون هي أساس فلسفته الطبيعية¹.

فهذا العلم يرى أن الظواهر التي يتم إدراكها بسيطة وذات صيغة جسيمية مجهولة هي التي تحدد اقتصاد الجسد، فعوض الحديث عن اقتصاد الفكر مع ديكارت، أصبح من الممكن الحديث عن اقتصاد الجسد مع لوك الذي ترتبط في إطاره الخصائص الحسية فيما بينها لتعطي معنى للظواهر التي يتم إنتاجها بواسطة أسباب أصلية بسيطة ومجهولة تعلي، بشكل ميكانيكي، من بداهة عضوية منظمة للظواهر. معنى ذلك أن الظواهر تفسر، في إطار التوجه التجريبي، الغائية الداخلية للواقع والنزعة الميكانيكية الجسيمية، وفي ذلك تصنيف حقيقي للواقع داخل عضوية ظاهرية².

تأثر هيوم كذلك، من خلال لوك، بالنزعة الاختبارية السائدة في عصره تلك التي تعتبر أن استعمال الميكروسكوب سيساعد في تقدم علم الطبيعة، وما نحتاجه فقط هو التوجه مباشرة نحو الطبيعة، وتاريخ التجريبية الإنجليزية يكشف عن ذلك عندما ينادي بالعودة إلى فرنسيس بيكون (F. Bacon) (1561-1626) الذي أكد على ضرورة تدعيم الطبيعة بمنهج اختباري يهدف إلى اكتشاف أسباب الظواهر وتوجيه الفهم بمحاذاة التجربة، عن طريق البحث في علل حدوث

¹ - Ibid. P. 70.

² - Ibid. P. 82.

الأشياء وتغيّرها، وفي الآن ذاته إلى الكشف عن المادة نفسها التي يعتريها التغير من أجل العثور على ما سماه قاعدة (Ru1) أو مبدأ (Axiome) تحول الأجسام.

في مجال الفيزياء الطبيعية، لا يقتصر البحث على الكشف عن العمليات الكامنة في الفكر وحده، ولكنه يتناول ذلك التكوين الكامن في الأجسام، فلأجل أن يكتسب جسم ما طبيعة جديدة، أو أن يتحول إلى جسم آخر، لابد من أن يكون للمرء علم به، ولتحقيق ذلك لابد من دراسة وتفكيك بنيته كما يدرس علم التشريح الأجسام المتعضية. هذه هي خصائص الطبيعة التي أشار أرسطو إليها في المقالة الرابعة من الآثار العلوية واتخذها الفيزيائيون نموذجا لهم، وتلك محاولة جادة لنقد العقل وتخليصه من الأوهام التي كرسها الاتجاه المدرسي، وبالمقابل إحياء العلوم الفيزيائية التي أوقفت نموها الاتجاهات الأفلاطونية.

لدى بيكون فلسفة اختبارية حقيقية شعارها الأساسي حسب F.Duchesneau تقوية الطبيعة بصوت الاختبار، من أجل البحث في أسباب الظواهر الطبيعية¹، وإنتاج الأكسيومات والصيغ التفسيرية العامة المناسبة، وفي ذلك توجه عام نحو التجربة وأصنافها ودلالاتها الإستمولوجية. على هذا الأساس ستكون الأمانة المعرفية الملقاة على عاتق هيوم (قارئاً لتقاليد التجريبية الإنجليزية) متمثلة في تجاوز الأخطاء التي يقع فيها الفهم من جهة، ومن جهة ثانية في بناء صرح لليقين يتمحور هذه المرة داخل نزعة ظاهرية عملية أكثر منها نزعة ميتافيزيقية، مستوحاة من مذهب الطبيعة ومن أصالة التجربة وليس من عقلانية لاهوتية محضة، لتمنح للحواس القدرة على توجيه الفهم الإنساني في كل المحتوى المادي للمعرفة.

إذ ستصبح بذلك معرفة الخارج في فيزياء غاسوندي (Gassendi) (1592-1655) تأويلا للدلالات الحسية التي سيضعها لوك نصب عينيه، باعتبارها تشكل مادة لكل معرفة إنسانية، وذلك

¹ - Ibid. P. 83.

تجسيد مباشر لنزعة ظاهرية¹ مؤسسة على دعامة فلسفة تجريبية جديدة توافق مذهب لوك ومرجعياته العلمية².

في الواقع يتلخص البحث الإستمولوجي الذي قام به لوك على وجه العموم في تأسيس فلسفة تعد تجريبية بمعنيين : أولا لأنها لا تصدر حكما قريبا يحدد مجال المعرفة الإنسانية كما فعل العقلانيون، ثانيا أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية، لذلك كانت فلسفته بداية لتراث تجريبي حمل لواءه فيما بعد هيوم ومل (J.S. Mill) (1806-1873) .

إن تقاليد التجريبية الكلاسيكية التي تزعمها سيكون شكلت الخطوة الأولى لبرنامج المعرفة الجديد، الذي جعل من لوك حسب Chatelet فيلسوف التجربة الذي يتجاوز مذهبه القبليات الوثوقية في تاريخ الفلسفة ويؤسس لفلسفة تعنى بدراسة الفهم الإنساني وأفكاره التي تشكل أساس الوعي، عبره يكون الذهن كل معرفة، وتحليل السيورورات الفيزيائية التي تنتج الأفكار داخل الوعي بالإحالة على أمرين : أولا تعد الأفكار داخل الوعي نتائج لسيورورة جسمية داخل إطارات الحواس والدماغ، ثانيا تتصل النتائج مع الواقع بشكل موضوعي.

وبذلك، يكون لوك واحدا من رواد الواقعية المادية الذي تتوجه نظريته بشكل عام ضمن فيزياء جسيمية تمثل إحدى فرضيات الفلسفة الطبيعية، حيث تستمد فكرة الضرورة عنده قيمتها من التجربة التي تمثل واقع ونظام الظواهر، ليعلن عبر واقعيته المادية تجاوز الواقعية الميتافيزيقية التي اشتهرت بها المدرسية والديكارتية³ على الخصوص.

هكذا استطاع لوك أن ينظم الأطر الفلسفية للتفكير العلمي الذي نشط طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكي يرسم التوجه العام للتجريبية ويعمق أسسها، حينما رفض مذهب القائلين برد المعرفة إلى الفطرة ودعا إلى أن تكون كل معرفة مستمدة من التجربة ومن الخبرة الحسية، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة الذي عنه تنشأ الأفكار، وذلك يعني عنده أن

¹ - Ibid. P. 182.

² - Michael Ayers. *Locke, les Idées et les Choses*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Edition du Seuil. 2000. P. 25.

³ - François Chatelet. *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*. Paris, Marabout. 1972. P. 190.

التجربة والإحساس يسبقان العمليات العقلية، فالعقل لا يعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني ويحاول فقط أن يتأمل أفكاره التي هي وليدة التجربة.

وبهذه العودة المباشرة إلى التجربة وبهذا النقد لمقولات المذهب الفطري، تمكن هذا الأخير من إثارة عدة نتائج في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبي، حيث وضع مشكلة المعرفة موضع البحث والتقصي ووجه أنظار الناس إلى مصدر المعرفة وأوضح أوجه النقص في طرائق التفكير القديمة وقدم تصورات مهمة حول المفاهيم الفلسفية وطرائق تحليلها وطبق الأسلوب التجريبي وعظم من قوة المنهج الاستقرائي في البحث في أصل المعارف الإنسانية.

ولم يكن عمله هذا هينا خاصة بعد أن تضخم مذهب الفطرة وامتدت أجنحته، بالرغم من اعتراضات Gassendi وأتباعه خلال القرن السابع عشر، وبذلك يكون قد أسس لمرحلة انتقالية ضرورية في تاريخ الفكر الفلسفي (في القرن السابع عشر) تترجم روح العصر، وهي الروح العلمية في مختلف ميادين التفكير الإنساني، فبعودته إلى مضامين التجريبية الكلاسيكية ووضعه لتجربة الوعي داخل أنطولوجيا حسية، مهد الطريق أمام فلسفة تجريبية جديدة ستوضح معالمها أكثر مع دافيد هيوم.

لا يمكن الجزم بأن الفلسفة الديكارتية فلسفة وعي، لأن ديكارت قلما يتلفظ بمصطلح وعي إن لم يتداوله إطلاقا، وحتى لو تم وصفها كذلك، فسيكون ذلك بالمعنى الذي يحيل على تعقل الحقائق والماهيات الكامنة في العقل دونما حاجة إلى موضوعات العالم الخارجي، بل تعد العودة إلى العالم الخارجي في تأملاته تبريرا لاستقلالية المعطى الذهني عن المعطى الخارجي.

وبالتالي إذا كان الوعي يتطلب موضوعا خارجيا، فلن تستقيم فلسفته في الوعي إلا بالمعنى الأول، لأن مفهوم الوعي، كما سيظهر فيما بعد ابتداء من النزعة التجريبية إلى حدود التصور الأمريكي للوعي، لا يتناسب وشروط العقلانية التي تطمح الديكارتية إلى تأسيسها، لذلك من الأنسب بدل الحديث عن فلسفة للوعي، الحديث عن فلسفة للتعقل بشكل خالص.

فالوعي عنده يشير إلى تجربة الفكر ذاته، إلى النور الفطري، إلى حدس يكون بالنسبة إليه عملية عقلية خالصة لا يتدخل الحس في تبريرها بل يعيقها. ورغم أن الحديث عن مفهوم للوعي يطرح في سياق فلسفته أكثر من علامة استفهام، إلا أن البار يعتبره من أكبر فلاسفة الوعي الأوائل، عندما لاحظ أن تأملاته تفتح المجال أمام نظرية في هوية الوعي والذات، غير أن بلورته لمفهوم الوعي ظلت في تاريخ الفلسفة في نظر هذا الأخير رهنية التحديد الميتافيزيقي، أو التحديد السيكولوجي الترنسندنتالي¹.

فالديكارتية في رأيه أنتجت مذهبا في الوعي دون أن تتداول لفظة "وعي"، أنتجته ضمن مذهب التعقل، وذلك ما حبا به إلى أن يعتبرها أساسا فلسفة وعي. لكن بأي معنى؟

إن الوعي عند ديكارت يستقيم بالمعنى الذي يجعل من الوعي دلالة على الصوت الداخلي، دلالة على الوضوح والتميز، فالأشياء لا بد لها من أن تنكشف للذات بوضوح وتميز حتى يكون ثمة وعي، والتي لا تظهر بتلك الصفة من الوضوح والتميز لا تدركها النفس الإنسانية ولا يمكن الوعي بها.

هكذا يشيد هذا الأخير تصوره للوعي على أسس ميتافيزيقية ودعائم روحية بالأساس، لأن الوعي كما تجسده التأملات يعتبر لحظة تأسيسية تتأسس فيها معالم جديدة لنظرية الذات الواعية لذاتها بذاتها (أو نظرية الذات المتعقلة) ومالبرانش نفسه لا يخرج حسب البار عن هذا الطرح، عندما يتصور الوعي كإحساس داخلي يحيل على تجربة روحانية للذات الإلهية مثلما يحيل الوعي مع الديكارتية على جوهر ذاتي، على مقولة للفكر في إطار التجربة الميتافيزيقية للشك. هذا يعني أن الوعي يرمز هنا إلى الفكر، إلى التعقل وإلى الروح أو الفكرة، وهو ما جعل هذا الأخير يتراجع عن قوله ويؤكد الافتراض السابق بقوله :

" فلسفة التأملات ليست فلسفة وعي، بل فلسفة يقين وشروط احتوائه"²

¹ - J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit et Présenté par I. Balibar. Paris, Edition du Seuil. 1998. P. 12.

² - «La philosophie des méditations n'est pas celle de la conscience mais de la certitude et des conditions de son obtention» Ibid. P. 32.

في إطار الوعي كفعل للتفكير يدرك الأنا معرفته المباشرة بذاته وترتبط أفكاره بما يفكر فيه،
يمشي ويصير عبر استدلال عقلي، ويتحدد مع مالبرانش على شاكلة روحية توحى بفكرة الله أو
حب الله، وكلا التصورين يمثلان العقلانية الخالصة في أعظم توجهاتها ويسجنان المفهوم داخل
التصور الميتافيزيقي، مادام الوعي هنا يمثل تجربة الارتقاء نحو الذات الإلهية.

باختصار يصير مفهوم الوعي في إطار التحديد العقلائي ما يدل على تجربة ميتافيزيقية أضحت
المعرفة الإنسانية تحذو حذوها في شروط تشكلها دونما تردد، فالديكارتيّة لم تكتشف في الأنا أفكر
أو في الذات المفكرة سوى المبدأ الأول للميتافيزيقا باعتباره أساس كل يقين، وعودتها إلى الفكر بمثابة
هيكل للوعي كشرط ضروري وكاف لمعرفة وجود الأنا الواعي.

وعندما تكون الذات واعية بهذا المعنى، يتطابق الفكر والوعي ويصيران شيئا واحدا مكونين
بذلك خلاصة لخصائص الذات الجوهرية وإثباتا لكيونتها بمعزل عن الحس والخيال والذاكرة،
فالانقطاع عن التفكير ربما هو انقطاع عن التواجد داخل العالم كمعطى حسي. هذا التحليق في إطار
أنطولوجيا الفكر يفضي إلى تحديد جوهري ومجرد لمفهوم الوعي، يكون فيه الوعي جوهرًا قائمًا بذاته
ويؤسس أكثر للأنا المنغلقة.

مع التجريبية سيختفي مبدأ التعقل، وسيظهر مبدأ الوعي الذي يحيل على الفهم الأكثر ارتباطا
بالتجربة وظواهرها الموضوعية، حيث سيكتسب مفهوم الوعي معناه، ليصير مع لوك نوعا من
العلاقات الداخلية للذهن، أو حالة من أفكار حول خصائص حسية واضحة، كفكرة اللون التي
تصدر عن إحساس يحدث لدى الذات عبر موضوع خارجي.

فالوعي (وفق التحديد التجريبي) يمثل واسطة بين ما يحدث في الداخل وما يحدث في الخارج
ويعكس العلاقة الكامنة بين الفكرة والموضوع، ففكرة اللون (باعتبارها تحيل على معطيات حسية
مباشرة تمثل أمام الوعي) تتضمن طبيعة مركبة، فهي تشكل وعيا وفي الآن ذاته ظاهرة تمثل الواقع
الخارجي¹.

¹ - F. Duchesneau. *L'empirisme de Locke*. La Haye, Martinus Nijhoff. 1973. P. 133.

حاولت التجريبية دائما مع لوك أن تنتقد العقلانية على أساس أن الوعي من منظورها يتخذ منحا غامضا وملتبسا ويضع حدا للمعرفة الإنسانية عندما يظل حبيس الأنا ذاته، وبالمقابل تتوجه نحو طبعنة الوعي (Naturalisation du Conscience) ، أي إخضاعه إلى السيرورة الطبيعية وإلى مجراها العام بغية تحليل العمليات الذهنية (التي تسمى عادة عمليات الروح) بردها إلى إدراكات نابعة من التجربة ينبغي فهمها واكتشافها.

يوجد إدراك حسي في أعقابه يتحدد الوعي، فالذهن نسيج من إدراكات حسية هي أصل المعرفة، حيث لا إدراكات خالية في نظره من أية معرفة أو وعي، وعلى هذا الأساس يتساوى الإدراك مع الوعي ويكونان معا عملية واحدة تتشكل من خلالها المعارف الإنسانية.

يبدو أن فلسفة لوك أقرب إلى فلسفة الوعي منها إلى فلسفة ديكرت، فالوعي يتطلب موضوعا يصدر عن لوحة حسية للذات تنطبع فيها على شكل إحساسات تعقبها مباشرة أفكار تماثلها في الطبيعة لا في الدرجة، فهو يحيل على ثنائية الذات والموضوع بالمعنى الفيزيقي، وهو ما يعيبه هيوم على الأنا الديكرتي، لأنه يشير في نظره إلى ذات واعية منعزلة عن موضوعها الخارجي.

لذلك من المناسب جدا تحديد الفلسفة الديكرتية ضمن أنطولوجيا الفكر التي تعكس ضربا من السيكلوجيا العقلية، وإبقاء المعرفة رهينة تحديدات أنطولوجيا الحس التي تظهر بداخلها معالم فلسفة للوعي التجريبي، يتشكل من خلالها تصور جديد للإنسان (باعتباره شخصا) من زاوية نظرية الوعي وليس من خلال ميتافيزيقا الجوهر، ومن خلال مواقفه الأخلاقية والقانونية والدينية وأيضا من خلال مسؤولياته وأفعاله ومواقفه في إصدار الأحكام، فالوعي هو ضامن هويته إن لم يكن أساسها.

هذا يعني في نظر هيوم، أن لوك أعاد ضبط وظائف اليقين التي تسم الكوجيطو الديكرتي، لكن أسند إليه بنية عريضة لنظرية الذات تأبى التمرکز حول الوضع الخالص للأنا، ليدل على توجه مركب لمفهوم الوعي يصير فيه الوعي تعبيرا عن التفكير كإدراك وليس كتعقل، فالذات لا تحتاج إلى فكر يكون هو فكرها، بل تحتاج إلى واقع يكون هو حدود إدراكاتها دون أن يحتكم إلى فكرة الضمانة الإلهية المنعزلة عن كل تجربة إنسانية ممكنة.

بهذا الشكل، لا يمكن توجيه الديكارتية إلا داخل نظرية للتعقل تربط معرفة العالم وقوانينه بما يتجاوز التجربة وتحصره في استدلالات واستنباطات صورية، لكنها ستسقط في خطأ أساسي يقوم على الإغلاء من شأن الفكر على حساب التجربة الحسية ويرجع مصدر المعرفة إلى حدس ذهني يوصل إلى الحقيقة المباشرة عبر تجربة في العقل تتجاوز تجربة الإحساس، لذلك ظلت الديكارتية في رأي التجريبيين، بتبنيها لهذا التوجه، وحيدة الجانب ورهينة تصور أحادي للمعرفة لا يستطيع الإلمام كلياً بمبادئها، مادام ينظر إلى الأشياء نظرة تجريدية خالصة من أي انطباع حسي.

هكذا فالنظرية الديكارتية القائلة بتعقل الحقائق والماهيات تندرج فلسفياً ضمن نظرية في التعقل عبر بناءات فكر عقلاني للذات، بينما تندرج نظرية لوك المتعلقة بالإدراكات الحسية ضمن نظرية في الوعي التجريبي، حيث لا شيء يعلو على عظمة التجربة في الحكم أو في بناء الاعتقاد الإنساني.

وبذلك فهي مختلفة من حيث المنهج والأدوات والرؤية عن سابقتها وعن الأفلاطونية التي جسدتها في جوانب عدة، وبشكل عام عن المقولات الكلاسيكية ذات الأصول المدرسية التي كرست أولوية الفكر على الجسد في مهمة تنشوية تحاول تشخيص مرض العقلانية من جهة، ومن جهة ثانية ستقدم إرثاً فلسفياً تمنح من خلاله لتجريبية دافيد هيوم إمكانية بناء صرح معرفي للجسد بمضامين جديدة تهدم مقولة التعقل وتحل محلها مقولة الجسد كخلاصة للنظام الحسي.

1. نقد هيوم لثنائية الفكر / مادة

2. 1. نقد السيكولوجيا العقلية

أنتجت الفلسفة مع ديكارت أنطولوجيا عقلانية يقودها هاجس ميتافيزيقي يمكن اختزاله في الطموح القوي نحو تأسيس اليقين الأولي القائم على تحقيق الفكرة الكاملة في العقل، والباحث في هذا المجال لا يمكنه قراءة الديكارتية خارج هذا المسعى، أي بمعزل عن توجهه ميتافيزيقي ينبثق من أنطولوجيا الذات (فكرة جوهر يقيني يحيل بشكل مباشر على وجود فعلي)، أو من سيكولوجيا العقل التي تخاطب في الذات ماهية عاقلة يحركها صوت إلهي يضمن كمالها وبدايتها المطلقة وبقينها الأولي.

على هذا الأساس يظل مشروع العقلانية مجرد محاولة لاستعادة وترميم تجربة اليقين الأولي وتثبيتها في كل حالات الذات الواعية التي تعي ذاتها في علاقتها بالعالم الداخلي، وهذا الارتباط الذي تقيمه مع عالمها الخاص ليس سوى تعبير عن حريتها وقدرتها على التفكير الواضح والمتميز.

في التأملات (التي قام بها ديكارت) يصير الوعي جدلاً من الصعود والنزول، أي من وجود فكرة كاملة في العقل إلى وجود كائن أسمى (الله) يعتبر الضامن الأول

* - الدليل على ذلك زعم ديكارت في مؤلفه " قواعد لتوجيه الفكر " ص. 85 " أنه ينبغي في الموضوعات المقترحة دراستها أن نبحت فيما نستطيع أن نحصل عليه حدساً في وضوح وبداهة أو ما نستطيع أن نستنتجه في يقين تام".

والحقيقي لكل الحقائق، بحيث ترتحل الذات فوق وجودها العيني لتتأمل خصائص هذا الكائن وكماله المطلق ثم تعود أدراجها في تجربة روحية لحدس كماله.

غير أن الدعامة الكبرى التي تشكل منطلق الفلسفات التجريبية ككل تكمن في البعد عن ضروب التفكير الميتافيزيقي، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا باقتلاع الأساس الذي تستند إليه سلطة العقل وإحلال سلطة التجربة محلها، مادام هذا الطموح الفلسفي لا يقيم اليقين داخل العقل المستقل عن قانون التجربة.

باستثناء جورج بركلي (J. Berkeley) (1753-1685) الذي ظل وفيا للنسق الديكارتي، ويتضح ذلك من خلال تأكيده على أن الفلسفة ليست سوى دراسة الحكمة والحقيقة، فنحن نكون في نظره أكثر تعقلا إذا ما نحن أسسنا معرفة واضحة وبديئية لا تتخللها صعوبات ولا يزعزعها أدنى شك¹. وقد عبر عن ذلك بقول يلخص تصوره المثالي عندما تصور أن الفكر وحده قادر عبر التجريد على تحديد فكرة اللون والامتداد وحركة هذا اللون الممتد في الآن ذاته²، بحيث يظل وجود الفكر في الذهن كاف لإدراكها دون الاستناد إلى المعطى الواقعي، وقد دعم ذلك بقوله :

"كل التطورات التي حققها الفلاسفة القدماء والمحدثون في دراستهم للطبيعة قادتهم إلى الافتراض بأن الجوهر الجسدي أو المادي موجود واقعي... لكن كيف يمكن للمادة أن تمتلك قدرا من الذكاء يؤهلها لإنتاج فكرة؟ هو ما لم يجازف أي فيلسوف بتفسيره"³

ويؤكد نقد دافيد هيوم لمذهب السيכולوجيا العقلية استلهاهم لتقاليد التجريبية الإنجليزية وقوة تمسكه بمبادئ لوك، ويظهر ذلك من خلال نقده للفلاسفة الذين يجعلون الفكر أو العقل سببا أقصى وأصلا لكل شيء، يستنجدون به في تفسير كل الظواهر فيعتبرونه السبب المباشر والوحيد لكل

¹ - G. Berkeley. *Principes de la Connaissance Humaine*. Traduction, Présentation et Note par Dominique Berlioz. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 39.

² - Ibid. P.43.

³ - «Tous les progrès réalisés par les philosophes, anciens ou modernes, dans l'étude de la nature, procèdent tous de la supposition que la substance corporelle ou matière existe réellement... Mais comment la matière peut opérer sur une intelligence ou produire en elle une idée, c'est ce qu'aucun philosophe ne prétendra expliquer. » Ibid. P. 94.

حدث من الأحداث التي تظهر في الطبيعة، هم يزعمون في نظره أن تلك الموضوعات التي تسمى في الغالب أسبابا ليست في الواقع غير مناسبات، معتمدين في ذلك مبدأ العناية الإلهية. وهو ما يعبر عنه بقوله :

" لقد زعموا... أن المبدأ الحقيقي والمباشر لكل نتيجة أو أثر لا يحدث بفعل قدرة تأثيرية ولا بفعل قوة في الطبيعة، وإنما بفعل مشيئة الموجود الأسمى التي تسهر على أن تكون مثل هذه الموضوعات الخاصة مقترنة إلى الأبد بعضها ببعض"¹

فعوض أن يقولوا بأن كرة البلياردو تحرك أخرى بقوة استمدتها من نظام الطبيعة، يقولون في نظره بأن الله هو نفسه الذي يحرك الكرة الثانية بقدرة خاصة، عازما على هذه العملية بدفع من الكرة الأولى، تبعا لتلك القوانين العامة التي كان قد أرساها لنفسه في تديره للعالم، ولكن بعض الفلاسفة الذين يواصلون التقدم في استقصاءاتهم، يكتشفون أنه مثلما يكون هنالك جمل بالتأثير الذي تخضع له مختلف الأجسام، يكون هنالك بالقدر ذاته جمل بالتأثير الذي يخضع له عمل الفكر في الجسم أو عمل الجسم في الفكر.

إن نفس الجهل يردهم في نظره إلى نفس النتيجة، فهم يقرون بأن الله هو السبب المباشر في ارتباط النفس بالجسم وأن ليست أعضاء الحس هي التي إذا ما أثارتها الموضوعات الخارجية ولدت الإحساسات في الذهن، ولكن مشيئة خاصة من لدنه هي التي تثير مثل هذا الإحساس تبعا لمثل تلك الحركة في العضو، وعلى نفس المنوال ليست أية فاعلية في الإرادة هي التي تحدث حركة آنية في الجوارح، وإنما الله نفسه يحاول أن يعضد الإرادة الإنسانية العاجزة بذاتها وأن يهيمن على تلك الحركة التي ينسبها الإنسان خطأ إلى مقدرته ونجاعته.

¹ - «...and that the true and direct principle of every effect is not any power or force in nature, but a volition of the supreme Being Wills that such particular objects show for ever be conjoined with each other » D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939. P. 627.

هؤلاء الفلاسفة (الديكارتيون وخصوصا مالبرانش)، يرجعون عين هذا الاستنتاج إلى الفكر في عملياته الباطنية، بدعوى أن رؤية الإنسان العقلية أو تصوره لأفكاره ليس غير كشف من الكائن الأسمى وأن بداهة الفكرة مستمدة من بداهته هو، فليست الإرادة هي التي تخلق تلك الفكرة، وإنما الخالق الذي يكشفها للفكر. وهو ما صرح به من خلال قوله :

" لقد لجأ الفيلسوف الكبير إسحاق نيوتن إلى الأثير كمادة فاعلة ليفسر بها جاذبيته الكونية، بالرغم من كونه يعترف بأنه مجرد افتراض يحتاج إلى المزيد من الاختبار....بخلاف ديكارت الذي لمح بوضوح بالغ إلى نظريته في الفاعلية الكونية الوحيدة للإله، أما مالبرانش وغيرهم من الديكارتيين فقد جعلوا منها أساس كل فلسفتهم. ولكن هذا التصور عديم الوقع في إنجلترا، ويكاد لوك وكلارك وكودوورت لا يبالون بها أصلا، بل يفترضون منذ زمن بعيد أن للمادة تأثيرا حقيقيا وإن لم يكن كليا"¹

لذلك، فعن هؤلاء الفلاسفة يكون كل شيء ممتلئ من الله، فهم لا يقتنعون إلا بالمبدأ القائل بأن كل شيء مخلوق بإرادته ولا قوة لأي شيء إلا بتسليم منه، وهم بذلك يجردون الطبيعة بكل عناصرها من كل فاعلية، فيجعلون الخضوع لله أكثر وضوحا، إنهم لا يظنون أن بمذهبهم هذا إنما يخسفون ولا يرفعون من جلال تلك الصفات التي ما أكثر ما يتكلفون عبئ تمجيدها.

فلاشك حسب هيوم أنه من الأجدر للقدرة الإلهية أن يفوض الله شيئا من قدرته لمخلوقاته أكثر من أن ينجز كل شيء اعتمادا على مشيئته المباشرة، ومن الأجدر للحكمة الإلهية أن تختزع من البدء آلة العالم، فيودع فيها من تمام وكمال التبصر ما يجعلها تخدم من تلقاء ذاتها وبمفردها كل مقاصد

¹ - «It was never the meaning of Sir Isaac Newton to rob second causes of all force or energy...that great philosopher had recourse to an ethereal active fluid to explain his universal attraction; though he was so cautious and modest as to allow, that it was a mere hypothesis, not to be insisted on, without more experiments. Descartes insinuated that doctrine of the universal and sole efficiency of the Deity, without insisting on it. Malebranche and other Cartesians made it the foundation of all their philosophy. It had, however, no authority in England. Locke, Clarke, and Cudworth, never so much as take notice of it, but suppose all along, that matter has a real, though subordinate and derived power. » Ibid. P. 629.

العناية الإلهية، أكثر من أن يضطر الخالق الأكبر في كل حين إلى تسوية أجزاء العالم وإلى نفخ الروح في دواليب تلك الآلة الرائعة¹.

في نقده للتصور السيكولوجي العقلي، يرى هيوم أن العقلانيين تبنوا مبدأ مفاده أن المادة لا تتمتع بأية قوة، أو قدرة ذاتية باستطاعتها خلق أو توصيل الحركة، أو أي تأثير آخر يمكن أن ينسب إليها، فالقدرة التي يعاينها الإنسان في المادة والتي توهمه بأن هذه الأخيرة تتمتع بسلطة هي في الواقع حسب هذا المنظور موجودة خارج المادة، أي في ذات كائن أسمى يتمتع بكل صفات الكمال. غير أن هيوم يفترض أن هذه النظرية، القائلة بالفاعلية الكونية أو العمل الكوني للموجود الأسمى، لا يمكنها أبدا أن تثبت مشروعية العقل وحدوده التي تحيط به في كل عملياته.

لا يمكن الوثوق بالأدلة التي تقدمها المناهج التقليدية، مادام ليس لبراهينها المعتادة ولاحتمالاتها المألوفة أي نفوذ، ثم إنه ليس بمقدورها أن تثبت أية قوة في الحجج التي تقوم عليها. صحيح أن هنالك جهل بالكيفية التي تؤثر بها الأجسام على بعضها البعض، فقوتها أو فاعليتها مجهولة تماما وغير مفهومة، لكن أليس هنالك جهل بنفس القدر بالكيفية أو بالقوة التي يؤثر بها عقل مدير في ذاته أو في الجسم؟

ليس لدى شخص ما حسب هيوم أي إحساس أو وعي بهذا التأثير في نفسه، شأنه في ذلك شأن أية فكرة عن الموجود الأسمى، عدا ما تعلمه من التفكير في ملكاته الخاصة، فهل من الصعب عليه أن يدرك أن الحركة قد تصدر عن الدفع، أو أنها قد تصدر عن المشيئة؟ غير أنه يأنكاره لأن تكون ثمة عناية إلهية وأحوال مستقبلية لا يقوض أسس المجتمع، وإنما يدفع بمبادئ يلزمهم هم أنفسهم وبحسب مذاهبهم التي ينتمون إليها أن يعترفوا بمتانتها ومنطقيتها، إن كان في تفكيرهم كما يقول منطق وتسلسل.

وأولئك الذين يهتمونه، يقرون في نظره بأن الحجة الرئيسية والوحيدة على الوجود الإلهي تهل من نظام الطبيعة الذي يظهر فيه من إمارات الحكمة والعناية ما يحمل الناس على أن يستنكروا فكرة أن يجعلوا الصدفة سببا له، أو قوة المادة العمياء التي لا وجه لها، ويسلمون إضافة إلى ذلك

¹ - Ibid. P. 628.

بأن هذه الحجة نقلت من النتائج إلى الأسباب، فمن نظام المصنوع استنتجوا أنه لا بد أن يكون ثمة غرض وتوقع في الصانع، فإن لم يستطيعوا بلوغ هذا الحد سلموا بتهافت نتائجهم، وهم بذلك في رأيه لا يهدفون إلى إقامة النتيجة على أبعد ما تحتمله ظواهر الطبيعة.

والأجدر من ذلك مناسبة السبب للنتيجة، أي أن يتم وضع تناسب بينهما، حيث لا يجوز أن تنسب إلى السبب أية خصائص يمكنها أن تتجاوز ما يكفي منها على أوجه التحديد لإنتاج النتيجة، وإذ لم يكن السبب الذي تم تعيينه كحد لأية نتيجة من النتائج كافياً لإحداثها، لزم عن ذلك إما إنكاره وعدم الاعتراف به، وإما أن تضاف إليه من الخصائص ما يجعله يتناسب تناسباً دقيقاً مع النتيجة.

وفق منظوره التجريبي، سيحاول هيوم أن يبذل كل الآمال التي حضي بها العقل، والتي تزعم السعي نحو معرفة صارمة وثابتة عن الربانية أو عن أصول العالم¹، حيث سيصير السؤال التالي مشروعا حسب Eric Zernik: هل يمكن أن يكون لدى كل واحد منا علم بالربانية تحت ما يسمى فترة الألوهية الاختبارية؟

إن الإنسان الذي يجعل من المفارق كلها، أي الذي يبحث عن خدمة مباشرة للكائن الأسمى، هو الصوفي، أو المتعصب، أو المتطير، وهنا يمكن حزن الأخلاقية²، حيث يمثل التصور الشيولوجي تجاوزاً للخيال، توها يتجاوز البراهين القائمة على السببية وينفلت من حدود التجربة، عندما يزعم إثبات وجود الله بمعلوله الذي هو العالم أو الطبيعة ويجعل من الله علة مطابقة لعالم مهندس بالقوة بكيفية جمالية.

هكذا تستخدم العقلانية في نظره مبدأ السببية استخداماً زائفاً، أكثر من ذلك ليس فيها استخدام للسببية إلا إذا كان عديم الشرعية ومختلق، فمعرفة موضوع انطلاقاً من موضوع آخر لا تتم

¹ - D. Hume. *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Collection Dirigé par Laurence Hanse-love Introduction et Commentaire par Eric Zernik. Edition Philosophie. Novembre 2008. Voir L'introduction. P. 8.

² - G. Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, Presses Universitaires de France. 1953. P. 73.

في حساباته إلا بعد ملاحظة ارتباط دائم بين نوعيهما استدلاليا، وبذلك فعلم الكونيات وهمة على الدوام.

ثم إن الثيولوجيا تعبر عن الاستخدام الوهمي لمبادئ التداعي : التشابه، الاقتران والسببية، فهي من هذا المنطق تبرز خارج المعرفة الحقيقية، ففي الوقت الذي لم يعد بمستطاع الفلسفة أن تقول شيئا حول جملة مبادئ، أو حول أصل قدرتها، ثمة يكمن مكان الله، وهذا الاستبعاد للميتافيزيقا يمثل حلا نقديا لمشكلة الوعي.

إن نقد هيوم للسيكولوجيا العقلية ليس في الواقع سوى تأكيد على إمكانية قيام سيكولوجيا تجريبية تتحرر من أوهام الميتافيزيقا وترتبط أكثر بالواقع العيني للإنسان، حيث تحل أنطولوجيا الحس محل أنطولوجيا الفكر في طريق تأسيس مذهب في الطبيعة بداخله تنمو نزعة ظاهرية أكثر منها نزعة ميتافيزيقية، تتجه نحو وضع أسس للوعي التجريبي لتشخص بداخله النظام السيكولوجي في ارتباطه بمعطيات الواقع ولتحاول أيضا النفاذ من خلال هذه الفلسفة الجديدة للوعي داخل نزعة واقعية.

2 . 2. نقد الثنائية الديكارتية

شكل المشروع الإستمولوجي الذي خلفه لوك، والذي بموجبه يمكن الميل نحو منح التجربة الأولية الأفضلية في ظهور ما نسميه وعي، الإنطلاقة النقدية في فكر دافيد هيوم، ليس فقط من حيث الحضور المنهجي، ولكن كذلك عبر قوة المحتوى والمضمون.

فلكي نفهم العالم يتطلب الأمر معرفة أفكارنا عنه، بيد أن الأفكار هي التي تضعنا دائما في خط متساق مع العالم، أو تحكم علاقتنا به، لذا تظل دعائم الأسلوب النقدي في فكر هيوم حسية بالدرجة الأولى، والنقد عنده يهدم كل ميل إلى تأسيس افتراضات أنطولوجية على الأنا المغلقة (L'égocentrisme) التي خلفها الإرث الديكارتية.

لقد تبين من خلال التحليل المقتضب للفلسفة الديكارتية، ومن خلال الإطلاع على بعض أعمال ديكارت البارزة، أنها تعلي من شأن العقل على حساب المادة أو الجسم، مما جعل فلسفته في

كثير من المراحل التأسيسية توجي بتوجه نظري محض وليس بتوجه عملي، توجه إنما يتعلق بفاعليته في النظر والتأمل، المهم فيه فكر دون مادة، أنطولوجيا يصعب الجمع داخلها بين التفكير والإحساس في معادلة واحدة.

هناك مقولات تهمين على النسق الديكارتي من قبيل: "العقل"، "اليقين"، "العلم" أو "المنهج"، تتفاعل فيما بينها لتشكل أسلوبا يحدد فلسفيا التوجه العام للعقلانية الكلاسيكية، وأول ما يثبت انفلات المادي من دعائم هذه العقلانية هو كونها سيّجت نفسها بركائز علم الرياضيات الذي يعد المثل الأعلى لجميع العلوم والنموذج الأمثل للعلم الحديث، من حيث هو علم حقيقي يقيني وشامل، بدل علم الفيزياء المؤسس على نشاط المادة في الزمان والمكان.

هذا القول يصنف الفلسفة الديكارتية ضمن مشكلة واضحة تختزل في مشكلة البحث عن اليقين، وهي مشكلة قادت أصحابها إلى افتراض علة للعالم تكون موضوع اعتقاد راسخ، الشيء الذي جعلها تختلف عن فلسفة هيوم التي لا تتحدث عن الحقيقة من خلال البحث عن اليقين، بل من خلال البحث عن الأصل، فسؤالها سؤال أصل: كيف تتكون المعرفة الإنسانية؟ وما أصلها؟ سؤال شكي لا يؤمن بوجود سبب نهائي للعالم، بل بنسبية في الحقيقة.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن الديكارتية تتأطر ابستمولوجيا ضمن التأسيس الأنطولوجي الأفلاطوني الذي يتحرك داخل ثنائية المادة/فكر، المعقول/المحسوس، حتى خصائص العالم المادي كالامتداد ليست سوى حركة في العقل وداخله ولا يمكنها أن تكون حركة للموضوعات داخل الطبيعة.

غير أن حضور هيوم في تاريخ الأنساق الثنائية خلف مبادرة جدية لمحاولة تجاوز أزمة المحسوس، التي اندثرت أمام سلطة المعقول، وكذا لتعديل الحركة الميتافيزيقية وإنقاذها من الأسلوب الذي يحكمها ضمن فلسفة العقل، وتلك فرصة ستسمح بالحديث عن فلسفة التجربة التي يمثلها هيوم عبر استحضار بعض مضامينها داخل سياقها العام.

إذا كانت الديكارتية تضع على نحو درامي مشكل وجود الأجسام خارج التمثل، من خلال الفصل بين النفس والجسد على أساس أنها جوهران متناقضان جذريا، فإن النفس حسب هيوم واعية وتحتاج إلى موضوع تعيه، أي إلى واقع موجود لديها عبر التمثل. فعندما نرى النار كواقع فيزيائي نكتشف بأن وجودها هو ما يشكل إدراكنا، وما نحس أننا رأيناه ولمسناه هو ما يشكل أولا مضمون ذهننا¹، بحيث لا يمكننا أن نطور أي حكم أو آخر خارج هذا الواقع الخارجي الموجود أمامنا.

وفي نقده لديكارت الذي يمر عبر الضمانة الإلهية ليستنتج وجود الأجسام المادية التي هي سبب فكرتنا عن الأجسام، استحضر هيوم نقد بركلي للوك الذي يظهر أثره في هذا التحول، حيث تصبح الفكرة المستمدة من جسم خارجي هي الموضوع الوحيد المعطى للفكر.

ضدا على لوك، تصور بركلي بأن الفكرة لا تعكس أبدا وجود الأجسام، فلا الحواس ولا العقل يعكسان وجود الفكرة التي نستقبلها مباشرة خارج الفكر، ثم أنه عبر الحواس لا نكون إلا إحساسات، وهذه الإحساسات لا يمكن أن تكون خارج الفكر².

إن لوك وبركلي كلاهما بعيني هيوم غير مخلصين للتجربة، فالأول يؤكد على نحو دوغمائي دون أن يفسر بأن إحساساتنا تمنحنا ضمانة عن وجود الأجسام، والثاني ظل حبيس نقد قاده إلى شكية ترى بأن فكرة الجوهر المادي ليست ذات صلة بالحواس³، وبالتالي يتجسد ضعفه حسبه في كونه نزع اليقين عن وجود الأجسام.

فبين دوغمائية لوك التي ترى بأن ما نمتلكه ليس إلا أجساما، وشكية بركلي التي تنفي وجود الأجسام، نشأ العلم التجريبي مع هيوم الذي يفسر طبيعة البنية الذهنية ويقين تصويره للعالم. من أين نستمد يقين وجود العالم؟ من العمليات الإدراكية التي تقوم بها، والتي توحد وجود العالم (انطباعات حسية) بمظهره الذهني (انطباعات ذهنية) .

¹ - Frédéric Brahami. «Le Scepticisme de Hume» Dans *les Lecture de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. P. 27.

² - Ibid. P. 28.

³ -Ibid. P. 29.

ترتكز الأعمال المعبرة عن فكر دافيد هيوم (سواء المبكرة أو التي تليها) كذلك على قدم وساق مع أصالة مشروعه الفلسفي، وعلى ارتباطه بالعلم النيوتوني في بناءه لفلسفة وعي جديدة، سواء في فلسفة المعرفة، أو في فلسفة الانفعالات (الأخلاق والفن)، أو في فلسفة الدين، وحتى في تحليلاته السياسية والتاريخية والاقتصادية¹.

وقد استفاد في هذا الشأن من نقد نيوتن (Newton) لليبنز، ويظهر ذلك من خلال كتابي "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" الذي نشره نيوتن سنة 1687، و"المقالات الجديدة" الذي نشره ليبنز سنة 1765، وكلاهما يعبر عن تحليل فلسفي للنظام المعرفي قائم على التعارض المنهجي.

فكل من ليبنز وفولف (Wolff) (1754-1679) يتحركان داخل الإرث الديكارتي الذي يعتبر المنهج الرياضي النموذج الأسمى للمعرفة، بحيث تصورا أن العلوم (كالفيزياء والميتافيزيقا) مستمدة من هذا المنهج البرهاني القبلي. لكن نيوتن مستندا في ذلك إلى تعاليم يكون وغيلي (Galilée) (1642-1564) اعتقد بأن المنهج القبلي المنسوج على نحو رياضي لا يمنح المعقولة لنظام الموجودات².

لقد أكد ليبنز أن الأشياء المادية ليست إلا ظواهر مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا، لذلك ليس للمكان واقع يتجسد من خلاله، ليس له إلا نظام التزامن والتناسك، وكذلك ليس للزمان سوى نظام التعاقب، إن الواقع الجوهرى الوحيد هنا هو المونادا التي تجعل البساطة الروحية مرتفعة عن الانقسام الزمكاني (Spatio-Temporelle). عندما تتموقع المونادا فوق المكان فهي تظهر كنظام موحد للجواهر الأخرى، وهو ما يدل على الطابع الروحي لتصور ليبنز بما يتلائم مع الميتافيزيقا الجوهريانية التي تجعل الرياضيات علما يعمل داخل روابط مثالية.

يعارض نيوتن ومعه كل المذاهب التجريبية هذه العقلانية الخالصة، التي كشف عنها ديكارت وأتباعه، عندما اعتبر المكان والزمان عبارة عن علاقيتين كامنتين في الأشياء الخارجية ويتخذان معيارا

¹ - Jean-Yves Goffi. «La Rhétorique Humienne» Dans les *Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. P. 41.

² - Michèle Crampe-Casnabet. *Le Gouvernement de la Raison, Kant*. Paris, Bordas. 2004. P. 34.

حسباً، فمطلق الزمان والمكان يعود حسبه إلى أسباب فيزيائية (الجاذبية أو قوة التجاذب) وميتافيزيقية، وهذا ما ينكشف في كتاب البصريات، حيث يظهر الزمان والمكان كشرطين لإمكانية الحضور الإلهي داخل العالم، فهما معا يشكلان التجلي الحسي للذات الإلهية الذي بدوره لا نستطيع أن نكون أي معرفة حول الواقع الحسي¹.

من خلال الكتاب الذي قدمه نيوتن عن المنهج الفيزيائي الجديد، نستنتج أن التحليل أو البرهنة تتم عبر الرجوع إلى الظواهر الطبيعية، لتفسير القوى التي تمنحها النظام والمعقولة والتي تمثل شروط إنتاج الموضوع. ومن خلال ذلك يعرف نيوتن الفيزياء كعلم للعلاقات السببية²، فالبحث في الأسباب كاف في نظره لتفسير الظواهر عبر مقارنة النتائج بأسبابها، من خلال التعميم الإستقرائي القادر على وصف خصائص الأجسام التي نقيم عليها التجارب.

يمكن الاستقراء من تحليل الطبيعة التي تنتج داخل نفس الشروط نفس التسلسل السببي الذي يجسده التشابه القائم بين الظواهر الطبيعية، وعبره أثبت نيوتن حقيقة الفرضيات الاستقرائية ضد الفرضيات المؤسسة على شاكلة قبلية³، والفرضية التي يرفضها هذا الأخير هي تلك التي تحمل دلالة ميتافيزيقية وخصوصاً النظرية الديكارتية في الحركة، لكنه لا يرفض الأطروحات المؤسسة على البرهان الاختباري.

إن رفض نيوتن لكل فرضية كوسمولوجية تقليدية يدل على أن مفهوم الطبيعة يتعارض مع مفهوم الكوسموس⁴، فالطبيعة ليست سوى مجموعاً من تسلسلات ظاهرية غير مكتملة وبالتالي غير قابلة للتحديد دائماً، وذلك على الأقل ما يعبر عنه فكره العلمي.

هكذا يستند هيوم إلى تعاليم نيوتن في نقده للشائية الديكارتية، لأنها ترفض الاتصال الأنطولوجي بين الواقع الخارجي كما هو بذاته والواقع كما يظهر، أي كما تتصوره وتمثله، في الوقت

¹ - Ibid. P. 51.

² - Ibid. P. 36.

³ - Ibid. P. 37.

⁴ - Ibid. P. 37.

الذي تؤكد فيه التجريبية على استمرارية استيمولوجية بينهما لتضمن إمكانية الوعي بالأشياء، فكل ما هو معطى عبارة عن تجربة ظاهرية تنظم كمال الواقع الذي على إثره يمكن أن نحكم بيقين¹.

إن دائرة البحث لا ينبغي في نظره أن تتعلق بما من شأنه أن يتجاوز الواقع والإنسان، وإنما بالقدرات الإنسانية ذاتها التي ربما قد تبدو مضمرة وخفية، وبذلك ينبغي أن تخضع الميتافيزيقا لعلم الطبيعة الإنسانية ولأطرها، مثلما ينبغي أن تخضع له كل من الفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي، لأنه هو الذي يعالج قدرات الأحياء ويوفر لها معرفة كاملة بامتداد وقوة الفهم الإنساني، وبإمكانه أيضا أن يعينهم على تفسير طبيعة الأفكار فيما يتعلق بالعمليات التي يمكن تطويرها في عملياتهم الاستدلالية وفي بنيتهم الذهنية.

وهذا يعني أن الذات، التي كانت تظل مع ديكارت في عزلة تامة عن موضوعها، أصبحت مع هيوم موضوعا للتفكير والاستدلال، والقول التالي يدل على ذلك :

" نحن لسنا وحدنا فقط تلك الكائنات التي تفكر، ولكن نحن أيضا جزء من الموضوعات التي عليها نستدل وبها ومن أجلها نفكر"²

هذا القول يوجه فلسفة هيوم نحو نزعة تجريبية جديدة أو نحو مفهوم جديد للفكر بشكل عام، فهل يعني ذلك أن الحديث عن صحة تجريبية أو عن تشكل لمعنى الواقعية الظاهرية أو شك على الانبثاق؟ وإذا كانت علوم كهذه : الميتافيزيقا، الفلسفة الطبيعية، الدين الطبيعي تلتقي مع المعرفة الإنسانية في هذه النقطة، ماذا يمكن أن تقدمه علوم أخرى تبدو في نظر هذا الأخير أكثر دقة وأكثر ارتباطا بالطبيعة الإنسانية؟

¹ - Jean-Yves Goffie. «La Rhétorique Humienne» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 169.

² - «Et par conséquent, nous-mêmes ne sommes pas seulement les êtres qui raisonnent, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons.» D. Hume. *Traité de la Nature Humaine, L'entendement*. Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel. Paris, GF- Flammarion. 1995. P. 33.

تبدو العلوم الإنسانية من وجهة نظر هيوم أقوى من هذه العلوم مادامت مبنية على التجربة والملاحظة، ففي رأيه متى بقي الأساس الوحيد والمتين الذي يمكن منححه لعلم الإنسان يتأسس على التجربة والملاحظة، فإن هذا العلم سيظل الأساس الوحيد والمتين للعلوم الأخرى¹.

في فلسفته وفي تحليلاته للطبيعة الإنسانية، يشير إلى خلاصة أو فرضية جديدة قدمها في الجزء الأول من كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية"، تقول بأن الفكر الإنساني غير مدرك إلا عبر أجسام داخلية أو كأجسام داخلية، وهو ما يعيق إقامة علم يحيط بأسسه ومقتضياته، ما عدا القيام بتجارب جادة ودقيقة تركز على ملاحظة النتائج الخاصة التي تفرزها مختلف الظروف والوضعيات التي تتخلله، وتستمر هذه التجارب إلى حدود تفسير النتائج بالأسباب البسيطة والقليلة.

إن الفرضيات ذات العناية والاهتمام الكبيرين في فلسفته هي التي تعتمد بشكل مركزي الملاحظة والتجربة، فعندما يرغب الملاحظ في مقارنة نتائج وآثار جسد على جسد آخر في ظروف معينة، فلا بد أن يمر من موقعة هذين الجسدين داخل الوضعية نفسها، ثم ينهمك بعد ذلك في ملاحظة النتائج المترتبة عنها. وهذه القوانين مستمدة من التصور الاختباري للعلم، المستمد بدوره من تقاليد التجريبية الكلاسيكية.

بمعطيات تعتمد الملاحظة والتجربة لا يستطيع الفيلسوف أن يجد نفسه إلا مبدئياً شكوكه إزاء الفلسفات الأخلاقية التي تستند على مبدأ الهوية، والتي تعني الثبات والمطلق. فالمسألة هنا لا ينبغي أن تتعلق بمبدأ الهوية في الحكم على الأشياء، بل بملاحظة خالصة للحياة الإنسانية تلتقطها التجارب التي توجه الإنسان داخل المجتمع في أفعاله ورغباته، باعتبارها الوقائع التي تظهر في المسار الطبيعي للعالم².

بحيث يمكن بواسطة تجارب من هذا النوع أن يتحقق بمهارة ودكاء ما يسمح ببلورة أمل في اتخاذها أرضية لإنشاء علم (بالرغم من عدم إمكانية البرهنة عليه بشكل يقيني) يكون سامياً وصالحاً لكل فهم إنساني، وفرضية جديدة كهذه مفادها أن هناك حياة طبيعية للعالم انطلاقاً منها يتأسس علم

¹ - Ibid. P. 34.

² - Ibid. P. 37.

يوأكب الفهم الإنساني، يختلف عن العلم الرياضي وبراهينه التي ليس لها حجة ووزن كافيين لتكوين مبدأ الانقسام اللامتناهي، لأنها تحتوي على معايير خاطئة وتقدم أقيسة غير صادقة.

بل علم يكون في نظره قادرا على تأسيس المنهج المناسب لاختبار الأفكار والأجسام التي تتراص في العالم الخارجي، فإبداع المنهج الملائم كما يقول كالأذن الموسيقية التي تتحسن يوما بعد يوم¹، ومن ثم لابد من إعادة النظر في المصادقية التي يدعيها العلم الرياضي مع الديكارتية.

معلوم أن جوهر المادة يتحدد مع الديكارتيين في الامتداد، والامتداد بالنسبة إليهم لا يدل على الحركة كفعل، أو كإنجاز، ولكن فقط على حركية تنتجها طاقة لا توجد في الامتداد الفيزيائي، فهذه الأفعال من حيث هي أساسية للحواس البشرية تعود إلى فكرة الكمال، بل إلى نشاط رباني أو إلى كائن أسمى يتميز بالكمال من جهة طبيعته.

لأن العناية الإلهية من وجهة نظرهم هي المحرك الأول للعالم، ليس فقط من حيث كونها خالقة المادة وتمنحها اندفاعها الأصلي، ولكن تماما عبر الاختبار المستمر لكل قدرتها².

فالديكارتيون في نظر هيوم يقولون وفقا لمبدئهم في الأفكار بفكر أسمى، برابانية يعتبرونها العلة الوحيدة الفاعلة في العالم، بل والسبب المباشر لكل التحولات التي تحدث على مستوى المادة. ويعتمد هيوم في نقده لهذا التصور على نقد لوك للنزعة الفطرية أو ما يسمى بالفطرائية^{*}، إذ أن كل فكرة تنحدر من افعال، و فكرة العناية مادام لا يكون الانطباع هو أصلها من المستحيل في نظره أن يوجد فيها أي مبدأ فاعل، لأن هؤلاء الفلاسفة يخلصون إلى أن المادة لا يمكنها أن تقترب من أي مبدأ فاعل، وهو نفس الاستدلال الذي يؤدي إلى رفض فكرة الكائن الأسمى.

ليس هناك في رأي هيوم فكرة عن سلطة أو عن فاعلية، إن ما يحدث هو ارتباط ضروري بين الموضوعات، حيث الأول يمثل سببا والثاني يمثل نتيجة لكن من دون أن يكون هنالك رابط أو

¹ - Ibid. P. 101.

² - Ibid. P. 235.

* - تعني الفطرائية المذهب القائل بالأفكار الفطرية كمقولات قبلية سابقة على المادة.

علة موحدة، فما يمكن معرفته هو أن هناك تواصل بين الموضوعات¹، أو تكرار فقط لحالات متشابهة تكون مصدرا لذلك الارتباط الضروري.

هذه المحاولة النقدية الجادة للديكارتية ستظهر في كتاب له بعنوان "تحقيق في الفهم الإنساني"، وهو العنوان الذي منحه هيوم حسب M. Beyssad سنة 1758 للمقالات الفلسفية التي تناولت الفهم الإنساني، والتي تم إصدارها سنة 1748 ككتاب يسعى إلى تأسيس فلسفة مركبة تحاول تجاوز الأفكار المجردة ومضامينها، والتخلص من التصورات المطلقة للزمان والمكان، ومن كل ما كان غرضه القول بالعناية الإلهية حول الضرورة والسببية².

فالمبادئ التي يمتلكها العقل داخل المعرفة العلمية والفلسفية تنشأ ذاتها من الحساسية، أي انطلاقا من ملكة الاستقبال التي تمثلها الحواس، وعبر ترجمة الحواس لمعلومات العالم الخارجي، وبالتالي لم يعد العقل مع التجريبية يحتل أية استقلالية أو حياد عن الحساسية³.

فما يسمى عقلا هنا يتجاوز ماهيته كجوهر محايد (مستقل عن العالم الخارجي، أي عن الملاحظة الحسية) ليصير مجموعة أفكار وانطباعات وذكريات... متسلسلة داخل حركة عجيبة تخضر وتغيب، تأتي و تزول، وتنكشف من جديد بسبب قواعد الاتصال والارتباط.

حول هذه النقطة بالضبط تتعارض التجريبية مع العقلانية الكلاسيكية، التي أرجعت أصل المعرفة إلى أفكار فطرية تظهر ذاتية الفكر وعفويته، بحيث ستبذل جهودها بالمقابل لتوضح أن هذه الأفكار لا يمكنها أن تتشكل إلا في تبادل وحوار مستمرين مع التجربة، أي في تجاذب مع الملاحظة

¹ - Ibid. P. 238.

² - D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain*. Traduction par André Leroy. Revue par Michelle Beyssad. Présentation et Note par ph. Saltel. Dans L'Introduction de Beyssad. Paris, GF- Flammarion. 2006. P. 13 et 19.

³ - David Hume. *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Traduction d'un anonyme du XVIIIe siècle. Collection Dirigé par Laurence Hanse-love. Introduction et Commentaire par Eric Zernik. Edition Philosophie, Novembre 2008. P. 1.

الحسية، وذلك بمثابة تجسيد لروح الانتماء إلى تقاليد التجريبية الكلاسيكية بتأكيدها على أن المعرفة تبدأ وتنتهي مع التجربة¹.

وفي ذلك أيضا مجال جديد قد يفتح باب التمييز بين التجربة المشتركة والتجربة العلمية التي تتساءل بشكل فعال عن الطبيعة، وتحاول أن تقيس الظواهر بوسائل خاصة، حيث لا يتوقف الاختبار الذي يقوم به المختبر عند حدود الملاحظات التي يسجلها حول الظواهر، بل يستدل كذلك على الوقائع، ويبحث في الكيفية التي يمكن بها إيجاد العلاقات الرابطة بين الظواهر، يسميها قوانين الطبيعة. وتبقى الملاحظة على هذا الأساس هي المرشد الوحيد الذي يعتمد عليه التجريبي رافضا حسب E. Zernik كل الأطروحات والفرضيات التي لا تقبل الاختبار والتمحيص، والتي من شأنها أن تضلله أثناء بحثه في الأسباب وفي الطبيعة النهائية للظواهر.

لا يشكل معرفة برأيه إلا ما يظهر، ويأخذ الذهب مثالا على ذلك، ما هو الذهب؟ يجب التجريبي مستجمعا كل خصوصيات المعدن الملاحظة: الذهب أصفر لامع ولا يتغير، يتفاعل بكيفية أو بأخرى مع أي منتج كيميائي... وما يسمى ذهبا هنا ليس سوى هذه السلسلة من الخصوصيات القابلة للملاحظة، ليس إلا هذه الأوصاف.

لكنه يتساءل بعد ذلك: أليست وراء هذه الظواهر البادية بعض الخصائص الخفية التي تؤسس وتفسر الوحدة؟ هذا ممكن، يرد التجريبي قائلا: لا نود ولا نريد أن نقول شيئا منذ الآن لا يتطابق مع التجربة². فهل يمكن أن نعرف ماذا يعني ذلك؟ يعني ذلك أن نستجمع الوقائع وأن نستدل على معطيات التجربة وأن نسند تأملاتنا إليها، هذه هي المسألة المركزية التي تقود حسبه طموح هيوم جزءا بجزء.

تندرج فلسفة هيوم عموما ضمن المسار التجريبي الذي يتخلل انجلترا في القرنين السابع عشر- والثامن عشر، حيث تعتبر التجريبية المذهب الذي من خلاله تستمد كل معرفة حسية معانيها، وفي

¹ - Ibid. P. 11.

² - Ibid. P. 12.

ذلك امتداد حسب E. Zernik للوك الذي يكون حسبه هو المؤسس الحقيقي لها، والتي ستصير مع هيوم أنوارية.

ففي الوقت الذي تصور فيه لوك أن الذات شرط ضروري لفعل المعرفة عبر قدرة الذهن على التأمل، اعتبرها هيوم داخل مشروعه النقدي واحدة من التصورات التي تنجم منطقيا عن مشهد التجربة.

كما تستمد أنتروبولوجيا هيوم نتائجها الفلسفية من التصور المعرفي الذي قدمه هذا الأخير، فالإنسان حيوان معتقد لا يرى العالم وبعيه إلا عبر صورة الذاتية : ما هي الأسباب الأصلية التي تحدث لدى الإنسان وعيا؟ فلكي نفهم هذا السؤال النقدي الذي يطرح إشكالية جديدة للذات، لا بد أن نحلل سيرورات الوعي ونحدد النتائج التي تمنح لهذا التوجه التجريبي أصالته.

يفترض هيوم أن المعرفة بعدية ضرورة، معتمدا في ذلك الإطار المنهجي للفيزياء الاختبارية التي تمنح الأولوية للتجربة كأساس بديهي لكل استدلال وتحديد موضوعي لممكناته وحدوده، وهو ما يتضح من قوله :

" بديهي أن ماهية الذهن مجهولة قدر جملنا بالأجسام الخارجية، وبناء على ذلك يستحيل أن نكون أي تصور معين عن تلك القدرات والخصائص إلا عبر تجارب جادة ودقيقة، وعبر ملاحظة النتائج الجزئية التي تنجم عن ظروف مختلفة ووضعية ترافقها"¹

¹ - «For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations.» D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.Libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P.6.

عندما يكون الوعي هو الحامل الذي يربط الذات بالعالم، فإن ذلك يفتحنا على مشكلتين مرتبطتين بمقياس أنطولوجي يتصل مباشرة بالإدراك : هل يمكن أن نقيم ونصف بكيفية قطعية مجموع ما نعيه ؟ وهل يمكن للأنا أن يحتل جزءا من هذا الكل ؟

هذا يدفعنا إلى الكشف عن الأشكال العملية للذات الواعية، من أجل تحديد الارتباط الضروري للوعي بحدود الذات، وبعد هذا الوصف النقدي يمكن أن نحدد شكل الوعي الذي يبرر وجود الذات التجريبية، من أجل ضبط السياق المعرفي الذي يخول إمكانية إدراك ووصف إمكاناتها.

تستمد إشكالات هيوم حول الذاتية جذورها داخل المنهج المتعلق بوصف وتحليل إمكانات وحدود الفهم الإنساني، فعندما أعلن المشروع الفيزيائي النيوتوني سنة 1680 عن ظهور منهج جديد في البحث، ليس فقط داخل الفلسفة الطبيعية أو فيما يتعلق بدراسة صفات الأجسام وعلاقاتها، ولكن أيضا في الجانب الميتودولوجي فيما يتعلق بدراسة وظائف الفكر الإنساني، دأب هيوم في الجزء الأول من " الرسالة " وخاصة في نهاية الفصل الرابع، إلى استحضار مماثلة تكاد تكون بديية بين الوقائع الذهنية (Les Faits Noétiques) والوقائع الفيزيائية، حيث أكد على وجود نوع من التجاذب داخل عالم الذهن يمكن أيضا من ملاحظة نتائج عجيبة داخل العالم الطبيعي¹.

هذا التماثل يكشف عن رغبة هيوم في دراسة وظائف الذهن الإنساني بنفس الكيفية التي درس بها نيوتن في الفلسفة الطبيعية العلاقات القائمة بين الأجسام²، حيث تضعنا هذه المقاربة ضمن عنصرين هامين من المذاهب التجريبية الحديثة يعودان تحديدا إلى لوك وهيوم، الأول كشف أهمية التوافق مع التجربة، والثاني، الذي تأثر به، أوضح أهمية المنهج التجريبي ذاته والفائدة التي يقدمها التحقيق التجريبي.

هذا السياق الميتودولوجي الذي تمثله الفلسفة الاختبارية، والذي يمكن أن نطلق عليه حسب Alembert " فيزياء اختبارية الروح"³ سيعالج ضمنه هيوم مشكلات الذاتية عبر رفض

¹ - Garrisons Dicks. *Sujet et Identité de Locke a Hume, une Critique de la Subjectivité Positionnelle*. Sous la Direction de Bernard Joly. Université Lille 3, UFR de Philosophie. 2007-2008. P. 11.

² - Ibid. P. 11.

³ - Ibid. P. 14.

المنظور الفطري للأفكار والشك في الجوهر المفكر الذي يعلن اليقين القبلي للأنا، إذ لم يعد بالإمكان أن نتحدث معه عن كوجيطو، بل عن ذات تتشكل عبر الوعي* ومعه، وهو ما يؤكد به قوله :

"كل شيء يخترق الذهن، هو في الواقع إدراك"¹

ليست لدينا أية فكرة كاملة لا يمكنها في نظره أن تكون إدراكا، والجوهر مختلف بالكامل عن الإدراك، لذلك لا نمتلك أية فكرة عن الجوهر، كما أن الذهن حسبه ليس بمتضمن للسبب الفاعل، ولا بجامل إيجابي للانطباعات، بل هو نتيجة تكاثف الانطباعات، ورفض الجوهر المفكر المستقل عن الجوهر المادي يتأهى مع حتمية الطبيعة البعدية لكل معطى أو مضمون ذهني، وبالتالي ليست الذات جوهرًا ولا يمكن أن نحملها داخل الجوهر.

من أين تنحدر هذه الهوية المتضمنة للوعي الذاتي كعالم من الموضوعات الخارجية؟ هل الإدراكات المتعاقبة هي وحدها التي تشكل الذهن؟ بأي معنى تصير الهوية مقارنة نقدية لكل ممكن أنطولوجي للموضوعية؟ كيف يمكن تبرير البعد الزمني للوعي؟ وكيف يمكن للذات أن تحضر في مجمل موضوعات الوعي؟

إن تحليل هيوم للهوية يفترض حدسا ذاتيا للزمن الذي يرتبط بشكل كامل مع تصوره للوعي داخل علاقة موضوعية، فغايتته هنا تكمن في مساءلة أفكار لوك حول الهوية، بشكل يسمح بأن تتساءل معه بدورنا على هذا النحو: هل يمكن لموضوع ما أن يدرك دون استحضار شكل للاستمرار؟ إذ يظل مفهوم الزمن منبع عنصر إشكالي أساسي في تصور هيوم لمفهوم الهوية، ومنبعا أصليا في نقده لهوية الجوهر الذي يتساءل عن ماهية الذات، فهو لا يتساءل عما إذا كانت الذات

* - يعبر مفهوم الوعي (Consciousness) في الدلالة الإنجليزية عن سيرورة أو دينامية، وليس عن جوهر.

¹ - «Every thing that enters the mind, being in reality as the perception» D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.Libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 103.

موجودة أم لا، بقدر ما يكثر بالبحث في الأساس الذي تتجلى من خلاله، وبالتالي القاعدة التي تمنح الوعي الظرفي.

يشكل الكوجيطو الديكارتي هوية تربط الفرد بفكره داخل وحدة الوجود الجوهري للأنا، غير أن التحديد الذي يمنحه هيوم لمفهوم الهوية يضعنا داخل نسق معرفي ظاهري، يحرر الشخص من هذا الوجود الجوهري ليربطه بالوعي داخل فعالية وحدة الذات والمعطى، فالذات التجريبية التي تصفها الهوية عبارة عن منتج مزدوج من الفكرة والانطباع الذي يحدثها.

إن العقلانية برأي دولوز عندما وضعت الفكر في العقل، وأعلنت من قدر التمثيل كمعيار لها خسرت فلسفة جديرة بالاحترام، عندما ألغت التحديدات الخارجية وبددت معنى الممارسة، ومعنى الذات، في الواقع ليس الفكر عقلاً إنما هو في نظره تأثر يصيب الفكر، وبهذا المعنى سوف يقال عنه إنه غريزة، عادة، طبيعة¹.

وذلك محط رفض من طرف فلسفة تجريبية سيكون لها في نظره شأن عظيم، وهي الفلسفة التي خسرتها العقلانية بتمركزها حول مفهوم التمثيل الذي يمارسه الأنا المفكر، لأن التفلسف مع هيوم في رأيه، ليس سوى النقد الحقيقي للتمثيل، هو في الواقع لا يمارس نقدا للعلاقات، بل يقوم بنقد التمثلات، وذلك بالضبط لأنه لا يمكن أن يتمثل العلاقات.

إذا جعلت العقلانية من التمثيل معياراً، أي إذا وضعت الفكرة في العقل، فإنها تكون قد وضعت في الفكر مالا يترك نفسه يتكون في المعنى الأول للتجربة، مالا يترك نفسه يعطى من دون تناقض في فكرة، أو تكون قد نقلت تحديد الفكر إلى الموضوعات الخارجية ملغية بالنسبة للتفلسف معنى الممارسة والذات وفهمها في الواقع.

ليس العقل غير تحديد عام وهادئ للانفعالات، يقوم على رؤية من بعد أو على الفكر²، ليس سوى نوع من العاطفة، وهكذا مثلاً ينطلق منهج الفلسفة من غياب فكرة إلى حضور انطباع، تمر

¹ - Giles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine Selon Hume*. Collection fondée par Hyppolite et dirigée par T.L Marion. Paris, Presses Universitaires de France. 1953. P. 140.

² - Ibid. P. 140.

نظرية العقل من شكية إلى وضعية، من شكية للعقل إلى وضعية للعاطفة، تتضمن العقل أخيرا كانعكاس للعاطفة في الفكر المكيف.

يعني ذلك حسب Frédéric Rognon أن هيوم يضع التصور التقليدي لعلاقة العقل بالعواطف ضمن منحى تجريبي، حيث لا يستطيع العقل أن يسمو فوق الانفعالات بل يخضع لها، فما أشد غرابة وغباء أولئك الذين يتحدثون في إطار حياتهم العادية عن صراع بين العقل والعاطفة (الانفعال) ويمنحون الأفضلية للعقل، بحجة أن الناس الفضلاء هم الذين يلتزمون بأحكام العقل وقوانينه، داعين كل المخلوقات العاقلة إلى ضرورة توجيه أفعالها وفق مقتضياته، وعلى هذا النحو تأسست الحياة الأخلاقية الكلاسيكية والحديثة¹.

في الواقع يستطيع العقل في نظر هيوم أن يقوم بأشياء أخرى أكثر من أن يخضع للرغبات والعواطف والانفعالات التي تمتد إلى الأسباب والنتائج عبر معونة التجربة، والمهم فيه هو ما يمكنه أن يمنح تأثيرا، وهو اتصال وارتباط الموضوعات فيما بينهما، فلا يكون من ثم إلا القدرة على اكتشاف مثل هذا الاتصال، حيث لا يمكن للفكر وحده أن ينتج فعلا ولا إرادة، انطباعات ولا انفعالات، بل يحتاج الأمر إلى المادة.

يتعلق الأمر في فكر هيوم بتفكير نقدي في وضعية الذاتية عن طريق تحليل سيرورات الوعي ضمن أنطولوجيا المبادئ الحسية، فنحن لا نعرف من العالم غير ما ندركه، وبالتالي ما لا يمكن إدراكه فهو غير موجود، لذا سيحاول هذا الأخير أن يضع تصورا جديدا للوعي مؤسسا على قاعدة الإدراك التي تشمل الذات وموضوعها في آن واحد. هذه العلاقة ستساهم فيما بعد في تأسيس نسق ترنسندنتالي مشترك بين الذاتية والموضوعية، بحيث تظهر الذات كحامل أنطولوجي للوجود الموضوعي عبر فعالية الإدراك الذي تصير فيه الموضوعية أداة، ويتجلى العالم كأداة لإحداث الوعي والمادة كوسيلة لانبثاقه.

¹ - Frédéric Rognon. *Les Passions*. Collection dirigée par Laurence Hanse-Love. Edition Philosophie. Octobre 2008. P. 20.

من أجل أن نفهم، وبالتالي أن نتجاوز هذه المفاضلة التي تطرحها العلاقة المتعالية بين الفكر والمادة كوجهتين منطقيتين للوجود، ينبغي أن نستحضر- هذا النقد الذي يزامن الفيزياء الاختبارية التي دفعته إلى ترسيخ وصف واقعي ومنطقي لهذه العلاقة ولأسسها وحدودها كذلك. بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت المحاولات النظرية التي قدمها لوك وهيوم تتضمن عودة حاسمة إلى التفكير في الذاتية، فتحديدا لأنها اعتبرا الذات عنصرا إشكاليا ضروريا لتحليل النظام المعرفي برده إلى المعطى الظاهري.

لذا يعد التمييز بين الخصائص الظاهرية للإدراك ومضمونه الرمزي قاعدة أساسية لفلسفة الوعي عند هيوم، غير أنه إذا أراد أن يحافظ على الخصائص الظاهرية التي تسم التجربة الإدراكية كمعطى مباشر داخل التجربة، وكذا أن يميز الإدراك عن كل جنس من أجناس الفعاليات الأخرى التي تشكل المشهد الذهني، فيتوجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار السيورورات التي تعرض مضمون التجربة داخل الذهن والذي يفقد هاهنا سماته التجريبية، ليغدو متميزا على نحو تركيبى عن فعالية الإدراك الحسي.

إن وعي هيوم بهذا المشكل هو الذي سيدفعه (كما سنلاحظ فيما سيأتي من فصول) إلى وضع تمييز طفيف بين الانطباعات والأفكار، كمحاولة لتجاوز هذا العائق الأنطولوجي والإبستيمي في الآن ذاته، ليكون بذلك قد هيا أرضية خصبة لتداول مشكلة الوعي لدى الأجيال اللاحقة، وبالتالي هيا لإعادة اختبار نظريته في الأفكار داخل الإشكالات الإبستمولوجية المعاصرة .

خلاصة

يوضح هذا الفصل منابع وأصول فلسفة الوعي عند دافيد هيوم واللحظات التأسيسية التي ساهمت في بلورة فكره النقدي، كما يعكس الاختلاف القائم بين كل من الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية في تصورهما للوعي، فالتوجه العقلاني الذي يمثله ديكارت ينتهي إلى تأسيس نظرية في العقل، تضيف على الوعي بعدا عقلانيا يرتقي في مراتب الأنطولوجيا والميتافيزيقا بذات لا يهمها سوى استلزام البناءات العقلية الرياضية في إبداع المعرفة اليقينية القائمة على التأمل العقلي، مما حدا بالبعض إلى اعتبار فلسفات التأمل (بما في ذلك التأملات الديكارتية) فلسفة يقين وشروط احتوائه. بينما يتوجه المذهب التجريبي داخل أنطولوجيا حسية تنتهي إلى تأسيس نظرية في الوعي التجريبي، أي تضع داخل التجربة إمكانية المعرفة.

هناك إذن تضارب كبير بين العقلانية والتجريبية على مستوى نظرية المعرفة، فالعقلانية وجدت المعيار في العقل، حيث المعرفة التي هي في عقلانيتها ممكنة تجد أساسها الأول في بنية الفكر نفسه، والقوانين التي ينتظم بها الواقع بالنسبة إليها ليست سوى قوانين الفكر، وهذا يعني أن معيار العقلانية كامن في العقل قبل أن يكمن في الواقع، وأن المعرفة ممكنة لأنها معرفة العقل للعقل، إذ يأخذ الواقع شكل العقل في المعرفة.

في حين ينبثق تيار آخر يبدو أنه يخالف التوجه الديكارتية في مساعيه وطموحاته، عندما يؤسس لفلسفة في الوعي التجريبي تدخل في نظرية المعرفة الكلاسيكية تيمات جديدة كتمتي الواقع والتجربة، بدليل أن العقل وحده لا يمكنه أن ينتج الصواب في المعرفة الإنسانية، إلا عندما يرتبط بشكل مباشر وحميمي بالإحساس، وهو ما تنبني عليه نظرية الإدراك مع لوك وهيوم.

والأساس في هذا المدخل يرتبط بتوضيح موقع هيوم داخل الجدل الفلسفي بين الديكارتية وسوسيولوجيا الفكر عند لوك على أساس التمايز النظري، وليس على أساس وحدة النظرية الموضوع، وذلك من أجل إيضاح طبيعة التوجه الملائم لكل تصور، والذي يفرد له خصائص

مستقلة عن خصائص الآخر، حتى يتم تجنب إمكانية الخلط بين توجهمين متنافرين، أو بين خطين متوازيين نقطة التقاءها بعيدة جدا.

ورغم كون الفلسفتين معا تمثلان البرجوازية في أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلا أنها تختلفان مع ذلك في طرق التعبير عنها، فالبرجوازية في فرنسا والتي ستنطلق منها الديكارتية كانت تحكمها أهداف وغايات مفترضة فالتجأت إلى التجريد وعبرت عن مجمل تحولاتها بمفهوم شامل عن طريق العقل، بحيث يكون التصور الفلسفي المنبثق هنا ذا طابع ثنائي : العقل مقابل المادة والإنسان مقابل الطبيعة.

وعلى العكس من ذلك ستأخذ البرجوازية في إنجلترا من العقل إطارا يستند إليه الفيلسوف في تفسير الواقع المباشر للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، بحيث أخذت تصوراتها الفلسفية تقترب من الواقع المادي وتفهم الطبيعة نتيجة لتقدم العلم الطبيعي والمناهج الاستقرائية وتظهر الصلات بين الإنسان وبيئته، وتدلل على أن المعرفة الإنسانية تتم عن طريق إدراك الجزئيات وتوجيه البحث في الخطأ والصواب بمحاذاة الإحساس والتجربة، وهنا اتخذت شكل التجريبية والنزعة الحسية.

في إطار الوعي التجريبي يكون الفهم مشروطا ونسبيا، والنسبية مع التجريبيين لا ينبغي فهمها على أنها إحالة على القصور الذاتي أو العجز الذهني، وإنما إحالة على ما يطرح إمكانية النقد، والنقد يشتغل وفق مقولة الحد أو الحدود. فما هي حدود الفهم؟ إنها التجربة التي تعد فضاء خصبا يعمل الأنا انطلاقا منه على استخراج إدراكاته التي تحده، ولا يستطيع التعالي عنها بصفته حدوده الممكنة.

هكذا يتميز الوعي عن العقل لأن العقل يمكن أن يوجد بدون وعي، وذلك راجع إلى أن الوعي لا يتحدد بالعقلانية، فالإحساسات والرغبات والآراء عبارة عن ظواهر الوعي، وما يؤسس هوية الذات يوجد قريبا من الوعي مع مجموع تجاربها، أما العقل فهو المبدأ الموضوعي الذي لا يمكن أن نميز به بين شخص وآخر.

إذا كان الوعي مخزنا للإحساسات فهو قادر أيضا على أن يتخذ مسافة إزاءها، وأن يميز بين ما يستمد من الذات وما يستمد من العالم، كما أنه يمثل أداة جيدة للنفوذ إلى العالم. إن الوعي في

الحقيقة هو التواجد إزاء الآخر، وبواسطته يمكن للذاتية أن تتحقق داخل العالم، كما أن الأنا ليست فكرا بل فعلا، ليست تأملا خالصا بل ممارسة، كما أنها ليست إحالة على فرد بل إحالة على شخص.

يدل الوعي إذن على ما هو متغير باستمرار داخل الزمان والمكان، وداخل المتغير ينبثق الثابت الذي لا يستمد مقوماته من ذاته، بل من قدرته على التغير والانكشاف في كل مرة بصورة مختلفة، هذه هي الهوية الوحيدة التي يمكن أن نسند لها الوعي، بحيث يصير سيكولوجيا واجتماعيا وتاريخيا وأخلاقيا وجماليًا. بهذا المعنى يصير نقد الديكارتية أمرا لا مفر منه.

الفصل الثاني

مفهوم الوعي

إن نقد مفهوم الهوية كتبرير لقيمة الثابت والمجرد، ينبع عند هيوم من مراجعته النقدية لماهية الشخص عند جون لوك، ليضيف فيما قاله هذا الأخير حول طبيعة الهوية الشخصية تأويلا جديدا يمنح من خلاله للذات إمكانية أخرى للانفتاح على تجاربها الحسية المختلفة. وبموجب ذلك، سيتحول الأنا عقب ذلك إلى ذات مدركة، تتصل مباشرة بمجموع تجاربها وبنسق إدراكاتها.

ليست الذات بالنسبة إلى هيوم روحا ولا عقلا ولا واقعا في الآن ذاته، بل هي إدراك يمتزج فيه الذهني بالواقعي على شكل سلسلة من إدراكات متدفقة بلا انقطاع، وبذلك يكون الوعي عنده سيرورة جدلية بين الذات والواقع، حيث تتشكل الذات عندما يصير الواقع ممكنا، كما أن الواقع كمنتوج كامن في تجربة الذات يتجاوز ذاته ليصير ذاتا.

وفي حوار مستمر وأبدي بين عالم الذهن وعالم الحس ينشأ التبرير الفلسفي للوعي كعلامة على الهوية الوحيدة التي يمكن أن نمنحها له.

1. نقد مبدأ الهوية

1.1. العودة إلى لوك

عاد هيوم إلى لوك في نقده للهوية، وهو يحاول بناء منظوره التجريبي للوعي، وعلى وجه التعيين إلى الانطباعات التي أبدأها هذا الأخير تجاه التمثل الكلاسيكي للأنا، الذي أبدعت من خلاله فلسفات الهوية عقلانية الوعي.

لقد تأثر هيوم كثيرا بتصور لوك لماهية الشخص وإملاءاته حول الهوية الشخصية، وحاول أن يجسد من خلال مراجعته النقدية لأفكاره الشكل الملائم لفلسفة الوعي، بيد أن الانطلاقة النقدية التي وضعها لوك في مقامات هيوم لم تكن عرضية، بل ظلت أساسية في طريق تحجيم المشروع الميتافيزيقي للأنا.

تساءل لوك كثيرا عن طبيعة الإنسان وكذا عن طبيعة الشخص، عبر استجلاء الحدود الفاصلة بين الطبيعة الإنسانية والهوية الشخصية، فكان جوابه على السؤال التالي: كيف تتحدد هوية الكائن بشكل عام وهوية الشخص على نحو خاص؟ خلاصة تصوره النظري لمفهوم الوعي.

ففي الجزء الثاني من كتابه " مقال في الفهم الإنساني " يظهر اعتناء لوك الكبير بتحديد ماهية الأنا، عن طريق تثبيت المبدأ الذي بموجبه يتميز الشخص عن غيره، وقد بسط القول في مسألة الهوية الشخصية بأن خصص لها فصلا كاملا تحت عنوان " طبيعة الهوية والاختلاف " * (Ce que c'est qu'identité, et diversité)، وهو من أبرز الفصول التي توضح الكيفية التي يتعامل بها لوك مع مشكلة ميتافيزيقية دون أن يفقد مبادئ فلسفته التجريبية، والتي تتم أيضا عن شخصية ذات بعد مزدوج: من ناحية، دراسة الشخص في علاقته بتجاربه الحسية وعدم إهمال مكونات الجسد ودورها في بناء وعي الشخص، ومن ناحية ثانية، تحرير الوعي من الارتباط المباشر

* - تعمدنا ترجمة لفظة Diversité بالاختلاف.

بتجارب الشخص الحسية واستخلاص هويته الثابتة، حيث لا يستطيع الجسد بخصائصه المتغيرة أن يؤثر على ماهية الشخص مهما تغيرت الأحوال والمواقع.

استهل جون لوك حديثه في هذا الفصل بتحديد مدلول الهوية على أنها الوجود المحايث للأشياء أو وجود الأشياء كما هي عليه، فما نراه في مكان ما وفي لحظة ما، هو نفسه الذي نراه وليس شيئاً آخر. على هذا المنوال تتحدد الهوية باعتبارها مماثلة في الزمان والمكان، فما له بداية واحدة في الزمان والمكان يمثل الهوية، وما له بداية مختلفة في الزمان والمكان يمثل التنوع والاختلاف، وليس أدل على ذلك من قوله :

" ما يمتلك نفس البداية في الزمان والمكان هو الشيء بعينه"¹

وقد انصب اهتمامه لاستيضاح ذلك، على تحديد طبيعة الهوية الشخصية وماهية الشخص في ضوء التحديد العام للهوية، عقب تمييزه بين مختلف تحديدات الهوية ومقوماتها بالاستناد إلى مختلف أنواع الكائنات الحية والجامدة، فميز بين هوية الذرة أو هوية الكتلة المؤلفة من الذرات وهوية الكائن الحي.

فكل كائن سواء كان حياً أو جامداً، يظل هو عينه في اللحظة الحاضرة ويحتفظ بنفس الصورة التي كانت لديه رغم مرور الزمن، ومن ثم مادامت الذرة بسيطة، فإن هويتها واضحة بذاتها، أما كتل الذرات، التي تشكل كلا واحداً، فإن استقلال كل كتلة منها أو تمييزها يتحدد بعناصرها، بصرف النظر عن كيفية تنظيمها، وعلى خلاف ذلك، تستتبع هوية كل كائن حي تنظيمًا وظيفيًا.

ويتجلى هذا التنظيم في كل لحظة بشكل ملموس من خلال تفاعل كلي للذرات، وسيظل هذا الكائن على شاكلته يؤدي نفس الوظائف مهما تغيرت مكوناته الذرية أو مهما تعرضت للتحول، وهكذا فإن ما يسم هوية الأحياء هو تنظيمها الوظيفي وصورة الحياة المرتبطة بها مهما كان نوعها (شجرة سنديان أو حصان) .

¹ - «Quand nous voyons que quelque chose est en quelque lieu à quelque moment du temps, nous pouvons être certains que c'est bien cette» J. Locke. *Identité et Différence*. Présenté, Traduit et Commenté par E. Balibar. Paris, Seuil. 1998. P.133.

و بالرغم من كون جون لوك يعتقد بأن الإنسان يشبه الحيوان لأنه يتخذ لنفسه مظهرًا خاصًا مثلما يكون لكل الحيوانات مظهرها الخاص بها ويلتقي معه في الجانب العضوي والوظيفي، فإن ذلك لم يمنعه من تجاوز هذا التعريف، بل دفعه إلى البحث عن تعريف أكثر تناسبا مع الطبيعة الإنسانية، فالتقى به البحث والتقصي في مصب التمييز بين مفهوم الإنسان ومفهوم الشخص، من خلال إبداء تبريرات نظرية تهدف إلى استبعاد التعريفات غير الملائمة. وهو ما يؤكد بقوله :

" وهذا يوضح أيضا ما تدل عليه هوية إنسان بعينه والتي يقصد بها مشاركته في استمرار حياة بعينه من خلال تعاقب جزئيات مادية متدفقة بلا هوادة، لكن دون أن تفقد داخل هذا التعاقب اتحادها الحيوي بالجسم المنظم. أما أن تربط هوية الإنسان بشيء آخر كما تفعل مع باقي الحيوانات الأخرى، أي بجسم منظم بدقة في لحظة معينة ومستمر في هذا التنظيم الحيوي عبر تعاقب الجزئيات المادية المختلفة التي توحد، فستجد صعوبة في أن تجعل من مضغة جنينية ومن إنسان راشد نفس الإنسان، أو أن تعتبر العاقل والمجنون نفس الشخص. لأنك ستجد نفسك أمام إمكانية واحدة تدفعك إلى اعتبار كل من سيث وإسماعيل وسقراط وبيلات والقدّيس أوغسطين وقيصر-بورجيا يشكلون نفس الشخص، لأنه لو كانت هوية الروح وحدها هي ما يجعل الشخص يظل هو هو، ولو كانت طبيعة المادة لا تنطوي على ما يمنح الروح الفردية من الاتحاد مع عدد من الأجسام المتباينة، فإنه من الممكن أن يكون هؤلاء الأشخاص الذين عاشوا في عصور متباعدة ويملكون طبائع مختلفة هم نفس الشخص.

قد لا يصدر الكلام بهذا الشكل إلا عن تداول غريب لكلمة "إنسان" وهو تداول يستبعد معنى الجسد وشكله الخارجي، وقد لا ينسجم هذا الأسلوب في الكلام إلا بشكل سيء مع مفاهيم الفلاسفة الذين يؤمنون بهجرة الأرواح، ويعتقدون بأن أرواح الناس يمكن أن تنقل إلى أجسام البهائم عقابا لها على ما اقترفته من أفعال ذميمة، وهو المأوى المناسب لها لما لذلك الجسم من أعضاء

لا تستدعي إلا ما يشبع نزوتها الحيوانية. ومع ذلك فلا أحد ممن يعتقد جازما بأن روح هيليوغابال تسكن أحد صغار خنازيره يمكنه أن يدعي بأن هذا الخنزير إنسان أو أنه هو هيليوغابال"¹

نفهم من خلال هذا القول* أن البعض يعتقد بأن ما يميز الإنسان هو امتلاكه للروح، وأن وجود الروح هو ما يفسر ثبات الهوية الفردية من الطفولة إلى الشيخوخة وما يمنحها صفة الدوام على ما هي عليه في كل مرحلة من المراحل العمرية التي يجتازها الإنسان.

فإذا كان هؤلاء (الشيولوجيون) يؤمنون بإمكانية انتقال الأرواح من أجساد إلى أخرى (هجرة الأرواح)، بشكل يسمح بحلول روح إسماعيل في جسد سقراط وروح أوغسطين في جسد قيصر بورجيا... ومستلهمين ثبات الهوية من مبدأ التناسخ (La Transmigration) أو التجسد الجديد للروح، فإن معيارهم يستلزم أن تكون الروح التي سكنت في مختلف الأجسام هي نفس الإنسان سواء كان طفلا أو شيخا أو كهلا.

¹ - « Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme, en cela seul qu'il jouit de la même vie, continuée par des particules de matières qui sont dans un flux perpétuel, mais qui dans cette succession sont vitalement unies au même corps organisé. Quiconque attachera l'identité de l'homme à quelque autre chose qu'à ce qui constitue celle des autres animaux, je veut dire à un corps bien organisé dans un certain instant, et qui dès lors continue dans cette organisation vitale par une succession de diverses particules de matière qui lui sont unies, aura de la peine à faire qu'un embryon, un homme âgé, un fou et un sage soient le même homme en vertu d'une supposition, d'où il ne s'ensuive qu'il est possible que Seth, Ismaël, Socrate, Pilate, saint Augustin, et César Borgia sont un seul et même homme. Car si l'identité de l'âme fait toute seule qu'un homme est le même, et qu'il n'y ait rien dans la nature de la matière qui empêche qu'un même esprit individuel ne puisse être uni à différente corps, il sera fort possible que ces hommes qui ont vécu en différents siècles et qui ont été d'un tempérament différent, aient été un seul et même homme : façon de parler qui serait fondée sur l'étrange usage qu'on ferait du mot homme, en l'appliquant à une idée dont on exclurait le corps et la forme extérieure. Cette manière de parler s'accorderait encore plus mal avec les notions de ces philosophes qui reconnaissant la transmigration, croient que les âmes des hommes peuvent être envoyées pour punition de leurs dérèglements dans des corps des bêtes, comme dans des habitations propres à l'assouvissement de leur passions brutales. Car je ne croie pas qu'une personne qui serait assurée que l'âme d'Héliogabale existait dans l'un de ses pourceaux, voulut dire que ce pourceau était un homme, ou le même homme qu'Héliogabale » J. Locke. *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humaine*. Traduction par Pierre Coste. Présentation et note par Philippe Hamou. Le livre de Poche. Classiques de la philosophie. Librairie Générale Français. 2009. P. 518.

* - يرجع طول هذا النص إلى سبب بسيط يتعلق بقدرته على توضيح مفهوم الهوية عند لوك من خلال الأمثلة التي يعرضها، وقد أعفانا هذا النص من ضرورة التمثيل لهذا المفهوم، ولهذا السبب ستكون بعض النصوص المدعمة طويلة نوعا ما فيما سيأتي لاحقا.

وإذا كان قانون التناسخ يقر أيضا بإمكانية انتقال روح الإنسان إلى جسم الحيوان، فهل يستتبع ذلك أن ننظر إلى الحيوان على أنه إنسان؟

من أجل تبرير استحالة هذا الطرح، قارن لوك بين بغاء يتكلم بلغة معقولة وكائن له هيئة إنسان لكنه لا يمتلك القدرة على إنتاج خطاب عقلائي، وكان يسعى من وراء ذلك إلى إبراز سمو الإنسان عن الحيوان وتفرد هويته، وذلك ما يجسده النص التالي :

" مهما كانت التعريفات الأخرى المقترحة (لمفهوم الإنسان)، فإنه لن يكون بمقدور أحد أن يشك في أن كلمة إنسان كما نفهمها وكما نتداولها تحيل على فكرة حيوان ذي هيئة معينة.

فلو نظرنا إلى الهيئة التي يوجد عليها جسم إنسان بعناصره العضوية لتيقنا من أن كل من يراه سيسميه إنسانا حتى ولو لم يكن له من العقل أكثر مما للقط والبيغاء، وسنكون على يقين أيضا من أن كل من سيسمعهما يتكلمان أو يبرهنان أو يتفلسفان، فلن يسميهما إلا باسم القط أو البيغاء، ويقول عن ذلك الإنسان بأنه فظ ولا عقلائي، وعن البيغاء بأنه عقلائي وذكي... وفي رأيي، ليست فكرة الكائن المفكر أو العقلائي وحدها هي التي تشكل فكرة الإنسان كما يتصور أغلب الناس، بل فكرة الجسد الذي تشكل في صورة معينة في ارتباطها بفكرة الكائن العاقل.

وإذا كانت هذه هي فكرة الإنسان، فإن نفس الجسد الذي يستمر في البقاء من غير أن ينحل دفعة واحدة، وكذا نفس الروح اللامادية هما اللذان يصنعان بتضافرهما نفس الشخص.¹

¹ - « Et quoi qu'on dise des autres définition, une observation sincère nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'esprit de ce dont le mot homme est un signe dans notre bouche, n'est autre chose que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'est de quoi je ne doute en aucune manière; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verrait une créature faite et formée comme soi même, quoiqu'elle n'eût jamais fait paraître plus de raison qu'un chat ou un perroquet, ne laisserait pas de l'appeler homme; ou que s'il entendait un perroquet discourir raisonnablement et en philosophe, il ne l'appellerait ou ne le croirait que perroquet, et qu'il dirait du premier de ces animaux que c'est un homme grossier, lourd et destitué de raison, et du dernier que c'est un perroquet plein d'esprit et de bon sens... Car je m'imagine que ce qui constitue l'idée d'un homme dans l'esprit de la plupart des gens, n'est pas seulement l'idée d'un être pensant et raisonnable, mais aussi celle d'un corps formé de telle et de telle manière qui est joint à cet être. Or si c'est là l'idée d'un homme, le même corps formé de parties

نستنتج من هذا النص أن التعريف الذي ظل منذ قدم الزمان إلى الآن يدل على تبجيل الإنسان بوصفه " حيوانا عاقلا "، تعريف خاطئ، كما نستنتج كذلك أن الخطاب العقلاني ليس شرطا ضروريا أو مبدأ كافيا لأن نجعل من الكائن إنسانا، أما الكائن ذو الهيئة البشرية، بالرغم من كونه يفتقد القدرة على إنتاج خطاب عقلاني وعلى ممارسة التفكير السليم، فهو إنسان بحكم طبيعته، مما حبا بجون لوك إلى أن يعتبر الإنسان كائنا متميزا وذو طابع خاص. لكن إذا كان الإنسان يستقيم على هذا النحو، فما هو الشخص ؟ وكيف تتحدد طبيعته ؟

يجيب لوك عن هذا السؤال بقوله :

" ألاحظ بأن لفظ الشخص، وضع تحديدا للدلالة على الإنية. فحيثما عثر أحد على ما يسميه أنيته، آنذاك على ما أظن، سيقول آخر إنه نفس الشخص، إنه لفظ قانوني، إليه تنسب الأفعال وجزاءاتها، ولا ينطبق بالتالي إلا على كل فاعل عاقل يتمتع بالأهلية القانونية والقدرة على الشعور بالسعادة والتعاسة.

تمتد هذه الشخصية لتعود بنفسها إلى ما وراء الوجود الراهن، إلى الماضي، بواسطة الوعي وحده، إذ تصبح معنية ومسؤولة، تعترف بما صدر عنها من أفعال في الماضي وتنسبها إلى نفسها، تماما مثلما تتعامل مع أفعالها في الحاضر بناء على نفس الأسس ولنفس الاعتبارات.¹

لقد حاول لوك إذن مقارنة مفهوم الشخص انطلاقا من مبدأ الوعي، فما يبرر حكم العقاب حسبه هو الوعي الذي سيكون عند جميع الأشخاص بكونهم هم أنفسهم الذين قاموا بتلك الأفعال

=successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois, doit concourir aussi bien qu'un même esprit immatériel à faire le même homme. » J. Locke. Ibid. P. 519-522.

¹ - « Je regarde le mot de personne comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par soi même. Partout où un homme trouve ce qu'il appelle soi même, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même personne. Le mot de personne est un terme de barreau qui approprie des actions, et le mérite, ou le démerite de ces actions ; et qui par conséquent n'appartient qu'à des agents intelligents, capables de loi, et de bonheur ou de misère. La personnalité ne s'étend au-delà de l'existence présente jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de conscience, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées, en devient responsable, les reconnaît pour siennes, et se les impute sur le même fondement et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. » J. Locke. Ibid. P. 538.

التي استوجبت عقابهم، وذلك مهما كانت الأجسام التي سيبعثون بها، ومهما كانت طبيعة المادة التي يسكنها ذلك الوعي.

هكذا يتحول الشخص عنده إلى كائن مفكر وعقل، يكون على وعي تام بأنه هو نفسه ذلك الكائن العاقل حيثما كان وفي أي زمان كان، وبأنه الشخص ذاته الذي قام بفعل معين، ويظل ذلك الفعل لصيقاً بهويته وبوعيه مهما تغيرت الظروف وتعاقبت الأزمان. وهو ما يؤكد بقوله :

" أنا موجود على الدوام، ما دمت أعرف أو أعتقد أنني أعرف شيئاً ما، وأنا مقتنع بحقيقة هذا القول ليس عبر استدلال حقيقي، ولكن عبر معرفة باطنية وبسيطة اسمياً وعياً".¹

فما يحدد الهوية الشخصية إذن هو الوعي، فبواسطة تنسب الأفعال إلى الفاعل، وبه تثبت مسؤوليته عليها، وهو الذي يبرر الثواب والعقاب، ولأجل ذلك جعل جون لوك من مفهوم الشخص أحد المفاهيم القانونية الأساسية، ونظر إلى بعده الجوهرية المتمثل في الوعي بوصفه المبدأ الأول الذي تقوم عليه الممارسة الأخلاقية والأهلية القانونية والعدالة، أما الجسد فهو الشكل العام للهوية الذي يضع الإنسان إلى جانب كل الكائنات الأخرى، لذا فإنه لا يؤثر بأي شكل من الأشكال في الهوية الشخصية.

لقد فصل لوك بين الوعي والجسد حين افترض في إطار النقاش الديني- الفلسفي حول مسألة بعث الأجساد الذي كان ذائع الصيت في عصره، إمكانية أن يبعث الإنسان في هيئة غير الهيئة التي كان عليها في العالم الدنيوي، وإن ظهر في هيئة جديدة على سبيل الافتراض، فلا بد له من أن يتحمل مسؤوليته عن أفعاله، بشرط أن يكون على وعي بأن الشخص الذي يقف أمام المحكمة في العالم الأخروي هو الشخص ذاته الذي اقترف الذنوب التي نسبت إليه عندما كان في الحياة الدنيا.

¹ - « Je suis donc assuré que j'existe toutes les fois que je connais ou que je crois connaitre quelque chose ; et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle conscience. » J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit par E. Balibar. Dans L'introduction. Paris, Seuil. 1998. P. 25.

هذا هو الحل الذي اقترحه لوك للمشكلة الدينية المتمثلة فيما لو بعث الإنسان في جسم غير جسمه، فالشخص الذي تحقق له الوعي بذاته سيظل في اعتقاده هو هو مهما تغير الجسم، وسيظل مسؤولاً عن أفعاله في العالم الآخر إن بعث على صورة غير صورته الأصلية، شريطة أن يكون على وعي بذاته. فالوعي هو أساس المسؤولية، والشرط الضروري لثبوت الأهلية القانونية والعدالة ومبدأ الثواب والعقاب.

إن التمييز بين الإنسان بوصفه كائناً حياً والشخص باعتباره ذاتاً مفكرة تكون على وعي بأنها كذلك، هو أساس الحل الذي اقترحه لوك لمسألة تغير الأجسام وثبات الهوية الشخصية ونتائجها على المستوى القانوني والديني.

كما أن انشغال لوك العميق بمسألة العدالة هو الذي ساقه إلى صياغة مفهومه للشخص الذي صنفه ضمن قائمة المفاهيم القانونية، ومن هنا يستمد تصويره للشخص قوته وراهنيته، بيد أن الشخص يكون هو ذاته مسؤولاً عن أفعاله ما دام واعياً بما يقوم به، وليس أدل على ذلك من قول هذا الأخير :

" ليس من حق أي شخص، بأي حال من الأحوال، أن يحقد على شخص آخر في شأن متعة المدنية لا لسبب إلا لأنه ينتمي إلى كنيسة أخرى أو يؤمن بدين آخر، فكل الحقوق والإمتيازات التي تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان أو من حيث هو مواطن، من اللازم أن تكون محفوظة له ودون أن تنتهك. ذلك أن هذه الحقوق والإمتيازات لا علاقة لها بالدين، ومن ثم يجب ألا يلحق هذا الشخص أي عنف أو ضرر سواء كان مسيحياً أو وثنياً.

نعم، يجب ألا نكتفي بوضع معايير ضيقة للعدالة والمحبة والإحسان، بل يجب أن نضيف أيضاً الساحة... ومن ثم فلا يحق لك معاقبته في أموره الدنيوية لمجرد أنك تعتقد أنه سيكون بأئسا فيما يحدث له في الحياة الآخرة.¹

¹ - جون لوك. رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص. 32.

إذا كان الشخص كائنا عاقلا يعي باستمرار أنه هو نفس الذات المفكرة في أمكنة وأزمنة مختلفة، فإن هذا الكائن وحده هو الذي يفعل القانون ويجعله قابلا للتطبيق، فإن تعرض للعقاب يعود بذاكرته إلى الماضي فيدرك أنه هو الشخص ذاته الذي ارتكب ذلك الفعل في الماضي، ومن ثم يكون على وعي بأنه سيظل نفس الشخص الذي سيجازى أو يعاقب عنه في المستقبل. وهذا النوع من الوعي ضروري لقيام العدالة، وبدونه لا يمتلك القانون معنى ولا تكون له قيمة.

الوعي حسب لوك هو الذي يؤسس الهوية الشخصية، وهو الذي يجعل الشخص عاقلا وبقية دائما كذلك. هكذا تختلف الهوية الشخصية عن الهوية الإنسانية، بيد أن الإنسان يحوي ما قد يدل على الشخص نفسه وما قد يدل على شخصين، فمثلا يمكن أن نميز بين سقراط الفيلسوف وسقراط الملك، فالشخص يتحدد بوعيه الملازم له.

إن ما يجعل المرء في رأي لوك يبدو لنفسه على أنه هو عينه وليس شخصا آخر، هو تماثل الوعي، فهو حينما يدعي :

" أن الهوية لا تكمن في تطابق الجوهر مع ذاته، بل في تماثل الوعي وتطابقه مع ذاته."¹

يجعل من الوعي المعيار الأساسي الذي تتوقف عليه الهوية الشخصية بكاملها، سواء ارتبط الوعي على امتداد الحياة بجوهر واحد أو بسلسلة من الجواهر المختلفة، وطالما بإمكانه أن يستعيد فكرته عن أي فعل من أفعال الماضي كما كانت في وعيه أول مرة، ويستحضرها في نفس الوعي الذي يحيط في حاضره بأفعاله، فإنه سيظل ذلك الشخص حتما. لأن وعيه بأفكاره وأفعاله الراهنة هو ما يجعل منه أنا بالنسبة إلى ذاته، وسيظل هو ذلك الأنا ذاته² طالما أمكن لنفس الوعي أن يعبر من أفعال الماضي إلى أفعال الحاضر ملغيا بذلك مشكل المسافة الزمنية وتغيرات الجوهر.

¹ - « Nous pouvons voir par là en quoi consiste l'identité personnelle, et qu'elle ne consiste pas en l'identité de Substance, mais, comme je l'ai dit, dans l'identité de conscience. » J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit par E. Balibar. Dans L'introduction. Paris, Seuil. 1998. P. 123.

² - J. Locke. *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humaine*. Traduction par Pierre Coste. Présentation et note par Philippe Hamou. Le livre de Poche. Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française. 2009. P. 523.

يحضر الوعي عنده إذن على شكل إدراك للأفعال والنتائج المترتبة عنها بالإحالة على تجربة فردية (شخصية)، وعلى هذا المنوال يستقيم معنى الهوية ويتحدد مفهوم الشخص، وعلى إثر الإستمرارية الدائمة للوعي يصاغ التعبير الإشتقاقي للذات. هكذا يبنّي التصور الذي فسر جون لوك من خلاله الهوية الشخصية على ديمومة الوعي وتسلسله داخل الزمن، من منطلق ما يحيل عليه الوعي التاريخي من شعور باطني متصل ببعض الأفعال الماضية لدى شخص بعينه.

فلو بترت اليد المليئة بانطباعات البرودة والحرارة وغيرها من الأحوال المصاحبة لها، فإنها تفقد الاتصال مباشرة بأناه، وتصبح آنذاك غير مختلفة عن باقي الأشياء المادية التي كانت موجودة بمعزل عنه. هكذا يتضح بأن الجوهر المرتبط بالأنا الشخصية يتغير من حين لآخر، من غير أن يسهم ذلك في حدوث تبدل في الهوية الشخصية، وبموازاة ذلك، لا يمكن الشك في أن الشخص يظل دائما هو هو وإن بترت إحدى أطرافه.

نخلص مع جون لوك إلى أن الأنا عبارة عن تمثلات مصاحبة لذلك الشيء المفكر الواعي، مهما كانت طبيعة الجوهر (روحية أو مادية، بسيطة أو مركبة) الذي تنتمي إليه هذه الأنا الحاسة الواعية باللذة والألم والمؤهلة للشعور بالسعادة والشقاء والمنشغلة بذاتها كلما امتد ذلك الوعي في الزمن.

لهذا ظلت الهوية الشخصية عنده تستمد أساسها من مبدأ الحق والعدالة في كل ما يتعلق بالقضايا الجزئية، والتي تهم شخصا بعينه في انفصال عن انشغالات شخص آخر، ومثال " الأصعب المبتور " الذي انفصل عن الجسد يجسد وعيا جديدا مختلفا عن الوعي الأصلي. وبالتالي فالهوية الشخصية لا تكمن في مناسبة الجوهر لذاته، وإنما في تماثل الوعي مع ذاته وملازمته لطبيعته الأصلية.

تكمن ماهية الشخص إذن في الوعي، فالوعي وحده القادر على أن يوحد بين الموجودات المتباعدة عن بعضها البعض (بصفاتها أجزاء داخل الكل) في شخص واحد بعينه، وبالتالي أن يضمن وجود الشخص، ولن يكون بمقدور هوية الجوهر فعل ذلك، لأن الجوهر مهما وجد ومهما كان شكله، فلن يكون للشخص وجود في غياب الوعي.

هكذا يكون كل جوهر متضمن للوعي شخصاً مهما اختلفت طبيعته، فالوعي يوحد بين الجواهر روحية كانت أو مادية بشخص معين، لكن لوك يركي الطرح الذي يجعل الوعي مرتبطاً بجوهر لامادي متفرد وأنه صفة من صفاته.

ما قاله لوك حول طبيعة الهوية الشخصية، وحول ماهية الشخص كوجود منفرد بذاته قادر وحده على تحمل مسؤولياته بمعزل عن الآخرين، يتناسب مع آماله التي طالما ظل يدافع عنها في كتابه " مقال في الفهم الإنساني"، وخاصة ما يتعلق منها بطبيعة المعرفة، حيث نستنتج معه أن الإنسان الذي يعمل عقله ويمحص أفكاره التي تجول في خاطره "يستطيع أن يفكر ويعرف ويحكم بنفسه"¹، ولا بد له أن يفعل ذلك، بما أنه لا يستطيع في نهاية المطاف أن يضع ثقته في الآخرين ليتولوا هذا الأمر نيابة عنه.

فعقول الأطفال عند الميلاد تشبه الورقة البيضاء، ومع أنهم في البداية يتأثرون بوضوح بالتأثير الفطري تماماً لأفكار بعينها من خلال الحواس، مادام الطفل لا يدرك ولا يفكر إلا داخل تجربته الشخصية، فإنهم سرعان ما يشوهون معرفتهم أيضاً بتعاليم الكبار التي تبدو غير منطقية في أغلب الأحوال. وحالما تنتشوه عقولهم على هذا النحو، حيث يفوق العرف في قوته قوة الطبيعة، فلا سبيل إلى إصلاح هذا التشوه إلا عن طريق الجهد المتواصل الذي يستحثه الحب المتأصل لدى الإنسان لمعرفة الحقيقة.

والكلمات التي يعبر بها الإنسان عن أفكاره هي إحدى الطرق الرئيسية التي يتعرض من خلالها لهذا التشويه، وقد أورد جون لوك هذا النقاش المنهجي لمسألة اللغة ك فكرة متأخرة في الجزء الثالث، لما يمثله هذا النقاش من أهمية عملية " إذ أن الجزء الأكبر من الأسئلة والمسائل الخلافية التي تحير البشرية معلق بالاستخدام المبهم والملتبس للكلمات"²، وهذا التأثير يكون مأساوياً بوجه خاص في القانون واللاهوت والنقاش الأخلاقي.

¹ - انظر : جون دن. في كتابه جون لوك، ترجمة فايزة جرجس حنا، مراجعة هبة عبد المولى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016، ص.89.

² - انظر : جون دن. المرجع نفسه، ص.90.

هكذا نفهم من خلال تصور لوك لهوية الشخص، في علاقته بآرائه الأخلاقية والسياسية والقانونية، أن الإنسان سيد نفسه ووعيه بذاته هو مرجعه الأساسي وأن إرادته وغايته هي ذاته، حيث يظل وعيه بذاته كمتفرد هو المقياس والغاية الوحيدة لكل أفعاله. لذلك كان من الطبيعي أن يصبح الاختيار الأساسي المتاح له، هو أن يختار طبيعته التي يريد أن يكونها كهوية ملازمة له. لتشكل بذلك فلسفة الشخص التي تبناها مرجعا أساسيا في تاريخ الليبرالية الأخلاقية والسياسية.

1. 2. نقد شخصية لوك

إن أول ما قام به هيوم في تحليله الفلسفي لمسألة الهوية الشخصية^{*}، هو الشك في بدهة المصادر والأطروحات الفلسفية المنبثقة عن التصور القائل بوجود هوية شخصية ثابتة، والذي دافع عنه كل من ديكارت ولوك وغيرهما، فمثلا نجده يشك في أن تكون فكرة الأنا أفكر قابلة للإدراك عن طريق الحدس العقلي، رغم ما يدعيه أصحابها من بساطة ومن وضوح وتميز، ليقوض بذلك أركان التصور الميتافيزيقي.

فقد كان دأبه منذ الوهلة الأولى متعلقا بإجراء مرافعة نقدية ضد الفكر الميتافيزيقي من أجل تصحيح مسار التجريبية وإنقاذها مما لحق بها من أخطاء ساهم في ترسيخها الفلاسفة التجريبيون أنفسهم، وعلى الخصوص نقط الضعف التي كشف عنها كل من جون لوك وبركلي في تاريخ التجريبية.

* - يسند هيوم مبدأ الهوية (Identité) إلى الموضوعات المتحركة وغير الثابتة، من موقع يسمح يجعل هذه الهوية علاقة فلسفية ينتجها الخيال انطلاقا من وقائع مختلفة. تسمح هذه العلاقة التركيبية بتوحيد الانطباعات والأفكار المفردة بالموضوعات الخارجية، وبغض النظر عن وظيفتها هذه، تبقى الهوية مجرد علاقة تحليلية للتدليل على الاختلاف وليس على الوحدة، بحيث تظل أية محاولة لربطها بالجوهر والذات والشخص والنفس، خاطئة ووهمية. لقد حاول هيوم من خلال بحثه في الهوية الشخصية تحليل الافتراض الطبيعي الذي يسمح بتفسير الاختلاف القائم داخل الأنية مسترشدا بتجربة مبادئ الارتباط كالنشابه والسببية، ليعبر في نهاية المطاف عن حضوره الوازن ضمن لائحة نقاد الميتافيزيقا.

ويظهر ذلك في آخر مقال له من كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" * (Traité de la Nature Humaine) بعنوان "الهوية الشخصية" (L'identité Personnelle) افتتحه بقوله :

"هناك من المتفلسفة ** من يعتقد بأننا نظل دائما على وعي حميمي بما نسميه أُنيتنا، وبأننا نشعر بوجودها وبدوامها في الوجود، وبأننا على يقين تام يتجاوز يقين وبداهة البرهان من هويتها وبساطتها المطلقتين. فيقولون بأن أقوى الأحاسيس وأعنف الانفعالات، إنما تثبت هذه الهوية أكثر، عوض أن يصرفنا عن نظرنا تلك إليها، ويؤثر في الأنا من خلال ما يحدثه من ألم أو لذة. أما أن نبحت عن مزيد من الأدلة لإثباتها، فإن من شأن ذلك أن يقلل من بداهة وجودها، وذلك لغياب دليل يساعد في العثور على واقعة من الوقائع التي نعيمها بشكل حميمي، إضافة إلى أنه لن يبقى ثمة شيء يمكن معرفته معرفة يقينية إن راودنا الشك في حقيقة وجودها"¹

* - يعتبر هذا الكتاب أول عمل وأهمه في المعار الفلسفي الهيومني، كتب في مرحلة الشباب، طبع سنة 1739. وتعزى قيمته إلى الخصائص التحليلية التي يمتلكها، تلك التي تضع في الواقع نقدا للمعرفة، ويكشف عن قوة التجريبية الراديكالية دون أن ينتبه لمشاكلها التي ستترتب عنها، أو أن يخفي نقط ضعف النظام الشكي (Le Système Sceptique) الذي يتخللها، في ثناياه تظهر ملامح شخصية مزدوجة لفيلسوف ليس ببيكولوجي ولا بميتافيزيقي، بل يناقذ يسعى إلى قلب الموازين في الفلسفة وخلخلة تاريخها، عبر خلخلة الفكر المجاور له. لذا يعد هذا المؤلف واحدا من النصوص الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة، الذي يستقدم عبره التجريبية الراديكالية، في نظر Saltel، تحليلا يقتضي- إجراءات وأساليب جديدة للمعرفة، ويعمل على تطويرها على مدى بعيد. "رسالة في الطبيعة الإنسانية" عنوان يدل على مضمون النص وقصده، وهو بناء علم للطبيعة الإنسانية قادر على تفسير نمط التفكير عند الإنسان ومبادئه، لينقش صاحبه من خلاله جوهر مشروعه داخل سياق الأسلاف العظماء في مقام عال إلى جانب مقام طوماس هوبز وجون لوك.

** - هؤلاء الفلاسفة هم بلا شك : ديكارت الذي أرجع مصدر المعرفة التأملية إلى مبدأ البداهة (كتابه "خطاب في المنهج"، و"تأملات ميتافيزيقية")، ومالبرانش الذي قدم أطروحة مفادها أنه يمكن معرفة وجودنا معرفة مطلقة وصادقة وتحديد خصائصه عبر الشعور أو الوعي (كتابي "البحث عن الحقيقة" و" تأملات مسيحية")، ولوك الذي أكد وجود وعي بالذات وإمكانية نقله في الآن ذاته، عبر تأمل عمليات الفكر، إلى فكرة جوهر روحي يمكن معرفته كما نعرف الجوهر المادي (كتاب " مقال في الفهم الإنساني")، وبركلي الذي أقر كذلك بأن الروح أو الفكر لا يمكن معرفتها بواسطة الأفكار، وإنما ندرك وجودها الخاص عبر الشعور الداخلي أو عبر التأمل (كتاب " مبادئ المعرفة الإنسانية"). انظر الترجمة الفرنسية للكتاب الذي نعتمده، تلك التي قام بها كل من Ph. Baranger و Ph. Saltel وتحديدا في قائمة الهوامش، ص. 411.

¹ - «There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our Self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on self either by their pain or pleasure. To attempt a farther proof of this were to weaken its evidence; since no proof can be deriv'd from any fact, of which we are so intimately conscious; nor is there any thing, of which we can be certain, if we doubt of this.» D. Hume.

فالقول بأن ما يميز الهوية الشخصية هو بساطتها ووضوحها وثباتها عبر الزمن (كما يزعم لوك) قول غير بديهي وغير مقبول في نظر هيوم، وذلك لأن تشكيل فكرة عن الذات أو الهوية الشخصية، يقتضي التسليم منذ البداية بضرورة توفر انطباعات وأحاسيس تكون على درجة من الاستقرار والثبات اللذين يمثلان كل شرط ضروري لبروز هوية شخصية. والحال أن جميع الانطباعات والأحاسيس مؤقتة، نسبية ولا تستقر على وضع معين، دائمة التدفق والحركة، ولما كانت غير ثابتة، فإنه لا يمكن أن تشكل أساسا لقيام الهوية الشخصية الثابتة.

لقد أراد جون لوك أن يثبت وجود الأنا وجودا حدسيا انطلاقا من بدهية الرأي الذي يزعم بأن حقيقة الأنا يمكن إدراكها عن طريق الحدس العقلي، نظرا لكونها واضحة وبسيطة ومتميزة. غير أن هيوم تساءل عن حدود التصور الذي قدمه جون لوك للهوية الشخصية، وقام بخلخلة العلاقة التي تجمع بينه وبين رونييه ديكارت بخصوص ماهية الشخص، ومبرر ذلك أن لوك أعاد في نظره إنتاج نمط العقلانية بلغة تجريبية.

إن أكبر مشروع تحدث عنه جون لوك في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" هو قصة ديكارت مع الأفكار الفطرية، غير أن نقده للمذهب الفطري لم يضعه في موقع بعيد عن بعض الأفكار الميتافيزيقية التي قامت بتحجيم مكانته في فكر دافيد هيوم. لأن الفكرة التي قدمها حول طبيعة الشخص، شبيهة في نظر هيوم بالفكرة التي قدمها ديكارت حول الأفكار الفطرية، وبالرغم من أن لوك استخدم مقولة "الشعور" كبديل عن مقولة التفكير التي يستعملها ديكارت، إلا أنه ظل مع ذلك وفيا للدليل العقلي في إثباته لوجود الله، وبذلك تنقسم فلسفته إلى قسمين : واحد تجريبي والآخر ميتافيزيقي.

في تصوره للأنا، يعارض هيوم كليا المنظور الميتافيزيقي للأنا الذي رسخه التصور الكلاسيكي للذات، الذي يعتبر الأنا جوهرًا روحيا قادرا على إدراك ذاته داخل تجربة الفكر والتأمل، لأن الواقع

= *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896.

الجوهري للنفس لا يثبت في رأيه الأساس الأنطولوجي الذي يجعل من الممكن تصور الأنا كتجربة سيكولوجية خالصة (Expérience Psychologique Pure).

ليست هنالك حسب هيوم أية فكرة واضحة ومتميزة عن الأنا مادام لا يوجد أمامها أي انطباع، وذلك راجع إلى طبيعة تصوره التجريبي الذي يعتبر الأنا تخيلاً ينبج ضرورة عن قوانين سيكولوجية تضبط علاقتنا بالواقع الذي نعتقده. لذا يتطلب تشكيل فكرة عنه أو عن الهوية الشخصية، توفر سلسلة من الإدراكات الحسية والذهنية : انطباعات* وأفكار**، تكون على درجة من التناسق والتواتر، قادرة على امتلاك الشرط الضروري لبروز الهوية الشخصية.

وهذه الإحساسات التي تصادفها الذات في تواصلها الدائم مع الواقع مؤقتة وعابرة وخاضعة للتغير المستمر تبعاً لتغير الظروف* والأحوال. فمن خلال قوله :

" بالنسبة لي، عندما أفقد بشكل حمي إلى باطن ما أسميه أنيتي، أصطدم دائماً بإدراك خاص أو إدراك من نوع آخر، كالحرارة والبرودة، النور والظلمة، الحب والكراهية، الألم واللذة، بحيث لا يمكنني أبداً معرفة ذاتي في أية لحظة بدون إدراك، كما لا يمكنني أبداً ملاحظة شيء آخر

* - يدل الانطباع (L'impression) في المتن الهيوم على الإدراك الأولي المفرد المرتبط بالموضوعات، ويمتلك ضريين من الوجود : وجود حسي يحمل بداهة المعطى التجريبي وحيويته التي تميزه، يطلق عليه هيوم اسم انطباع الحس، ووجود تمثلي (Représentative) يتعلق بالأثر الذهني. لهذا لا بد من التسليم بهذه الفرضية الكبرى للتجريبية الشكية التي تقسم الانطباع إلى حسي وآخر ذهني. وقد حافظ هيوم على المعنى التقليدي لمصطلح انطباع، الذي يعبر عن الأثر الذي تحدثه الأجسام الخارجية في الذهن بواسطة الحواس، غير أنه يتحول لديه إلى تجربة أولية مؤقتة سرعان ما ستتحول إلى تجربة ثانية، عندما ينتج الانطباع فكرة ما أو افعلالاً ما.

** - تشكل الفكرة (L'idée) الصنف الثاني من الإدراك، وهي تنحدر دائماً من الانطباع (كفكرة بسيطة) لتشكيل نسخة عنه (كفكرة مركبة من أفكار بسيطة)، والنصوص الأساسية التي يكشف من خلالها هيوم عن مذهبه في الانطباعات، والتي تحمل عنوان : " أصل الأفكار"، تجيب عن المشكل الكلاسيكي المتعلق بانفعال الذهن تجاه الأجسام، ومبدأ الطبيعة الإنسانية يقتضي أن تستمد الأفكار البسيطة من الانطباعات البسيطة التي تطابقها لتمثلها تماماً. تكون الفكرة إذن، عبارة عن صورة ثانوية أو نسخة هشنة عن الانطباع، بحيث تتجاوز مسألة الأصل هنا إمكانية التعارض بين الأجسام والأفكار، فالواقعي هو الانطباع الذي يتشكل داخل الحياة الذهنية. وبالتالي فالعلاقة بين الفكرة والانطباع تشبه العلاقة بين الصورة وشكلها، بحيث يؤول الاختلاف الوحيد بينهما لا إلى المادة، بل إلى الكيفية (أي في الدرجة والحيوية). إن نظرية الفكرة- صورة تعبر عن المبدأ التجريبي الذي يقر بعدم وجود أي اختلاف حقيقي بين الانطباعات والأفكار، لكن أنطولوجية هيوم الظاهرية تجعل الاختلاف بينها قائماً على مستوى القوة (الذي استلهمه من مبادئ نيوتن)، ليعلن بذلك عن توجهه فلسفي مخالف للثنائية الأفلاطونية يصبح بموجبه الانطباع نموذجاً حقيقياً لكل فكرة ممكنة.

* - يمثل الطرف (La Circonstance) عند دافيد هيوم سمات الحالات والأشياء ويحيل على جزء ذاتي وموضوعي في الآن ذاته، أو عنصر داخل مركب : شخص، شيء، وضعية نموذجية، ويقصد به هذا الأخير دراسة الأشياء في حالاتها المفردة، أو وجهة نظر خاصة عن تلك الأشياء لدى شخص معين، تتحكم فيها عوامل ذاتية وموضوعية : كالزمان والمكان ونمط التفكير السائد (أحكام، قوانين، أعراف، اللغة المتداولة...).

غير الإدراك. لذا فعندما أفقد لبعض الوقت إدراكي، مثلاً كأن أغيب عن وعي، فإني أكون طيلة هذه المدة غير واع بذاتي، وبصرح العبارة أظل غير موجود.

وهكذا إذا كانت كل الإدراكات تنعدم عبر الموت، أي بعد فناء الجسد، حيث لا نستطيع أن نفكر، أن نثبت، أن نرى، أن نحس، أن نكره، نصبح معدمين بأكملنا... وباستثناء بعض الميتافيزيقيين، يمكن أن أجازف بالقول: إن الناس ليسوا في الواقع سوى مركب أو كل من الإدراكات المختلفة والمتعاقبة بسرعة مذهلة في تدفق وحركة دائمتين.¹

نفهم إذن، أن الانطباعات والأحاسيس غير ثابتة، ولذلك لا يمكن أن تشكل أساساً لقيام الهوية الشخصية الثابتة.

فمن طبيعة الإدراكات الإنسانية أن تكون مختلفة عن بعضها البعض وأن تقبل التمييز بينها وفصل بعضها عن بعض، بحيث يسمح هذا التمييز بفحص كل انطباع لوحده، كما يمكن لكل انطباع أن يوجد منفصلاً عن غيره، ولا يحتاج لغيره كدعامة لوجوده.

وإذا كانت الانطباعات والأحاسيس تجارب شعورية سيكولوجية مختلفة، فإن اختلاف هذه التجارب وتنوعها وانفصال بعضها عن بعض، يوحي بأن وجودها لا يرتبط بوجود ذات لها ماهية ثابتة كما يعتقد جون لوك وديكارت وغيرهما، بل بذات لا تنفصل ماهيتها عن ماهية الواقع الذي

¹ - «For my part, when I entermost intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated... But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.» D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.Libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 134.

يحدثها. فوجود تلك الإدراكات لا يحتاج إلى وجود جوهر ثابت، وهو ما دفع هيوم إلى طرح السؤال التالي : هل هناك إذن وجود لما يسمى جوهرًا ثابتًا؟

كل ما يمكن ملاحظته حسب هيوم هو تعاقب تلك الانطباعات والإحساسات المنفصلة عن أي وعاء أو أساس أنطولوجي ثابت، ومادام الأمر على هذا النحو، فلا يمكن في اعتقاده تشكيل أية فكرة عن الأنا أو الشخص بحكم عدم توفر أي انطباع خاص بشأنه يكون مطابقًا لفكرة الأنا، أو يقدم نفسه كنسخة مطابقة لتلك الفكرة.

من أجل أن نستوعب طبيعة الهوية الشخصية، ينبغي أولاً أن نعرف السيرورات التي تشكلها، وهو ما حبا به إلى اعتبار الهوية بمثابة تخيل ينشأ عن ميل طبيعي للذهن^{*} نحو مزج المتشابه من الإحساسات والانطباعات التي تصادفه، والتي تكون بطبيعتها متغيرة ونسبية. وبالتالي لا يمكن أن نحدد بدقة فكرة الهوية، لأنه لا شيء يكون ماهوياً بالنسبة إليه، ثم أن الأشياء التي يباح العثور عليها في أعماق تجربتنا الشخصية ليست سوى مدركاتنا المتغيرة باستمرار.

وذلك راجع إلى طبيعة العلاقة التي تقيمها الذات مع العالم، بوصفها طبيعة مزدوجة، هذه العلاقة، التي تقتضي الإيمان بدور التجربة في عملية التفكير والاستدلال والتذوق والحكم، لا تسمح بإقصاء دورها المركزي في تشكيل تجارب هذه الذات التي هي في الحقيقة واقع ثان. لا شيء جوهري بذاته ولا أكثر جوهرياً من شيء آخر، وفعالية الذهن تتحدد فيما يشكله عبر الخيال^{**} من

* - الذهن (Mind) حسب هيوم موضع أولي للإدراكات التي تشكله بالتعاقب على شكل ذاكرة، إنه خيال ثم فهم، وهو نفس ما أكدته جيل دولوز عندما تصور بأن الذهن عند هيوم " ليس طبيعة وليست له طبيعة، بل هو كتلة من الأفكار، وليس نسقا" (الدراسة التي أجراها حول تجريبية دافيد هيوم، ص: 3). إن مشكل الشككية التجريبية قائم في مجزها عن استيعاب الذهن كملكة تقارب الجوهر وإصرارها على اعتباره " مسرحا " (انظر مؤلف "الرسالة"، الجزء الأول، ص. 344)، بحيث يصير ببساطة، إزاء لحظة معطاة، هوية مختلفة اللحظات تسهل ميلنا إلى التخيل. يعتقد هيوم بأن الإدراكات هي التي تشكل الذهن، لذا اعتبره كتلة من الإدراكات المختلفة بين انطباعات وأفكار، وما دام كذلك، فهو يستمد مبدأ حريته من تنظيم أفكاره ومن خصوصية ملكاته المعرفية المنتظمة عبر مبادئ التداعي، كخلاصة لهذا التصور الشككي لفلسفته المعارضة للقضايا الميتافيزيقية (اللامادية، الجوهريّة، الخلود) في مختلف التوجهات المشككة لنظريات النفس.

** - يمثل الخيال (L'imagination) في منظور هيوم " فعالية الذهن، كتلة من الأفكار البسيطة المختلفة عن بعضها البعض، والقادرة على الاتصال بأفكار مركبة عبره تكون كل الترابطات ممكنة، إنه عمليات منظمة عبر مبادئ التداعي، بحيث يكون الذهن تخيلاً. هذا التحديد يمثل مبدأ الترابطية كنظرية أساسية في فكر الفيلسوف. ليس الخيال ملكة، بل موضع تقيم في الأفكار، إنه الذهن ذاته. وبالعودة إلى M. Malherbe في كتابه " الفلسفة التجريبية عند دافيد هيوم " ص. 105، يعتبر الخيال " المكان المحاط تدريجياً بتاريخ التجربة الذي يقود الانطباع إلى القاعدة". يمكن القول بشكل عام، بأن مجمل فكر هيوم عبارة عن نظرية في الخيال الذي يعادل الذهن من منظور سيكولوجي. إنه يمثل ضرباً من سيكولوجيا انفعالات الذهن.

تماثلات بين إدراكاته التي تنتظم على شكل تسلسلات، ونستدل على هذه الفكرة بقول يدعم هذا التصور :

" لدينا ميل نحو التدليل على الهوية عبر إدراكاتنا المتشابهة".¹

ترتبط هوية الأشياء دائماً بفعل يحدثه الخيال لتثبيت إدراكاته عبر حركة سيكولوجية مزدوجة: ميل طبيعي نحو توسيع دائرة العلاقة من جهة، ونحو تقوية الوحدة من جهة ثانية²، لكن هل من المعقول أن تخضع الهوية الشخصية لنفس القوانين المؤسسة لهوية الأشياء؟

من خلال التعريف الذي يمنحه هيوم للشخص، على أنه مجموع الإدراكات والمشاعر والإحساسات التي يعقب بعضها بعضا باستمرار وبدون توقف، يمكن تفسير الهوية عبر مبادئ الارتباط (La Connexion) بين الانطباعات والأفكار، التي تظهر على شكل تعددية لا متناهية من الوقائع الذهنية والسيكولوجية المتدفقة بلا انقطاع، بيد أن هذه الأخيرة هي التي تشكل مضمون الأنا، من جهة كونه ديمومة من التجارب الشعورية المختلفة.

هكذا ترتبط الهوية بعلاقات الأفكار، وهذه الأخيرة هي التي تشكلها بإسناد ذلك إلى عملية نقل بسيطة تقوم بها³ بمساعدة الخيال. لا وجود إذن لهوية ثابتة كما يدعي جون لوك، بل كل شيء في تغير مستمر، وهو ما دفع هيوم إلى اعتبار كل هوية تنسب إلى العقل البشري وهما من الأوهام، بحجة أنه كلما كانت وقائع الحياة السيكولوجية والذهنية في حركة وتغير مستمرين، فإنه لا يمكن

¹ - « This propensity to bestow an identity on our resembling perceptions. » D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 113.

² - Frédéric Brahami. « La Généalogie du Moi dans la Philosophie de Hume » *Revue Philosophique de la France et de L'étranger*. P.U.F (<http://www.cairn.info/revue-philosophique>) 2001. P. 173.

³ - D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 139.

الحديث بناتا عن هوية ثابتة، والقول بوجود مثل هذه الهوية، لهو في نظره خدعة مأكرة من مخادعات العقل البشري.

ليس الأنا في اعتقاد هيوم سوى فكرة تتشكل عبر مبادئ الارتباط الثلاثة* بين الأفكار: وهما التشابه والاقتران والسببية، فعلاقة التشابه تنتج الأنا عبر الذاكرة، ومن تماثل ذكرى حاضرة مع صور انطباعات ماضية، ومن خلال الحضور المستمر والمتكرر لهذه التمثلات المتشابهة، يبدأ الذهن بمعونة الخيال بنسج هوية الأنا. إن تشابه الذكريات وموضوعها، الذي هو الإدراك الماضي، يحدثان رابطا زمنيا من شأنه أن يوجه الخيال نحو إثبات التشابه، وبالتالي يمنح الذهن هوية واستمرارا داخل الزمن.

* - يعد التشابه (La Ressemblance) واحدا من مبادئ الارتباط الثلاثة التي توحد الأفكار، غير أنه يملك طابعا خاصا يجعل منه علاقة طبيعية مرنة وحيوية، بغض النظر عن كونه يمثل قاعدة أو مبدأ للوحدة. هذه العلاقة الفلسفية التي تبدو ممكنة، لا تتأسس إلا عن طريق الفهم الذي يقارن بين فكرتين في مسألة معينة. بواسطة التشابه نستطيع المقارنة بين الأفكار بمعزل عن التجربة، وبالتالي نستطيع تأسيس المعرفة البرهانية. وبواسطة هذا الاختبار الذهني للتشابه، فسر هيوم الطابع الخيالي للهوية فيما يتعلق بمسألة الوجود، كما أن غياب لفظ المقارنة قاده إلى أن يتخذ من فرضية تشابه الانطباعات مع الأشياء مبدأ لأطولوجيا الإدراك، حيث يربط التشابه مع ذلك الأفكار بالانطباعات. وكذلك الاقتران (la Contiguïté) يكون، لكنه يوحد الأفكار انطلاقا من عصري الزمان والمكان، حيث يربط الأفكار بعضها ببعض انطلاقا من الأثر الزمني والمكاني للانطباعات المتطابقة. مثل التشابه، يعد الاقتران علاقة طبيعية وفلسفية من الدرجة الثانية، وأهميتها في فلسفة هيوم ترجع إلى حضورها المتكرر في عملية الاعتقاد، وخصوصا الاعتقاد السببي. إن ارتباط الأشياء المقترنة لا يبدو طبيعيا، إلا بارتباط الأشياء المتشابهة، وكلاهما يساهم فيما يسمى "ارتباط الأفكار"، حيث يصبح الرابط السببي طبيعيا وممكنا عبر أثر عادة الاقتران. يبدو بأن الفيلسوف حاول أن يطابق هنا بين مذهبه في الانطباعات والأفكار وبعض الملاحظات الفيزيولوجية حول الدماغ، ذات الجنور الديكارتية، حيث لم يتجرد الاقتران هنا أيضا من دوره الأساسي. يمكن أن نعتبر فلسفة هيوم فلسفة الاقتران والتشابه، سواء داخل التنظيمات الفردية للذهن، أو داخل تاريخ الأمكنة الفردية.

تشير السببية (La Causalité) إلى العلاقة التي تربط بين فكرتين عبر اتصال ضروري متكرر، بواسطة تشكل فكرة ما سببا والأخرى نتيجة، هذه العلاقة تعد موضوعا للشكوك التي أبداه هيوم في نقده للضرورة المزعومة، وفي الآن ذاته تفسيرا تجريبييا لطبيعتها، حيث تستمد الضرورة السببية مشروعيتها من كونها تنتج منطقيا عن العادة. تمثل السببية أولا علاقة طبيعية بين الأفكار، أي واحدة من مبادئ الارتباط الثلاثة، لكنها تتميز عن العلاقتين السابقتين بكونها العلاقة الوحيدة التي تسمح بتجاوز المعطى الذهني والتجريبي. إنها علاقة فلسفية محضة، تتمتع بأصالتها وتفردتها، بحيث لا يمكن إثباتها قبليا (علاقة بين فكرتين إحداها سبب والأخرى نتيجة) ولا بعديا (قاعدة تجريبية تجعل الماضي مبدأ المستقبل، عنها ينشأ الاعتقاد السببي). انطلاقا من هذه الشكوك الارتبائية (Doutes Sceptiques) اقترح الفيلسوف صيغة تجريبية لعلاقة السببية ودورها الطبيعي، فالاقتران المتكرر يحدث داخل الذهن أثرا للعادة، مما يجعلنا نعتبر هذا التماسك الدائم اتصالا ضروريا عنه ينشأ الاعتقاد أو الاستدلال السببي. هذا الاستدلال الذي لا يتشكل عبر الأفكار وحدها، ولا عبر التجربة الماضية، هو ما يسم العلاقة السببية ويرر في الآن ذاته الاختبار النوعي الذي طوره هيوم والذي قاده بدوره إلى إنتاج مفهومي العادة والاعتقاد.

إن التحليل النقدي لعلاقة السببية أساسي جدا لفهم النسق الربيعي عند دافيد هيوم، والذي بموجبه بنى كل استدلال حول الوقائع على علاقة السبب بالنتيجة، ليصبح تجاوز بداهة الذاكرة والحواس أمرا ممكنا. تتوافق البنية الكلية للمعرفة الإختبارية مع التحليل الهيوم، في السياق الذي يقدم فيه نظام العالم كشبكة من الاستدلالات السببية العويصة عن أي تحليل صارم. ليست السببية إذن أشياء، بل تجد أصلها داخل الذهن، وتتحدد عبر العادة كنتاج سيكولوجي عن الماضي، وبالتالي أصبحت عند هيوم حالة من الاعتقاد.

على نفس المنوال تقوم الذاكرة* بتحديد الإدراكات المتشابهة وتمنح الهوية للذهن، بيد أن الذاكرة "تخلق داخل علاقة التشابه الهوية الشخصية وتوقظها"¹، كما أن الذاكرة يتكون من نسق العلاقات السببية، وعلاقة السببية تتطلب هي الأخرى حضور الذاكرة من أجل تحديد التحولات الزمنية المعتادة بين الأفكار.

إن ما يرفضه هيوم بهذا التحديد لطبيعة الهوية الشخصية، هو ربط وعي الشخص بوجود جوهر أو روح ثابتة مهما تعرض الجسد بخصائصه السيكلولوجية للتغير، أي أن الذات غير قابلة للإدراك في وحدتها، لأن كل ما يمكن إدراكه هو تلك السلسلة المتعاقبة من الانطباعات والإحساسات والتجارب الشعورية المتنوعة.

تتقوم الهوية الشخصية إذن من خلال الإدراكات، وهو ما وضعه Henderson Robert عندما أكد بأن دافيد هيوم أسس في دراسته للهوية الشخصية، مذهب الذات القائم على تعاقب الإدراكات المستمدة من التجربة... مبرزاً تعلق الذاكرة بالانفعال.²

من هذا المنطلق، يظل الوعي مع هيوم حصيلة إدراكات وعلاقات نابعة من مصدر هام هو التجربة، هو المعطى الخارجي وليس العقل أو الفكر، غير أن هذه الإدراكات بتفرعها إلى قسمين : انطباعات وأفكار، تظهر برأي Audy Marie Hélène "المعنى الأخلاقي والجمالي لماهية الوعي"³.

هذا التحديد الذي يمنحه هذا الأخير لماهية الوعي، انطلاقة من تحديده لطبيعة الذات، يحيل على ذات متعددة : تارة تتشكل بواسطة الفهم وتارة أخرى بواسطة الانفعال وفي مقام ثالث

* - تعتبر الذاكرة عند دافيد هيوم مجموعة من الأفكار الحية التي لا توجد داخل الخيال، بل تكون محفوظة على هيئة الانطباعات التي استمدت منها، هذه الأفكار هي التي تحدد طبيعة الاستدلال السببي.

¹ - Frédéric Brahami. « La Généalogie du Moi dans la Philosophie de Hume » Revue Philosophique de la France et de L'étranger. P.U.F (http:// www.cairn.info/revue philosophique) 2001. P.175.

² - Robert Henderson. « David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions » Hume Studies. Volume 16 Number. (http://www.humesociety.org/hs/about/terms.htm1) 1990. P. 33.

³ - Marie Hélène Audy. «Le Moi, le Caractère et L'identité Personnel chez David Hume» Essai Electronique. (http ://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf) P. 97.

بواسطة الأخلاق، وهي مستويات تصير في تداخلها الفرد جامعا لكل هذه المحطات وحاملا لكل هذه الإدراكات، على أساس أن هذه الكلية بصفة عامة هي ضامنة الهوية الشخصية.

وبالنظر إلى الهوية الشخصية التي يبدو فيها الوعي جوهرًا ثابتًا مع لوك، لا تعبر في رأي هيوم سوى عن اتصال بين الانطباعات والأفكار التي يكونها الشخص، وتشكل في الأخير وحدة العمليات الذهنية المصاغة على نمط الوحدة بين موضوعات العالم الخارجي التي يرتبط مصدرها بوحدة السبب والنتيجة، كعلاقة تحدث بمعونة علاقتي التشابه والاقتران، وهو ما حث الفيلسوف على ربط مفهوم الهوية الشخصية بهذه السلسلة من الإدراكات المرتبطة وفق تلك المبادئ.

إذا كان Balibar يثبت بأن الفلسفة التجريبية تتجه مع لوك نحو بلورة تصور للوعي أو بلورة مفهوم جديد له، فإنه عندما حدد الهوية الشخصية في إطار دراسته لعلم النفس باعتماد الشعور أو الوعي و الذاكرة، قام بتحديد الشخص انطلاقًا من مصطلحات تتصل بالوعي، حيث أن الوعي دائمًا ما يصاحبه الفكر، وهذا ما يسمى ذاتًا، وبها يتميز الشخص عن سائر الموجودات الأخرى باعتباره ذاتًا واعية، ووعيه ثابت رغم تغير الأزمنة والأمكنة.

وذلك يوحي بفكرة الوحدة الجوهرية الثابتة لأننا التي لا تختلف عن الوحدة الجوهرية للأشياء، فكل جسم مهما نما وتطور، مهما اختلفت عناصره، مهما زادت أو نقصت، مهما اتخذت بصفة عامة غاية في الاختلاف، تظل هويته ثابتة، بمنزلة الشجرة الصغيرة التي نمت أغصانها وأصبحت شجرة كبيرة واحتفظت رغم ذلك بوجودها الأصلي وبهويتها بمنزلة البرعم الذي إن "ولى شجرة كبيرة ظل مع ذلك البرعم نفسه"¹.

وهو ما يرفضه هيوم، لأن الهوية الشخصية التي تتقوم عند جون لوك في وحدة الفكر، تتقوم عند هيوم في الوحدة العضوية للجسد الحي، فإذا كان البرعم الذي يصبح شجرة يحتفظ بهويته

¹ - D. Hume. A Treatise of Human Nature, of the Understanding. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 136.

ويظل هو البرعوم نفسه رغم اختلاف الظروف والأحوال وكذلك الطفل الذي يغدو رجلا سواء كان سمينا أو نحيفا، فإن ذلك راجع حسبه لا إلى الوحدة الجوهرية الثابتة، بل إلى الوحدة الحسية التي تؤطر علاقة الشخص بالعالم.

وتتجلى هذه الوحدة لدى الشخص في الارتباطات التي توحد الانطباعات بالأفكار التي تكون نسخة عنها، وتسمى "وحدة الذهن"، وهيوم نفسه يشبه الذهن بجمهورية أو بدولة يتوحد فيها أعضاء مختلفين بواسطة روابط مشتركة تضعها الحكومة، وتعد منشأ للأشخاص الآخرين الذين يخلدون الجمهورية نفسها عبر التحول المستمر لهذه العناصر، ويمكن لهذه الجمهورية نفسها أن تغير من أعضائها وقوانينها ومؤسساتها، مثلما يستطيع شخص ما أن يغير مزاجه ووضعه و انطباعاته وأفكاره.

لا يمكن عزل فكر دافيد هيوم عن فكر جون لوك في إطار تصوره لطبيعة الوعي، لأنهما يمتلكان معا أسسا متشابهة في تأسيسهما للمعرفة الإنسانية، لكن الإعجاب بمواطن قوته، خصوصا في مرحلة الشباب، لا يعني أنه يخفي ويتجاهل نقط ضعفه، بل حاول معالجتها في ضوء تصوره الحسي.

تماشيا مع هذا الطرح، تتحدد الهوية الإنسانية عبر عنصر الوعي المتعدد والمتغير الذي تتميز به الذات عبر تضخم عدد تجاربها، فرغم أن الشخص في حالة الإغماء أو النوم أو الموت لم يعد بتعبير الفيلسوف يتذكر أو يحس بأي شيء، فبمجرد ما ينطق كلمة أنا يصير مباشرة ذلك الشخص وتلك الطبيعة التي كان عليها البارحة، بفضل التماسك الموضوعي والذاتي بين الانطباعات والأفكار الذي تحدثه مبادئ الترابط. إن أول فعل يقوم به الذهن عندما يستقبل أحاسيسه وأفكاره، هو أنه يدرك أفكاره ويدرك أن كل فكرة هي الفكرة ذاتها أو أنها تختلف عن غيرها من الأفكار.

هذا التحليل للعمليات المعرفية مرتبط بطبيعة نسقه التجريبي الذي يتوجه عموما نحو بناء فلسفة للوعي بالعودة إلى دراسة بنية الذهن وأفكاره التي لها مصدرين : إما الحس ويدل على ما يكتنف موضوعات العالم الخارجي من خصائص، وإما بنية الذهن الداخلية، أي عملياته الخاصة وكلاهما يمثل عنصر الإدراك الإنساني.

يظل الوعي حصيلة علاقة الذات بوجودها الحسي وهو يدل على حالة من اليقظة الذاتية والموضوعية في الآن ذاته، الحالة التي تستيقظ فيها الذات شعوريا لتلتقي جنبا إلى جنب مع موضوعاتها في الخارج، كما يمثل حضورا فيزيولوجيا لبعض ظواهر الذهن الإنساني كالذاكرة والنوم والوعي في تشكيل مدلول الذات، وكلها أنشطة بيولوجية ستظهر بشكل راديكالي في التصور البيوعصي.

غير أن تلك اليقظة المباشرة للوعي ترتبط بالمسؤولية الأخلاقية للذات، كما تقر بذلك M.Hélène Audy، غير أن هيوم يدي اعتراضه على ما يشكل الذات الفردية وطابعها الشخصي.. فكلاهما لا يوصل إلى الهوية الشخصية، وإنما إلى الطابع العام الذي يهتم بالمسؤولية الأخلاقية لفرد ما، فما يتجاوز الذات هو ما يشكل الهوية الحقيقية للفرد¹.

وهذا مفهوم إشكالي يرتبط بالأخلاق، حيث يختلف الطابع الشخصي عن الذات، لأنه يرتبط في نظره بمشكل المسؤولية الأخلاقية للفرد (وهي نقطة استقاهها من لوك في تصوره لوعي الشخص) وبالتالي فالطابع الشخصي هو الأجدر بأن يصدر أحكاما، بحيث يصير الوعي في الأخير هو ما يحدد الحكم الأخلاقي. لكن هل يعني ذلك أن وعي الشخص هنا وعي أخلاقي، أم أن ما يحدد وعي الذات هو أحكامها الممتزجة بموضوعات العالم الخارجي؟

إذا صح النظر إلى الوعي من هذه الزاوية، فإن الذات أقرب إلى أن تكون موضوعا لما يشكله الخيال والانفعال²، لأن موضوع الأخلاق يتعلق بدراسة الظواهر الانفعالية للذات.

إن الإمعان الجيد فيما تؤول إليه الفلسفة مع هيوم يخلق نوعا من الارتياب تجاه فلسفة لوك، فبالرغم من كون الفيلسوفين معا يتفقان على ارتباط الوعي بالإدراك (بما في ذلك الوعي بالمسؤولية الأخلاقية)، إلا أنهما يختلفان مع ذلك في تصورهما لمساحة الوعي.

¹ - Marie Hélène Audy. «Le Moi, le Caractère et L'identité Personnel chez David Hume» Résumé. Essai Electronique ([http : //www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf](http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf)) P. 95.

² - Ibid. P. 97.

يظل الوعي بالنسبة إلى لوك ثابتاً دائماً بصفته الجوهر الذي عبره تكمن هوية الشخص، وإذا كان الوعي يحيل على جوهر، فمعنى ذلك أنه لا تحده ظواهر التجربة ولا زمان ولا مكان، بصفته جوهرًا فهو يتجاوز الزمان والمكان، كما يتجاوز الشخص نفسه الحامل لهذا الوعي، ولا يمكنه أن يغادر هذا التحديد، يظل ذاتاً موجودة وعلى وعي بوجودها في الآن ذاته، بحيث يظل دائماً الوجود دوام وعيه بذاته.

والحديث عن فلسفة للوعي يقتضي أن يكون هنالك وعي مرتبط بالأشياء ذاتها، أي وعي يرتبط بالأشياء التي تحدثه، ويقتضي أن تكون هناك ذات تعي الأشياء التي تتوجه بغرض تجاوزها لتصير تجربة في الفهم، أو تجربة في الذهن. لكي يكون هنالك وعي ينبغي أن يكون هنالك تداخل وتخرج في الآن ذاته، أو أن تكون هناك ذات ترتبط وتستقل في الآن ذاته عن وقائع التجربة، فهل يصير هذا المد والجزر قائماً في فلسفة كفلسفة هيوم بشكل يجعلها فلسفة وعي ظاهري؟

في دراسته لمختلف الأنشطة والعمليات التي تشكل الذهن الإنساني كبنية مادية، لم يستقم تصور هيوم لماهية الوعي، إلا بالمعنى الذي يواكب طموحه الإبتسي، ويتحدد في إقامة علم إنساني يعد مذهباً جديداً للبحث في الطبيعة البشرية بوجه عام، على اعتبار أن نقطة بدايته قائمة على البحث فيما تختزنه قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتعدها.

ورغم قبوله للمبدأ الأساسي في نظرية الإحساس عند لوك، لم يتردد ولو لحظة واحدة كما لم يجد أدنى صعوبة في نقد مفهوم الوعي أو الذات عند بركلي، بيد أن كل ما لدى الإنسان وعي به في التجربة الحسية هو الانطباعات، وليس ثمة واحد من هذه الانطباعات يؤدي إلى ظهور فكرة الهوية الشخصية.

فما يتعلق بالهوية الشخصية يوحي بعدم وجود ذات تكمن وراء التجربة ولا انطباع يتعالى عن حدودها، فما هو الانطباع الذي يمكن أن نستمد منه هذه الفكرة؟ لا يمكن أن يوجد في نظر هيوم مثل هذا الانطباع، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك فكرة الذات.

وهناك صعوبة أخرى تكمن في الغموض الذي يحيط بالكيفية التي ترتبط بواسطتها الإدراكات الجزئية بالذات وعلى أي نحو تنتمي إليها، فهو عندما يتعمق من جانبه فيما يسميه ذاتا يصادف على الدوام إدراكا معيناً من هذا النوع أو ذاك، كالحرارة والبرودة، ولكن يصعب عليه في أي لحظة أن يمسك بها بغير إدراك، أو أن يلاحظ شيئاً غير الإدراك.

لأنّ الذهن في آخر المطاف أشبه بعرض مسرحي تعرض فيه إدراكات عديدة متعاقبة، أي تظهر فيه الذات بصفاتها تلك الإدراكات المبنية على التعاقب، والمقصود بذلك هو أن ما يؤلف الذهن ليس سوى الإدراكات المتعاقبة وحدها، لذلك لا ينبغي الخلط بين الأفكار المتعاقبة وبين فكرة الهوية التي يكونها الفرد عن شيء يظل على ما هو عليه طوال فترة من الزمن. وقد سار هيوم في هذا الاتجاه، حيث قدم (بدعم من علم النفس الارتباطي لاحقاً) تفسيراً للكيفية التي تظهر بها في أذهان الناس تلك الفكرة التي يعتقد أنها فكرة الهوية الشخصية.

يصير الوعي مع هيوم أكثر واقعية مما كان لدى لوك، لأن الوعي الذي كان أساس الهوية الشخصية مع لوك، لا يتسق لا مع معطيات التجريبية التي تسعى، في توجهها نحو فلسفة الوعي، إلى ربط المعرفة بمعطيات التجربة وقانون الاختبار الذي يعتمد على الملاحظة الحسية وعلى تحليلات تقدمها التجربة، ولا مع مفهوم الذات التجريبية، وذلك راجع إلى أن طبيعة الوعي عند لوك تحيل على ذات أو على شخص مسؤول عن أفعاله، فهي تحيل بصفة عامة على وعي أخلاقي ثابت.

يتحدد الوعي عند هيوم في علاقته بالمنفعة التي يمكن للفرد أن يحققها عبر استدلال ينطلق من التجربة والملاحظة اليومية، فهو سيرورة من المعطى تدل على تعاقب الموضوعات المرتبطة فيما بينها في الذهن الإنساني بواسطة مبادئ يسميها هيوم مبادئ الطبيعة الإنسانية كالتشابه والاقتران والسببية.

وفي إطار المعطى الذي يحيل على الواقع سيتم قلب مقولة الوعي، بل الفلسفة بشكل عام من عالم الحقيقة مع أفلاطون وعالم الفكر مع ديكارت، إلى عالم المعطى الذي يتقوم بالملاحظة والتجربة التي هي ملاحظة يومية للموضوعات. في إطار هذا المعطى يصير الوعي دليلاً على عالم الوحدة: وحدة الموضوعات المنتظمة فيزيائياً في الذهن على طريقة الفيزيائيين والميكانيكيين وعلماء النفس.

إن تنوع الإدراكات واختلاف التجارب الشعورية وانفصال بعضها عن بعض وعدم استنادها إلى جوهر تحمل عليه، كل ذلك يدل على أن وجودها لا يرتبط بموجودات (أو كينونات) لها ماهية ثابتة أو جوهر ثابت. كل ما يمكن ملاحظته هو وجود انطباعات وأفكار منفصلة ومنعزلة عن أي أساس أو وعاء أنطولوجي، وعندما يفكر الإنسان في ذاته لا يستنبط أنطولوجيته، بل يعثر فقط على إدراكاته، هذه الوقائع الذهنية والسيكولوجية المتدفقة بلا انقطاع هي التي تشكل مضمون الذات، حيث يكون الشخص عبارة عن ديمومة من التجارب الشعورية المختلفة.

لا وجود لهوية ثابتة، وبالتالي لا وجود لوعي ثابت، كل شيء في تغير اختلافي مستمر، والحياة الداخلية في حركة، وهذا يعني أنه يصعب إدراك الذات في وحدتها، وأن ما يمكن إدراكه هو هذه السلسلة المتتالية من الانطباعات والأفكار¹ والتجارب الشعورية المختلفة، وعلى هذا الأساس تقوم الهوية الشخصية عند هيوم بوصفها الهوية الحقيقية التي يمكن إسنادها إلى ذهن الإنساني².

وهي في الغالب ما يتحرر من تجربة متشابهة يكونها الخيال حول موضوعات متشابهة، هذا التحديد الذي أسنده هذا الأخير إلى الهوية يجد صداه عند Dario Perinetti الذي أدلى بدلوه في هذا الاتجاه، باعتقاده أن الفكرة التي يمكن أن نحصلها عن هويتنا الشخصية لا تكون إلا من اختلاق الخيال³.

إذا ثبت بأن فلسفة هيوم تمثل الفلسفة الأكثر راديكالية بالنسبة للتجريبية الإنجليزية، وأن هيوم فيلسوف تجريبي، عندما أقر بأن ذهن لا يدرك إلا ما هو موجود في الواقع، فإن فلسفته أيضاً نقد للفهم على أساس هذا التصور، وهو ما أكده Bado Ndoye عندما تصور بأنه "لا شيء داخل الفهم لم ينشأ أولاً داخل الحواس"⁴.

¹ - Robert Henderson. «David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions» Hume Studies. Volume 16 Number (<http://www.humesociety.org/hs/about/terms.htm1>) 1990. P. 35.

² - Bado Ndoye. «Philosophie et Théorie de L'identité» Département de philosophie. UCAD. 2003. P. 5.

³ - Dario Perinetti. «Identifié, Nécessité et Liberté chez Hume» Essai électronique. Séminaire de recherche en philosophie de la culture. (philo.uqam.ca/upload/files/cours/a07/phi9018.pdf) 2007. P. 1.

⁴ - Bado Ndoye. «Philosophie et Théorie de L'identité» Département de Philosophie. UCAD (http://www.resilience-organisationnelle.com/pj/Identite_et_philosophie.doc) 2003. P. 3.

لقد قام هيوم بحملة نقدية تصحيحية لموقف لوك تجاه ماهية الإنسان، ويتوخى من خلالها نقد المقاربة الهوياتية التي تترن مفهوم الهوية بمقيار أنطولوجي، خصوصا تلك المقاربة التي يطرحها الكوجيطو "أنا أفكر، أنا موجود". لا يتصل الوعي عنده بمقيار أنطولوجي للذات، بل بمقيار حسي، ووضعه للوعي ضمن مركب حسي واقعي بمثابة إنقاذ للفكر من سلطته الذاتية.

حتى لا يظل الوعي خلاصة لتأمل الفكر لذاته، كما كان الشأن مع دعاة الميتافيزيقا الذين وجهوا الوعي صوب تجربة ذاتية خالصة، فعملية الكوجيطو التي تضع تطابقا ثابتا بين يقين الفكر وحقيقة الوجود، جعلت الوعي ينعكس على ذاته، لكونها تتيح إمكانية بزوغ وعي واع بذاته.

لذا فما قام به هيوم من نسف لفلسفات الهوية بما في ذلك فلسفة جون لوك، وتحديد موقفه من جوهرانية الوعي، يوضح هذا الهاجس النقدي الذي يريد أن يتحول بالتفكير الفلسفي من الإهتمام بالأسئلة الأنطولوجية، إلى الانشغال أكثر بالقضايا الإستمولوجية.

2. الوعي إدراك

2. 1. فلسفة الإدراك *

يتحدث هيوم في كتابه " رسالة في الطبيعة الإنسانية " عما يسميه " الوعي الحميمي " الذي يمتلكه كل شخص حول طبيعة إدراكاته الخاصة، وقد لاحظ في هذا الشأن أن هناك بعض المتفلسفة الذين يعتقدون بأنهم يكونون في كل لحظة على وعي حميمي بما يسمونه أنيتهم، وبأنهم يشعرون بوجودها وباستمرارها في الوجود، وبأنهم متيقنون يقينا لا يحتاج إلى برهان بهويتها الخالصة وببساطتها وبأنهم يحسبون كذلك أن أكثر الأحاسيس قوة وأكثر الانفعالات عنفا، إنما يثبت أكثر هذه الهوية بدل أن يصرفهم عن نظرتهم تلك إليها ويجعلهم يربطون تأثيرها في الذات من خلال ما تحدثه من ألم أو لذة، وهؤلاء الفلاسفة هم بلا شك: ديكارت، مالبرانش، لوك وبركلي.

وملاحظته تلك قادته إلى تجاوز مختلف التصورات التي صاغها هؤلاء في تصورهم للأنات أو للذات، وهو ما يكشفه سؤاله النقدي التالي : من أي انطباع تنحدر فكرة الذات بدليل أن كل فكرة واقعية لابد لها أن تنحدر من انطباع خاص ؟ فإذا وجد انطباع خاص عنه تنشأ فكرة الذات، فلا بد أن يكون هذا الانطباع متصلا بالضرورة بهذه الذات نفسها، لكنه مع ذلك ليس من نفس انطباعات الرغبة والخوف والحزن، لأن هذه الانطباعات لا تستقر ولا توجد كلها في زمن واحد، ولا واحد من انطباعات أخرى، فهل يعني ذلك أن فكرة الذات غير موجودة ؟

* - الإدراك (Perception) يعني عند هيوم كل ما يخطر للذهن وينكشف له كوجود، وقد قسمه هذا الأخير إلى قسمين : أفكار وانطباعات، وهي نفسها تنقسم تلقائيا إلى انطباعات حسية وأخرى ذهنية (الانفعالات) وإلى أفكار بسيطة وأخرى مركبة. يتأسس النسق الهيومى على أنطولوجيا إدراكية ذات خصائص كبرى : أولوية الانطباع على الفكرة الذي يبرر، من حيث كونه مبدأ التحصيل الفلسفي، انفصال الأفكار المركبة عن الأفكار البسيطة ويكتشف الانطباعات المتطابقة، ثم مباشرة الإدراك التي تدل على ارتباطه بالأشياء والتي تعكس ماهية الذهن على أنه وحدة جوهرية من الإدراكات المختلفة.

لقد كشف تاريخ الفهم عن استعالات متعددة للإدراك : الإدراك المباشر، الفهم الشامل، مختصر ما نكوته ونجمعه بطريقة عادية تحت لواء الحدس، لذا يعد كتاب هيوم " تحقيق في الفهم البشري " حسب Didier Deleule محاولة لتفحص هذه المشارب المختلفة للإدراك، بحيث يعد في نظره تمة لكتاب " قواعد لتوجيه الفكر " الذي ألفه ديكارت، و " رسالة في إصلاح الفهم " لسبينوزا، و " بحث عن الحقيقة " لمالبرانش، و " تأملات حول المعرفة " لليبنز، و " مقال حول الفهم البشري " لجون لوك. انظر :

- D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain*. Dans L'introduction de D. Deleule. Les Classiques de la Philosophie. Librairie Générale Française. 1999.

يختلف الأنا في نظر هيوم عن الأنا الديكارتي، فهو ليس بجوهر ولا وحدة لانطباعات لوحدها ولا لأفكار لوحدها، بل وحدة مركبة من كل الإدراكات التي تشكل الأنا سواء كانت انطباعات أو أفكار. لذا فهو يدحض فكرة أن يظل الأنا ثابتا على ما هو عليه وأن يبقى على الدوام هو هو عبر الزمن، بيد أن مفهوم الأنا يشكل عنده واحدا من الاعتراضات الخطيرة التي ميزت أسلوبه الشكي.

فبالرغم من كون الإنسان يعيش وسط تجارب معينة في الحاضر، ويتذكر بأنه عاش أخرى في الماضي، ليس لديه مع ذلك أي يقين ثابت حول أن موضوعات هذه التجارب مرتبطة، فعندما نتأمل أينتنا لا نكتشف حسبه شيئا آخر غير سلسلة من الإدراكات الجزئية : انطباعات الأفكار، أو الإحساسات الذهنية، أو مشاعر الأفكار¹. الأمر الذي ساقه إلى رفض أطروحة لوك التي تؤكد ثبات الأنا عبر عنصر الذاكرة، بحيث تتوارد لديه الذكريات الشخصية متصلة عبر علاقة زمنية، بسبب مجموعة من التجارب والحالات الذهنية التي تسمح بأن يكون هذا الأنا عبارة عن فكر أو شخص واحد على الدوام.

وهو يعلق الحكم على هذا التصور وجد نفسه معارضا لحجة Bulter حول أن الذاكرة تخلق الهوية الشخصية²، وعوض ذلك بقي وفيا لأطروحته في مؤلف " الرسالة " حول العلاقة التي توحد كل سلسلة من سلسلات التجارب داخل الأنا، وقد حدد هذه العلاقة في مركب من التشابه والسببية. وفي هذا الصدد، كان من الضروري أن يدحض كذلك فكرة خلود النفس التي تكشف عن مضامين الخطاب اللاهوتي، لأنه في اعتقاده لو كانت الروح خالدة لكانت موجودة قبل ولادتنا³.

لا يمثل الأنا ولا الشخص إذن انطبعا خاصا، غير أنه إذ كان هنالك انطباع خاص عنه تصدر فكرة الأنا، فلا بد أن يكون متصلا بالضرورة بهذا الأنا نفسه، لكن إذا لم تكن الانطباعات والأفكار ذاتية وجوهرية، بأي شكل إذن تظهر للأنا وكيف ترتبط به ؟

¹ - Anthony Quinton. *Hume*, Traduit de L'anglais par Christian Cler. Paris, Seuil. 2000. P. 63.

² - Ibid. P.65.

³ - Ibid. P. 66.

يشير هيوم في كتابه " رسالة في الطبيعة البشرية "، في معقل حديثه عن الهوية الشخصية، إلى طبيعتها المتغيرة بقوله :

"من وجهة نظري عندما أدلف بحماس، وبتعاطف إلى ما أسميه نفسي أو ذاتي فإنني أصطدم ببعض الإدراكات الجزئية من قبيل الحرارة والبرودة والظل والحب والكراهية"¹.

عندما يخترق في نظر هيوم مظهر خارجي حميمي ما يسمى أنية الشخص أو أناه، فإن انطباعات خاصة تتجاذبه وتنقله من انطباع إلى آخر: من الحرارة إلى البرودة، من الضوء إلى الظلمة، من الحب إلى الكراهية ومن اللذة إلى الألم...حيث لن يكون بإمكان هذا الأنا أن يدرك ذاته دون أن يدرك انطبعا معينا ولن يسعه أن يلاحظ شيئا آخر غير ما يدركه ويستشعره، ففي الوقت الذي يدرك فيه أنه على وعي تام بشيء ما، يدرك في الآن ذاته أن وعيه يظل مرتبطا بحدود إدراكاته.

لكن عندما تغيب إدراكاته كأن ينام مثلا، فإنه يظل طيلة هذه اللحظة دون وعي بذاته، وذلك لأن حالة الموت أو النوم تشكل اللحظة التي ينعدم فيها الإدراك (وهي مسألة أقرها لوك كذلك) وذلك يعني أنه إذا كان الإدراك ينعدم عبر الموت أو النوم، حيث لا يستطيع الشخص أن يفكر ولا أن يثبت، أن يرى ولا أن يسمع، أن يحب وأن يكره بعد فناء الجسد، فإنه يصبح معدما بكامله.

ومعلوم أن إدراكات الذهن الإنساني تكون إما انطباعات أو أفكار لا اختلاف بينها في الطبيعة وإنما فقط فيما يتعلق بدرجة القوة والحيوية، فالانطباعات تنحدر من الإحساس (من الطبيعة) والانفعال وتتميز بدرجة القوة والحيوية، أما الأفكار فتتمثل صورا هشة عنها، والانفعالات من صنف تلك الانطباعات العنيفة التي يحملها الأشخاص عن موضوعات تصادفهم، والأحاسيس من صنف انطباعات هادئة عنها يصدر المعنى الأخلاقي والجمالي.

¹ - محمد محمد مدين. فلسفة هيوم الأخلاقية، مطبعة التنوير، 2009. ص. 45.

والأنا يتشكل حسب M.H.Audy من جملة هذه الإدراكات بكل الأفكار التي لديه وبكل إحساساته وانفعالاته كذلك، وحيث لا توجد اختلافات في الطبيعة بين هذه الإدراكات : انطباعات وأفكار ثمة تكمن هوية شخص ما¹ ، فالشخص يعي ذاته على أنه كائن محس وعيه لا ينفصل عن إدراكه لموضوعات العالم الخارجي. على هذا المنوال صاغ الفيلسوف تعريفه للإنسان، عندما تصور :

" أن الناس ليسوا سوى سفينة أو وحدة من الإدراكات المختلفة"².

ومن خلاله اشتق ماهية الذهن وحدد طبيعته، فالذهن ليس إلا تماسا مع إدراكات³ ما، بل هو ذاته هذه الإدراكات التي تظهر أمامه، فماذا يعني ذلك؟

يعني ذلك، أن الذهن عبارة عن سلسلة من إدراكات مختلفة تتوحد عبر مبادئ معينة، تتعاقب، تستمر وتعاود الظهور من جديد، لترتبط بصنف لانهائي من الأوضاع والحالات التي تشكله وتؤثر فيه بكيفيات مختلفة. وهو ما يسمح بأن تكون الانطباعات كيفيات أخلاقية، وبالتالي من الممكن أن تشبه موضوعات الإدراك المباشر، فالرذائل والفضائل يمكن مقارنتها بالأصوات والألوان، بالحرارة والبرودة، وسائر الكيفيات الأخرى التي ليست كيفيات في الموضوعات، إنما هي فحسب إدراكات في الذهن.

ويمكن الاستدلال حسب هيوم انطلاقا من التجربة والملاحظة اليومية، على أن الموضوعات المتغيرة والثابتة ذات هوية واحدة وترتبط فيما بينها عبر مبادئ الطبيعة الإنسانية التي تتمثل في التشابه، الاقتران والسببية، حيث تكون مهمة الاستدلال هنا مرتبطة بإثبات أن كل الموضوعات تسند إليها هوية دون ملاحظة طابعها الثابت أو المتحول، وهو ما يشكل تعاقب الموضوعات المتصلة.

¹ - Marie Hélène Audy. «Le Moi, le Caractère et L'identité Personnel chez David Hume» Résumé. Essai Electronique ([http : //www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf](http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf)) P. 98.

² - «The mind is a kind of theatre, where several perception » D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.Libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 134.

³ - Vianney Dequiedt. *Grand Courants de la Pensée Economique Contemporaine*. Université D'Auvergne. 2009. P. 17.

ذلك أن الهوية ليست سوى حشد من الإدراكات المختلفة والمتباينة التي يتبع بعضها بعضا في سرعة لا يتصورها العقل، وأن انطباع الإنسان عن ذاته انطباع حاضر مصاحب له بنوع من الحممية والألفة، وأن وعيه يمنحه تصورا مبهما وحيا لشخصه، بحيث لا يمكن تخيل شيء آخر في هذا السياق يتجاوزه أو يمضي إلى ما هو أبعد منه.

فعالم الهوية هو عالم الوحدة، وهذا تصور على طريقة الفيزيائيين، وبهذا الإدراك المستمر تضمن الهوية وجودها وديمومتها، فالحيوانات والنباتات مثلا على الرغم من اختلاف أجزائها، تظل متوحددة فيما بينها على شكل كلية عضوية تحافظ على هويتها ووجودها وشكلها، " والطفل الذي يصير رجلا سواء كان طويلا أو قصير، سمينا أو نحيفا لا تتغير هويته"¹، لأنها تكمن في الوحدة العضوية لجسده الحي.

ثم إن الملاحظات التشريحية التي يكونها المرء حول حيوان واحد، يمكن حسب هيوم تعميمها بواسطة هذا النوع من الاستدلال على جل الحيوانات، حيث من المؤكد حسبه أن البرهنة الواضحة على دورة الدم التي تتم عند مخلوق واحد كالضفدعة أو السمكة تجعله يرى بأن عين هذا المبدأ يقع في جميعها. هذه الملاحظات القائمة على التماثل يمكن توسيعها أكثر مما يتصور، فكل نظرية تعمل على تفسير عمليات الفهم، وتضع أصلا للانفعالات، وتنظر إليها في ارتباطها وتماثلها في الإنسان، ستكتسب مزيدا من النفوذ إذا ما حدث أن كانت مطلوبة لتفسير نفس الظواهر في جميع الحيوانات الأخرى.

يبدو من البديهي في نظر هيوم أن تكون الحيوانات مثل البشر، فهي تتعلم كثيرا من الأشياء عن طريق التجربة وتستنتج أن الأصوات نفسها تحصل دوما عن الأسباب نفسها، ووفق هذا المبدأ، فإنها تصبح على علم بما يظهر من خصائص الموضوعات الخارجية، وتدخر تدريجيا عن طريق

¹ - D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 136.

التعلم منذ ولادتها معرفة بطبيعة النار والماء والتراب والحجارة والارتفاعات والأغوار... وبطبيعة النتائج التي تحصل عن عملها.

فالفرس التي اعتادت الحقل تألف الارتفاع الخاص الذي تستطيع الوثوب من فوقه، ولا تحاول بعد ذلك الوثوب فوق أي ارتفاع يتجاوز قوتها ومستطاعها، أليست التجربة من تجعل كلبا يتهيب الألم عندما يهدده شخص ما أو يشهر في وجهه السوط ليضربه؟ أليست هي كذلك التي تجعله يجيب إذا دعي باسمه ويستنتج اعتباطا من ذلك الصوت أنه هو المقصود دون الكلاب الأخرى؟

العادة وحدها هي التي تدفع الحيوانات إلى أن تستنتج من كل موضوع يمس حواسها الموضوع الذي تم الاعتياد على مقارنته، وهي أيضا التي تنقل خيال تلك الحيوانات من مشاهدة ظهور الموضوع الواحد إلى تصور الموضوع الآخر على ذلك النوع المخصوص الذي يمكن تسميته بالاعتقاد، ولا يمكن تقديم أي تفسير آخر لهذه العملية في كل طبقات الكائنات الحاسة رفيعة وخسيسها مما يقع تحت ملاحظة الكائن الإنساني¹.

بطول التجربة والمزاولة يظهر ما يسمى بالغرائز، ويكون الاستدلال التجريبي نفسه، هذا الذي يشترك فيه الإنسان مع العجاوات وعليه يتوقف كل تدبير الحياة، ليس سوى ضرب من الغريزة أو من القدرة الإلهية الفاعلة فيه من دون أن يعلم بذلك، والحيوان في عملياته الرئيسية ليس موجها بأي من علاقات الأفكار أو شبيهاتها التي تمثل الموضوعات الخاصة بملكات الإنسان الفكرية، وإن لم تكن الغريزة نفسها عند الإنسان هي نفسها عند الحيوان، فإن غريزة ما هي التي تعلم الحمامة بكل دقة فن حضانة بيضها وتدبير العناية لأفراخها ونظامها².

¹ -D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, the Modern Library, Copyright by Random House. 1939. P. 651.

² - Ibid. P. 652.

فالإنسان ليس بنية فكرية لوحدها، بل هو بنية من إدراكات داخلية و خارجية، وبمجرد ما يعثر على إدراك خارجي معين يتكون لديه مباشرة الإدراك الداخلي الذي يناسبه، وهذه نظرة مخالفة تماما لما تبنته الديكارتية، تؤسس لمظهر تجريبي ولنزعة حسية تظهر ملامحها بشكل قوي مع هيوم.

يمكن أن نتحدث عن ثلاثة أصناف من تجارب الفكر عند هيوم : الأول مرتبط بالاستدلال السببي الذي بموجبه يمر الذهن من انطباع عن السبب إلى فكرة عن نتيجته، والثاني متصل بالاختلافات المفترضة بين المنظور الفلسفي الذي تجسده حالة الطبيعة والمنظور الشعري في العصر- الذهبي وأثرهما على مفهوم الملكية والعدالة (الانفعالات الإنسانية)، والثالث متعلق بالاختبار الذي يشكل إثباتا وضعيا لمبادئ الطبيعة الإنسانية¹.

فكل شخص لديه بصفة عامة وعي ينشأ عن طريق الاستدلالات السببية التي يقوم بها والتي تتم بفعل العادة، وبالتالي يمكن أن يصير الوعي أو النشاط المعرفي لدى الشخص خاضعا لتحديدات سيكولوجية تجريبية. كل ما في الواقع ينشأ عن الوعي إذا افترضنا بأن كل ذهن يتحول إلى انطباع بسيط، بحيث يبدو من المستحيل ملاحظة أمر آخر غير هذا الإدراك البسيط.

تنكشف فلسفة الوعي في رأي بالبار عندما تكون هنالك إمكانية للعودة المباشرة إلى إدراك الأشياء ذاتها كما هي وكما تبدو، أي كوجود واقعي، وهنا يرتبط الوعي بالإدراك. عندما يفتح الذهن لأول مرة على ظواهر الطبيعة ويريد برضا منه أنه يقيس عملياته على منطقتها، تتشكل سيرورة معرفية آلية على مستوى الدماغ (وذلك ما تفترضه الدراسات المعاصرة في مقاربتها للذكاء الإنساني) لم تستطع أن تعبر في بداياتها الأولى مع التجريبية الإنجليزية، إلا عن عمليات ذهنية خفية (تسمى عمليات الروح تخضع لمنطق الطبيعة) أو عن روح ميكانيكية تحدث على مستوى الذهن أو العقل من خلال تجربة الوعي أو تجربة الفهم.

¹ - Eléonore le Jallé. «Hume et les Expériences de Pensée» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. P. 76-80-86.

إن حضور تجريبية هيوم ضمن هذا الادعاء نابع من كونها تفترض عدم إمكانية تخيل وجود أية فكرة ولا أي انطباع من أي نوع دون أن يمتلك الإنسان وعيا يتخذ شكل وجود¹، ففكرة الوجود لا بد أن تتضمن ضرورة انطبعا متميزا ومتوافقا مع كل إدراك لموضوع من موضوعات الفكر وتكون فكرة أيضا لإدراك الموضوع، بتعبير آخر تكون فكرة الوجود (الذي يحيل هنا على المعطى) هي الفكرة التي تدرك ذاتها على أنها شيء موجود لا يختلف عنها، وبالتالي فكل ما يدرك يدرك كموجود/كمعطى.

غير أن الوجود الداخلي لا يمكنه في تجريبية مماثلة أن يتجلى بشكل واقعي أمام الفكر إلا كإدراك: كانبطاعات وأفكار، فالموضوعات الداخلية تتم معرفتها عبر الإدراكات التي تحدثها مثل موضوعات: الكره، الحب، التفكير، الشعور والرؤية، وهذا يعني أن الوعي يحضر هنا بصفته إدراكا لحقائق الأشياء، ولوجودها كمعطيات داخل العالم.

توصف نظرية الأفكار عند هيوم بشكل عام إلى جانب نظريات المعرفة الأخرى التي شكلت الحقبة الحديثة، بأنها صنف من التمثيلية (Représentativisme) أو بأنها "نظرية الأفكار التمثيلية"²، فقد طور هيوم طبقا لخلاصاته المنطقية الفلسفة التجريبية التي شيدها كل من لوك وبركلي حتى أصبحت بشكل من الأشكال متماسكة.

لهذا يمكن أن نسائل حضوره داخل هذا التقليد التمثلي على أساس أن مفهوم الفكرة على نحو ما ورد فيه عند ديكارت ولوك وبركلي، تحول عنده إلى مفهوم الإدراك، وارتبط إبستيمولوجيا بوضع تمييز دقيق بين الانطباعات والأفكار. وتلك مناسبة يجيب من خلالها الفيلسوف نظريا عن مشكل أساسي أنطولوجي وإبستيمولوجي في الآن ذاته، يوافق من خلاله مذهب التجريبي مع النظرية التمثيلية

¹ - D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 41.

² - Cédric Brun. «Perception et Représentation Mentale dans le Traité de la Nature Humaine» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. P. 151.

للأفكار، ليظهر من جانب آخر وعلى نحو ضروري اعتراضه عليها. وهو ما يدفعنا إلى إعادة تأويل مشروعه على نحو تمثلي، وبالتالي العودة إلى البنية التمثيلية الخاصة بالأفكار.

في بداية القرن العشرين، اقترح كل من Samuel Alexander و James Gilson تحليلاً لفلسفة المعرفة والإدراك عند لوك فوصفاها بأنها "مذهب الإدراك التمثلي" أو النظرية التمثيلية للأفكار، هذا التأويل الذي تم إسناده إليها، يقع مباشرة تحت سقف القراءة التي قدمها Thomas Reid بغية إتمام وهيكلية كل حركة تستهدف العودة إلى نظرية الأفكار ليس فقط عند لوك، بل أيضاً إلى نظريتي الأفكار عند بركلي وهيوم.

إن المفهوم الذي بموجبه نعرف عبر وساطة الأفكار التمثيلية، التي تشبه بمعنى معين أو تماثل موضوعاتها، قديم عن الفلسفة الغربية. في إطار هذا التقليد كانت الأفكار بمثابة الجواهر الأنطولوجية التي تلعب دوراً معرفياً داخل الأنساق الميتافيزيقية، غير أن أسلوباً تبريرياً لنسق ميتافيزيقي من هذا النوع ينبغي له أن يثبت إذن كيف يمكن للأشياء أن تنتج الأفكار داخل الفكر أو تعرضها أمامه، وما هي طبيعة هذه الأفكار، وعلى أي شاكلة تعرض أمامه. حسب هذا التقليد تكون النظرية الأساسية للإدراك مبنية على أن توارد الأفكار داخل الفكر، مثل تماثل الأفكار مع الأشياء، تحدّثه الأشياء التي تتمثلها الأفكار¹.

لقد ميز لوك بين ما يكون مستمداً من الإدراك (الأفكار) وما يكون مستمداً من الحس، أي ما يشكل الواقع (العناصر الفيزيائية)، وقد عارض ضرورة ربط النظامين معاً وتفسيره، ومنع إمكانية تقديم إجابة واضحة حول هذه الزاوية المنطقية والنظرية، بحجة أن كل ما هو معرفي يرجع إلى كل تفسير تجريبي ضروري لنظام الفكرة ذاتها وليس للواقع، وهو ما عارضه هيوم تماماً. وقد عبر Bennett عن ذلك في دحضه لطرح لوك بتأكيدِه على أن هذا الأخير قد وضع العالم الموضوعي (عالم الأشياء الواقعية) خارج متناولنا، ولهذا يصف نظام فكره "بمذهب حجب الأفكار".

¹ - J.F. Bennett. *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford. New York, Clarendon Press, Oxford University Press. 1971. P.67.

بشكل أو بآخر سقط لوك تحت لواء هذا الخطأ، لأنه أضاف إلى الديكارتية أطروحة معرفية سلبية، فهو في رأيه اشترك مع الديكارتية في أطروحتين : الأولى تعتقد بأن الواقع مستقل عن العالم الخارجي، والثانية تقر بأن الأفكار تزودنا بنظام هذا العالم على نحو تمثلي. لكن لوك أضاف حسبه شرطاً بموجبه لا تكون المعرفة إلا تمثلية، فقط داخل التجربة الحسية يمكن أن نعثر على وصف وفهم العلاقة بين الفكرة وموضوعها الخارجي، وهذه المعرفة التجريبية هي بالكامل معرفة بالأفكار، الشيء الذي يدفعنا إلى القول بأن الأفكار موضوعات اجتماعية.

في هذا السياق التأويلي تعتبر الفكرة بشكل عام صورة ذهنية، وقد أكد ذلك Howard Robinson عندما تصور بأن أفكار لوك وبركلي وانطباعات هيوم وخصائص الحس وأفكار فلاسفة القرن العشرين، جميعها من نفس الطبيعة¹. وهو ما أيده Robert Cummins عندما كشف أن النظرية التي قدمها كل من بركلي وهيوم، مبنية على أن التمثلات الذهنية عبارة عن صور². وقد قام Michael Tye بتحليل فكر التجريبيين فوجد بأنهم يعتبرون الأفكار صوراً ذهنية، ومبرره في ذلك أن الصورة تحتل مع لوك وبركلي وهيوم مسرح الذهن أو بالأحرى كل المسرح، لأنه بالتعارض مع ديكارت تصور التجريبيون البريطانيون أن كل فكر يتقوم سواء من خلال تداول الصور البسيطة المستمدة من التجارب الحسية، أو من خلال الصور المركبة التي تشكلها هذه الصور البسيطة³. هكذا وجد هؤلاء بأن لوك ومعاصريه التجريبيين يسندون إلى مجموع الصور الذهنية دوراً هاماً داخل مسرح الذهن.

نلاحظ حضور تقليد طويل من الدراسات التي تؤكد أن هيوم أسس نظرية في الأفكار التمثلية وتحديدًا في مادة الإدراك، بهذا المعنى نجده يدافع عن الفكرة التي تقول بأن الوعي بما لدينا من موضوعات خارجية يظل غير مباشر، أي يتم على نحو استدلالي، وهو في العمق مرتبط بالفهم المباشر الذي نحصله عن الجواهر التمثلية والذهنية التي هي في الأصل مدركات.

¹ - H. Robinson. *Perception*. London. New York, Routledge. 1994. P.1.

² - R. Cummins. *Meaning and Mental Representation*. Cambridge, Mass Mit Press. 1989. P. 4-6.

³ - M. Tye. *The Imagery Debate*. Cambridge, Mass Mit Press. 1991. P. 5.

لكن تفرد هيوم في أعقاب هذا التقليد ينكشف داخل التحديد اللفظي الذي بلوره عن مجمل تصورات كل من ديكارت ولوك وبركلي عن مفهوم الفكرة، واختار بدلا منها استخدام مفهوم الإدراك، لكن دون أن يخرج عن تصوره الذي يفترض بأن الوعي بالأشياء لا يتحقق إلا عبر وساطة المبادئ الذهنية التي تتحد في علاقة خاصة مع الواقع، على أساس أنها علاقة تمثلية.

غير أن التجريبية الكلاسيكية قادت هيوم إلى التأكيد على أنه ليس بمستطاعنا أن نثبت وجود بعض الموضوعات الخارجية على نحو عقلائي كما تظهر بذاتها، فداخل تجربتنا الحسية لا وجود لمبرر ذو صفة مقولاتية، فهي تزودنا بانطباعات حسية ولا مجال حسبه لأي تجربة أخرى تباعد بين الانطباعات والموضوعات الخارجية. تبعا لهذا التصور يوحى هيوم بظاهرة ميتودولوجية تضع داخل الإطار النهائي لمفهوم الوعي كل ما يمكن إدراكه وفق حدود الانطباع.

لقد ميز بركلي بين الموضوعات الباطنية والإدراكات أو الأفكار المستخلصة من الأشياء وأعادها فقط إلى آراء الناس المشتركة¹، لكن على النقيض من ذلك أكد هيوم أن الإدراك والموضوع ليسا إلا شيئا واحدا. وهو ما يقصده بقوله :

" لقد لاحظنا من قبل أن الفلاسفة يميزون بين الموضوعات وإدراكات الحس اللذان يفترض أنهما متجانسان ومتشابهان، والناس لا يدركون بصفة عامة هذا الاختلاف، لأنهم لا يستقبلون إلا وجودا واحدا ولا يمكنهم على الإطلاق أن يستخلصوا فكرة عن وجود مزدوج وعن تمثل ما، فبالنسبة لهم الإحساسات التي تخترقهم بواسطة العين أو الأذن هي حقا ذاتها تلك الموضوعات... إنني أقترح أولا أنه ليس ثمة سوى وجود واحد، أسميه بشكل مغاير موضوعا أو إدراكا"²

¹ - Cédric Brun. «Perception et Représentation Mentale dans le Traité de la Nature Humaine» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris. Ellipses, P. 158.

² - «That however philosophers may distinguish betwixt the objects and perception of the senses; which they suppose co-existent and resembling; yet this is a distinction, which is not comprehended the generality of mankind, who as they perceive only one being. Can never assent to the opinion of a double existence and representation. Those very sensation, which enter by eye or are with them the true objects... I shall at first suppose; that there is only a single existence, which I shall call indifferently object or perception. » D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford,

نلاحظ من خلال هذا القول أنه في الوقت الذي حاول فيه بركلي زعزعة الحس المشترك، أبدى هيوم اعتراضه على ذلك، ملغيا بذلك المسافة الكامنة بين الحس والموضوع، لأن ذلك لا يتناسب مع بنية الإنسان العادي، وفلسفة لوك إلى جانب أطروحة الديكارتيين بتمييزها بين الموضوعات والإدراكات الحسية، تكون في نظره قد تجاوزت الحس المشترك.

إن وجه الجدة في نظرية الأفكار عند هيوم مقارنة مع نظرية الأفكار التي دافع عنها لوك، يكمن في أن الفكرة عند هيوم لا تمثل بداية ولا نهاية للحياة الذهنية، وهو ما نستشفه داخل التمييز المنهجي الذي أقامه بين الإدراكات، والذي يدل على وجود مسافة بينه وبين اصطلاحات نظرية الأفكار التي قدمها لوك، علاوة على أن الاختلاف الاصطلاحي مستمد من التباين الأنطولوجي والمعرفي في الآن ذاته.

عندما نميز بين الفكرة والانطباع، فإننا نضمن إمكانية تحصيل وعي مباشر وراهنى بالمعطى الذي تقدمه التجربة، لذلك ظل حضور الانطباع أمام الذهن حضورا ظاهريا خالصا، وعبر هذا التمييز بين الانطباعات والأفكار يجد مفهوم التمثل مكانه ضمن نظرية الوعي عند هيوم. لكن قبل أن نمنح للانطباع تأويلا جديدا لا يكون بموجبه مجرد إحساس فيزيائي محض، تجدر الإشارة إلى أن الانطباعات تشكل حالات ذهنية أولية أو إدراكا ذهنيا لما ينتج عن السيورورات السيكلولوجية الخفية التي تمنحه وجوده، بالرغم من كونها تظل في عصر هيوم غامضة وعسيرة على الفهم.

ليست الغاية التي يتوخاها هيوم قائمة على تطوير تبرير ميتافيزيقي، في إطار وضعية شكية راديكالية، لأن الإحساسات لا تستمد من اختبار ميتافيزيقي ولا من اختبار لفلسفة أخلاقية، وقد صرح بذلك عندما قال :

= Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 109.

" يستمد اختبار إحساساتنا قوامه من علم التشريح ومن الفلسفة الطبيعية، أكثر مما يستمد من الفلسفة الأخلاقية، وبالتالي فهو لن يصبح قضية اللحظة"¹

تضع الانطباعات حداً لمجال دراسة هيوم، فانطباعات الحس التي تمثل عنده انطباعات أصلية تنشأ عن الحواس، لكن تبعاً لهذه الوسيلة الأولى، ووفق هذا المسار الأولي والمحدود الذي تمثله هذه الانطباعات يمكن أن تنبثق أفكارنا وأحكامنا وتتطور، وبناء عليه يتشكل وعينا. وليس أدل على ذلك من قوله :

" يتحدد الاختلاف بينهما (ويقصد الانطباعات والأفكار) حسب القوة والحياة اللتان تعصفان الذهن وترسمان طريقاً لفكرنا أو وعينا"²

نريد أن نشير كذلك إلى أن هيوم لم يكثر أبداً في الحديث عن خطاب النسخة أو التمثيل، لأن هذا الخطاب من الممكن أن يتعارض مع فكرة استمرارية الطبيعة بين الانطباع والفكرة³، لذا كانت استراتيجيته متعلقة بحذف أي مشكل يمكنه أن يتماشى مع أية وضعية تمثيلية داخل الإطار التجريبي.

ليست الانطباعات إذن منتجات الذهن، ولكنها منتجات التجربة، وعلى أي نحو كيفما كان، فإن الانطباعات تحس ولا تتمثل، ويعود السبب فيما يعتقد Stroud وراء كون هيوم يحافظ على هذا التمييز بين الانطباعات والأفكار، إلى رغبته في توطين الاختلاف بين الإدراك وشعور الفكر⁴. كما يعتبر Kemp Smith أن المسافة الوحيدة بين هيوم وبركلي، فيما يتعلق بوجود عالم الحس، تتجلى في " الاعتقاد الطبيعي" في وجود الجسم أو الموضوعات الخارجية. أكثر من ذلك، ونظراً لكونه يرتبط بما يمليه عليه منهجه، لم يشأ أن يطرح أي فرضيات متعلقة بوجود العالم، وبالتالي ليس

¹ - «The examination of our sensations belong more to anatomists and natural philosophers than to moral; and therefore shall not at present be enter d'upon. » Ibid. P. 11.

² - «The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind, and make their way in to our thought or consciousness. » Ibid. P. 7.

³ - Cédric Brun. «Perception et Représentation Mentale dans le Traité de la Nature Humaine» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris. Ellipses, P. 164.

⁴ - Ibid. P. 164.

فقط الاعتقاد الطبيعي في وجود الأشياء الخارجية هو الذي يميزه عن بركلي، ولكن أيضا طبيعة فلسفته التجريبية التي تحول دون التصاقه بالمثالية¹.

لكن لكي تضمن التجريبية مشروعيتها، لا ينبغي لهذا التمييز أن يحدث تمزقا إبستيميا بين ما هو معطى داخل التجربة الحسية وما يشكل أداة الذهن، ولذلك أدخل هيوم مفهوم النسخة/صورة لتبرير الكيفية التي تمر منها عملية تشكل الوعي من المادة الأولية المحسوسة التي يزودنا بها معطى التجربة إلى الذهن، مما يدل على أن الأفكار تتلخص في تمثل الانطباعات، وبذلك يجد الوعي أساسه ضمن تجربة لا يمكن تصورها لأنها تجربة خالصة. كيف يمكن إذن أن نستوعب بأن فعالية الوعي مشيدة على معلم تجربة الإحساس، إذا كان الشعور والتفكير من طبيعة متباينة تدريجيا؟

من هذه الزاوية نفهم لماذا وحد هيوم بين الفكرة والانطباع من جهة الدرجة والكيف، أي من حيث القوة والحيوية، فإذا كانت الفكرة تمثلا للانطباع وكانت التمثلية تركز على التشابه فقط، يكون هذا الأخير قد عثر على المشكل الكلاسيكي الذي أثاره بركلي حول موضوع التشابه بين الأفكار والأشياء: كيف يمكن أن نضمن بأن فكرة ما تماثل شيئا معيناً حيث لا تتوجه أبدا نحو الأشياء، بل نحو الأفكار فقط؟ وإذا كان الانطباع تجربة والفكرة فكر، كيف يمكن المقارنة بينهما؟

على هذا النحو كانت الفكرة حسب M. Malherbe فقط صورة مشابهة أو أكثر تحديدا نسخة عن الانطباع²، إنها الانطباع ذاته لكن دون أن تنزع عنه صفة التجريبية، وعلى هذا المنوال تشكل الفكرة التجربة الظاهرية التي تشكل بدورها الانطباع، وبحكم ذلك يتحد هذين الجوهرين بكيفية متناظرة وفق أسلوب إبستيمي محض.

تصير الذات عموما هي ما يعي إدراكاته المرتبطة فيما بينها عبر علاقات التشابه والاقتران والسببية أو ما يصير معطى عندما يرتبط بهذه السلسلة من الإدراكات التي يمتلكها فيما يتعلق بوعيا لوجودها، وذلك يعني أن الوعي يتصل بفعل هو الإدراك وأن استحضار فلسفة الوعي لا يتم دون استحضار كامل لتلك الإدراكات الممكنة التي تحاول الذات أن تعيها. وعلى هذا الأساس يسمح

¹ - K. Smith. *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan and Co. 1941. P. 85-88.

² - Voire M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001. P. 102.

السياق بالقول بأنه عندما يتحدث عن الوعي في فلسفة هيوم، فإن ذلك يتطلب استدعاء وحدة
ابستمية للإدراك، بوصفه ما يحتاج إلى انطباع وفكرة، فهل يعني ذلك أن صياغة نظرية في الوعي لا
تتم إلا عبر إنتاج نظرية في الإدراك؟

وإذا كانت الآليات الذهنية التي تحدث على مستوى الذهن الإنساني قد حققت شرطاً
أساسياً للفهم، فهل يعني ذلك أنها لا تكون إلا مادية وطبيعية محضة، ما دام مصدرها هو الواقع
الخارجي ومادامت لا تسند أيضاً إلى ذات تستقل عن هذا الواقع؟ وبالتالي هل يمكن أن نعبر من
خلال تصور تجريبي للوعي إلى فلسفة لمدرجات واقعية أو فلسفة للواقع يصير فيها الواقع معطى.

2.2. الوعي، الذات، المعطى

يمكن العودة من هذا المنبر إلى لغة الإدراكات الإنسانية التي سبق أن تم الحديث عنها من
قبل، للفت الانتباه إلى أن التقسيم الذي أسنده هيوم إليها قدم محاولة جدية وعميقة في تأسيس
الواقع، ويمكن تزكية هذا الطرح بالإشارة إلى أن هذا الأخير في تحليله للذهن لاحظ بأن ماهية
الإدراك ذات بعد مزدوج: "انطباع" و"فكرة" والفرق بينهما يكمن حسب درجتي القوة
والحيوية* اللتان تخترقان فكر الإنسان ووعيه، وتحدثان بلغة دولوز أثرا داخلهما.

فالإدراكات التي تتميز بالقوة والصلابة يمكن منحها اسم "انطباعات"، بداخلها يندرج كل من
الشعور والانفعال والرغبة... حيث يتضح كيف أن الانطباعات الأصلية، الذي يكتنف الذهن كمظهر
أولي، يمثل الواقع، أما الأفكار التي تكون أقل حيوية وقوة، فبواسطتها يدرك هذا الأخير صورة هذا

* - تعني الحيوية (Vivacité) / (Liveliness) البدهة المباشرة التي تصاحب أو تسم الانطباعات على الخصوص، وهي بمثابة قوة أو
أثر ذو طبيعة فعالة، بها تتميز الانطباعات عن الأفكار، وبها أيضاً تتقوى الأفكار بعد عملية النقل التي تتم بين الحواس والذهن. إنها قوة حسية
تتميز عن باقي القوى الأخرى وخاصة قوى الخيال. يستخدم هيوم أحيانا ما يرادفها "كالقوة" و"الصلابة"، في اللحظة التي تعجز فيها اللغة
اليومية عن أن تميز بدقة بين العمليات الذهنية. إن الحيوية هي التي تجعل الانطباعات مستقلة بذاته، بل هي في الحقيقة التمييز الفلسفي بين واقع
الأفكار وواقع الموضوعات، وهو ما يقود إلى فرضية الوجود المزدوج.

لقد جسد هذا المفهوم عمق السجل النظري الذي أجراه هيوم مع النظريات الفلسفية والعلمية التي كان لها صدى في عصره، بالرغم من
كونه يمتلك في فلسفته دلالة خاصة، فقد وجد هذا المفهوم صدها من قبل عند مالبرانش الذي تحدث عن "الإحساسات القوية والحية" كاللذة
والألم وغيرها من الإحساسات القادرة على التعبير عن الانفعالات، كما وجد صدها كذلك عند بركلي الذي تكون أفكار الحس بالنسبة له أكثر
قوة وحيوية من أفكار الخيال. بهذا المعنى يقترب التصور الهومي للمفهوم من التحديد النيوتوني للمفهوم القوة، ليجعل منه مبدأ التجريبية
الراديكالية.

الانطباع كصورة هشة، ليبدو من خلال هذا التقسيم وكأن الفيلسوف يدعو القارئ ليستنبط وجود اختلاف بين الإحساس والتفكير¹. لكن هل يعني ذلك أن الناس عندما يفكرون لا يشعرون وعندما يشعرون لا يفكرون؟

إن البحث عن توافق أو عدم توافق العقل والشعور هو الباب الأول لنظرية في الواقع، لأن الواقع هو المجال أو الملجأ الوحيد الذي تتوحد داخله الإحساسات والأفكار والانطباعات الإنسانية برمتها، بحيث يتشكل معنى الذات داخل هذا التركيب الذهني. فعلى أي نحو يحدث ذلك؟ في تحديده لأصل الأفكار يقر هيوم بكون الإدراكات البسيطة " انطباعات وأفكار " لا يمكنها أن تكون حادثة، ولا أن يتم تمييزها وتفكيكها وتقسيمها، وهي تختلف عن الإدراكات المركبة القابلة للتمييز والتحديد والتفكيك.

غير أن مبدأه النقدي يفترض على نحو دقيق تطابق الأفكار البسيطة مع الانطباعات البسيطة التي تشكل الأفكار دائماً موضوعاتها، فلو كانت الفكرة مركبة للزمها أن تنشأ عن انطباعات مركبة، كذلك إذا كانت بسيطة. ثم أنه إذا كانت الانطباعات هي التي تقود نحو الأفكار لكونها تناظرها، فبالإمكان اختبار مشروعية الفكرة البسيطة والمركبة باستخدام منهج تحليل المركبات أو المنهج التكميلي - الإحصائي².

يتطلب ذلك إجراء عملية إحصاء للعناصر الفيزيائية التي تماثلها وتتعلق بها، وقد قام هذا الأخير بتأكيد هذه الفكرة في كتاب " التحقيق " حينما أكد أن القضية الأساسية هنا، والتي تستطيع أن تثير جدلاً كبيراً، هي التي تقول بأن كل الأفكار ليست صوراً عن الانطباعات، في حين من المستحيل التفكير في شيء دون إمكانية الشعور به من قبل سواء كان ذلك بالحواس الداخلية أو الخارجية، ولتحقيق ذلك لابد من العثور على الانطباعات الأصلية التي كانت هذه الأفكار صوراً أو نسخاً عنها.

¹ - D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 7.

² - محمد محمد مدين. *فلسفة هيوم الأخلاقية*، دار التنوير، 2009، ص. 19.

لذلك كان هذا الكتاب تحقيقاً فيما يمكن أن يحدث الانطباع الذي أحال على تلك الفكرة التي هي موضوع كل بحث، ثم إن التمييزات الأخلاقية تعتمد على أولية الانطباع وليس أولوية الفكرة، وهذه دعوة مباشرة لتقوية المسافة بين الفكر والذات وجعل الذات تنفصل عن الفكر لتستقبل معطيات الواقع، حيث سيصبح الواقع هو فكرها الذي ينبغي أن يطابقها.

يعد الواقع عند هيوم مجالاً للتحديدات، ولا ذات بدون تحديدات، وفي إطار هذه التحديدات يصير الواقع معطى والمعطى واقعي، فالذات تصير واقعا عندما تدرك أن ما تستشعره من حسيات عبارة عن إدراك ذهني لتلك الحسيات، وهو ما يوضحه هيوم بقوله:

" عندما أغمض عيناى : أفكر داخل حجرتي في كون الأفكار التي أنسجها عبارة عن تمثلات حقيقية للانطباعات التي سبق أن استشعرتها من جديد"¹

إن إحالة الانطباع على فكرة والبسيط على مركب تحتاج إلى اختبار حقيقي، وذلك موضوع الجزء الأول من " الرسالة "، حيث يتسلل في إطار هذا التلاحم القوي بين الإدراكات رابط قوي بين الانطباعات الذاتية والأفكار التي تنهاى معها، بشرط أن يكون وجود الأول ذا تأثير مباشر على وجود الثاني. هذا دليل في نظره على أن الانطباعات تمثل أسباباً للأفكار التي تمثل نتائجها المباشرة، كما تزكي فرضية أولوية الواقع على العقل.

فإنسان يتمتع بالنظر لمدة ثلاثين سنة ومتصل بشكل كامل بكل الألوان، يستطيع حسب هذا الأخير أن يميز اللون الأزرق عن غيره من الألوان، بل يستطيع أن يضع أمامه كل التحديدات المختلفة لهذا اللون ويقدم تحديداً واحداً لها، ثم يشرع في البحث عن تلك التي تبدو غامضة من تلك التي تبدو واضحة. فالانطباع أولي وسبب حقيقي لما سيترتب عنه من أفكار، وبأوليته تلك تتحول

¹ - « When I shut my eyes and think of my chamber, the ideas I from are exact representation of the impression I felt» D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.Libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007. P. 8.

الأشياء الخارجية التي تتلقاها الذات المتأملة لوقائع العالم، كما تبدو داخل المعطى، إلى أفكار، وهذا هو المبدأ الذي يقوم عليه علم الطبيعة الإنسانية.

تدل التجربة على أن الذات تستقبل الحرارة والبرودة، العطش والارتواء، ويقوم الذهن عن طريق الخيال بإحداث نسخة تتضمن الانطباع الذي يوافق هذه الحسيات، من هنا تظهر فكرة اللذة والألم، فكرة الأمل...وفي إطار تصور كهذا، تنكشف الفلسفة الطبيعية والذرية والفلسفة الأخلاقية مجتمعتين في فلسفة للواقع، التي هي في الأصل فلسفة الإحساسات الذاتية.

وهي لحظة ساقط هيوم نحو وضع الحجر الأساس للمنهج الفلسفي اللائق وللمنهج العلمي الأنسب القادر على بلورة تفسير خاص للأفكار، قبل أن يمر إلى تفسير الانطباعات بما يسمح بالكشف عن طبيعة الذهن الإنساني.

عبر حضور الوعي كتجربة ذاتية للواقع، تنقلص سلطة العقل المطلقة ويصبح الميل الفلسفي نحو الواقعية* أمراً مشروعاً، وهو ما يسمح بنقد التصورات المجردة، وبالضبط فكرة الجوهر التي

* - تحيل الواقعية على ما هو مستمد من الواقع كما هو موجود وعلى ما يحتمل الوصف الموضوعي للواقع، أو على العقل، الحق، الطبيعة، الناس والمجتمع، في الموسوعة الفرنسية "Encyclopédie Philosophique Universelle" يحيل الواقعي بالمعنى الفلسفي على المذهب الذي يؤكد إمكانية تحصيل معرفة مباشرة عن العالم كما تقول بذلك الواقعية الساذجة، حيث تسمى هذه المعرفة بالحس المشترك الذي يستقبل دون نقد الوجود الحسي لموضوعات العالم، كما أنها تدل على نزعة تقدم الأعيان الخارجية على المدركات الذهنية وهي تحتمل فلسفياً دلالات مختلفة. في مشكلة الوجود : مذهب يسلم بوجود حقائق خارجة عن الذهن وتقابل المثالية، وهنا تحضر الواقعية الساذجة التي تتصور العالم على نحو ما يرى ويلمس...كما تحضر الواقعية النقدية التي لا تقبل العالم الخارجي كما هو، بل تخضعه لعمل ذهني ومنها الواقعية الترنسندنتالية التي اعتنتها كانط.

في مشكلة المعرفة : نظرية تذهب إلى أن للمعاني والكليات وجود مستقل عن الذهن، وترجع إلى نظرية المثل الأفلاطونية التي توسع فيها المدرسيون وقابلوا بينها وبين التصورية والإسمية، وتلك هي مشكلة الكليات المعروفة. في عالم الجمال : مذهب يقرر أن الفن مجرد مصالحة مع الطبيعة، وتقابل السريالية التي تميل نحو القفز على الواقع وتدل على إبراز الأحوال اللاشعورية.

وتتعارض الواقعية، عندما تنظر إلى الإنسان على أنه مستقل عن المعرفة المتعالية، مع المثالية، كما تتعارض مع الإسمية عندما تطرح واقع الكليات، كما تذهب إلى ذلك الأرسطية والأفلاطونية، حيث لا وجود إلا للكليات وأن الفكرة صنف خارج الموضوع. تعني الواقعية المذهب الذي يثبت أن معرفة الواقع تتضمن الواقع ذاته، حيث تكون هذه المعرفة ذاتها هي الواقع الوحيد الذي بجانبه يوجد واقع آخر موضوع المعرفة، وهناك أصناف عديدة منها : الواقعية الخيالية (كما يظهر في الأدب الألماني) التي نشأت سنة 1945 مزوجة بالواقعية السيكلوجية، الواقعية الشعرية (1850-1885) المنحدرة من صنف الجماليات الرومانسية، الواقعية الاشتراكية التي ظهرت سنة 1934.

والواقعي ما هو منحدر من الواقعية في مختلف أساليبها الفلسفية والجمالية ومنه الرقص الواقعي، والواقع ينحدر مما هو ملموس وحقيقي، مما هو موجود بشكل حي، ما هو واقعي ما هو موجود بالفعل ويتعارض مع ما هو خيالي أو عبارة أخرى ما هو متميز عن الحلم والوهم، وهناك ما يسمى بالواقعية الإنجليزية المعاصرة التي ستهتم بدراسة الإشكاليات الموروثة عن العصور القديمة مثل واقعية مور وراسل وفجنشتاين،

تتناهى مع التحديدات التي يضعها علم الفيزياء ومع البراهين التي يقدمها، ويمكن التعبير عن ذلك من خلال طرح السؤال التالي : كيف يمكن لشيء لا يتحدد لا بطول ولا بعرض ولا بارتفاع أن يوجد؟

تستطيع الهندسة أن تبرهن على وجود شيء كهذا، لكن لا تستطيع أن تثبت وجوده لأن موضوعاتها التي تتمثل في الموجحات، الخطوط والنقط ليست سوى أفكار للفكر ولا يمكنها أن توجد داخل الطبيعة، وبالمقابل كل موضوع يتحدد عبر فكرة عينية بإمكانه أن يوجد، فهو ممكن الوجود لأن لدى المرء فكرة عنه يؤكد بها الواقع.

عندما يشعر الإنسان بألم نابع من الحرارة أو بلذة صادرة عن الدفء المعتدل، فإنه حتما يستحضر هذا الإحساس بعد ذلك في ذاكرته أو يستبقه بمخيلته، وهاتان الملكتان (الذاكرة والخيال) قد تستطيعان محاكاة أو استنساخ إدراكات الحواس، ولكنهما مع ذلك لا تقدران على محاكاة القوة والمدة التي يمتلكها الإحساس الأصلي¹.

فأشد الأفكار حيوية لا يعادل أبهى الإحساسات، بيد أن الإنسان عندما يتأمل مشاعره وما لحقه من انفعالات في الماضي، فإن فكرته تكون مرآة أمينة تنسخ موضوعاتها بكل صدق، ولكن الألوان التي تستعملها تبدو باهتة متى قورنت بتلك الألوان التي اصطبغت بها إدراكاته الأصلية. فليس من اللازم أن يكون هذا الإنسان من أصحاب التمييز الحاد ولا أن يكون له عقل ميتافيزيقي من أجل أن يفصل بينهما، إذ بهذه الكيفية كان على هذا الأخير أن يقسم إدراكات ذهن البشري².

=وهناك الواقعية الجديدة والواقعية العملية التي تدعي بأن الواقع هو ما نعرفه بالتحديد عن طريق العلم، التي قادت في آخر المطاف إلى نوع من المادية تقول بأن الواقع هو الحسي الذي تعينه التجربة وكذلك السبب المادي لهذا الحسي.

وفي معجم لالاند الفلسفي يطلق اسم الواقعية عند التجريبيين على مذهب يرى أن الكون هو في الطبيعة شيء آخر مختلف عن الفكر، ولا يمكنه أن يستفاد من الفكر، ولا أن يعبر عنه تعبيرا واسعا بحدود منطقية. إن الكون شيء مختلف عن الفكر حسب ج. لاشلييه، فالمعطى هو غير التجريدات والتصورات، ثم إن كل ما يكون موضوعا بالنسبة إلى الفكر يكون مختلفا عن فعل الفكر ذاته، ولا يمكن للفكر أن يستخلص من ذاته، لا يكون الفكر هو ما يتمناه أو ما ينبغي أن يكون وإلا كان مخالفا لموضوعه الخارجي، بل يكون ملازما لموضوعه.

بهذا المعنى تتحدد الواقعية باعتبارها استقلال الإنسان عن الضرورة المنطقية، والتجريبيون في نظر لالاند هم دائما واقعيون بهذا المعنى المحدد على هذا النحو، هذه هي حالة الواقعية المتجلية (أو الظاهرية) التي قال بها سبنسر والتي تنحدر من تقاليد أرسطية وتقابل المثالية المنحدرة من الإرث الأفلاطوني، وهي تقول بتطابق التمثلات مع العالم الإدراكي أو مع كيفية محددة عنه، لكن دون أي تشابه بينهما.

¹ - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, the Modern Library, Copyright by Random House. 1939. P. 592.

² - Ibid. P. 593.

هذه المسافة الحقيقية بين العقل والتجربة أو بين الفكر والواقع تدعو إلى إعادة النظر في آراء بركلي حول فكرة الجوهر اللامادي، أو حول فكرته الشهيرة: "العالم ليس له وجود إلا داخل الأفكار"¹. فهذا الأخير زعم أن هنالك شوائب عالقة بالفكر يجب عليه أن يتخلص منها ليرى أفكاره بوضوح، وذلك من أجل البحث عن فرصة لإقرار الحقيقة اللامادية وإثبات الأفكار المجردة دون إمكانية تجاوزها كما فعل لوك. والمسألة عندما تتعلق بإثبات المجرد والعام، تفترض ضرورة تجاوز الخصوصية الحسية والمادية للشيء، تلك التي تدعيها تقاليد المذهب الاختباري.

كما أن الحديث عن العام والمجرد، يقلب في نظر هيوم الموازين على مستوى القوانين الطبيعية، حيث يعزل القوانين الطبيعية عن إمكانية الاختبار الفيزيائي للموضوعات أو للواقع كمعطى حسي، ويبقيها رهينة فكرة جوهر روعي، التي هي فكرة الله² كما فعل بركلي. إن الفكرة - صورة ترى بأن الفكرة لا تشبه إلا الفكرة باعتبارها صورة لها، وعلى هذا الأساس يظهر الاختلاف بين الفكر والواقع. زد على ذلك أن فكرة الامتداد ليست فيزيائية، وإنما مجردة لا لون لها ولا مسار ولا وجهة ولا موقع ولا شكل، إنها خلاصة كل تلك الأبعاد ومأخوذة منها بالكامل³، وهذا هو مذهب الجوهر الذي يتصادم مع تصور هيوم الواقعي ويتنافى معه.

رغم أن الذات تملك بفكرها حرية لا حد لها، إلا أنها في الحقيقة مسيجة بالحدود الوظيفية التي يرسمها الواقع، وأن كامل إبداعيتها لا تتجاوز قوة التركيب والنقل والزيادة أو التخفيض من المواد التي تقدمها الحواس أو التجربة، بيد أنه عندما تخطر في البال فكرة "جبل ذهبي"، فإن الذهن لا يزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرتا "الذهب" و"الجبل" وقد ألفتهما الحاسة من قبل، ويمكن كذلك تصور "فرس فاضل" بالرجوع إلى الشعور الإنساني الذي يسمح بتركيب الفضيلة كشكل أخلاقي داخل صورة فرس وشكله باعتباره حيوانا أليفا ومألوفاً. باختصار كل مواد

¹ - G. Berkeley. *Principes de la Connaissance Humaine*. Traduction et Présentation par Dominique. Dans L'introduction. Paris, Berlioz GF-Flammarion. 1991. P. 13-14.

² - Ibid. P. 23..

³ - George Berkeley. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, The Modern Library, Copyright by Random House. 1939. P. 512.

التفكير نابعة إما من الإحساس الداخلي وإما من الإحساس الخارجي، وإلى الفهم والإرادة وحدهما يرجع مزجهما وتركيبهما¹.

ثم إن الإنسان الذي لا يكون قادرا على الإحساس بسبب تعطل عضو من أعضائه، يكون عاجزا قليلا عن استحضار الأفكار المتعلقة بذلك الإحساس، فالأعمى لا تتوفر لديه فكرة عن اللون، وكذلك الأصم بالنسبة للأصوات، فكما افتتح للذات معبر جديد إلى إحساساتها، انفتح لها كذلك ممر جديد إلى الأفكار²، فلا تجد صعوبة في أن تعيها.

كذلك لا يمكن أن يكون لإنسان بسيط وذو طبع رقيق فكرة عن الانتقام وعن القسوة، ولا يمكن لقلب أناني أن يتصور ذرى الصداقة والكرم، وإذا كانت هناك كائنات أخرى تملك في نظره من الحواس ما لا تصور لنا عنها، فلأن أفكار هذه الحواس لم تصل إلى إلينا أبدا، لذا فالأسلوب الوحيد الذي تتجلى به الفكرة في الذهن، هو الشعور الفعلي بها.

في الجزء الأول من " الرسالة " يتناول هيوم عالم الخبرة الإنسانية، وهو عالم معطى للناس باعتباره سلسلة من البسائط والجزئيات التي تشكل المعطيات الحسية بصفتها المعرفة الأولية للذات بالمعطى، هذه المعرفة التي تكون مركبة من هذه الجزئيات، تسمح على الأقل من الناحية النظرية بالقيام بعملية تحليل أو رد هذا الذهن إلى حشد من الجزئيات الأصلية التي كان قد اختبارها وعالجها.

إن العاطفة الخلقية موضوع للإحساس وليس للعقل، وبالتالي فهي مستقرة داخل الذات باعتبارها ما ليس سوى حاصل مبادئ الطبيعة الإنسانية، هذا التصور يصدر عن الموقف النهائي لهيوم في تصوره للأخلاقية، والذي لا يمكن عزله عن تيار الخبرة الإنسانية وما تقدمه للناس، بالرغم من أنه لا يمكنه أن يرتد كليا إلى الخبرة الإنسانية أو بعبارة أدق إلى معطياتها، ليصير على حد تعبيره واحدا من أساليب التمييز بين العلوم الأخلاقية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى³.

¹ - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, the Modern Library, Copyright by Random House. 1939. P. 594.

² - Ibid. P. 594.

³ - محمد محمد مدین. فلسفة هيوم الأخلاقية، دار التنوير، 2009، ص. 140.

في هذا الصدد يمكن للقارئ أن ينظر إلى هيوم على أنه المبشر- بتحليل الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (Jhon dewey) (1852-1952) الشامل للطبيعة والسلوك والفن، حيث كان المنهج المستخدم هنا هو المنهج الذي يمكن وصفه بأنه المنهج التجريبي والطبيعي، وذلك لأن الثقافة كما لاحظ هذا الأخير نقد مرادف للخبرة التأملية أو ما يصفه بأنه الخبرة المشحونة بالذكاء البصير، وهذه الخبرة الذكية هي ذاتها عضوية، فتكون الأخلاق بالتالي مرادفا للخبرة الذكية.

في هذا الإطار، يلتقي مع ديوي في تأكيده على الوحدة العضوية للخبرة، وذلك باستخدام منهجية تجريبية طبيعية في البحث الأخلاقي، بيد أن هذه المنهجية ليست بشكل خالص النموذج الآلي النيوتوني، وإنما بالإضافة إلى ذلك، النموذج الطبيعي الإنساني كما عبر عنه هاتشيسون (Hutcheson) (1694-1746) و شافتسبري (Shaftesbury) (1671-1713).¹

كل أدوات البناء الفكرية مستخلصة حسب هيوم من الإحساسات الخارجية والداخلية ومهمة العقل تنحصر في مزج وتركيب هذه الإحساسات، فبفضل مبادئ الطبيعة الإنسانية تتجاذب الأفكار كما تتجاذب الأشياء في العالم المادي، وهذا دليل واضح على رغبة هذا الأخير في تطبيق المنهج التجريبي على ظواهر إنسانية وأخلاقية.

ومن أجل تحقيق ذلك لابد أولاً من إبعاد تلك الرطانة التي طالما سيطرت على الاستدلالات الميتافيزيقية، فكل الأفكار المجردة الناجمة عن هذه الاستدلالات غامضة بالطبع وليس للفهم عليها من سلطان إلا هزيل، والمهم في نظره ليس التساؤل عن أفكار مجردة، وإنما التساؤل عن الانطباع الذي تكون الفكرة مشتقة منه، حيث يتم التخلص في الأخير من كل شك تجاه طبيعة تلك الأفكار وحقيقتها.²

¹ - المرجع نفسه، ص. 169.

² - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, the Modern Library, Copyright by Random House. 1939. P. 597.

وأولئك الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يقصدوا في نظره أكثر من القول بأن جميع الأفكار إنما هي نسخ عن الانطباعات، ومن المؤكد حسب أنه أجمل المزارعين وأبلدهم طبعاً فضلاً عن الصبيان، يتحسنون بواسطة التجربة ويتعلمون خصائص الأشياء الطبيعية بملاحظة آثارها التي تحصل لهم منها. فعندما يشعر الصبي بالألم من جراء لمسه لنار القنديل يخشى بحذر تقريب يده بعد ذلك من أي قنديل، ولكنه سيتوقع أثراً شبيهاً بذلك الألم من سبب مماثل في خصائصه الحسية ومظهره، وإذا أقر الناس في نظر هيوم بأن الصبي يتوصل إلى هذه النتيجة بأي مسار حجاجي أو محاكاة عقلية، فليظفروا هذه الحجة!.

لا تستطيع مخيلة الإنسان أن تخرج عن المخزون الأولي من الأفكار التي يمنحها الإحساس إياها بوصفه سلسلة من الأحداث لها كل مظاهر الواقع، والمرء ليس بمقدوره التفكير في شيء لم يكن بوسعها أن يشعر به من قبل إما بواسطة الإحساس الخارجي أو بواسطة الإحساس الداخلي، وهو ما ينبغي أن يكون حسب هيوم منهجاً في الاستدلالات الفلسفية.

هذا يعني أن هوية الفكرة هي المعطى، فالفكر لا يمكنه أن يكون طبيعة بل يكون مطابقاً للفكرة التي هي المعطى كما هو معطى، هو التجربة في نظر دولوز، فالذهن معطى كوحدة من أفكار منظومة، لكن كيف يمكن في نظره أن تكون هنالك وحدة ممكنة؟ وكيف تتحول إلى منظومة؟

تتحقق وحدة الأفكار داخل الخيال الذي لا يدل على ملكة، بل على مجموع الأشياء التي تظهر على شكل كلّ دون نسق، مقطع مسرحي من دون مسرح تندفق بداخله الإدراكات الحسية، أو على شكل أفكار دون ذات تحملها، فليس المكان في نظر دولوز مختلفاً عما يحدث فيه ولا يكون التمثيل داخل ذات ما، لكن كيف يغدو الذهن ذاتاً؟

إن مشكلة هيوم تتعلق حسب دولوز بالواقع، والواقع عنده تجريبي، لكن ما هو واقع المعرفة؟ أنا ذات حكمي يتجاوز الفكرة، أنا ذات تقول: مات القيصر، الشمس سوف تشرق غداً، أنا ذات تتكلم عموماً وتعتقد وتقيم علاقات، هذا واقعي، الواقع ممارسة. في المعرفة ماذا يصير الواقع؟ الواقع هو هذه الممارسات التي يمكن أن تعبر عن نفسها كفكرة، بل كترابط فعلي بين الموضوعات التي يتم تطبيقها على الفكرة، و عندما تصير الفكرة حقلاً تلعب فيه التجربة دورها الأساسي وتصير

منبعاً لكل فكرة ممكنة، يصير الواقع في المعرفة قائماً، وقيامه رهان جديد في التحدي خارج سياق السيكولوجيا العقلية.

ليس هنالك فكر لوحده يمكن أن يكون فعل كل ذات، بل إن لكل ذات فكرها بحسب موقعها من المعطى المجاور لها، فلا يوجد حكم لذات دون أن تكون هناك إمكانية منحها معطاهما، ومن ثمة عندما يدعي شخص ما امتلاك فكرة معينة فعلى الأقل فليدلّ الناس على تلك الفكرة التي يزعم امتلاكها¹.

لاشك في نظر دولوز أن الذات معطاة، وأن ما يتجاوز المعطى هو معطى لكن بطريقة أخرى، والذات التي قيل عنها بأنها تختزع وتعتقد، تتشكل في المعطى وتجعل من المعطى بحد ذاته تأليفاً، منظومة، وهذه النقطة بالذات هي التي أفاضت كأس مشكلة مطروحة تعبر في رأيه عن الكنه المطلق للتجريبية. فالفلسفة تبحث دائماً عن مستوى من التحليل، عبره يمكن فحص بنية الوعي وتقديم تبرير كامل للتجربة.

بأي معنى يكون هنالك معطى؟ كيف يمكن أن تمتلك الذات شيئاً، أو أن تمنح نفسها شيئاً؟ هنا يكون المطلب النقدي تجريبياً، فالذات أصبحت تتشكل في المعطى، وميزة هيوم تكمن حسبها في كونه حرر هذه المشكلة التجريبية عبر إبقائها بعيدة عن الترنسندنتالي، لكن ما هو المعطى؟ يجيب هيوم بأنه طراوة المحسوس، كلية انطباعات وصور، مجموع إدراكات حسية، مجموع ما يظهر، أو الكائن المساوي للظاهر، هو الحركة والتغير دون هوية ولا قانون².

تنطلق التجريبية من تجربة كلية لإدراكات متمايزة، وهيوم في تحديده لأنواع هذه الإدراكات المتمايزة فتح بعيني Isabelle Girard منفذاً مميّزاً نحو الواقع³، وقد سار في ذلك على نهج نيوتن، خصوصاً عندما اعتبر الفلسفة الأخلاقية ضرباً من المعرفة لا يختلف عن علم الفيزياء إلا في

¹ - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine, selon Hume*. Paris, Presses Universitaires de France. 1953. P. 11.

² -Ibid. P. 92-93.

³ - Isabelle Girard. «Hume, Genres de Perceptions et Modes D'accès au Réel» Université de Toul. Garches 16.2. Essai électronique. 2006. P. 1.

موضوعه، لذلك لم يجد غضاضة في أن يستعمل المنهج التجريبي في المواضيع الأخلاقية¹، بيد أن مشروعه الإبيستيمولوجي يمكن اختزاله في السؤال التالي : كيف يمكن لإدراكات من نوع معين أن تمتلك القدرة على تنظيم الواقع مثلما هو قائم؟

فالطبيعة الإنسانية* لا يمكن معرفتها في ذاتها، ولكن يمكن معرفتها كواقع تجريبي قابل للملاحظة وليس كشرط ترنسندنتالي، ثم إن الإدراكات تعمل على تنظيم المعطى عبر أنواع وأجناس، حيث يعمل الاتجاه الطبيعي على اكتشاف الارتباطات الحاصلة بينها بواسطة مبادئ مؤسّسة على التجربة، أي قواعد خاصة توحد الظواهر بعضها ببعض².

ليس المعطى حسب دلويز نقدا لفلسفة الجوهر فحسب، بل هو نقد للفلسفة الطبيعية كذلك، هكذا ليست الفكرة تمثلا لموضوع بل انطبعا أيضا، والانطباع ليس تمثليا بل طبيعة وعمليات حقيقية، لأن العلاقة مع الطبيعة ليست بديهية ولا يمكن أن تطرحها إلا الذات، ذات تتساءل حول قيمة منظومة أحكامها، أي حول مشروعية التحول الذي يخضع له المعطى أو التنظيم الذي يضيفه عليه³.

إن المعطى يعطى على الأقل في نظر دلويز للحواس، وهو مجموع إدراكات لا تنتسب إلى شيء غير نفسه، حتى الذهن بوصفه معطى لا ينبغي النظر إليه إلا من زاوية الكمية وليس من زاوية الكيفية، فلا يهم في هذه المرحلة الكيفية التمثيلية بل قابليتها للقسمة. كما أن مبدأ التجربة الأساسي هو الاختلاف، والمعطى لا ينتسب إلى هذه الفكرة أو تلك، بل إلى أصغر فكرة سواء مثلت حبة

¹ - Alexander Simon. «Scepticism, Sociabilité et Art D'écrire, Hume à la Recherche de la Gloire Littéraire» dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 109.

* - المقصود بالطبيعة الإنسانية الطبيعة التي يطبق فيها المنهج الاختباري في الاستدلال، وهي غير معروفة خارج الاستدلالات القائمة على التجربة الماضية والمهدة لتجربة ممكنة، تعين على الاعتقاد في كيفية جيدة بثواب معينة أو بمبادئ لا يمتلك فيها الذهن أي أساس. وقد حددها هيوم كأنها مستقلة تماما عن استدلالنا، كما أنه يرى بأن الطبيعة المعقولة هي التي ندركها كطبيعة إنسانية. إن مشروع علم الطبيعة الإنسانية يتطلب العودة إلى جوهر هذا المفهوم، حيث نجده يحيل على أنشطة الذهن اليومية التي ينجزها أثناء عملية المعرفة وفي حياته الانفعالية أو في أحكامه الأخلاقية والجمالية، ومنه اشتقت طبيعانية هيوم التي تربط الطبيعة البشرية بالتجربة وتجعلها لا تتجاوزها.

² - A. Dienner. « David Hume et L'émergence d'une Théorie Humaine de la Justice » Paris, IUFM, I. P.

2.

³ -G. Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume* Paris, Presses Universitaires de France. 1953. P. 35.

الرمل أو أجزائها، وهذا يطرح مسألة الامتداد، إذ أن المعطى عبارة عن نقط فيزيائية محسوسة قابلة للامتداد والقسمة، وهو يطرح مفهوم المكان الذي يكون بدوره متضمنا في المعطى.

لقد قام هيوم بفحص مبادئ الطبيعة الإنسانية عندما فحص طبيعة الفهم الإنساني واهتم بما هو متغير، أي لم يؤمن بوجود طبيعة إنسانية ثابتة أو عقل ثابت، كما أنه اعتبر السببية وليدة عملية تاريخية في الفرد من حيث هي عادة تتكون وليست مبدأ أوليا في العقل¹، لذلك يعتبر التجربة أكبر مرشد للحياة، وبالتالي فإن الفرضيات التي تعتمد على الكيفيات الميتافيزيقية مرفوضة، لأنها تعيق وضع القوانين العامة لعلم الإنسان على صورة القوانين النيوتونية، وتتجاهل مبادئ ترابط الأفكار التي تعتبر بمثابة الأسس التي تربط بين عناصر العالم.

لقد أراد هيوم أن يعالج الطبيعة الإنسانية على طريقة طبيعيات نيوتن فقرر الابتعاد عن كل الافتراضات الميتافيزيقية عندما أقام الفلسفة على أساس تجريبي وليس ميتافيزيقي، أي على أساس العودة إلى التجربة وحدها، فدعا إلى قوانين التداعي التي تعبر عن نوع من الجاذبية بين الأفكار تشبه جاذبية الأجسام بعضها لبعض كما هو واضح في منهج نيوتن².

فالواقع كما تطرحه فلسفته لا يقبل الخضوع المطلق للعقل، بل يفتح آفاقا جديدة للحواس، بخلاف العقل فهو يقبل ذلك، "لأن الانطباع هو المصدر المطلق للفكر"³، والذات لكي تحصل وعيا بالأشياء ينبغي أن تنطلق من هذا الواقع نفسه، والسبيل إلى ذلك هو التجربة الحسية. ليست هنالك فكرة في الذهن إلا ولها أصل في الحس، فهي التأثيرات التي تتلقاها في التجربة، وينتج عن ذلك أنه لا يمكن قبول أفكار لا أصل شعوري ولا حسي لها، وهذا هو الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه الفلسفة، وهو رد كل فكرة إلى الانطباع المباشر.

هذا يعني أن المعرفة عند هيوم تكاد تكون مجرد تدوين للواقع كما يظهر في التجربة المباشرة، غير أنه في تصوره الواقعي لا ينكر وجود العقل وقيمه وأهميته في نظرية المعرفة، ولكنه يضعه في

¹ - د. هيوم. محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، تقديم د. فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1970، ص. 14.

² - المرجع نفسه، ص. 20.

³ - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 25.

سياق نظرية حسية تقر بأنه لا شيء موجود إلا ويخضع للملاحظة والتجربة، فإذا كان العقل وحده يقود إلى طريق مسدود وكان هنالك حل، فينبغي عليه ألا يوجد في تفحص العقل وإنما في تفحص التجربة.

ومادامت أمور الواقع تتعلق بالعالم كما يظهر فإن الحكم على صدق قضايا الواقع يجب أن يكون متصلاً بالخبرة الحسية، لأنه عندما توصف المعرفة بأنها واقعية فذلك لارتباطها بأمور الواقع، ومنه فالإنسان لا يستمد خبرته من العقل، بل من الخبرة الحسية عن طريق الحواس، وكذلك ترتبط القضايا التي تعبر عن عالم الواقع بالملاحظة الحسية التي يقوم بها الملاحظ أثناء اصطدامه بظواهر العالم الخارجي.

لم يعد الواقع مع هيوم يحيل على المتعالي، بل أصبح مرتبطاً بالتجربة الخالصة للظواهر، وهذا يؤسس ثورة في تاريخ الفلسفة معها ستنزل الفلسفة من مستوى البحث في الحقيقة المجردة إلى مستوى البحث في الواقع كما هو، حيث يكون الاقتراب من الواقع هو المعالجة الحقيقية لمشكلة الفلسفة. ماذا يعني ذلك؟

يعني ذلك أن الفلسفة لكي تؤدي مهمتها النقدية، عليها أن تتجراً على تفسير الذات دون أن تخرج عن المعطى، ليقع في المعطى ما يقع، يجب على الذات أن تدرك ذلك وتبرره. هذا يعظم من شأن المعطى على حساب الفكر، فالفكر لا يملك حسب دولوز موقعا خاصا هنا، بل المعطى هو الذي يملكه، ويبقى حضور الذات مشروطاً بحضور المعطى الذي ينفي الفكر من عالم الذات.

ليست هنالك ذات مفكرة، ما يوجد هو الذات الواقعية بصفاتها ما يعطى خارجها، فهي تحيل على الخارج وليس على جوهر مفكر، تحيل على نسق إدراكاتها في علاقته المباشرة بالواقع، حيث تتعلم من الواقع كيف تحس، كيف تدرك، كيف تحب...

لذلك ظلت هي المعطى ذاته، وظل المعطى هو الذي يرسم حدودها بصفته واقعا ظاهريا وليس علميا، لأن الواقع العلمي يضع الذات في حدود الفكر دون أن يحيل على شيء ما خارجها، وهيوم ينتقد حسب دولوز مفهوم الذات بصفته قائمة خارج المعطى*.

باختصار يبدو مستحيلا تعريف التجريبية كنظرية تعتبر أن المعرفة تشتق من التجربة، ومنذ الآن باتت كلمة معطى برأي دولوز هي التي تناسب أكثر، لكن للمعطى بدوره معنيين : وحدة الأفكار أي التجربة وأولية العلاقات التي لا تتعلق بالأفكار، وهذا يعني في نظره أن التجريبية لا تعرف حقا إلا في ثنائية، وثنائيتها أو ازدواجيتها تكمن بين الحدود والعلاقات أو بصورة أدق بين علل الإدراكات وعلل العلاقات، بين قدرات الطبيعة الخفية ومبادئ الطبيعة البشرية.

وحدها هذه الثنائية المنظور إليها في كل أشكالها الممكنة يمكنها أن تعرف التجريبية وأن تقدمها في صيغة سؤال أساسي : كيف تتكون الذات في المعطى، علما أن المعطى هو ناتج قدرات الطبيعة والذات ناتج مبادئ الطبيعة البشرية؟

* - هذا التصور الذي يعكس ميل الفلسفة نحو فلسفة في الواقع، يجعل البعض يأخذ على هيوم أنه ذرر الواقع أو ذرر المعطى، لأنه منح تصورا في المعطى في إطار ذري فسحق بذلك المعطى، لكن بماذا يفسرون ذلك؟

يقولون في وجه هيوم بأن المعطى ليس سوى مجموع ذرات، وأن التداعي لا يمكن أن يفسر مضمون فكرة المفرد، ويظهر ذلك بوضوح على سبيل المثال حين ينتقد كانط هيوم، والتعريف الكلاسيكي للتجربة الذي يقترحه التراث الكانطي حسب دولوز هو التالي : نظرية تقول بأن المعرفة لا تبدأ فقط من التجربة، بل تشتق منها، لكن لما قد يقول التجريبي ذلك؟ بحيث جرى تقديم التجريبية في رأي هذا الأخير بكل بساطة كنظرية ترى أن المعرفة لا تبدأ إلا مع التجربة.

لا تكون هنالك فلسفة ولا فلاسفة بما في ذلك أفلاطون وليبنز إلا ويكونون تجريبيين، لكنها نتيجة ليست مرضية إطلاقا : أولا لأن المعرفة ليست الشيء الأهم بالنسبة للتجريبية بل فقط وسيلة نشاط عملي، ومن ثم ليس للتجربة بالنسبة للتجريبية وهيوم بوجه خاص هذا الطابع المشترك والمقوم الذي يعزى إليها. للتجربة معنيان حددهما الفيلسوف بدقة : وفقا للمعنى الأول، إذا تم حسب دولوز تلفظ التجربة للدلالة على وحدة الإدراكات المتمايزة وجب الاعتراف بأن العلاقات لا تشتق من التجربة، بل تكون معلول مبادئ التداعي، مبادئ الطبيعة البشرية التي تشكل ذاتا قادرة على تجاوز التجربة.

وإذا تم استخدام كلمة تجربة بالمعنى الثاني للدلالة على التقاء الموضوعات في الماضي، وجب الاعتراف كذلك بأن المبادئ لا تنحدر من التجربة، لأن التجربة على العكس هي التي ينبغي فهمها كمبدأ. هذا يجعل القارئ في نظر هذا الأخير يلمس السبب في كون هيوم لا يشعر بأي اهتمام بمشكلات التكوين و بالمشكلات السيكلوجية المحضة، فالعلاقات ليست ناتج تكون بل معلول مبادئ، وإن التكون يجد ذاته ليرد إلى مبادئ، وإنه السمة الخاصة لمبدأ. ليست التجريبية تكوينية، وهي بذلك تعارض النزعة السيكلوجية بقدر ما تفعل أي فلسفة أخرى. انظر :

- G. Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, Presses Universitaires de France. 1953. P. 121.

وحيث تطلق مدرسة على نفسها إسم تجريبية، فلا يمكنها أن تفعل ذلك بكيفية ذات مصداقية إلا بشرط أن تطور على الأقل هذه الازدواجية، وغالبا ما تطلق مدارس المنطق الحديثة بعيني دولوز على نفسها صفة تجريبية لأنها تنطلق من ازدواجية العلاقات والحدود، فبين العلاقات والحدود، الذات والمعطى، مبادئ الطبيعة الإنسانية وقدرات الطبيعة، تتجلى هذه الازدواجية بامتياز.

لذلك فالتجريبية لا علاقة لها بالنظرية التي تقول بأن العلاقات تنبثق من طبيعة الأشياء، إن الرابط بين الطبيعة والطبيعة البشرية، بين القدرات التي هي أصل المعطى والمبادئ التي تكوّن الذات في المعطى، هو البحث عن توافق أو اتفاق، والاتفاق واقعة تمنح مشكلته للتجريبية مיתافيزيقا حقيقية.

إنها مشكلة الغائية أي اتفاق يحدث بين وحدة الأفكار وتداعياها، بين قاعدة الطبيعة وقاعدة التمثلات، بين قاعدة إعادة إنتاج الظاهرات في الطبيعة وقاعدة إعادة إنتاج التمثلات في الذهن، وإذا اعتقدنا حسب دولوز أن كانت قد فهم ماهية الترابطية، فذلك لأنه قد فهمها انطلاقا من هذه المشكلة وانتقدها من شروط هذه المشكلة.

خلاصة

لقد أسس هيوم ميكانيكا (أو تخطيطا جغرافيا) ذهنية حقيقية عندما أعاد أجزاء وقوى
الذهن إلى نمط من التسلسلات الآلية التي تسير على نحو طبيعي التسلسل العلي للظواهر
الطبيعية، بحيث أعزى تركيبته المعقدة إلى وحدة أساسية تكشف المنطق الطبيعي المشكل
لتنظيماته، عبر محاولة جدية لتقديم إجابة عن سؤاله الإستمولوجي: كيف تستطيع مناطق متعددة
داخل الذهن أن ترسم نفس الوحدة؟ لقد أوضح الجزء الأول من "الرسالة" وكذلك كتاب
"التحقيق" تركيبة الذهن على أنها وحدة تنظم جزءا بجزء عبر الوقائع المباشرة التي تمثل موضوعات
التجربة الأولية.

إن الوعي لدى هيوم يقتضي الانطلاق من الواقع المباشر الذي يشكل المعطى الأول للذات،
فبفضل الإدراكات المتباينة فيما بينها بحسب الدرجة والأسبقية، تستطيع الذات أن تتأمل، تعتقد،
تقارن وتقيم بالتالي علاقات تدخل في تشكيل تجربة الوعي. هذه التجربة تقتضي انخراط الأنا داخل
العالم الخارجي كمعطيات معرفية أولية، أو كوقائع أولى لتمثلاتنا الذهنية المستبطنة، بيد أن الأمر
يتعلق بتجربة خالصة تتجلى بداخلها الإدراكات كأنشطة مترابطة بعضها ببعض، وهو ما يشير مباشرة
إلى المسألة الأساسية التي انطلق منها هذا الأخير في بناء تصوره للوعي، يمكن أن نختزلها في السؤال
التالي: إذا كان الهاجس مرتبطا بالبحث عن أصل لهذه الإدراكات، فهل يعود أصلها إلى موضوعات
العالم الحسي، أم إلى الذهن وعملياته الخالصة، أم إلى الله؟

تتجاوز الإجابة عن هذا السؤال منذ الوهلة الأولى ملكاتنا المعرفية، لكن فيلسوف اسكتلندا
حاول تفسير الأمر عبر تشریح حقيقي للطبيعة الإنسانية، بغرض تصنيف المقولات الأساسية لعمل
الذهن، موحدا بذلك كلا من ديكارت ولوك وبركلي، دون أن يتجاوز مشكل المسافة التي تفصله
عنهم، عندما تصور أن الانطباعات تملك قبلية كرونولوجية وأنطولوجية إزاء الأفكار، التي لا تكون
ذاتية النشوء بل حادثة عن أعراض مماثلة.

هنا يستحضر هيوم الإرث الفلسفي التجريبي الذي خلفه لوك، معارضا بذلك مذهب النشوء الفطري الذي دافع عنه ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية، لسبب بسيط يفترض أن الوعي بالأشياء يتطلب حضورها المباشر في الواقع، لذا إذا كان من تعريف يمكن أن نمحه للوعي، فهو التعريف الذي يقر بأنه نشاط ذهني منسوج على غرار وقائع العالم الخارجي.

ليس الوعي إذن غير تجربة إدراكية تقع في خط متصل بين ما يقع على مستوى الانطباعات وما تحدثه الأفكار المنبثقة عنها، فهو شعور مزدوج لتدفقات إدراكية متسلسلة بشكل منتظم، تحدث عندما تغدو الوحدة أمرا ممكنا.

نظرة عامة

لقد قام هيوم بفحص طبيعة الوعي عبر فحصه لطبيعة الفهم الإنساني، الذي يستدعي بدوره فحص مبادئ الطبيعة الإنسانية، وأرجعها إلى ما هو متغير، ويعزى ذلك إلى عدم إيمانه بوجود طبيعة إنسانية ثابتة أو جوهر ثابت، وبذلك يكون قد خطا بفكره نحو توطين لغة نقدية مركبة.

فمن جهة، نجده يفصل بين الوعي والتعقل (لأنهما في نظره مختلفان من حيث الدلالة) الشيء الذي حبا به إلى دحض أسس التوجه العقلاني الذي عبرت عنه الفلسفات الديكارتية، ليستخرج من رحمه المبدأ الواقعي للوعي. ومن جهة ثانية، بالرغم من أنه يعد فيلسوفا تجريبيا، إلا أنه امتاز عن مواطنيه بأن جعل فلسفته لا تجريبية كذلك، عندما رفض الاكتفاء فقط بمنهج الاستقراء الذي يسمح بوصف وتعميم نتائج الحركة الطبيعية للموضوعات، في حين تحتاج معرفة الواقع إلى مبادئ وعلاقات تتجاوز التجربة.

ليجد نفسه أمام فلسفة نقدية مصحوبة بقيم شك معتدل، وبخصائص فلسفة في الحس المشترك، تخرج الواقع من ذاته وتربط الذات بواقعها في وحدة تنظيم متكاملة.

إن البحث في ماهية الوعي سيقود هيوم (كما سيتضح فيما سيأتي ذكره في الفصول الموالية) إلى الارتقاء في أحضان تصور في السيכולوجيا التجريبية التي تعبر عن وعي ظاهري أو تجريبية للوعي توافق المنهج التجريبي النيوتوني الذي شكل فلسفة جديدة للواقع وللوجود.

إن العلاقات الفلسفية (وليس القوانين العلمية) التي يفترضها هيوم والتي على إثرها تأسس المشروع السيכולوجي في فلسفته، لكي تكون مشروعة ينبغي أن تنتمي إلى الواقع وليس إلى الفكر، وهو ما يجسد انبثاقا لزعمة ظاهرية تمنح المصادقية لمقولات الحس المشترك. بالرغم من أن هذه الرؤية قد تؤدي إلى تحطيم نسق العلم الحديث لأن هيوم قد استمد من نيوتن ما قد يساهم في تحطيم المنطق النيوتوني ذاته، إلا أن مبرر ذلك عنده يتوقف على كون فلسفته لا تستند في طياتها إلى

برادىغم علمى معين؁ بل تقف خلفها نزعـة فى الحس المشترك تؤمن بالأشياء المرئية الظاهرة فى العيان الحسى.

لقد كان المشكل الأساسى فى فكر هذا الأخير متعلقا بمسألة ما إذا كان من المحتمل بناء مفهوم للوعى انطلاقا من فلسفة لا يعنىها من النماذج العلمية ومن القضايا العلمية سوى ما يكفها للحفاظ على الواقع الظاهرى للأشياء؁ وسينعكس ذلك على فلسفته الأخلاقية والجمالية؁ حيث سنجده يعلق الأخلاقية على ما من شأنه ألا يتجاوز الشروط الذاتية للخبرة الإنسانية المباشرة.

القسم الثاني

الوعي بوصفه مبدأ الارتباط

" ليس فقط في الشعر وفي الموسيقى نستثمر ذوقنا وإحساسنا، بل حتى في الفلسفة ".

David Hume

توطئة

ليست الفلسفة سوى جنس من القول الأدبي، مختصر في قلب فلسفة الانفعالات التي تظل شاهدة على التقدم العميق للمشروع الفلسفي الذي عرضه دافيد هيوم (بمختلف أبعاده الأخلاقية والجمالية والسياسية والدينية والاقتصادية)، وعلى أصالة فكره الذي يروم بناء تصور للوعي يتلاءم مع مذهبه التجريبي.

فمشروع من هذا النوع يخفي بداخله ازدواجية الذات وموضوعها (الذهن والمعطى)، وفي حوار مستمر بين انطباعات الحس وانطباعات الذهن، يتكون الذهن المتأثر بمجرى الطبيعة ويستمد أصله ضمن نظرية في السيكلوجيا. إذا كانت انطباعات الفكر هي التي تعمل على تشكيل الذات في الفكر، أو تعمل بصورة متنوعة على تكييف الفكر كذات، فإن المشكلة ستصير إذن قائمة على معرفة أي بعد جديد تضيفه مبادئ الذاتية على الجسم، بحيث تشكل في الذهن انطباعاته (الذهن). هذا يعني أنه لا يمكن فهم ظاهرة انفعال الذات إلا انطلاقاً من الاستعداد الجسدي، فمثلاً منحت الطبيعة الجسد بعض الشهوات وبعض الميول، كذلك فعلت بالكيفية نفسها حيال الفكر.

ما هي المبادئ التي تشكل الذات في الفكر؟ إنها مبادئ الطبيعة الإنسانية وهي نوعان: مبادئ التداعي من جهة ومبادئ الانفعال من جهة ثانية، تلك التي يمكن وصفها بشكل عام بأنها مبادئ منفعة. إن الذات هي هذه الظاهرة النموذجية التي تحت تأثير مبادئ المنفعة تهدف إلى تنظيم وسائل بهدف بلوغ غاية محددة، وتحت تأثير مبادئ التداعي تقيم علاقات بين الأفكار، هكذا يصبح الكل منظومة بالمعنى السيكلوجي الذي يحيل على مجموعة إدراكات مرتبطة فيما بينها بعلاقات.

لا شيء ثابت في الوعي عند هيوم، وهذا يعني أنه قد انتقل من الدلالة على حالة جوهرية في الذات إلى الدلالة على حالة متغيرة ونسبية، وإذا كانت الذات لا تستقر إلا على هذا النحو، فإن النظام المعرفي المرتبط بها يظل مشبعاً بروح سيكلوجية ويبني على ما تنطبع به سيكلوجيا من أثر النشاط الميكانيكي الموجود في عالم المعطى.

فالوعي وفق منظور التجريبي ليس مجرد شيء ولا يمكن لأي موضوع فيزيائي كيفما كان أن يستوعبه، فهو يتجاوز كل الأشياء الممكنة، كما أنه ليس كيانا مجردا ولا حدثا مسجونا داخل عقل مفارق كما تدعي الفلسفات الكلاسيكية، بل هو سيرورة جدلية بين قصدية الذات والشيء.

وبالتالي فالقيمة سواء كانت أخلاقية أو جمالية لا تكمن داخل الأشياء، بل إن الذات بما تحمله من قصد تجاه الأشياء هو الذي يمنح للشيء حمولته الأخلاقية ومضمونه الجمالي، مما يعني أن الوعي ليس ذاتا ولا معطى، بل هو نتاج لتوافق الذات مع المعطى، بحيث يتحول المعطى إلى ذات كي يمنح للذات إمكانية أن تتجاوز ذاتها.

عندما يتأسس الوعي على ميل ذاتي إلى التوقع والاعتقاد، فإنه يعكس الحضور السيكولوجي للموضوعات في الذهن، بيد أن ما يمكن أن تدركه الذات عبارة عن وقائع ذهنية وقضايا انفعالية متدفقة بلا انقطاع (بوصفها تشكل مضمونها)، ومن ثمة فالحياة الانفعالية لا تبنى على وعي ثابت، بل على حركة الذات وسط موضوعاتها.

يؤسس هيوم تصوره للوعي ضمن تحديدات الطبيعة الإنسانية، وقد ساقه ذلك إلى وضع خريطة للحياة النفسية يمتزج فيها الذهني بالواقعي، الجزئي بالكوني، عبر رصد الانتقال من التعميم أو التكثيف لأمثلة جزئية وخاصة من التدفق الوجداني أو العاطفي (كما نحسه وكما نعيشه) إلى قانون كوني، وبالتالي نجد أنفسنا ضمن حياة مزدوجة تصل الاستقراء بالاستنباط، المفهوم بالإحساس، ما نتصوره بما نستشعره.

فوق هذه الأرضية عاد الفيلسوف في تفسيره للوعي إلى القوانين التي تنظم داخل الحياة النفسية التوظيف الطبيعي للفهم وللحس الانطباعي في علاقتها المشتركة، مبتعدا في كل خطواته عن ربط القيم الأخلاقية والجمالية وامتدادها كسلوكات داخل الفضاء المعرفي بأنا ترنسندنالي منفتح على الممكن القبلي، بل بوضعها داخل السلوكات الاجتماعية التي تكشف عنها الطبيعة الإنسانية.

هكذا يفهمنا هذا الأخير أنه لا يود دراسة القضايا الانفعالية كقضايا تاريخية، بل كقضايا متعلقة بالطبيعة الإنسانية ذاتها كمبادئ وقوانين تشكل العالم الاجتماعي في تركيباته المختلفة، بحيث

يتحدد الوعي في إطار هذا التفصيل لمبدأ الواقع مع مبادئها المتباينة (الطبيعة الإنسانية) وينبثق من الأشكال الثقافية في حضورها المركب.

الفصل الأول

مبادئ الوعي الأخلاقي

كيف يمكن للتجربة أن تمنح مبدأ سيكولوجيا؟ يشكل واحدا من الأسئلة الأكثر عمقا ونفعا في الكشف عن المنظور الأخلاقي ضمن فلسفة تجريبية خالصة للوعي، لا يكون فيها الوعي نتاجا لقاعدة فيزيائية محضة، بل عبارة عن طبيعة سيكولوجية تتحكم فيها العادة التي هي ميل سيكولوجي إلى التوقع والاعتقاد.

ومن خلالها يستمد معناه بوصفه إدراكا لكل فعل أخلاقي عبر ثلاثة مراحل زمنية : الفعل الذي مضى، الفعل الذي على إثره أكون واعيا في الحاضر والفعل الذي أعيد بناءه في المستقبل، وهذا البعد الزمني الذي تتوحد بموجبه السياقات والظروف والأحوال هو الذي يتخذ اسم " تجربة الوعي " التي هي تجربة شخصية، فالإنسان جسد يحس ويشعر وينطبع.

نحاور هنا فيلسوفا يقدم التبريرات الأساسية لإحداث مظهر تجريبي للمعرفة وللعمل الأخلاقي على حد سواء، بالنظر إلى عمق مشروعه الفلسفي الذي يختزل في ثناياه إمكانية وضع علم للطبيعة الإنسانية قادر على تفسير ميكانيزمات الوعي، من خلال مبدأ الوحدة المؤسس على سببية تؤول في الأخير إلى آليات سيكولوجية تشكل العادة بنيتها الأساسية، التي بموجبها تتوحد الأفكار بموضوعاتها وتنتج في الفهم الإنساني اعتقادا.

1. الوعي بين الشعور والتعاطف

1. 1. أخلاق الشعور

يحاول هيوم أن يحدد طبيعة الوعي الأخلاقي (La Conscience Morale) * من منظور الخلاصات التي توصل إليها في أعماله السابقة وهو يطمح إلى أن يقدم نظرية متكاملة عن الوعي بما

* - يحيل الوعي الأخلاقي (La Conscience Morale) في فلسفة دافيد هيوم على " الشعور الأخلاقي " أو " الحس الأخلاقي " (Le Sens Morale)، وقد استوحى هذا المفهوم من تقاليد الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية خصوصا فلسفة هاتشيسون الذي أثر بشكل كبير في تصوره للحس الأخلاقي على فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديين، سواء تعلق الأمر بدافيد هيوم أو بالذين جاءوا بعده كآدام سميث وتوماس ريد (Thomas Reid). وقد تداول هيوم مصطلح الوعي الأخلاقي تحت اسم " الحس الأخلاقي " أو " الحس الداخلي " (Le Sens Interne)، ويقصد به الاستحسان والاستحسان اللذان يشكلان اللذة والألم، الفضيلة والرذيلة.

يؤسس هذا الأخير الأخلاقية على الشعور (Le Sentiment)، ويعني ذلك عنده أن العقل ليس مبدأ للفعل الأخلاقي ويظل غير جدير بإدراك خصائص الأخلاقية، غير أن مبدأ الشعور الذي جعله هيوم معيارا لكل ممارسة أخلاقية، هو الذي جعله يختلف مع هاتشيسون، بأن نزاع عن الحس الأخلاقي أية وظيفة معرفية، فنحن نحس أو بالأحرى تثبت الطابع الفاضل لفعل ما عندما نستحسنه وكذلك نسلك نقض ذلك عندما نستجبه. إن مميزات الفعل الأخلاقي غير قابلة للفهم وليست مرتبطة بالأشياء ذاتها، هكذا لا تكون الأحكام الأخلاقية وصفية، بل تنحدر من ردود أفعال من يحس ويمارس الحكم.

وبالتالي يكون الشعور الأخلاقي عبارة عن دافع سيكولوجي يحرّكنا نحو المنفعة في كل أفعالنا، بوصفه مبدأ الواجب الأخلاقي. انظر :

Le Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale. Tome 2. Sous la Direction de Monique Canto-Sperber. Paris, PUF. 2004. P. de 1763 à 1766.

نستحشا الأخلاقية عند الفيلسوف على أن نطرق أبواب ثلة من الأعمال البارزة : كتاب التحقيق، " بحث في مبادئ الأخلاق "، كتاب الرسالة بجزيئه الثاني والثالث " الانفعالات " و " الأخلاق " وكتاب " تحليل الانفعالات " التي يمكن أن نستخرج من خلالها خصائص الوعي الأخلاقي، بأن نستحضر مسألة الانفعالات وأن نلقي الضوء على بحث طوره الفيلسوف بشكل ملحوظ، ولكن للأسف تم إهماله من قبل الباحثين : كدراسة " السببية " و " الشعورية الأخلاقية " أو " نظرية العدالة " التي لا نملك عنها سوى بعض الأمثلة المشهورة. هل تشكل فلسفة الانفعالات حقلا يكشف عن نظرية لموضوع معطى، ونظرية للمعايير المختلفة أو للمبادئ والقوانين التي تشكل العالم الاجتماعي في تركيبته الاقتصادية والسياسية والأخلاقية والجمالية والدينية المتداولة ؟ ألا تتحددها ذاتها في إطار هذا التفاعل لمبدأ الواقع مع مبادئ مختلفة في باطن الطبيعة الإنسانية ؟ أليس في الإمكان أن ندرك جوهرها الأشكال الثقافية في تسلسلها المركب ؟

لقد سطع نجم هيوم من دون شك في سماء عصره، فقد استخدم ملاحظاته وتحليلاته مع المعدات النظرية الملازمة لرجل القرن الثامن عشر في دراسته على نحو معقد للظواهر السيكولوجية والسوسيولوجية والتاريخية... التي تم إهمالها بشكل عام في الفترة الراهنة، هذه المسألة تشكل واحدة من الأسباب التي تدعو إلى إعادة قراءة نصوصه في ضوء هذا الجانب وتفسير القضايا والانفعالات الكبرى التي تحركه في تصوره لمبدأ الوعي، إن لم يكن بشكل شامل ونهائي، فعلى الأقل بأسلوب دلالي واضح.

ليس هيوم أول فيلسوف يمنح للانفعالات دورا أساسيا، فقد يبدو واضحا من ناحية أخرى أن الكثير من العناصر التي يتضمنها منهجه وكذا الدراسات بأنواعها التي لا تعد ولا تحصى عند القدماء، تجعل إمكانية البحث عن أصل ومصدر اقتباسات هذا الأخير أمرا صعبا. ربما تبدو أحيانا حسب J.P.Cléro منحدر من أرسطو، وتستمد منه الكشف النهائي للظروف التي تجعلنا نختبر انفعالا أو آخر دون الاستناد إلى أي حكم آخر قادم من التجربة المشتركة، فإحدى الفقرات من " الرسالة " نجدها تتشرب فن التخصيص الذي يحدد الوضعية المميزة لأي انطباع كيفما كان وينتهي عن طريق توحيد وربط التأثيرات الصغيرة برسم صورة لانفعال معين، كما يظهر ذلك في الكتاب الثاني المتعلق " بالخطابة ". لكن هيوم يبتعد عن مبحث قضايا الضمير (Casuistique) عندما يعود إلى استحضار الروابط المشتركة بين الانفعالات

=والخطابة، بيد أنه لم يسجن تفكيره داخل هذا الإطار المحدود والضيق، بل تجاوز ذلك بأن أدرك ضرورة الارتقاء إلى القوانين والمبادئ القادرة على تعديل المجرزاً فيما يبدو من الحالات الانفعالية الغزيرة والمتباينة.

أيضا يمكن أن ندرك تأثير " انفعالات النفس" عند ديكارت على هيوم في أربع نقاط : أولا تأثيرها على الإرادة الطموحة فيه على الأقل لتجاوز الفصل بين الانفعالات والجوانب الخطابية والأخلاقية والدينية، ثانيا تأثيرها على مرجعية العقول الحيوانية التي مثلت بشكل مجازي التحليلات التي أقيمت على الانفعالات المختلفة، ثالثا تأثيرها على نظرية تنظيم وقيادة العقل بواسطة الأحاسيس، وأخيرا على الرغبة الدقيقة والملمحة في تحليل الظواهر الانفعالية إلى عناصرها البسيطة بغرض تجميعها تدريجيا في بنيتها المركبة " بوضوح وتميز". لكن الاقتباس أحيانا من ديكارت لن يستمر طويلا، بحيث لا يتعلق المشكل هنا عند هيوم فقط بتعداد وتصنيف الانفعالات أكثر مما يتعلق بدراسة الحركة الميكانيكية لانطباع آخر وتفسير مساره الدائم والمستمر، فثنائية ديكارت لا تلائم بتاتا فيلسوفا تجريبييا يحاول أن يتجاوز التعريف الجوهري للانفعالات محاكيا في ذلك منهج لوك.

يستمد هيوم أحيانا أخرى البناء السيكولوجي لمذهبه من منهج ماندفيل (Mandeville) خصوصا عندما يضع في حسبانها الظواهر الشاذة، لكنه بصفة عامة ينهل من نسق فلسفته حول الانفعالات بأسلوب عملي مستوحى من أطروحات الطبيب المشهور. لقد تحدث هيوم في كتابه الثالث مشيرا إلى ذلك بقول مفاده أنه ليست لدينا إمكانية لتغيير الأحاسيس كما تتغير حركات السماوات، فهو لا يقدم إطلاقا أية معرفة يمكن تطبيقها على ظروف الانفعالات، لذا نجده في مقدمة " الرسالة " يعتبر كلا من لوك وماندفيل من بين الذين حازوا قصب السبق في إجراء تحقيق حول الطبيعة الإنسانية، واستمد منها ما يجعل فلسفته أكثر من مجرد فلسفة تتبنى الانفعالات كمفتاح للممارسة الاجتماعية.

وحتى ننفتح كذلك على الروافد التي نهلت منها فلسفة هيوم ينبغي أن نستحضر أيضا باروخ اسبينوزا (B.Spinoza) الذي انفتح عليه بلا شك عبر قراءته ل Bayle (لم يتعرف هيوم على اسبينوزا إلا عبر قراءته لمقال Bayle في " المعجم التاريخي والتقدي " الذي ترجم إلى الإنجليزية سنة 1710 وطبع في Londres تحت عنوان (An Historical and Critical Dictionary) حتى يمكنه تأويلها بطريقته. ومن خلفيات هذا المذهب الفكرة التي تقول بأن الوعي بالانفعال لا يعني بالضرورة تكوين معرفة حوله، بل قد نمتلك مجرد الوهم والقلق في أعقاب فلسفة ترفض أن تفصل بين الروح والجسد لكي تقيم علاقات بين أنظمة مختلفة وبين ترابط الإدراكات (بهذا الوهم الذي تقدمه فلسفة الانفعالات والذي ليس بصادر عن الفهم، يرتبط من جديد قد الممكن وقد الإرادة الحرة المشتركة بين الفيلسوفين معا. إن وظيفة التشابه بين التمثلات تم من قبل اكتشافها بقوة من طرف اسبينوزا، فقد قرأ في الأسطر الأولى من الفقرة الرابعة من مؤلف " رسالة في اللاهوت والسياسة " ما يستوعب تلقائيا الطبيعة الإنسانية، فعندما يتذكر الإنسان شيئا ما، فإنه يتذكر فوراً تشابها آخر كان قد تصوره في الآن ذاته مثل الأول. انظر : B.Spinoza. *Traité Théologico-politique*. Trad. Ch. Appuhn. GF-Flammarion. 1996. P. 85. فالشفقة والتعاطف والمنافسة ترتبط جميعها مباشرة بعلاقة التشابه هاته، مما يدل على أن مبدأ الارتباط بين الانفعالات موجود ضمنا في مشروع الأخلاق).

بالإضافة إلى أهمية الدور الذي تلعبه التمثلات داخل الانفعالات، وجد هيوم عند اسبينوزا حركية تم انتاجها من قبل، بالرغم من كون المنهج الذي تعتمده الأخلاق لتحقيق مشروعه يشمل المنهج الرياضي اليوناني، لذا من الجيد أن نتحدث معه عن الانفعالات كما لو أنها مسألة أسطر وواجهات ومجسات. إن الرياضيات الأكثر نفعا لتحقيق هذا الخطاب ليست أبدا رياضيات أفقليدس (Euclide) وأرخميدس (Archimède)، فهي لا يمكنها أن تكون إلا احتمالات وحسابات اختلافية، هنا نصادف الفيلسوف الثاني، لأن هيوم يستمد هذين المنهجين من نيوتن.

إن أصالة البحث الهيومى لا تظهر مع ذلك على أنها تكتيف لمحمل الروافد والأسس الفلسفية التي استقى منها هيوم رؤيته الفلسفية حول الانفعالات، بل هي رؤية فلسفية جديدة ومسار فكري آخر يدرك على نحو مختلف ليس بصفته مرجعا قطعيا ونهائيا.

لم يكن مشروع هيوم الفلسفي مكتملا منذ البداية في مؤلف الرسالة، حيث أن الطبعة الوحيدة التي نشرت في حياة الرجل أحدثت تصدعا وترك ثغرة كبيرة، الشيء الذي دفعه إلى ترميم فلسفته وإعادة كتابتها في صورة مؤلف مختصر. يتضمن مقالات بسيطة، لكن هذا التعديل يتأطر عادة خلف محاولة إبطال وهدم الإسهابات والأخطاء التي أحدثت انزلاقات هامة في فلسفته. كذلك إن المرور من كتاب الرسالة إلى كتاب التحقيق ساهم في إحداث تحول في مفهوم الاعتقاد، على سبيل المثال يعتبر الانتقال من الكتاب الثالث في مؤلف الرسالة إلى كتاب "بحث في مبادئ الأخلاق " من كتاب التحقيق الذي صدر سنة 1751 كشفا عن توجه تدريجي في مواقع الفيلسوف نحو فلسفة للمنفعة تتطابق مع خسوف نسبي للتعاطف، كما أن الفرضيات في مؤلف الرسالة تتحول إلى أطروحات في مؤلف التحقيق وفي كتاب " تأملات في الانفعالات " الذي قام بنسخ دقيق لنصوص الرسالة فيما يتعلق ببعض القضايا الأخلاقية : كالكبرياء والذل والخوف، والهدف من ذلك أن يكمل ما بدأه في الرسالة وهو نقد الأنا الجوهري الذي تم تضخيمه بصورة لم تكن معهودة أو مألوفة في القرن الثامن عشر بواسطة استدلالات فاسدة (Paralogisme) تعود أصولها إلى الفلسفات الكلاسيكية، ومنحه في المقابل صفة وضعية، فالكبرياء ليس هو الذي يساهم في إنتاج الأنا بل الأنا هي التي تخلق الكبرياء وتمنح لوجوده معنى.

= ليست الانفعالات أبدا منتوجات عرضية في بنية من العوالم النفسية ولا نسخة لموضوعاتها التي تكتفي بمصاحبتها، بل تشكل هذه البنية في جزء معين منها، فقد ربح هيوم عبر هذه الانفعالات كل الأصناف (موضوع، ذات، سبب، غاية) التي استخدمها في البحث عبر تتابع الانفعالات الأخرى مثلما استطاع سارتر (Sartre) في كتابه " الوجود والعدم " أن يربح على ضفاف الحجل كل خصائص الوجود إزاء الآخر. إن الميتافيزيقا التي قام هيوم بتفكيكها يمكن تفسيرها على أنها مجرد استيهام للعبة انفعالية معقدة (إله، نفس - أو روح -) ما دام الكبرياء قد أصبح جزءا من جوهرية الأنا ومن أشياء أخرى يبندها الفكر السليم.

لقد قدم هيوم الفعالية الأخلاقية أو الانفعالية انطلاقا من مفهوم التعاطف في إطار " نغية معتدلة " تكون بموجبها الانفعالات بمثابة تحديدات مباشرة للذة والألم، في حين ظلت العقول الحيوانية مرتبطة بشكل عام بالحركة، من هذا المنطلق يمكن أن نتساءل : ألا تصبح قضايا الفيلسوف جدية وذات قيمة داخل أرضية البيولوجيا؟ ألا يشعر هيوم ببطلان ملازمته لخطاب حول الانفعالات إزاء خطاب فيزيولوجي شاسع بحيث لن يضيف في آخر المطاف شيئا؟ إن كتاب " حوارات في الدين الطبيعي " الذي انشغل هيوم بتأليفه بسنوات عديدة قبل سنة 1757 يضم معرفة دقيقة حول بعض القضايا والفرضيات البيولوجية في ذلك العصر، التي قد تكون من المحتمل نابعة من قراءته ل Buffon، فقد كشف هيوم عن رغبته الملحة منذ كتاب الرسالة في وضع بوادر وإرهاصات يؤسس من خلالها كل معرفة بالحياة النفسية في سياقات بيولوجية وفينومينولوجية، وبالتالي هل استطاع من خلال مشروعه الفلسفي ككل أن يرمخ قراءة للحياة النفسية في أعماقها تتجذر اتجاهات بيولوجية وفينومينولوجية؟

لم يقدم هيوم علما للأخلاق قائما بذاته وإنما عرض بعض الانفعالات، ففي كل مرة ينشغل فيها بتحديد قانون التداعي وبخلق بنية منتظمة من الانفعالات على شاكلته، قدم أسلوبين اثنين : الأسلوب الباكوني (نسبة إلى فرنسيس بيكون) الذي بحث على العمل بما يقتضيه منهج تحدده العلاقات المشكلة لظاهرة ما من أجل بيان مدى صدقها، والأسلوب النيوتوني الذي يعكس وجهة نظر مبحث البصريات، حيث نجد هيوم يقرن الانطباعات بالألوان مما يعد تطبيقا صارما ودقيقا لهذا الأسلوب. كما تأثر كذلك بأسلوب Bernoulli خصوصا في الجزء الرابع من كتابه " L'Art Conjectandu "، فمشروع هذا الأخير مرتبط باستخدام منطق الاحتمالات في حلة تعبيرية صادرة عن ليبز بهدف تنظيم الأفعال الإنسانية وإكسابها قيا تدخلها بذكاء في القضايا الأخلاقية والمدنية والاقتصادية.

حاول هيوم عموما أن يضع بعض المعالم الكبرى والخطوط العريضة لنسق المبادئ التي تنظم الأخلاق الانفعالية (Phoronomie) بهدف معرفة المبدأ الذي يقود إلى الانتظام والاطراد الملموس لانفعالاتنا وبساقم في الكشف عن مبدأ حركتها، بيد أنه قدم تحليلا للعلاقات المحسوسة المتعددة التي قد تكون إما علاقات القرابة أو علاقات اجتماعية أو علاقات اقتصادية، وبالتالي وضعنا أمام تركيبة للعلاقات المكتشفة التي تنتج انطباعاتنا الحسية والذهنية. وإذا لم يكن في مقدورنا أن نتحدث عن تعريف دقيق للانفعال، فلا ينبغي أن نهمل التوصيف الكامل للحالة التي ترتبط به، فهو لا يرتبط بذات ولا بموضوع، فالنسق الانفعالي متحول باستمرار في جزئياته.

غير أن هيوم أضاف إلى ما قام به ليكون مبدأ جديدا يحكم الانفعالات ألا وهو الارتباط المزدوج، وقد استمد من هاتشيسون وشافيسبري فطرية الانفعالات، وأقر بأنها تنتج بصفة عامة عن التداخل والتفاعل اللذان يحدثهما ترابط الأفكار والانطباعات، هذا المبدأ يعود بالتأكد إلى قانون الجاذبية الذي أحدثه نيوتن، بالرغم من أن الأدوات النفسية تظهر عادة عند هيوم على أنها أقل تعقيدا من المادة الفيزيائية (إن الذهن شيء محدود، هذه المسألة لم يتجاوزها هيوم سواء في كتابه " بحث في مبادئ الأخلاق " أو في كتابه " حوارات في الدين الطبيعي " الذي بين من خلاله بأن قوة الاحتواء التي تكون في الحياة اليومية أكبر من قوة احتواء الذهن، وقد لاحظ بأنه إذا كان كل ثبات دائم وكل حكمة سامية ضرورين في الفلسفة الطبيعية، فإن هذه الخصائص تكون أيضا ضرورية في الفلسفة الأخلاقية) فإنها مع ذلك يستندان إلى أبعد مدى نفس القوانين. هذا المبدأ المتعلق بالترابط المزدوج الذي يمكن تطبيقه على كل أشكال الذكاء الإنساني والحيواني، يدنو من كل ألوان الحياة ويوسع مجال صلاحية قانون الجاذبية حتى حدوده القصوى، علما بأن البحث الأخلاقي عنده ينشغل بالأسس التي يعرضها بوصفها مبدأ قادرا على وصف ما يقع حقيقة في الواقع، لكن هل التجربة تزودنا بمعرفة حول شيء آخر غير التحول المستمر للمؤثرات؟

بالإضافة إلى ذلك أقحم هذا الأخير في مشروعه الفلسفي تصورا يقول بأنه ليس هنالك أي انفعال محايد قائم بذاته، بل يدخل في علاقة مستمرة مع انفعالات أخرى ليعبر بذلك عن الطابع التركيبي للتدفق العاطفي، وهذا التصور النسقي لكلية الانفعالات يعد بلا شك مطابقا للمقاربة البيولوجية أكثر من مطابقته للمقاربة الميكانيكية، كما يبدو جليا من خلال منظوره السيكلوجي، بالرغم من أن المنهج الذي اعتمده البيولوجيون لم يوضح بشكل كاف ولم يستوفي كل شروطه عنده عندما استحضر فكرة الانتقاء الطبيعي للأنساق وتحولاتها. كما أنه وقف مطولا في تحليله للسببية عند حالة الطفل الذي تزوجت أمه ثانية، ووضح بأن هذا الطفل سيعاني من الارتباك والاضطراب والانعراج أكثر مما سيكون عليه في حالة زواج أبيه من جديد، فالفهم لا يمكنه أن يدرك هذه البنية الأسرية البسيطة دون استحضار حركية وتفاعل القوى الفاعلة في هذه العلاقات. إن نسبية الآراء التي تعود إلى غاليلي تم تعويضها عند هيوم بالدينامية التي تؤمن بحركية القوى وتفاعلهما.

لقد أحصى هيوم المناهج والأساليب التي استخدمها القدماء والخلاصة التي توصل إليها تصر على ضرورة إنشاء علم للميكانيزمات الانفعالية على نمط علم قوانين الحركة، علم البصريات وعلم الهايدروستاتيكا (علم توازن الموائع والسوائل) ومع أي تقسيم آخر للفلسفة الطبيعية، وليس

يخدم مذهبه التجريبي، لذا لم يشأ منذ البداية أن يتخلى (كما سبق توضيحه في القسم الأول من البحث) عن أطروحته التي تترج بداخلها إدراكات الذهن بإدراكات الجسد التي يسميها انطباعات أصلية أو حسية، بل ظل وفيًا لهذا التحديد في تأسيسه لمبدأ الأخلاقية.

لهذا يحضر الجسد في فلسفته بقوة ليس فقط من حيث كونه منتجا للأفكار، بل لكونه أيضا ينتج الشعور أو الإحساس الذي قد يكون مقبولا بما يكفي ليخلق في أذهاننا فكرة "الخير" أو مدموما فيحيلنا مباشرة إلى فكرة "الشر"، وهو ما يجعله يمثل الحلقة الوسطى بين الأشياء كما تتراص في العالم الخارجي والأفكار التي تمثل مقاصد الذهن. يعني ذلك أن القيمة الأخلاقية لا تستمد معيارها من الشيء في حد ذاته، لأن موضوعا واحدا بعينه قد يبعث على اللذة والألم* بحسب الموقع الذي يتخذه كل من الجسد والذهن إزاء الأشياء، فقد تكون الحرارة المعتدلة مقبولة بصفتها ممتعة وصحية، في حين تبقى الحرارة المفرطة ممقوتة لكونها مضرّة وسلبية.

يتشكل الوعي الأخلاقي من هذا المنظور بناء على الموقع الذي تتخذه تجاه الأشياء في سياقات وظروف محددة، فالاعتصام من عدو الذي من شأنه مثلا أن يشجع رغبتنا في الانتقام

= من الصعب أن نعثر على تطبيقات أو مناهج لكل علم من هذه العلوم أكثر من علم الانفعالات، لكن المشكل المطروح يتعلق بالقيمة التفسيرية لهذه التطبيقات. عندما فكر الفيلسوف في الانفعالات، فكر في إمكانية وجود علم وفي الأدوات التي يتطلبها، ولكن في سياق لا توجد فيه إجابات تعبيرية مباشرة بهذه المناهج، محاولا بذلك أن يؤسس علما على منوال الطبيعة الإنسانية.

ظل هيوم وفيًا في مشروعه الفلسفي لما يحدث داخل ميكانيكا نيوتن باعتقاد منهج التقييم الإثباتي، وقد استدل مسبقا انطلاقا من التجربة المنظمة على قانون الانفعالية الذي أصبح هو نقطة انطلاق كل استراتيجية اختبارية يمكن بواسطتها تنظيم الظروف والأحوال التي تشكل القيمة الأخلاقية، فالتجربة هي التي بإمكانها هنا أن تحدد المبدأ وتمنحه شرعيته النهائية، وتوافقه مع التجربة هو الذي منح الجودة والأصالة لسنقه الفلسفي.

إن القيم سواء كانت اقتصادية أو جالية أو أخلاقية لا تتشكل إلا داخل سيرورة من التواصل الجماعي بين الناس، حيث يصعب أن ننطلق من انطباعة ثابتة أثناء تحليل مجموع السلوكات الاجتماعية، فهذه الانطباعة بغض النظر عن كونها طبيعية، فهي كذلك تاريخية وبواسطتها تصبح السلوكات قابلة للتفسير. هذه الأمور جميعها تعرض أمامنا الإشكالية التالية: عن أي شيء نتحدث عندما نتكلم عن الانفعالات؟ هل نحن على صلة بظواهر تفسر بشكل نهائي سلوكياتنا الاجتماعية؟ من أين تستمد الظاهرة الانفعالية أهميتها؟ وهل تستقيم الانطباعة دون حراك متواصل للأفكار والانطباعات؟

هذه الأسئلة وغيرها أصبحت واضحة المعالم في إطار الفينومينولوجيا التي تعتبر الحركة الفلسفية التي أخذت على محمل الجد مشكلات الانفعالية، لتحويلها إلى مشروع يقظ تراهن على أنه أكثر موضوعية في تفسير الظواهر الإنسانية. انظر مقدمة الكتاب:

D. Hume. *Dissertation sur les Passions, Des Passions (Traité de la Nature Humaine)*. Traduction et Présentation par Jean Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehrsam. Paris, GF-Flammarion. 1991.

* - يمثلان عند هيوم انطباعات الحس التي تحدث الانفعالات بشكل مباشر أو غير مباشر، وبذلك فهي عبارة عن منبهات أساسية للذهن الإنساني تكون مصاحبة لمجمل الإدراكات الأخرى، أو وقائع أولية عنها تتشكل الأفكار فيما بعد كانبطاعات ذهنية، فهي معا يشكلان قاعدة للارتباط المزدوج (سبب/ انفعال، موضوع/ ذهن، مقبول/ مدموم) ويعكسان تجربة الحياة الانفعالية.

نعتبره خيراً، لكن مرض صديق نعهده شراً لأنه يمس صداقتنا¹، فقيمتي الخير والشر تخضعان للتجارب الفردية الخاصة ومنها وحدها يستمدان دلالتها، ما داماً ينتجان انفعالات وانطباعات تتباين بحسب المنحى الذي يوجه تصورنا في سياق معين.

عندما يكون الخير واضحاً أو محتملاً تتشكل الفرحة والأمل واللذة والاستحسان والرغبة، لكن عندما ينبثق في نفس الوضعية شر ما فهو يحدث الحزن والخوف والألم والنفور والاشمئزاز، وعن هذين الحالتين تبني أفعالنا وكذا ردود أفعالنا.

هكذا ينشأ الاحتمال أو التوقع حسب هيوم عن تعارض المواقف والأسباب المتناقضة التي تبدو متذبذبة وغير ثابتة داخل الذهن، هذا التعارض في أفكارنا يؤثر على مشاعرنا ويحدد طبيعة أفعالنا، فمثلاً يترشح الفهم في قضايا الاحتمال بين آراء متضاربة، كذلك يترشح القلب بنفس الكيفية بين ميولات متعارضة².

ليست الانفعالات مستقلة عن بعضها البعض، بل على العكس من ذلك تماماً، يرتبط كل انفعال بانفعال آخر مصاحب له، قول يوحى بتحليل نقدي شرع هيوم في رسم خطوطه العريضة ضمن تصور سيكولوجي يوحد الانفعالات على شكل كل صادر عن الخير والشر، عن اللذة والألم، وعن باقي الأسباب المحتملة المتفرعة عنها، وفق مبدأ الاحتمال الذي يمنح لموضوع ما قيمة متغيرة وينتج على نحو طبيعي هذه الانفعالات تبعا للانفعال الأصلي، فيبعث في الذهن اعتقاداً ما، بيد أن وحدة الانفعالات تتبع بكيفية منتظمة وحدة الأفكار.

لكن قبل أن يشرع هيوم في الكشف عن أصل ومصدر هذه الوحدة، قام بتحديد المبادئ التي تؤثر في عمليات الفهم وفي عملية الانفعال، والتي يعزوها إلى مبدأ ترابط الأفكار الذي نمر بواسطته عبر انتقال طبيعي من فكرة إلى أخرى أو من موضوع إلى موضوع آخر يشبهه. ثم بعد ذلك أسقط هذا المبدأ على سيرورة الانفعالات التي تتواتر هي الأخرى من انفعال إلى آخر يعقبه

¹ - D. Hume. *Dissertations sur les Passions*, Traduction et Présentation par Jean-Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehrsam. Paris, FG-Flammarion. 1991. P. 57.

² - D. Hume. Ibid. P. 58.

مباشرة، فمثلا : إن الحزن يحدث الغضب والغضب يحدث الحسد، والحسد من جهته يخلق العداء والعداء يخلق الحزن من جديد، بينما تقود البهجة على نحو تلقائي إلى الحب ومن ثم إلى الكرم والشجاعة والشرف وإلى انطباعات أخرى مشابهة، وبالتالي فمبدأ ترابط الأفكار متعلق بمبدأ وحدة الانفعالات وكلاهما يمنح الذهن اندفاعا مزدوجا.

لا يستقل المبدأ الأخلاقي عند هيوم عن وحدة الانفعالات والأفكار، فالأنا الذي يعتبر في نظره موضوعا للانفعال لا يستقل عن الظرف الذي يخلقه، مما يدل على ارتباط الموضوع بالسبب، الذي يوازي بشكل مباشر المرور من انفعال إلى آخر، وهو ما أكد به بقوله :

"إننا نقر بدون تردد ممكن العلاقة المزدوجة للأفكار والأحاسيس"¹

وبالرغم من أنه يقر بصعوبة البحث في مصدر التمييزات الأخلاقية، إلا أنه يقدم مع ذلك مجموعة من الفرضيات التي تشكل منبع الانفعال ومن ثم أساس الاعتقاد، فالفضيلة* والرديلة مثلا هما أساس اللذة والألم اللتان يتشكل عنهما المصدر الأولي للرفض أو القبول، وبالتالي فنظرية اللذة والألم التي لا تنفصل عن التجربة لا يمكن تفاديها أثناء دراسة معيار التمييزات الأخلاقية.

يستند الوعي الأخلاقي عند هيوم إلى التجربة بوصفه معرفة مركبة من الانفعالات والأفكار والانطباعات، شرط أن تسهل وحدة الأفكار وحدة الأحاسيس وتضمن بالتالي ثبات هذه العلاقات، لأنه ليست لدينا في نظره معرفة بالاتصال الواقعي بين شيء وآخر، كل ما نعرفه هو أن

¹ - «On admettra sans contestation possible la double relation d'idées et de sentiments.» D. Hume. Ibid. 67.

* - يصفها هيوم بأنها ملكة مقبولة عند الجميع، وهي تستقر على نحو طبيعي داخل البنية الانفعالية للفرد، لكنها تتحول إلى خاصية اصطناعية عندما تجعلنا نستحضر خاصية المنفعة التي تربطنا على المستوى العملي مع الآخر. إنها قائمة من الاستحسانات الوجدانية التي تحتكم إلى مبدئين أساسيين هما : الرضى والمنفعة، لذا ففهمه الفيلسوف هنا تتعلق بتجاوز التحديد القبلي للفضيلة، لأنها في نظره تتحقق عبر عنصر اللذة التي يخلقها تعاطف الآخر معنا وليس انطلاقا من الفعل الفاضل في حد ذاته، فنحن بمقتضاها نتوجه مباشرة نحو الانسجام مع سلوك الآخر، لنكتشف من خلاله طابعا مقبولا. إن شعورية هيوم التي هي بالأساس أسلوب قصدي تقود الفلسفة إلى أن تصير أكثر اعتدالا في استخلاص محددات الحس الأخلاقي بكيفية استدلالية، هكذا يمكننا قراءة لائحة الفضائل ضمن عنصرين رئيسيين : النمط الطبيعي الذي يربط الفضيلة بالانفعالات التي تدل عليها، والنمط الاصطناعي الذي يمثل الواجبات الأخلاقية التي توجهنا بمقتضى الشعور بالواجب الذي يحكمنا عندما نفوس داخل إكراهات الحياة الإنسانية. هذه المسألة قادت هيوم مباشرة إلى الوقوف عند مبدأ العدالة التي وضعت لأجل تنظيم لئآت الناس ومنافعهم، عن طريق حثهم على احترام العقود والمعاهدات والعادات الاجتماعية. بهذا الشكل تصبح نظرية الفضيلة عند هيوم، التي تستمد جذورها من المذهب الشعوري السائد في عصره، واحدة من المبررات الأساسية للمذهب النفعي.

فكرة شيء ترتبط بفكرة شيء آخر وأن الخيال يحدث انتقالا بسيطا بينهما، وهو منظور تدعمه التجربة بالكامل.

تتسلسل الانفعالات إذن وفق نظام ميكانيكي منظم ومحاولة رصده حسب هيوم تتطلب بحثا دقيقا يوازي البحث في نظام قوانين الحركة كما تقدمها الفلسفة الطبيعية، لذلك نجد يستحضر بقوة مبدأ التجربة ويعتبر دورها أساسيا في تكوين الفعل الأخلاقي، ومما سبق ذكره إذا كانت الأحاسيس والانفعالات ترتبط بأسباب طبيعية وفيزيائية، فإن اختبارها داخل هذا الإطار لا يتجاوز طريقة اختبار علوم التشريح والفلسفة الطبيعية.

إن الآلام واللذات الجسدية التي يستقبلها الذهن عبر الحواس تعد مصدرا لكل الانفعالات، لكنها تتشكل على نحو أصلي داخل الروح أو الجسد دون أي فكرة أو إدراك ذهني يسبقها، فشعور واحد ينتج سلسلة طويلة من الانفعالات التي لا تنحدر مباشرة من الذهن، بل من التجربة أو من الانطباعات الأصلية التي تميز فيها بين "الهائلة" و"العنيفة" مثلما تميز في الانفعالات بين المباشرة (التي تشتق مباشرة من الخير والشر أو من اللذة والألم كالرغبة والنفور، الحزن والفرحة، الأمل والخوف، اليأس والأمن) وغير المباشرة التي تستمد من نفس مبادئ الانفعالات المباشرة مصحوبة بخصائص أخرى كالكبرياء والذل، الطموح والغرور، الحب والكراهية، الحسد والشفقة ثم العدوانية والكرم .

في تحليله للانفعالات، تطلب الأمر منه كذلك أن يحافظ على تعريفه للأنا الذي يجعل من الأنا مسرحا تمارس داخله هذه الانفعالات أدوارها، أو تلك السلسلة من الإدراكات المتصلة بعضها ببعض عبر علاقات محددة، والتي تكون دائما مصدر كل الانفعالات الممكنة. ليس الأنا في نظره سوى موضوع للانفعال ولا يمكنه أن يكون مصدره أو سببا كافيا لإحداثه، وهو الذي يفسر تعارض الانفعالات بالرغم من أحادية موضوعها الذي هو الأنا، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، بأن يكون موضوع الانفعالات هو مصدرها، فلا يسعه أن يحدث واحدا منها دون أن يحدث الآخر بدرجة تعادله، ما عدا إذا كان في الإمكان أن نعثر على شخص متكبر ومتواضع في الآن ذاته.

لا تستمد التمييزات الأخلاقية أصلها في فلسفة هيوم من الأشياء كما هي في الواقع، ولا من الأنا في حد ذاته، بل انطلاقاً من العلاقات الممكنة بينها، لذلك أصر هيوم على الفصل بين سبب الانفعال وموضوعه، وبين الفكرة التي تحدثه وتلك التي توجهه عندما يتم إحداثه. ومبرر ذلك يتصل بطبيعة النسق الإدراكي في حد ذاته، بحيث نجد أن الفكرة الأولى التي تبدو للذهن واضحة منذ البداية هي فكرة السبب أو المبدأ المنتج والخالق الذي يحدث الانفعال ويرتبط به، ثم بعد ذلك يدرك الوجهة التي يمر منها من فكرة إلى أخرى التي هي فكرة الأنا، وقد صرح بذلك بشكل مباشر عندما قال :

" يتشكل الانفعال إذن بين فكرتين : الفكرة التي تنتجها والفكرة التي يشكلها هو، حيث تمثل الأولى سببه بينما تمثل الثانية موضوعه "¹

في تحليله لمصدر الانفعال أرجع كل الأسباب إلى الموضوعات والخصائص التي تكون الحياة النفسية وتمنحها قيمة مثل : الحكم، الذاكرة، الذهن، الحس الجيد، الثقافة، الشجاعة، العدالة ثم الاستقامة، وكذلك الخصائص التي تتعارض معها وتناقضها، إضافة إلى الخيرات الخارجية كالأسرة والأطفال والثروات والملابس*. كذلك من اللازم جداً ونحن نحاول تفسير طبيعة التمييزات الأخلاقية، أن ننتبه حسبته إلى تمييز طفيف بين الصفة المؤثرة في الانفعال وموضوع الانفعال الذي تقيم فيه، فعلى سبيل المثال قد نصادف شخصاً يتفاخر بمنزل جميل يشاهده أو يكون هو نفسه الذي صممه، في هذه الحالة يكون موضوع الانفعال هو الشخص نفسه بينما يكون السبب هو المنزل

¹ - « Here then is a passion plac'd betwixt two ideas, of which the one produces it, and the other is produc'd by it. The first idea, therefore, represents the cause, the second the object of the passion.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 147.

* - إن التمييز السابق بين الأنواع الثلاثة التي تمثل الأسباب المحدثة للانفعال وخاصة انفعال الكبرياء، لا يستقيم دون استحضار التمييز الفيتاغوري بين الأنواع الثلاثة من الخيرات، كما نجد ذلك في محاوره مينون لأفلاطون (الصفحة 87) ونعثر عليها أيضاً من جديد في بداية كتاب كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق". انظر :

- D. Hume. *Traité de la nature humaine, Des Passions*. Traduction et Présentation par Jean-Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehram. Paris, FG-Flammarion. 1991. P. 311.

الجميل. هذا السبب ينقسم بدوره بشكل تلقائي إلى جزأين : الصفة التي تخلق الانفعال والموضوع الذي تنسجم معه هذه الصفة، بحيث تتعلق الصفة هنا بالجمال، فيما يتعلق الموضوع بالمنزل.

لقد أراد هيوم أن يضع حدودا لتوجهه الأخلاقي ليحافظ على طبيعة نسقه الفلسفي من خلال نقده للتصور الذي يعتمد الأشياء مصدرا للانفعالات والأحاسيس، لأن علاقة بسيطة كهذه غير كافية في نظره، وأيضا من خلال نقده للدعاء الذي يجعل الأنا مصدرا لكل انفعال ممكن، لأنها موضوعه وليست سببه. إن الظاهرة الأخلاقية كيفما كانت، معروفة وواضحة عند الجميع، إضافة إلى ذلك ليست الانفعالات ثابتة، بل عرضية ومتغيرة.

ليوضح في الأخير بأن العادة أو الممارسة اليومية هي التي تعمل بصورة منتظمة وسهلة على خلق كل هذه الانفعالات، بحيث تقوم المبادئ الاجتماعية والقواعد العامة بوضع النسب التي ينبغي أن نحترمها عندما نفضل موضوعا على آخر. على إثر ذلك يتساءل الفيلسوف عما إذا كانت التمييزات الأخلاقية مؤسسة على مبادئ طبيعية وأصلية كالفضيلة والرذيلة، أو ما إذا كانت مستمدة من المنفعة والتربية، لأنه إن صح تعاقدنا على أن الأخلاقية لا تملك أساسا داخل الطبيعة، فينبغي أن نعتبر بأن الفضيلة والرذيلة ينتجان معا في أنفسنا ألما حادا أو لذة حقيقية، سواء عبر المنفعة الخاصة أو عبر الأحكام المسبقة التي تحدثها التربية.

يمكن أن نقرأ مذهب هيوم من هذا المنطلق ونقول بأن جوهر الفضيلة عنده يتعلق بفرضية خلق اللذة، وأن جوهر الرذيلة مرتبط بفرضية إحداث الألم، وعنها معا يتأسس الاختلاف بين الانفعالات والميولات الأخرى كالنفور والإنجذاب، الكبرياء والذل... وأيضا الفرق الواضح بين الحقوق والواجبات الأخلاقية. بهذا المعنى، فنحن نتصور عادة أن الانطباعات التي تولد الفضيلة تكون مستحسنة، بينما تلك التي تنحدر منها الرذيلة تظل مستهجنة، والتجربة تثبت ذلك في كل اللحظات.

عبر الانطباعات المتباينة التي ليست سوى آلام أو لذات جزئية يمكن التمييز بين الخير والشر، لماذا يعتبر شعور ما أو فعل ما فاضلا أو ذنيًا؟ بكل بساطة لأنه يؤسس حسب هيوم لذة أو ألما. إن الشعور ذاته يتضمن مواقفنا ورضانا ومتعتنا*، وتلك مسألة يؤكد بها بقوله :

"إننا لا نستدل على فعل ما بأنه فاضل من مجرد كونه مفضلا لدينا، ولكن بقدر ما نشعر بأنه مفضل بكيفية ما نحس مبدئيا بأنه فاضل"¹

لقد أقر علماء التشريح في رأيه (عبر ملاحظاتهم واختباراتهم للأجسام سواء كانت بشرية أو حيوانية) أن بنية الأجزاء لدى العجاوات هي ذاتها لدى البشر، وأن حركات هذه الأجزاء وأفعالها متطابقة فيما بينها، وكذلك الأسباب المحدثه لها. وقد لاحظ في هذا الصدد أن هنالك غرورا ومنافسة بين طيور عديدة من صنف العنديل، والأمر نفسه بالنسبة للخيول فيما يتعلق بالسرعة وكلاب الصيد فيما يرتبط بالحكمة والذكاء والثيران والديكة فيما يتصل بالقوة، وكل الحيوانات الأخرى فيما يخص مواطن قوتها.

نفهم من ذلك أن نفس الخصائص التي تكون سببا في ظهور الانفعال المتعلق بالكبرياء والذل لدى الحيوانات مثل : الجمال والقوة والسرعة وكل صفة نافعة ومقبولة، يتأسس عليها دائما كل انفعال. فمن خلال قوله :

"إن نفس علاقات الأفكار توجه نفس الأسباب في نفوس الحيوانات وفي نفوس البشر"²

* - إن السؤال الذي يحرك هيوم هنا هو : أية مبادئ ينحدر منها الوعي الأخلاقي؟ وكيف تتكون الخصائص الأخلاقية داخل الذهن؟ جوابه كان دائما يوجهه إلى أن يتعارض مع النسق الذي يضع معايير سرمدية وعقلانية للخير والشر، بيد أنه يصعب البرهنة بخصوص الأفعال المتعلقة بالكائنات العاقلة عن علاقات لا يمكن العثور عليها داخل الموضوعات الخارجية، وعقب ذلك إذا كانت الأخلاقية تتضمن على الدوام هذه العلاقات، من الممكن أن تصبح المادة الجامدة فاضلة أو غير فاضلة.

¹ - «We do not infer a character to be virtuous, because it pleases: But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of Morals, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 245.

² - «the same relation of ideas, and deriv'd from the same causes, in the minds of animals as in those of men.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition

ومن خلال قوله كذلك :

" يمكن لكلب تحت تأثير الفرحة أن يميل تلقائياً نحو الحب والحنان"¹

نستنتج أن الانفعالات سواء كانت ميزة أو صفة أو ملكية لا تنبثق بدون علاقات، وأن علاقات الأفكار وحدها غير قادرة على خلقها، لأن الأمر يفترض علاقة مزدوجة بين الانطباعات والأفكار، بين التجربة والذهن / الوجدان، بيد أنها تتحرك بدافع الميولات والدوافع والغرائز التي لا نميز فيها بين الإنسان والحيوان. وهكذا تتأسس الأخلاقية على مبدأ الشعور المزدوج الذي تدعمه التجربة، والذي لا يمكن فهمه إلا داخل سيرورة من العلاقات الناتجة عن اتحاد الطبيعة السيكولوجية بالطبيعة البيولوجية.

يلقى هيوم الأخلاقية إذن على مبدأ التجربة وليس على مبدأ العقل، فالوعي الأخلاقي لا يستمد قيمته (كفعل وكحكم) إلا داخل ثنائية الشعور والإحساس التي تمزج بين معطيات الجسد بمضامينه البيولوجية، وردود أفعال الذهن التي تتمظهر على شكل طبائع سيكولوجية أو انفعالات.

فالذي يجعلنا نكره فكرة المحرم لا يتعلق أساساً بما نقوم به، بل لأنه في أعماقنا نشعر بأن الجريمة ممقوتة، فتقييم الفعل الأخلاقي ناتج عن الشعور وليس عن العقل، وهو ما حبا به إلى التمييز بين خصائص النظر وخصائص الممارسة بتعبير صريح تجسده عبارته التالية :

" أعيذوا صياغة هذه المسألة كما تشاؤون، فلا يمكنكم أبداً أن تؤسسوا الأخلاقية على العلاقة، لذلك يلزمكم أن تعودوا إلى أحكام الشعور"²

وكذلك هذه العبارة :

= in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 172.

¹ - «A dog, when elevated with joy, runs naturally into love and kindness» David Hume. Ibid. P. 172.

² - «Tournez et retournez cette question autant que vous voudrez, vous ne pourrez jamais établir la moralité sur la relation, mais il vous faut avoir recours aux décisions du sentiment.» D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 439.

" لا يمكن أن ندرك الانفعالات على أنها انطباعات قادمة من تعليمات العقل أو الخيال"¹

عندما أفهم بأن $\frac{10}{2} = 3 + 2$ ندرك تماما علاقة تساو معينة، لكن هذا النوع من العلاقة لا يمكن تطبيقه على القضايا الأخلاقية، وإذا كان هذا الأخير يتصدى لصعوبة تحديد الرذيلة والفضيلة انطلاقا من خطاب الحقيقة، فلأنه يعتقد أنه إذا كانت هنالك حقائق واقعية، فهي تتمظهر حسبها داخل التجربة مصطحبة معها بالقوة وقائع أخرى.

لا تتحدد المسألة تبعا لعلاقة الهوية التي يبدو أنها أكثر تجريدا، وليس هنالك في نظره أي علم اختباري للفضائل الأخلاقية ولا رياضيات أخلاقية ممكنة، لكن يمكن في الواقع، استنادا إلى مفهوم الظرف، أن نتخيل الفضيلة والرذيلة. هكذا تعود مسألة التقييم الأخلاقي إلى تعدد الظروف، بشرط ألا تتعلق مهمة البحث الأخلاقي بتحويل هذه الظروف إلى تعميمات نهائية، وإنما ترتبط باستحضار جزئياتها وإيقاظ الميولات المشتركة.

ينتقد هيوم الاستدلالات المجردة، لأنها تكون في نظره مصحوبة بمزالق كثيرة، فهي تنتج في الصمت ما يناقضها أكثر مما تنتج ما يزيكها ويقويها، لذا قبل أن نحتفل بقوتها ينبغي أن نحذر من نقاط ضعفها عندما نفترضها. لكن عندما نغادر مقر عملنا ونغوص داخل قضايا الحياة اليومية، تتبدى لنا هذه النتائج التي يمنحها الاستدلال المجرد كأحلام ليلية سرعان ما تتبخر بعدما ينكشف ضوء النهار، وتظهر صعوبة ادعاءاته حينما نضع أنفسنا أمام سلسلة طويلة من الاستدلالات التي تفرض علينا أن نحافظ حتى النهاية على بداهة الافتراضات الأولى في وقت تفقد فيه كل التقديرات المقبولة في الفلسفة أو في الحياة اليومية. وقد عبر عن ذلك بقوله :

" تؤكد كل استدلالنا في مجال الأخلاق ما قيل في مجال الفهم وفي مجال الانفعالات"²

¹ - «Les passions ne sont pas susceptibles de recevoir une impression des raffinements de la raison ou de l'imagination» D. Hume. Ibid. P. 454.

² - «Tous nos raisonnements sur la morale corroboreront tout ce qui a été dit sur l'entendement et les passions» D. Hume. *Traité de la Nature Humaine, De la Morale, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*. Traduction de Philippe Folliot. Dans les Classiques du Sciences Sociales. Chicoutimi, Université du Québec. 2007. P.6.(<http://classiques.uqac.ca/>).

لقد أشار هيوم من قبل إلى عدم قابلية أي شيء للامتنال أمام الذهن غير هذه الإدراكات بما في ذلك أفعال الرؤية والسمع والحب والكراهية والتفكير التي تدخل ضمن هذه التسمية، بحيث لا يمكن لفعل أن يختبر عمل الذهن إلا ما يفهم عادة داخل لفظ إدراك، شريطة ألا يطبق هذا اللفظ على الأقل داخل الأحكام التي بواسطتها يتم التمييز بين القيم الأخلاقية، ويبقى استخدامه رهين عملية أخرى من عمليات الذهن، أن نقبل طابعا ما وندين آخر، فإنما ينم ذلك عن وجود إدراكات مختلفة.

مثلا تقود الإدراكات إلى تحديد ثنائي نميز بموجبه الانطباعات عن الأفكار، فإن هذا التمييز هو الذي دفع هيوم إلى وضع اختبار نقدي لأسس الأخلاق، نلخص هذه المحاولة في السؤال التالي: هل بواسطة أفكارنا أم انطباعاتنا نميز بين الفضيلة والرذيلة ونعلن بالتالي عن فعل محبوب وآخر مذموم؟ إن الأنساق التي تثبت بأن الفضيلة تمتثل للعقل وتؤكد بأن السياقات الثابتة للقيم الأخلاقية (قيمتي الخير والشر مثلا) تفرض واجبا أبديا، ليس فقط على كل الأجناس البشرية ولكن أيضا على الألوهية ذاتها، تتوافق بعيني الفيلسوف مع الرأي أو خطاب الحقيقة أكثر مما تتماهى مع الأخلاقية. لذا لكي نؤسس الحكم من زاويتها، يكفي أن نعتبر هل من الممكن ذلك بواسطة العقل فقط، أو هل بوسعه أن يميز بين هذه القيم، غير مكتثرة بإمكانية وجود مبادئ أخرى قادرة على خلق هذا النوع من التمييز.

إذا لم تكن الأخلاقية تحدث أثرا على الانفعالات والأفعال فلا يمكن قياسها، وسيختفي كل شيء ماعدا هذه المبادئ والقواعد المتعددة التي تفيض لدى الأخلاقيين، وزعم كهذا هو الذي دفعه إلى الإفصاح عن هذه المسألة بشكل مباشر من خلال قوله :

"تنقسم الفلسفة بصفة عامة إلى نظرية وعملية، والأخلاق تفهم عادة ضمن هذا النوع الثاني"¹

¹ - «Philosophy is commonly divided into speculative and practical, and as morality is always comprehended under the latter division» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of Morals, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects.* Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 239.

وإذا كانت الأخلاق ذات تأثير على الأفعال والانطباعات الوجدانية، فإنها لا تنحدر من العقل لأنه لا يملك بمفرده أي تأثير، بل تخاطب الانفعالات وتنتج الأفعال، لذلك نجده يقول :

"العقل وحده غير كاف كلياً داخل هذا الحقل، وبالتالي ليست مبادئ الأخلاق خلاصات لعقلنا"¹

وبالتالي إذا كانت الأخلاق في آخر المطاف غير صادرة عن العقل، من الحق حسبه أن نعتبرها نابعة من برهان أو استدلال عقلي، فالمبدأ الفاعل لا يتأسس تماماً على مبدأ غير فاعل، وبما أن العقل غير فاعل، نصنفه ضمن كل هذه الصور والتظاهرات التي تحتوي عليها الموضوعات الطبيعية والأخلاقية.

يشغل العقل باكتشاف الحقيقة أو الخطأ، وهما معا يتضمنان التوافق أو عدم التوافق سواء مع علاقات الأفكار أو مع الوجود الحقيقي أو قضايا الفعل، بيد أن ما لا يتناسب مع هذا التوافق أو مع هذا التعارض لا يث للحقيقة أو للخطأ بصلة ولا يكون موضوعاً للعقل. غير أن الانفعالات والأفعال ليستا متناسبتين مع هذا المعيار، لأنهما بذاتهما وقائع وأحداث أصلية مكتملة بذاتها، لهذا لا تختمل معادلة الخطأ والصواب أو التناقض وعدم التناقض مع العقل. نستدل على ذلك بقوله :

"يمكن لبعض الأفعال أن تكون محبوبة أو مذمومة، ولكن لا يمكنها أن تكون معقولة، وبالتالي أن تكون محبوباً أو مذموماً لا يعادل في شيء أن تكون عاقلاً أو غير عاقل"²

وكذلك بقوله :

¹ - «Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.» D. Hume. Ibid. P. 239.

² - «Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable: Laudable or blameable, therefore, are not the same with reasonable or unreasonable.» D. Hume. Ibid. P. 240.

" ليست التمييزات الأخلاقية أطفالاً للعقل، فالعقل فاقد للفعل بشكل كلي، ولا يقدر على
حياسة مصدر لمبدأ فاعل كالوعي أو الحس الأخلاقي "¹

ويقوله أيضا :

" لا شيء من قضايا الفعل يمكن البرهنة عليه "²

إن التشابه والاختلاف ودرجات الصفة ونسب الكمية والعدد، كل هذه العلاقات تظهر
حسب هيوم في المادة وليس في أفعالنا ومشاعرنا، لذلك يشك في أن تتأسس الأخلاقية على هذه
العلاقات لأن ذلك يبعدنا عن مجال اكتشاف الحس الأخلاقي. وبما أن العقل البرهاني لا يكتشف إلا
العلاقات، والأنساق التي تدعي ذلك تتصور الخصائص الأخلاقية علاقات، فإنه بعيد كل البعد عن
هذه الخصائص التي تستمد مصدرها من مواقفنا تجاه الموضوعات الخارجية، ما دامت العلاقات التي
تنشأ عنها التمييزات الأخلاقية توجد بين الأفعال الباطنية (ذهنية ونفسية) والموضوعات الخارجية.

لا يمكن لأي علاقة كيفما كانت أن تنتج أي فعل، إلا إذا تم اكتشافها عبر التجربة التي تمنح
الضمانة الكافية أثناء تفسير الموضوعات، فقط عبر التجربة يمكن أن نتعلم تأثيرها وتربطها، وهذا
التأثير لا يمتد إلى ما وراء التجربة. وما دام لا يمكن اكتشاف الفعل الأخلاقي عبر وساطة العقل أو
عبر المقارنة التي نقيّمها بين الأفكار، فإن التحديدات الأخلاقية لن تكون من هذا المنظور إلا إدراكات
سيكوفيزيولوجية وذهنية.

غير أن هيوم يقر في سياقات مختلفة بأن العقل لم يبق له من فاعلية غير التدخل في فضائين :
إما أن يهيج انفعالا ما كونه عن وجود موضوع مرتبط بالانفعال، وإما أن يكتشف الاتصال القائم بين
الأسباب والنتائج التي تحثنا على اختيار وسائل تذوق هذا الانفعال.

¹ - «Reason is wholly inactive, and can never be the source of so active a principle as conscience, or a sense of morals.» D. Hume. Ibid. P. 240.

² - «Upon this supposition, vice and virtue must consist in some relations; since 'tis allow'd on all hands, that no matter of fact is capable of being demonstrated.» D. Hume. Ibid. P. 242.

لقد تعودت الفلسفة أن تتحدث عن صراع العقل والانفعال لتمنح في نهاية الأمر الأفضلية للعقل، عندما تؤكد بأن الناس ليسوا فضلاء سوى لأنهم عقلاء بحكم امتثالهم لمعايير عقلانية ثابتة تسيروهم وتنظمهم، بحجة أن كل مخلوق عاقل يتعين عليه أن ينظم أفعاله باعتماد العقل. وجزء ضخم من الفلسفة الأخلاقية القديمة والحديثة يستقر في رأي هيوم على هذا النحو من التفكير، وفق أسلوب مبني على حجج ميتافيزيقية تمنح الأسبقية للعقل على حساب الشعور.

غير أنه ينفي ذلك بفرضية أسبقية الشعور على التفكير اعتمادا على فرضيته السابقة التي تقول بأسبقية الانطباعات على الأفكار، بدليل أن هناك عملية سيكولوجية وفيزيولوجية تحدث أولا ثم تنتقل علاقاتها بعد ذلك إلى الذهن لتنطبع داخله على شكل أفكار. وبالتالي كل الاستدلالات التي يستخدمها العقل ليست في نظره سوى استدلالات صادرة عن التجربة التي بدونها تظل عقيدة وجوفاء. لذلك كان دأبه في مشروعه العملي أن يبحث أولا فيما إذا كان بالإمكان أن يثبت بأن العقل ليس وحده دافعا ومحركا لفعل الإرادة، وثانيا بأنه لكي يوجه الإرادة لا يمكنه أن يتعارض مع الانفعال. ويتجلى ذلك من خلال قوله :

" لا يستمد الاندفاع من العقل الذي لا يقوم بوظيفة سوى تسييره"¹

وقوله كذلك :

" يجب على العقل أن يكون عبدا للانفعالات، وأن يخدمها ويخضع لها"²

فعندما أكون جائعا مثلا فأنا أكون تحت سيطرة الانفعال، وداخل هذا الانفعال لا أمانح الامتياز إلى موضوع آخر إلا عندما أحس بالعطش أو أكتوي بنار المرض، وهذا دليل على صعوبة الفصل بين العقل كخطاب للحقيقة والانفعال كخطاب للإحساس والشعور.

¹ - «But 'tis evident in this case, that the impulse arises not from reason, but is only directed by it.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 216.

² - «Reason is, and ought only to be the slave of the passions » David Hume. Ibid. P. 217.

ليس هنالك تناقض إذن بين العقل والشعور، وإذا حدث أن تبدى هذا التناقض بأشكال معينة، فمرد ذلك إلى عدم توافق الأفكار مع موضوعاتها مادامت في آخر الأمر صورا عن الموضوعات التي تمثلها. إن المبدأ الموضوعي الذي تبناه هيوم في مشروعه الأخلاقي يتعلق بالبحث في الميكانيزمات التي تخلق الانفعال، وكذلك إثارة الانتباه إلى أن التمييزات الأخلاقية مؤسسة على تجربة تسمح بدمج الانفعال والتفكير معا في وحدة علائقية.

لقد ظل هيوم في نسقه الفلسفي تجريبيا وما زال يستمد تحليلاته الأخلاقية من التجربة، ولم يكن يرغب في تجميع ملاحظاته دون إدراجها في هذا النسق المنظم، وذلك طبعيا في فلسفة تجريبية تبني ميكانيزمات الوعي الأخلاقي على مبدأ التجربة، وتستمد أسسها من الأسلوب الميكانيكي الذي أسسته الفلسفة الطبيعية. فمثلا تحدد الفيزياء النيوتونية خصائص الأجسام وتدرس حركاتها وفق منطق المبادئ التي تعد الجاذبية الكونية أشهرها، فكذلك تتميز دراسة هيوم للظاهرة الأخلاقية بتحديد ثلاث مستويات : تحديد موضوع الانفعال الأخلاقي، تفسير المبادئ التي تحدث أفعالنا وتؤسس أحكامنا الأخلاقية ثم الظروف التي تحولها وتغيرها.

لذا فهو في تصوره للأخلاقية، التي تكمن عنده في تأسيس الفعل والحكم على مبادئ سيكوفيزيولوجية، يخالف منهج القدماء وخاصة أفلاطون الذي تصور بأن لكل فعل أخلاقي غاية مطلقة ندرکها على أنها معقولة تتجاوزها لكل الغايات الممكنة، اعتمادا على منهج سقراط (Socrate) الأخلاقي الذي يقر بأن الخير هو ما تتبعه كل نفس وما يتضمن غاية كل ما نقوم به¹، وكذلك وجه من خلال أفلاطون نقدا مباشرا لمالبرانش الذي ورث عن الأفلاطونية الجديدة وكذا عن سان أوغسطين (Saint Augustin) وديكارت بعضا من مبادئ فلسفته التجريدية، حيث لخص إشكاليته في تنقيح أسس المعرفة والأخلاق من الآثار التي يحدثها الجسد والاندفاعات الوجدانية على مبدئي التلقي والحكم، بحيث اتخذت نظريته في الانفعالات موضوعا ضمن سياق يرد الميولات والحركات الانفعالية مباشرة إلى الفكر، بدليل أن الخيط المشترك بين الانفعالات والميولات يظهر داخل الفكر.

¹ - Platon. *La République*. VI. Traduction par G. Leroux. Paris, GF-Flammarion. 2004. P. 8.

فهو يعتقد بأننا لا نحب سوى ما يبدو أنه يتضمن خيراً¹ وانطلاقاً من فكرة الخير العامة ينشأ حب لامتناهي التحديد، كسلسلة صادرة عن الحب الخاص أو عن الرغبة الطبيعية في أن تكون سعيداً، ففكرة الحب (التي نمتلكها) تنتج حب الفرحة، وفكرة الحب (التي لا نملكها وإنما نأمل ذلك) تحدث حب الرغبة، وأخير فكرة الخير (التي لا نملكها ولا نود امتلاكها) تخلق حب الحزن والتعاسة. تلك هي الانفعالات البسيطة الثلاثة التي تتخذ من الخير موضوعاً لها، لكن ألا تحملنا حركاتنا الوجدانية بهذا المنظور إلى الاهتمام بخيرات معينة وإقصاء أخرى؟

لقد ناقش François de la Rochefoucauld كأخلاقي برز في القرن السابع عشر- وأثر كثيراً في فلسفة هيوم هذه الصعوبة مبيناً أن الانفعالات ترتبط مبدئياً بالشرف والحب اللذين يميلان بنا نحو تفضيل مصالحنا على حساب مصالح الآخرين، فالحب الخاص بمثابة الحب الذاتي² هذه الرؤية المتنورة واللادغة في الآن ذاته تطور الادعاءات التي تدين الانفعالات إلى حدود القرن السابع عشر.

لقد احتذى جون جاك روسو (J.J. Rousseau) حذو هذا الأخير في كتابه " مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس " مميزاً بين " حب الذات " أو الأنانية التي هي شعور طبيعي يحمل كل حيوان إلى الحفاظ على وجوده الذاتي الذي يوجهه العقل لدى الإنسان، و " الحب الخاص " الذي يعتبر إحساساً نسبياً اصطناعياً ينشأ داخل المجتمع الذي يحث كل فرد على أن يحقق ما أمكن من الفرص لذاته على حساب الآخر. فمن الطبيعي حسبه أن يدافع الفرد عن وجوده الخاص وعن مصلحته الشخصية، مما يجعله يفضل ذاته على الآخرين، وذلك ما يشكل أصل الشرور الإنسانية التي تم تطويرها عبر التواجد داخل المجتمع³.

¹ - N. Malebranche. *De la Recherche de la Vérité*. Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade". 1979. P. 388.

² - F. De la Rochefoucauld. *Maximes*. Paris, FG-Flammarion. 1997. P. 91.

³ - J.J. Rousseau. *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité Parmi les Hommes*. Paris, FG-Flammarion. 1992. P. 212.

بهذا الشكل لا وجود للحب الخاص في الوضع البدائي أو في الحالة الأولية التي تمثلها حالة الطبيعة، لأن كل فرد يتصور ذاته على أنه المشاهد الوحيد الذي يلاحظ أو الموجود الوحيد داخل العالم.

كما انتقد هيوم كذلك فلاسفة الأخلاق الذين احتقروا الانفعالات وأهملوها بحجة أنها تبعد الإنسان عن التفكير السليم، هذا التصور الذي تم الإعلان عنه في سياق التقليد الكاثوليكي، وخصوصا المنظور الثيولوجي الذي تبناه توما الأكويني (Thomas D'Aquin) في القرن الثالث عشر، يعتبر الميولات والانفعالات خطيئة مركزية أو رذيلة مرتبطة بباقي الخطايا الأخرى¹. ومن خلاله ينتقد طرح بليز باسكال في منظوره العقائدي الذي يحتقر الانفعالات، بدعوى أنها تساهم في معاناة الإنسان وتصرفه عن أن يوجه فكره نحو الله².

حاول هيوم عموما في الفصلين الرابع والخامس من كتاب " تحليل الانفعالات " وفي الفصل الثالث من كتاب " الانفعالات " أن يفسر الانتقال القائم بين الإرادة والانفعالات، وقد استحضر- لأجل هذه الغاية نقده لتقليدين اثنين : الأول يدافع عن الصفة الامتناعية للإرادة، والثاني يؤكد ضرورة معارضة العقل للانفعالات حتى يتمكن كل واحد من التصرف بحرية، بحيث رفض في المقام الأول أن يسند للإرادة البشرية حرية مطلقة (تلك التي تظهر في الفعل الإنساني) دون الاحتكام إلى أية قوة خارجية. لأن الإرادة حسبه تخضع دائما لقوة الانفعالات، فهي لا تشكل بمحض ذاتها سلطة مطلقة، ودحض في المقام الثاني دعاوي التقليد الذي يدعي أن العقل يمثل مبدأ حركة الإرادة، مؤكدا بأن بواعث ما يتحرك فينا مرتبط بالانفعالات ذاتها.

لطالما سعى ديكارت إلى إثبات قصور الجسد في التأثير على حركات النفس، ليخلص إلى أن الفكر لا يتأثر بالجسد وليجعل تحديداته توافق بذلك منظور الحرية المطلقة للإرادة، بحجة أن الإرادة إذا كانت واسعة وممتدة، فلائها لا تقبل أن توضع ضمن أي تحديد، فمعيار المسؤولية الذي هو

¹ - Voire P. Bénichou. *Morales du Grand Siècle*. Gallimard. " Folio Essais ". 1988.

² - Voire B. Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschwig. GF-Flammarion. 1976.

معيار عقلاي يتعين ضمن العقل الحر الذي يمنح القدرة على الاختيار والتصرف بحرية، ليمنح بذلك إمكانية بناء أسلوب نقدي مغاير.

إن الطرح النقدي الذي قدمه هيوم مزدوج : من جهة لا يستطيع العقل وحده ومن تلقاء ذاته أن يحرك الإرادة، ومن جهة ثانية عندما لا يكون بمقدوره أن يثبت الصفة المقبولة لغاية ما يمكن للتفكير آنذاك أن يتدخل ليحدد الوسائل الكفيلة بتحصيلها، علما بأن أغلب الفلاسفة واللاهوتيين (إلى حدود عصره) اعتقدوا أن الإرادة تتحدد بشكل مستقل عن الآثار أو التأثيرات المنبعثة من الناس الآخرين، وعن الجسد والأحاسيس.

بيد أن الحديث عن الفعل الأخلاقي يستوجب محو كل تباعد جذري وحاد بين الإرادة والانفعالات، فإذا كان كل من ديكارت وليبنز يعتقدان باستقلال الإرادة الحرة عن الانفعال، فإن هيوم يعتبر ذلك منافيا للأخلاقية، وحتى إن كانت الإرادة تستقل عن الانفعال، فذلك يتم حسبه بوساطة انفعال ما، فالانفعال إذن هو الذي يصنع السلطة التي على إثرها نسلك ونعمل.

غير أن نقد الحرية المطلقة لا ينقص من قيمة نظرية هيوم في الاتصال الموجود بين الإرادة والانفعال، لأن النقطة الأكثر أهمية هنا تتحدد في تفنيد التعارض التقليدي بين العقل والانفعالات، فمنذ الرواقيين الذين تعودوا على النظر إلى الانفعالات كتمظهرات لا عقلانية للنفس، سيصبح العقل أكثر قدرة على تحديد الإرادة عبر وساطة الفهم الذي يمتلكه إزاء كل ما هو إيجابي أو سلبي، عبر التأمل في الغايات التي تتبعها والوسائل التي نعتمدها في ذلك.

لكنه يرفض ما قدمته الرواقية في تصورها الأخلاقي الذي يعتبر الانفعالات اضطرابات صادرة عن النفس، أو أمراض ناتجة عن أحكام خاطئة تصيب النفوس، وقد أكد ذلك (D. Laërce) عندما تصور أن الرواقيين وخصوصا زينون (Zénon) حولوا الانفعالات إلى أحكام خاطئة تحدث داخل النفوس ميولات عنيفة، واعتبروها توجهها لامعقولا يعارض الطبيعة¹.

¹ - D. Laërce. *Vie, Doctrine et sentences des Philosophes*. Illustré. VII. P. 87-88.

إن الاستدلال العقلي لا يمكنه أن يتعارض مع الانفعال مثلما أقر الرواقيون، ولعل ذلك ما يوضح تأثر هيوم بجون جاك روسو الذي تصور أن الانفعالات تخلق في النفوس حيوية واستعدادات تجعلها أكثر ميلا نحو التأمل، فالعقل الذي يحكم ويقود وحده، يمتنع حسبه عن أن يمتلك قوة ليقاوم ولو بجهد أقل¹. فلا يمكن للعقل وحده أن يدرك بواعث الفعل الأخلاقي بقدر ما يمكنه أن يعين الشعور على فعل ذلك، العقل جوهر نظري، معرفة بالأفكار أو إدراك لعلاقة الأفكار بالوقائع، لكنه في جميع الأحوال لا يستمد منها ما هو مرغوب فيه، إنه منعزل عن الإرادة ويوجد فقط في حالة تبعية للانفعالات.

لم يؤمن هيوم بطبيعة عقلانية للأخلاق شأنه في ذلك شأن آدم سميث، ولم يضع أسسا للأخلاق على اختبار عقلائي²، بهذا الشكل تعتبر مشكلة معرفة هل تتأسس الأخلاق على الأحاسيس أم على العقل غير ذات معنى، إلا إذا كانت الأحاسيس والعقل هما الأسس الوحيدين الممكنين للأخلاق. هكذا يكون هيوم في تصوره للحس الأخلاقي قد طرح نفس المشكل الذي سيتحول مع آدم سميث إلى مشكلة تاريخية للأخلاقية.

إن التصور الناتج عن التوافق بين العقل والانفعالات، أثمر نتائج أثرت على المشروع النظري لفلسفات الأخلاق فيما بعد، والمحاولة النقدية التي قدمها هيوم في تطوير نظرية الانفعالات (عندما أكد أن التمييزات الأخلاقية تستمد كنتيجة لهيمنة الانفعال وليس عبر كبجه) جعلته أكثر حداثة من غيره من الفلاسفة. وإذا كان فلاسفة الأخلاق المعاصرين يعتبرونه حادثيا، فلأنه كيف تصوره للوعي ضمن فهم مكتمل للانفعالات وآلياتها، وارتبط بأخلاقي عصره تاركا وراءه كل ميل غير لائق لإدانة الأخلاقية، أو يقف في وجه منظوره الذي يقر بأن التمييزات الأخلاقية نابعة من الأحاسيس المرتبطة باللذة والألم ومن التعاطف والمشاركة الوجدانية مع الآخرين.

¹ - J.J. Rousseau. *La Nouvelle Héloïse*. IV. Lettre XII. GF-Flammarion. 1967. P. 370.

² - J.P. Cléro. «Les Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham» Dans *Le Sens Moral*. Coordonné par Laurent Jaffro. Paris, PUF. 2000. P. 82.

1. 2. سوسولوجيا التعاطف

إذا كانت العقلانية في مجال الأخلاق قد كشفت هشاشة البناء السيكولوجي للإنسان، وجعلت معيار الأخلاقية كامنا في العقل وحده، فإن امتدادها في فلسفات العقد الاجتماعي حول الإنسان إلى حيوان عنيف، تسيطر عليه الأنانية والرغبة في الاستحواذ وحب التملك، بحيث يظل المجتمع السياسي خارج كل مبدأ سيكولوجي، أسسه ومقوماته تتوقف على مدى صلاحية البناءات العقلية الخالصة.

لكن عندما تفشل الأنانيات والمصالح الشخصية في بناء عالم أخلاقي مكتمل، تبدأ التعاطفات الممكنة في ممارسة أدوارها الأولى صوب تشييده، وعندما تعجز الطبيعة أو الفطرة عن بناء مجتمع منظم ومتناسك، يبدأ العالم الإنساني في تشكيل ذاته اعتمادا على القوانين الأخلاقية الجديدة، التي تحدثها الفضائل الاجتماعية. لكن بأي معنى تصبح القاعدة الأخلاقية ممكنة؟ وكيف يمكن للوعي الأخلاقي المؤسس على تلك القاعدة، أن يكون مجتمعا منظما؟

يبدو الحل الذي يقترحه هيوم في مجمل أعماله الأخلاقية، قائما على توجيه البحث الفلسفي نحو الفضائل الاجتماعية التي يشكل التعاطف (La Sympathie) * أحد مركزاتها الأساسية، لما لها من أهمية في توحيد الناس وربط أواصر التواصل والمحبة فيما بينهم، لهذا لا ينفصل التعاطف عنده عن مبدأ التواصل الخلاق الذي يبعث على المحبة والمشاركة الوجدانية المتبادلة، ولذلك أيضا نجده

* - يشير التعاطف (La Sympathie) عند هيوم إلى مبدأ تتواصل فيه افعالات شخص مع شخص آخر، حيث يستمد كلاهما لذته من مشاعر وإحساسات الآخر، ويشتبك التعاطف مع عدة افعالات كالكرياء والشرف والحب، ويجعل أيضا على نوع من الشفقة والتقدير الذي يديها الأثرياء والأكفاء من الناس تجاه الآخرين، ومن ناحية ثانية على نوع من الحس الجمالي والأخلاقي الذي يوحد الشعوب والأمم، حيث تعمل التربية والثقافة على تمديده عبر قواعد عامة.

ما هو المبدأ الذي يحرك التعاطف؟ بالنسبة لهيوم الانطباع الذي تمتلكه تجاه أنفسنا، كانطباع جزئي حيوي، والذي يمكن نقل جزء من حيويته إلى الموضوعات التي ترتبط بها، بما في ذلك الشخص الآخر، بحيث تتماثل معه عبر الاقتران والتشابه، وهكذا يتحول التعاطف إلى فكرة عن الذات لا معنى لها في غياب فكرة عن ذات أخرى ترتبط بها.

لقد ورث هيوم عن فلاسفة الشعور الذين سبقوه فكرة جعل التعاطف مبدأ للحس الأخلاقي، وخصوصا هاتشيسون الذي وصف "التقدير" بأنه "حب التعاطف"، وشافنيسري الذي جعل منه عبر نزعة التفاضلية "سلوكا فاضلا"، لكنه سيتحرر من تأثيرهما خصوصا في آراءه حول الدين الطبيعي، فمن جهة لم يعتبره مبدأ لكل الفضائل، بل فقط للفضائل المقبولة والنافعة لممتلكها، ومن جهة ثانية أدرجه ضمن الفضائل الاصطناعية، لقابليته أن ينتج عبر أسباب أخرى، فهو يرتبط بالمكان وبالتعديل الذي يدخله على القواعد العامة.

يظهر إذن الطابع النقدي الذي يديه هيوم على بعض أفكار الشعوريين، من خلال هذا المفهوم، الذي استخدمه بالتحديد ضد نظريات الأنانية.

يصر على ربط الأخلاقية بالتعاطف كنمط اجتماعي جديد، وتحليله في ضوء الفضائل الاجتماعية الأخرى كالشفقة (La Compassion) والأريحية (La Bienveillance) والعدالة (La Justice)، دون إغفال باقي الانفعالات المصاحبة له.

ليست هنالك في رأيه أية ميزة يمكن ملاحظتها داخل الطبيعة الإنسانية، قدر ميلنا إلى التعاطف مع الآخرين ومشاركتهم همومهم ومشاعرهم، عبر التواصل الوجداني الذي نقيمه فيما بيننا، وهو تواصل واقعي يتطلب محو المسافات الفاصلة بين قلوب الناس ضمن أرضية اجتماعية حقيقية ومحيدة، لكن عندما نتعد عنهم وتغيب شروط التواصل معهم، تظل مشاعرهم مهمة لا تحدث بالنسبة لنا أي أثر.

يخضع التعاطف حسب هذا المنظور إلى مبدأ الحب بوصفه انفعالا أو شعورا ما يتميز عن باقي الانفعالات الأخرى كالكبرياء، فإذا كان الموضوع المباشر للكبرياء والذل هو الأنا (أو هذا الشخص الذي يمنحنا وعيا يخترق بصورة حميمة أفكارنا وأفعالنا وإحساساتنا)، فإن موضوع الحب والكراهية يحيل مباشرة على الشخص الآخر، الذي يملك وعيا مستقلا عن تصوراتنا وسلوكياتنا ومشاعرنا.

وفي تحليله لانفعالي الحب والكراهية، ربط بين الفضيلة (والمعرفة والحس الجيد والبشاشة التي يتمتع بها شخص ما) وشعور الحب أو التقدير، مثلما وحد الصفات التي تناقضها بمشاعر الكراهية والازدراء أو الاحتقار، هذين الانفعاليين يولدان حسبه من الكمالات (بما في ذلك الكمالات الجسدية كالجمال والقوة والسرعة والرشاقة) والكمالات المناقضة لها، أي يولدان تماما من المنافع والمضار الخارجية المرتبطة بالأسرة والممتلكات والملابس والوطن والمناخ.

فالشعور الصادر عن الحب يكون دائما مقبولا، بينما يكون الإحساس الصادر عن انفعال الكراهية ممقوتا، والسبب الذي يحدث هذين الانفعاليين مرتبط دائما بكائن مفكر، بحيث ينتج السبب المتعلق بالانفعال الأول لذة منفصلة، بينما ينتج السبب المتعلق بالانفعال الثاني نفورا

منفصلاً¹، معنى ذلك أن نفس الصفات والخصائص التي تحدث الكبرياء والذل، تخلق كذلك الحب والكراهية، وأنهما متصلين عبر ثبات موضوعهما الذي هو الأنا في الحالة الأولى والآخر في الحالة الثانية، وهذين الأخيرين غير منفصلين بدورهما عن العدالة والظلم، بوصفهما موضوعين متناقضين أيضاً: الأول يحدث الحب، والثاني يحدث الكراهية.

طبقاً للتوجه السابق الذي افترضه هيوم، تنشأ العلاقة المزدوجة التي تشكلها الانطباعات والأفكار دائماً بين السبب والنتيجة، بغية خلق الحب والكراهية، فرباط القرابة يجعل الوالدين يحبان أطفالهما، غير أنه بمفرده لا يكفي لخلق الحب، بل يقتضي كذلك العلاقات الأخرى التي ترافقه. فنحن نحب الصديق الذي يمتن نفس المهنة التي نمتنها، أو لديه عين التوجه الذي نرى أنه مناسب لنا، أو نتقاسم معه نفس الاسم... عادة ما نعتبر هذه العلاقات نوعاً من الرابطة الذي يمنح دلالة معينة لجزء من انطباعاتنا، والعلاقة الأسرية جزء منها، وبالتالي يحدث الحب والحنان.

يعود المبدأ الأول إلى الاستدلالات التي نستمدّها من السبب والنتيجة، ينما يتعلق الثاني بالتربية، هكذا فالطبائع المتشابهة بين الأقرباء هي التي تولد التعاطف، وقد أكد هيوم هذه المسألة بقوله :

"إن الفكرة الصادرة عن الأنا تنكشف دائماً بصورة حميمة، وتمنح درجة من الحيوية للفكرة المنبعثة من موضوع آخر ترتبط به"²

لتأكيد ذلك، يمكن أن نقدم مثلاً مستوحى من التجربة اليومية، فالأطفال تنقلص وتخفت علاقاتهم بأنهم عندما تتزوج ثانية، لأنهم يتصورون أنها أصبحت عضواً من أسرة أخرى.

يربط هيوم أيضاً بين الصداقة والتعاطف والثروة والممتلكات التي تحقق المتعة والسعادة، والمنفعة، فالذي يجعلنا نرى منفعة لدى الأثرياء هو كونهم قادرين على مشاركتنا ممتلكاتهم، وبالتالي

¹ - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 172.

² - «The idea of ourselves is always intimately present to us, and conveys a sensible degree of vivacity to the idea of any other object, to which we are related.» Ibid. P. 186.

نميل إلى التعاطف معهم عندما نحبههم ونقدرهم، لذلك يتطابق الحب دائماً مع التعاطف، الذي يثمن انفعال الشفقة المتعلقة بحسبه بمبدأ الاقتران. وهو ما عبر عنه عندما قال :

"نحن البشر نربط عبر مبدأ التشابه"¹

ينتج الحبث عن الكراهية، بينما تصدر الشفقة عن الحب، فشقاء الآخرين يقدم فكرة حية عن سعادتنا، وسعادتهم تمنحنا فكرة حية عن تعاستنا، فالأولى تنتج الرضى، بينما تحدث الثانية النفور²، فالمقارنة تدفعنا، في كل لحظة عندما نفكر في مشاعر الآخرين لأسباب معينة، إلى أن نصاحب نفس النتائج. عندما نقارن مشاعر الآخرين بمشاعرنا الذاتية نصادف شعوراً متعارضاً مع الشعور الأصلي، فنسعد لشقاؤهم ونحزن لسعادتهم، فالتعاطف والشفقة التي ترافق الحب عبارة عن الرغبة في إسعاد الشخص المحبوب، ويصح العكس كذلك عندما نحاول إتعاسه.

يدخل التعاطف في تواصل مستمر مع الحب عبر خاصية أصلية وطبيعية تمثلها الشفقة، والتجربة اليومية تؤكد هذه الفرضية التي يقدمها هيوم، وقد عممها على كل الكائنات الحاسة والمفكرة، فما ينطبق على الإنسان، ينطبق كذلك على الحيوان، حيث نجده يقول :

" يحب الكلب الإنسان بشكل طبيعي، بالرغم من أن هذا الجنس أسمى من جنسه"³

لقد سبق أن تم التأكيد على أن علم الانفعالات الذي طوره هيوم في أعقاب تحليله الاختباري للطبيعة الإنسانية، ولكيفية تشكل المعرفة داخل الذهن، أو وعي حول الأشياء التي تحدث داخل هذه الطبيعة انفعالا أو شعورا ما، موسوم بروح نيوتونية ومبادئ علم الأجسام، فحركات الأجسام كما تحددها الفلسفة الطبيعية موصوفة بذاتها يمكن قياسها عبر سرعتها ومدارها ووسسها الفاعل، بحيث تتبع كل حركة ناتجة عن مؤثر ما مبدأ تواصل الحركة.

¹ - «All human creatures are related to us by resemblance» Ibid. P. 193.

² - Ibid. P. 196.

³ - «A dog dog naturally loves a man above his own species» Ibid. P. 208.

لكنه لم يتوخى من ذلك تحليل موضوعات الانفعالات وأسبابها الأساسية فقط، بل كان يصبو إلى البحث في الكيفية التي تجعل الانفعالات مترابطة وقابلة للتغير والنقل عبر مبادئ فرعية، يمكن أن يتماهى معها مبدأ التعاطف. لكن كيف نفسر وجود هذا التعاطف؟*

يوافق هيوم كلا من مالبرانش وديكارت في القول بأن حركات النفوس الحيوانية تحدث تأثيراً على تطور الانفعالات، ويوافق اسبينوزا في القول بأن التشابه بين جسدي وأجساد الآخرين من الناس يلعب دوراً ملحوظاً في ذلك، لكنه يتجاوزهم في زعمه أن التعاطف نتيجة لامباشرة لتربط الأفكار، فعندما أرى شخصاً ما في موقف انفعالي كيفما كان مثل الغضب مثلاً، فإن سلوكاته وصوته وجسده توافق هذا الوضع الانفعالي، فنعتاد أن نصل هذه التظاهرات بفكرة ما أسميه الغضب الداخلي، وبالتالي يظل حضور فكرة الغضب في ذهني أقوى بكثير من تظاهرها لدى أناس آخرين. وقد أكد ذلك بقوله :

" أود أن أبدأ بتقديم ملاحظات جديدة حول طبيعة وقوة التعاطف، إن البنيات الذهنية متشابهة عند الناس سواء في مشاعرهم أو في عملياتهم... عندما أترقب نتائج الانفعال على مسار

* - هل يمثل ظاهرة عضوية مرتبطة ببنية الدماغ؟

يعود دافيد هيوم إلى خلاصات مالبرانش حول علاقة الدماغ بالانفعالات، وهي النتائج التي أفرزها المنهج الديكارتي في كتاب " انفعالات النفس"، وذلك راجع إلى أن ديكارت هو أول من سلط الضوء على التواصل الموجود بين الحالات الانفعالية للنفس والأسباب والتظاهرات الجسدية التي ترافقها، فالانفعالات ليست ظواهر لا مادية إطلاقاً، فعندما يكون الحلق مشدوداً أو مضغوطاً، فنحن نحس بفيوضات من الحرارة داخل الصدر، وعندما تكون المعدة فارغة وينتشر هذا الفراغ بقوة، تخترق أعضاءنا مجموعة من الاندفاعات والميولات. لقد ركز كل من ديكارت ومالبرانش على نتائج حركة الدورة الدموية، وعلى نتائج حركة المدارات العصبية المرتبطة بأجزاء الجسد والدماغ، وقد تحدث ديكارت، منطلقاً من المفاهيم الطبية لعصره، قائلاً : " إننا ندرك بأن كل حركات العضلات هاته، وكذلك كل الحواس، ترتبط بالأعصاب التي تعد بمثابة أنسجة صغيرة أو قنوات صغرى تنحدر من الدماغ، وتتضمن كذلك مثله هواء أو ريحاً لطيفة نسميها النفوس الحيوانية" (R. Descartes. *Les Passions de L'âme*. Article 7. Paris. GF-Flammarion. 1996. P. 104.)، تتواصل الانفعالات هنا بشكل آلي محض عبر بنية الجسد، دون أن تنحدر من أسباب سيكولوجية.

لقد عاصر اسبينوزا مالبرانش وكان أيضاً نتاجاً للإرث الديكارتي، غير أن الفرق بين تفسيره لحوار الانفعالات وتفسير مالبرانش مستمد من اعتراض ميثافيزيقي، استبعد من خلاله اسبينوزا الثنائية التي سلم بها الديكارتيون القائلة بأن النفوس والأجساد بمثابة جواهر متعارضة في الواقع، لكن بالنسبة له تشكل الروح والجسد معاً فرداً واحداً، تارة يخضع للتأثير الفكري، وتارة أخرى يخضع للتأثير الامتداد، فهما معاً يشكلان جوهرًا واحدًا (B. Spinoza. *Ethique*, Livre II, Trad. Par Ch. Appuhn. GF-Flammarion. 1965. P. 99.) خالة الإنسان واحدة تكون أحياناً حالة لجسده، وأحياناً أخرى حالة لفكره، غير أن تواصل الانفعالات يتم عنده بشكل مباشر دون الاستناد إلى علاقات السببية.

ووضعية شخص ما، فإن ذهني يمر مباشرة من هذه النتائج إلى أسبابها، ويكون فكرة حية عن الانفعال"¹

يمكن أن نضيف حسب هيوم أولئك الذين ينكرون واقعية التمييزات الأخلاقية ضمن المجادلين الذين أكدوا على تساوي الناس في الطباع والأفعال، ومن بينهم فلاسفة العقد الاجتماعي، خصوصا هوبز وماكيافل* (Machiavel)، وذلك غير مستساغ في فلسفة اجتماعية تؤمن بالاختلاف والتعدد، وتنفي إمكانية التصريح بأن كل الطباع والأفعال والممارسات الأخلاقية الإنسانية تحظى بنفس الدرجة من الاحترام والمكانة والقبول لدى شخص معين، بل هنالك فرق وضعته الطبيعة بين فرد وآخر واختلاف أودعته فينا التربية والنماذج المعتادة، لذا فأحكام هؤلاء المسبقة جعلتهم في نظر هيوم يمثلون الآخرين كذوات لها انطباعات متشابهة.

لقد اعتبر هيوم فلسفة الأخلاق والسياسة التي تبناها هوبز واحدة من نماذج الأنانية في مجال الأخلاق (Selfish Systems of Morals)، وهو يرفض فكرة مبدأ أناي يوجه الطبيعة الإنسانية، وقد برز هذا الاعتراض على منظور هوبز من قبل رالف كودوورت (Cudworth Ralph) وصامويل كلارك (Samuel Clarke) ووليام فولستون (Wollaston William)، الذين تكلموا

¹ - «We may begin with considering a-new the nature and force of sympathy. The minds of all men are similar in their feelings and operations... When I see the effects of passion in the voice and gesture of any person, my mind immediately passes from these effects to their causes, and forms such a lively idea of the passion» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Morals*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 294.

* - يتعلق الأمر بفلسفات الأنانية التي تجاهلت التمييزات الأخلاقية والاختلاف الموجود في طبائع الناس، وأقصت الانفعالات التي أحدثت أثرا كبيرا في الحياة السياسية، ففي العصور القديمة شكل الطغيان الأسلوب المميز للانفعالات الإنسانية، ولهذا السبب كان الرواقيون يدينون الفعل السياسي لدى الملوك الطغاة. في العصر الحديث تم النظر إلى الانفعالات كواحد من المحركات الأساسية للتاريخ دون مدحها أو تعظيمها، فبالنسبة لطوماس هوبز تفسر الانفعالات العدوانية ضرورة العودة إلى عقد اجتماعي ينظم الناس به حرياتهم في أمور السلطة، وبالنسبة لماكيافل تعتبر الانفعالات الميالة إلى العنف هي الموجه الأكبر لكل استعمال سياسي من شأنه أن يحافظ على السلطة.

لقد دون هيوم اسمه ضمن لائحة هذا الإرث الحديث، لكنه لم يقارب الانفعالات في حقل السياسة وفق منظور أخلاقي يستدعي منطق الاستحسان والاستهجان، أو يمدح الفاعلين في التاريخ، فحاولته مرتبطة بأسلوب وصفي تحليلي يقر بأن ميلاد المجتمعات وإكمال القوانين وتحولها المفارقاتي، يشكلان معا ظاهرتان تساهم الانفعالات في إنتاجهما. هل يتضمن بناء المجتمعات معنى أخلاقيا أو تصورا معيناً للعدالة، اللذان يفترض حضورهما لدى الناس منذ العصور الأولى؟

إن كل الإنتاجات التاريخية والسياسية بمثابة ثمار للانفعالات، بحيث يعبر الانتقال من الوضع الطبيعي إلى الوضع المدني عن إرادة ذاتية موسومة بروح الأنانية في أن يحافظ كل شخص على الطابع الإرادي الأناني الموجود لدى الآخرين، وخير مثال على ذلك تطور الفنون وتقدم العلوم وازدهار التجارة بطبيعة المنافسة القائمة بين الناس وإيرادتهم في أن يتفوق كل واحد منهم على الآخر.

في ضوء أخلاق ثابتة وطبيعية عن منطق عقلاني للأخلاق، وقد لحقته اعتراضات أخرى تقر بوجود حس أخلاقي* (Sens Moral) عوض الأنانية، خاصة مع شافيتسبري وهاتشيسون، وهيوم يتبع خطى هذا التقليد الثاني، عندما اهتم بتفسير الحس الأخلاقي، وقد توصل في الأخير في بحوثه الأخلاقية إلى إنهاء الجدل الذي أثير حول طبيعة الأسس العامة للأخلاق، معلنا الأدوار الخاصة بالعقل، والأدوار الخاصة بالشعور.

لاحظ هيوم أيضا أن لوك تورط في النزعة التشاؤمية التي تبناها هوبز، عندما أقر أن ضعف الناس يقودهم مباشرة صوب الحرب التي تستدعي التعجيل بقيام المؤسسة المدنية، لكن في هذه الحالة لا يمكن حسب هيوم أن نتحدث عن قانون أو عدالة، ما دامت القوة هي المقياس الوحيد للحق في حرب تجعل الكل ضد الكل نتيجة للبربرية والأنانية التي تتحكم في الناس، ويرى مقابل

* - إذا كان الحس الأخلاقي يشير عادة إلى الوعي الأخلاقي (كما يظهر في بعض المعاجم الأخلاقية) فلأنها يشتركان في نقطة أساسية، وهي تمثيلها معا تلك القدرة التي يمتلكها البشر على إدراكهم الجيد لبواغث القيم الأخلاقية، بحيث يستطيعون التمييز بين الخير والشر، فموجبها معا يصبح هؤلاء أكثر أهلية لتقويم الأنماط الأخلاقية وتوجيهها والحكم بصدقها. والدلالة التاريخية التي منحها جدال السيكلوجيا الأخلاقية (La Psychologie Morale) والأخلاق المعيارية (La Morale Normative) أكبر دليل على ذلك.

لقد أظهر العصر القديم وكذلك العصر الوسيط أن الوعي الأخلاقي مرتبط بمهية الإنسان ككائن أخلاقي، بغض النظر عن الدلالات المتباينة التي أسندت إليه من مذهب فلسفي إلى آخر، بحيث عندما يفقد الإنسان هذا الوعي، يتوقف عن كونه إنسانا. غير أن رفض العصر الحديث لتعاليم السكولانية، يتعلق بإدخال مصطلح "العقل" ضمن العادات الأخلاقية المتعددة إلى جانب "الوعي" و"الشعور"، فانقسم تاريخ الوعي الأخلاقي إلى عقلايين من جهة، وحسيين من جهة ثانية.

كان هاتشيسون من بين فلاسفة الأخلاق الذين طوروا مفهوم الحس الأخلاقي بأن جعل منه مبدأ للأخلاقية ومعيارا لتقويمها، ومن بين الذين أدركوا هذا المنعطف التاريخي، ويظهر ذلك في التحديد الذي يمنحه للمفهوم، عندما تصور أنه عبارة عن ملكة تساعدنا على إدراك الخصائص الأخلاقية لكل أفعالنا التي تجعلنا نقبل فعلا ونذم آخر، كما تمنحنا كذلك إمكانية لإدراك خصائص أخرى تشعنا بامتياز ما، لكنه طور من خلال هذا التحديد انتقاداته للمذهب الأخلاقي القائم على الأنانية أو حب الذات، وخصوصا مذهب هوبز. والحس الأخلاقي عنده لا يتعلق فقط بالتعاطف، وإنما أيضا بالجمال والإنسجام، ويتخذ عنده شكل "حس داخلي" يوجد في طبيعة كل الناس في سياقات مختلفة.

هكذا يعترض هاتشيسون بمفهومه على العقلانية الأخلاقية التي أغفلت في مذهب الحس الأخلاقي مبدأ أساسيا هو الشعور أو العاطفة، ويقصد على الخصوص Burnet الذي اقتصر في منظوره الأخلاقي على العقل وحده، حيث حولت عقلانيته الفضيلة إلى خطاب عن الحقيقة، وربطتها بالطبيعة المعقولة للأشياء التي لا يدركها سوى العقل وحده، حيث تكون الأخلاق بحاجة إلى كونه أو إلى صورة ثابتة يعجز الحس عن ضمانها. فكان جواب هاتشيسون متعلقا بدحض هذه المسألة، لأن تأمل الحقيقة في نظره ليس تبريرا لأي دافع أو فعل أخلاقي، بل في الحقيقة تبرير لكائن أناني من كل الجوانب يفتقد إلى الحس الأخلاقي.

شكل تصور هاتشيسون للحس الأخلاقي أثرا كبيرا على فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديين كدافيد هيوم وآدم سميث و طوماس ريد (Thomas Reid)، بحيث اقترب هيوم من هاتشيسون عندما أثبت قصر دور العقل في المسائل الأخلاقية، فالعقل في نظره ليس مبدأ للفعل ولا يمكنه إدراك الخصائص الأخلاقية، حتى إن كان قادرا على تبرير فعل أخلاقي معين، فليس كافيا لإحداثه أو توجيهه. غير أن هاتشيسون يفضل استخدام مصطلح حس أخلاقي، بينما يفضل هيوم استخدام مصطلح "شعور" ليوضح بأن الحس الأخلاقي ليست له أية وظيفة معرفية (Fonction Cognitive). انظر :

- Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale. Sous la Direction de M.C. Sperber. P.U.F. 1996. P. 1757 à 1764.

ذلك أن الشفقة والحنان والعطف تشكل الحل المناسب لتقييد إرادتنا المطلقة، فعندما نبتعد عن التسامح المتبادل لا يمكن أن نؤسس إنسانا عاقلا¹.

وإذا كان قد وضع النظريات التعاقدية في موقع النقد، فلأنه يتصور المجتمع مستقلا عن السلطة السياسية وأن تحديده يقع داخل الأسرة، ومادام الأمر كذلك، بإمكان الناس أن يشكلوا في اعتقاده مجتمعا دون حكومة، ليفتح أمامهم وجهة لا سياسية نحو العيش المشترك².

يقدم هيوم المنهج الذي ينبغي اتباعه أثناء البحث في مبادئ الأخلاق، الذي هو الشعور أو التعاطف الذي يحيل على الإنسانية أو المشاركة الوجدانية التي تسمح بمعاينة أحاسيس الآخرين، فالشعور هو الذي يجعل الاحتمال الأخلاقي ممكنا عبر تجربة التعاطف التي تمثل مبدأ الحس الأخلاقي، هذه هي الإجابة التي كشف عنها تحقيقه والتي ترسم طريقا واضحا نحو أخلاق المنفعة.

لقد قبل فكرة التعاطف كمصدرا أساسيا للتمييزات الأخلاقية وكنبع لخير عام يشمل كل الكائنات، بما في ذلك خير الإنسانية، غير أنه يستخدم بين الفينة والأخرى مصطلح " الأريحية " كمرادف للتعاطف، التي تعني عنده التعاطف المنزه عن العلاقات والمشاعر الشخصية³ التي تخاطب فينا النوازع الذاتية، التي لا تتماشى مع رهانات الأخلاق الاجتماعية.

لا ينبغي لكي ندرك معنى الفضيلة أن نتمثلها كقيمة قبلية أو كحكم عقلي، بل ينبغي أن نرصد معالمها داخل الحياة الاجتماعية كما هي وفي عالم التداول الذي تشكله اللغة لما يتضمنه من آثارها، وإن كان هذا القول يقر بنسبية الأخلاق كقرار فلسفي، ويسوق مشروع هيوم إلى الانخراط داخل تحديدات محتملة، مبتعدا عن الأنماط القبلية المستمدة من الجذور الشيولوجية. فمنذ أن بدأ تحقيقه

¹ - D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 309.

² - Céline Bonicco. «Société Civile dans la Philosophie Politique de David Hume, Un Libéralisme Mitigé» dans *Les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 300.

³ - Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity*. Vintage Books. New York, Division of Random House. 2004. 34.

المتوقف على اختبار التعاطف، من المحتمل أن تكون التفسيرات التي قدمها قد ساهمت في تأسيس مدخل نفعي لتحليل الفضائل الاجتماعية الأخرى كالعدالة.

كل فعل يجعل الهيئات الاجتماعية متعاطفة يحظى بالقبول ويكشف عن الإرادة الطيبة الموجودة لديهم، مما يجعل الأوصاف التالية : اجتماعي، حسن المزاج، جيد الطبع، إنساني، رحيم، شاكراً للجميل، كريم، محسن وغيرها من الأوصاف التي تعادلها معروفة ومقبولة عند جميع الشعوب بمختلف لغاتهم، لأنها تعبر على نحو كوني عما ينبغي أن تبلغه الطبيعة الإنسانية من استحقاق لهذه القيم النبيلة، التي إذا تحققت في مجتمع معين، يمكنها أن تساهم من منظوره في قيام حكومة مدنية جيدة. وليوضح ذلك، قدم مثالا بالعودة إلى الثقافة السياسية اليونانية، يقول فيه :

" عندما كان الجنرال الأثيني بيركليس وأحد كبار رجال الدولة ملقى على فراش الموت، كان الحلفاء الذين يحيطون به يعتقدون بأنه لم يعد يحس أو يشعر بشيء، فبدأوا يتخلصون من الخوف الذي ينتابهم ومن الحزن الذي يشعرون به تجاه قائدهم الذي أشرف على الموت، وشرعوا في إحصاء خصائلهم ومواهبهم الرفيعة وانتصاراتهم العظيمة، وكذا نجاحاتهم وبطولاتهم والمدة الإستثنائية لحكومتهم، وغنائمهم التي سلبوها في معاركهم من أعداء الجمهورية"¹

لا تتحدد الحالة الطبيعية التي يعيشها الإنسان من خلال الأنانية، وإنما عن طريق التحيز، فالفرد دائماً في علاقة انفعالية مع الآخرين كما هو الشأن بالنسبة لعلاقتهم مع أنفسهم، لأن التحيز يتضمن الأنانية والتعاطف معاً، وقد انعكس هذا التحديد على طبيعة تصوره للعدالة، بحيث لا يعتبرها فضيلة طبيعية، وإنما فضيلة اجتماعية تخاطب الحياة المشتركة.

لأن الإنسان يمتلك قدرة طبيعية على التعاطف والتأثر بأشخاص ومواقف وأحداث، وعلى ترجمة ذلك التعاطف إلى ردود أفعال ملائمة لطبيعة المؤثرات التي تشكل موضوع التعاطف، الشيء

¹ - «Quant Périclès, le grand homme d'Etat et générale athénien, était sur son lit de mort, les amis qui l'en tournaient, le croyant alors privé de sensation, commencèrent à donner libre cours au chagrin qu'ils ressentaient pour leur maître expirant, en énumérant ses hautes qualités et ses grands succès, ses conquêtes et ses victoires, la durée exceptionnelle de son gouvernement et les neuf trophées des batailles remportées sur les ennemis de république.» D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 288.

الذي يحث على ضرورة أخذه على محمل الجد في تحديد ماهية الإنسان، لقدرته على أن يصير بفضل هذه الفضيلة الاجتماعية كائنا اجتماعيا. لهذا السبب نجد هيوم يثني على التعاطف وعلى باقي الفضائل الاجتماعية المرافقة له كالإحسان والشفقة والصدقة، لأنها تساعد جميعها على بناء مجتمع تسوده الروح الجماعية، ويؤسس العدالة والقوانين الاجتماعية الأخرى عليها.

عندما يعلي هيوم من قدر الإحسان والكرم، فإنما ليشد الانتباه إلى أنهما يساهمان في تقوية روابط الحب، وأيضا إلى أن السعادة تخرج من معطفهما، لأنها تقوم على اللذة التي تمنحها مؤالفة الآخرين وخدماتهم الجيدة للمجتمع. إن الفضائل الاجتماعية تكمن في الممارسة.

يستحضر هذا الأخير هنا رأي شيشرون في تعارضه مع الأبيقوريين، الذي يعتبر فيه الآلهة التي يؤمن بها هؤلاء عديمة النفع والجدوى، وما تحققه في نظرهم مجرد افتراضات وهمية كامنة في مخيلتهم، فالكمال لا يتحقق إلا بما يعيشه المرء من فائدة واقعية، والمنفعة العمومية، التي تظهر في حياة الناس الواقعية، تكون دائما حسب هيوم الأكثر حضورا وقوة في كل تحديدات الأخلاقية¹، لذلك يظل السؤال مستمرا حول الموقع الذي يمكن من خلاله أن نعثر على الفوائد والمنافع الحقيقية للإنسانية.

وكل من يجتهد في تربية وتهذيب ميولاته ورغباته في كل مناحي الحياة، يمد حسبه يد العون في تطوير الصناعة والحضارة والفنون، لأنه يضع قواعد جديدة لمشاعره الأخلاقية والسياسية، تحفزه على التعاطف مع الآخرين، مراعيًا في ذلك مصالحهم ومنافعهم، وعلى منح السعادة للمجتمع. لا تكون الفضائل الاجتماعية من هذا المنظور عقيمة إلا إذا انحرفت عن مساراتها الملائمة، بأن تفصل بين سعادة الناس وانتظام المجتمع وانسجام الأسر والأصدقاء، ومبدأ المنفعة العامة التي تتوخى بلوغها من خلال التعاطف.

لكي يوضح ذلك، خصص هيوم فصلا للعدالة من كتابه "بحث في مبادئ الأخلاق" يصفها فيه بأنها فضيلة اجتماعية لما تمثله من نفع للمجتمع ومن مراعاة للمصلحة العامة، فأصل ظهورها لا يتجاوز هذه الغاية، وذلك ما تلخصه عبارته التالية :

¹ - Ibid. P. 293.

"إن المنفعة العمومية هي المصدر الوحيد للعدالة، وأن التفكير في النتائج المحمودة لهذه الفضيلة هو أساس ما تستحقه من قيمة"¹

فالعدالة التي تتوخى الدفاع عن المصلحة الخاصة ولا تظهر إلا عندما يتم انتهاك ملكية خاصة، تفقد ملكيتها لأنها فقدت منفعتها الكلية، ولا تكون بموجب ذلك فضيلة اجتماعية، بل تصير مجرد طقوس وتقاليد رسمية باطلة.

لهذا أصر هيوم على ضرورة الحفاظ على الوضع الاجتماعي للعدالة الذي يتوقف على التعاطف وامتداداته، بحيث تصير التقسيمات وحدود الملكية والواجب رمزية ومتخيلة فقط، ولا يعود لها أي وجود واقعي في الممارسة الأخلاقية الاجتماعية؟ لكن لماذا يصر على إلزام الآخر بعقد أو اتفاق تعهدي؟ فقط من أجل حصول الفرد على خدمات جيدة، مادام يعلم أن تعاطف الآخر معه يدفعه بالضرورة إلى البحث عن إسعاده.

يتجه النسق الأخلاقي في ضوء هذا المنظور الاجتماعي للتعاطف نحو منظور محدد للوعي، يجعله يتخذ صورة حياة مشتركة لوحدة سوسولوجية وسيكولوجية يذوب فيها الفرد بأحاسيسه ووجداناته ضمن عالم "نحن" كتركيبة روحية اجتماعية، ويستجيب من خلالها فكرة الانتماء إلى الآخرين، وقد اكتفى هيوم بمثال الأسرة التي تتركب في بنيتها من التعاطف الروحي، إلى درجة تفقد معها الملكية معناها.

كما تفقد كذلك قواعد الإنصاف والعدالة طابعها السياسي والقضائي لترتبط بقيمة رمزية (عندما ينتظم كل الناس في وجودهم الاجتماعي بمقتضى منفعة عامة متبادلة)، فحينما تمتلئ قلوبهم بالاعتدال الكامل وبالتعاطف، تختفي آنذاك العدالة المرتبطة بتطبيق القوانين، ويتم تعويض الواجب بالإنسانية. يلعب التاريخ والتجربة دوراً أساسياً في التقويم الطبيعي للأحاسيس وفي إعداد البنية الذهنية القادرة على احترام العدالة، في السياق الذي تكون فيه على وعي تام بالمنفعة الكونية لهذه الفضيلة.

¹ - «Que L'utilité publique soit la seule origine de la justice, et que des réflexions sur les conséquences bénéfiques de cette vertu soient le seul fondement de son mérite» Ibid. P. 298.

وبالتالي، فالعودة إلى الحس المشترك تعين على إنجاح هذا المشروع، مادامت تراعي الاختلافات الثقافية والظروف المتباينة. يعلن عن ذلك بقوله :

"كل الطيور من نفس النوع وفي كل الأزمنة والأمكنة، تصنع أعشاشا متشابهة، بينما يمنح الناس في عصور وأمكنة مختلفة لمنازلهم أشكالا متباينة، فإذا كنا نرى القوة والوضوح لدى الطيور، فإننا في العالم الإنساني نرى أثر العادة والبنية الذهنية"¹

تتمظهر الأخلاقية الكاملة عند هيوم إذن عبر قوة وتقدم التعاطفات الحرة* التي تتجسد في حياتنا اليومية عبر علاقاتنا وفي ألفاظنا ومحادثتنا، التي تدفعنا إلى أن نختار وجهة أخرى يمكن للآخرين أن يتقاسموها معنا، والشعور الأخلاقي هو ذاته تعبير مبدئي عن هذه الطبيعة، الذي تتوحد بفضل كل التوافقات حتى تصير متطابقة لدى جميع الناس، لذلك عوض أن نؤسس سعادتنا على ممارسة الواجبات الأخلاقية، ينبغي بدلا من ذلك أن نمزج هذه الممارسة بالفضائل الاجتماعية.

فالأخلاقية لا تتأسس إلا على أشكال مختلفة من التعاطف، أي على شكل جديد من التعاطف يمكن تسميته بالتعاطف الارتباطي أو المتبادل² القائم على المنفعة المتبادلة بوصفها أصل كل رابطة اجتماعية، والتجربة حسبه كفيلا بالكشف عن ذلك، لذلك لم يتوقف في كل مرحلة من مراحل تحليله للطبيعة الإنسانية، عن تبجيل دورها في إظهار روابط التعاطف وتقدمه بشكل عمومي بين الناس. وهو ما عبر عنه بقوله :

¹ - «Tous les oiseaux de la même espèce, en tous temps et tout lieux, construisent des nids identiques. Nous voyons là la force de l'instinct. Les hommes, en des âges et des lieux différents, donnent à leurs maisons des structures différentes : ici, nous pouvons voir l'influence de la raison et de la coutume.» Ibid. P. 321.

* - إن الحرية عند هيوم متجذرة في أعماق الطبيعة الإنسانية، تتضمن حدودها، فكل فرد في رأيه تنبعث من أعماقه مشاعر المودة والرأفة والحب، لكنه يعبر عنها بإسم التعاطف الذي يعني المشاركة الوجدانية مع الآخرين الخالية من القيود والمعوقات كالأنانية مثلا، فالناس أحرار ولا يوجد في طبيعتهم ما يبعث على الخوف، ماداموا مسلحين بفلسفة اجتماعية بسيطة تصحح عواطفهم، وتطهرها من كل الانفعالات الذنينة لتصبح قابلة للتشارك الاجتماعي. يمثل مفهوم الحرية عنده أيضا (كما تمت الإشارة إلى ذلك من قبل) نقدا لفلسفات العقد الاجتماعي، التي تعتقد بأنه لا شيء كامن في الطبيعة سوى الشر والحقد والميل إلى الصراع والعنف، وبالتالي يجعلنا مفهوم الحرية الطبيعية نستبدل الإنسان الأناني بالإنسان المتعاطف.

² - Mark Collier. «Hume's Theory of Moral Imagination. History of Philosophy Quarterly» Volume 27, Number 3. 2010. P. 255.

" عندما لا ينظم التعاطف الشجاعة والطموح، فإنهما يتحولان من شكلهما النبيل إلى طغيان أو عداء عمومي " ¹

لكن دون أن يشكل التعاطف مبدأ الاعتدال الذاتي (المعزول عن باقي الاعتدالات الجماعية الأخرى)، بل الاعتدال الاجتماعي التشاركي الذي يسري مفعوله في الواقع، وهذا واضح من خلال قوله أيضا :

" من هذا المنطلق يستمد التعاطف أولويته الخاصة تحت لواء كل هذه الصور والتظاهرات " ²

تكمّن قيمة النسق الأخلاقي الذي قدمه هيوم في كونه يعتقد على نحو يقيني أن التعاطف مبدأ كاف للطبيعة الإنسانية، وأن له تأثير كبير على تنمية الحس الجيد وتهذيب الذوق والحكم الأخلاقيين، على هذا المنوال يسمو التعاطف على باقي الفضائل الأخلاقية الأخرى كالعدالة والإخلاص اللتان تقويان أواصر الارتباط داخل الحكومة، فهو يسمو بالروح الجماعية ويبعث في النفوس إحساسا جماليا يقود نحو كل الفضائل الاجتماعية، لذلك يعتبره المنبع الأساسي لكل التمييزات الأخلاقية والجزء الأكثر أهمية داخل الأخلاقية.

وقد استمد بنّام نقطة هامة من هذا المنهج الذي استخدمه في مقالاته السياسية، والذي يمكن تسميته بتعبير جديد سوسيولوجيا الأفكار ³، لأنه أقر في اعتقاده أن بعض الشروط اللسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية تتجمع لتساهم في ميلاد أفكار معينة. لخص ذلك في مفهوم التعاطف الذي جعله مبدأ للوعي الأخلاقي، ليتجه به نحو تصور رمزي للأخلاقية لا يمكن استيعابه خارج طبيعة هذا المفهوم ⁴.

¹ - «Courage and ambition, when not regulated by benevolence, are fit only to make a tyrant and public robber » David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Morals*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 308.

² - «Hence the peculiar merit of benevolence in all its shapes and appearances » Ibid. P. 308.

³ - J.P. Cléro. «Le Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham» Dans *Le Sens Moral*. Coordonné par Laurent Jaffro. Paris, P.U.F. 2000. P. 91.

⁴ - Ibid. P. 101.

إذا كان التعاطف هو الأساس الرمزي للوعي الأخلاقي، فلأنه يعين على اكتشاف الأخطاء التي ترتبط بالحس الأخلاقي، خصوصا طابعه الكوني الذي يتطلب ضرورة الاعتقاد بأن المشاعر الأخلاقية مرتبطة بإحساس ما أو بانطباع أودعته الطبيعة على نحو كوني في البشر. لكن بأي معنى يكون التعاطف هو المبدأ الكوني والرمزي للأخلاقية؟

يمكن أن نلخص الإطار الأخلاقي النظري كما حدده هيوم ضمن زوايا جديدة تلامس القواعد الأخلاقية المتداولة، ثم الاستثناءات المستحدثة المرافقة للأحوال التي تشكل الرؤية الأخلاقية المستقبلية: كيف تصبح أخلاقيا؟ يتعلق الوضع بعدد من التجارب المنتظمة عبر مفهومي "المكانية" و"الوسيلة"، فالمشاعر الأخلاقية تمتد مكانيا عبر وساطة التعاطف، كما أن قواعد العدالة بمثابة ثمار يصطنعها عمل الانفعالات فيما تحققه وسائل ما من متعة ولذة، وأيضا تتشكل اللغة الأخلاقية عبر وساطة المرجعيات المشتركة والمتداولة وعبر الانخراط الاجتماعي.

تتقوم الطبائع حسب هيوم عبر الطبيعة الإنسانية استنادا إلى فاعلية هذه الانفعالات والمبادئ، وذلك ما يجعله فيلسوف الحس الأخلاقي متبعا في ذلك شافيتسبري وهاتشيسون¹، فبعيدا عن المنظور الأخلاقي العقلاني (Le Déontique) حدد معنى الفضيلة في بلورة شعور باللذة تجاه فعل خاص، الذي هو شعور جماعي تنقسمه مع الآخرين.

يتأسس لغز الأخلاقية إذن على مبدأ الشعور المشترك، مادام تصوره الأخلاقي يكشف عن نتيجة دائمة لحركة الانفعالات سواء كانت طبيعية أو اصطناعية، فالتقدير يستمد من منظاره من الملاحظات الجزئية العامة للطبائع التي تتجاوز الميولات التعاطفية الجزئية. مثلما يتوقف مفهوم العدالة على دور الانفعالات المرتبطة بالميل نحو المنفعة، تتجاوز اللغة الأخلاقية اللغات التي تتحرك تحت سياق الأنانية، فخلف مباشرة وطبيعية الحس الأخلاقي توجد صفة التعميم ومؤسسة الواجبات ويتواجد إنتاج القواعد وتطور بنيتها.

ليجعل بذلك علم الطبيعة الإنسانية ينخرط في التجارب اللصيقة بالظواهر الأخلاقية (غير أن كلا من الإحاطة التجريبية والرؤية التشريحية للقضايا الأخلاقية لا تمان إلا عبر تحليل دقيق للطبيعة

¹ - Eléonore Le Jallé. *Hume et la Régulation Morale*. Paris, P.U.F. 1999. P. 5.

الإنسانية ولطبيعة الظروف والتغيرات التي تظل ملتصقة بها)، وأيضا لجعل الوعي الأخلاقي يستثمر انفعال الأنانية ويحوّله إلى تعاطف متبادل مع الآخر، مادام الوعي الانطباعي لشخصنا يتحدد في قلب التفسير العام لأثر العلاقات في إطار تواصل عام للانطباعات، فالعلاقات تنقلنا من حيوية انطباعاتنا إلى فكرة انطباعات الآخر¹.

وإذا كان بعض الدارسين يعتبرون أخلاق هيوم بمثابة صورة حديثة عن الأبيقورية التي لا تتوقف على المصلحة الشخصية الواحدة، فإن التاريخ النظري للأخلاقية، بحكم تصوره للوعي الذي تكشف عنه أخلاقه السوسيولوجية، يضع فيلسوف اسكتلندا ضمن الضفة المقابلة للتوجه الأخلاقي القائم على الأنانية، الذي ظهرت معالمه الأولى مع Polybe وأبيقور (Epicure) واستمرت في العصر الحديث مع هوبز ولوك، الذين يمكن وصفهم جميعا بأنهم فلاسفة التوجه الأخلاقي للأنانية، فهوبز مثلا يتصور الشفقة أو التعاطف كخوف مزوج بالأنانية تجاه مصيرنا في المستقبل²، وهذا في نظر هيوم لا يمنح معنى أصليا للعدالة التي تعد في رأيه قريبة من مؤسسة اللغة وليس من دعاوي العقد³ كما يعتقد هوبز وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي.

وإذا كان التعاطف يهدف إلى مواجهة الطبائع الفردية ويحولها إلى طبائع اجتماعية، فإنه يقدم تبريرا كافيا لنقد فرضية الأنانية التي ناقشها إلى جانب هوبز برنارد مانديفيل (Bernard Mandeville) الذي تصور أن حب الذات هو الدافع الأساسي لكل الناس، وما يسمى عموما بالشفقة والمشاركة الوجدانية التي دافع عنها كل من شافيتسبري وهاتشيسون، ليس إلا مجرد عاطفة زائفة تبثلي العقول الضعيفة في أغلب الأحيان، وكتابه " قصة النحل " يشكل محاولة لإحماض الأخلاق الاجتماعية التي ميزت التنوير البريطاني⁴. بخلاف تصوره الذي يعتبر الإنسان ذرة مكتملة

¹ - Ibid. P. 21.

² - Ibid. P. 22.

³ - J.P. Cléro. «La Justice, Les Passions et les Fiction, La Théorie de la Justice selon Hume, Bentham et Rawls» CRDP Midi-Pyrénées. 2001. (<http://www.philopsis.fr>).

⁴ - Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity*. Vintage Books. New York, Division of Random House. 2004. 35.

بذاتها، يجعل هيوم من التعاطف الوسيلة التي تخرج الفرد من ذاته وتفتحه على الذات الأخرى، لأنه رابط يلغي كل إمكانية للتمركز حول الذات.

هذا الشكل ينتقد هيوم التصور القديم للتعاطف الذي طوره الرواقيون على الخصوص، واعتبروه نوعا من الانسجام بين أجزاء الوحدة الكوسمولوجية والبيولوجية، أو على الأقل حاول دراسته داخل بعده الإنساني¹، فالتعاطف يحتل مكانة مهمة في تحليله الأنثروبولوجي، ونتائجه يمكن تعميمها على مستويين أساسيين من الوجود : الحياة الاجتماعية و الحياة الأخلاقية، مادام يلامس في الآن ذاته بنية المجتمع المدني وأخلاق الأمم، ويضمن امتداد الرابط الاجتماعي وتقدمه من المحيط الأسري إلى المجتمع المدني بعاداته، كما يتضمن مفتاح أحكام القيمة التي تجعل الحس الأخلاقي ممكنا.

كما يضعه التاريخ الأخلاقي أيضا في مواجهة مع هاتشيسون الذي أقر بفكرة حقوق الأفكار الأخلاقية المركبة² التي تتضمن درجات تراتبية من الحقوق : حقوق كاملة/ناقصة، خارجية/داخلية... لأن التقويم الذاتي والتنظيم الأخلاقي يستمدان من الحركة التوافقية للمصالح الوجدانية والمشاعر الأخلاقية³.

يتأطر الوعي الأخلاقي خارج كل سياق عقلائي للعدالة وكل فكرة قدر إلهي، أو تصور حياة سمردية، أو توجه بمقتضى عقد طبيعي، أو إيديولوجيات الخضوع الوجداني، وإذا أردنا أن نفهم كيف أن هيوم ليس بحاجة إلى أن يتمظهر في أبعاده الموضوعية إلى تيارات عقلانية أوثولوجية أو إيديولوجية، لا بد من تتبع الفيلسوف داخل أسلوبه في رفضه للمعايير الخاطئة، قبل أن يفتح المجال أمام المعايير الصائبة. أثناء حديثه عن نشأة الواجب أعلن رفضه المباشر لصورانية الواجب، حيث اهتم بتقويم البراديفغات الأخلاقية التي تطرح سياق العادل وغير العادل كواقع ثابت يستند في ثباته إلى علاقات يكتشفها العقل، قبل أن يرد هاتشيسون الإدراكات الأخلاقية إلى الذوق والشعور.

¹ - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 103.

² - F. Hutcheson. *Recherche sur L'origine de nos Idées de la Beauté et de la Vertu*. Vrin. 1991. P. 235.

³ - Eléonore Le Jallé. *Hume et la Régulation Morale*. Paris, P.U.F. 1999. P. 50.

لقد رفض هيوم العقلانية الأخلاقية التي أعلنها على الخصوص كل من كلارك وفولستون وكل المذاهب الأخلاقية الغامضة التي تؤكد تشابه الأخلاقية مع الحقيقة¹ (بحجة أن ما يسمى الخير والشر الأخلاقيين يتطابقان مع الصواب أو الخطأ)، وإذا كان الأمر كذلك، يتعين عليهما في نظره أن يفسرا أولا السبب الذي يجعل الصواب فضيلة والخطأ رذيلة، لهذا لا صلة للواجب، الذي يترك الأخلاقية تتأسس على العقل، بالحس الأخلاقي.

إذا كان التعاطف رابطا اجتماعيا، فلقدرته على إيقاظ المنفعة العامة، انطلاقا من مبدأ التشابه الذي يؤسس الحقل السيكولوجي ومبدأ الاقتران الذي يؤسس الحقل السوسولوجي²، حيث يقنعنا التعاطف بامتياز العيش داخل المجتمع وفائدته، بيد أنه ما دمنا نمتلك طبيعة واحدة، فلسنا غرباء عن بعضنا البعض. فتوافق الأفراد داخل المجتمع على نفس السلوكات وعلى نفس طريقة التفكير، لا يتعلق بأسباب مناخية ولا بأسباب فيزيائية، بل يرجع إلى تعاطفهم المتبادل فيما بينهم³، وبهذا الشكل يضمن التعاطف التماسك الاجتماعي ويوحد السلوكات والقيم ويفتح المجال أمام بروز منفعة مشتركة حقيقية يتوافق عليها الكل.

يخاطب التعاطف بوصفه مبدأ الاجتماع الفضاء العمومي، لذلك جعل منه هيوم مبدأ الحكم الأخلاقي، ولكي لا يخاطب في الغير مصلحته الخاصة، أكد على دور المحادثة التي تبعده عن كل أشكال التمرکز الذاتي التي كشفت عنها العقلانية الأخلاقية. لكن إذا سلمنا بأن التعاطف يتظاهر كحس أخلاقي، وأن هيوم يتوقع ضمن مسار الفلاسفة الشعوريين (Sentimentalistes) كشاف تسبري وهانشيسون، فإنه يتميز عنهم بكونه يتصور التعاطف تلك الفضيلة التي نتربى عليها وتنشأ عبر العادة والممارسة، فما تصوره الشعوريون على أنه مبدأ طبيعي ثابت وكامن بالفطرة في الطبيعة الإنسانية، جعل منه هيوم مبدأ إنسانيا قابلا للامتداد والتطور عن طريق التواصل المتكرر مع الآخرين.

¹ - Ibid. P. 51.

² - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 106.

³ - Ibid. P. 109.

بحسب هذا المبدأ السوسيولوجي لم يعد الإنسان مجرد حيوان منفرد، لأنه يظل دائماً كائناً اجتماعياً وفي علاقة مستمرة مع الآخر الذي يعد المرأة التي ينظر منها الشخص لذاته، وبهذا فهو يتجاوز الحقل الذاتي الذي يتأسس على فكرة الهوية الشخصية، فالشخص لا يمثل من تلقاء ذاته وحدة وجودية، ولكنه سيروية محايدة لوجود الآخر، فنظرة الآخر وآراءه وانتقاداته تلعب دوراً أساسياً في تطوير هويته.

لقد قاد هيوم إذن فلسفته في الوعي نحو أخلاقية جديدة يمكن أن تطور من خلالها أساليب عيشنا المختلفة كالاقتصاد السياسي والاجتماعي¹، ليمهد الأرضية لبداية الحديث عن نفعية أخلاقية وسياسية واقتصادية، سيتبناها فيما بعد فلاسفة ما بعد هيوم وخصوصاً آدم سميث الذي طور نظرية الأخلاق الشعورية التي قدمها هيوم في مجال الاقتصاد².

وما قدمه هيوم في فلسفته الأخلاقية من تقلص لدور العقل في إنتاج الحكم الأخلاقي، أو على الأقل من رفض لأحكامه، والاحتكام خلافاً لذلك إلى الشروط التجريبية كمصدر وحيد للأخلاقية، يجعله في وضعية لامعرفية (Non-Cognitivist) وفي مبدأ لاكانطي (Non-Kantien)، مما يوجي بنظرية للوعي مستمدة من السيكلوجيا الأخلاقية* التي باعتمادها على درجات معينة من

¹ - Albert Schatz. *L'œuvre Economique de David Hume*. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Produit en version numérique par Philippe Folliot. Québec, Chicoutimi. 2009. P. 29.

² - François Dutrait. «La Morale, Sympathie, Utilité, Finalité dans la Morale de Adam Smith» *Philopsis*, Revue numérique. 2008. P. 2.

* - تنطلق السيكلوجيا الأخلاقية من نقطة أساسية تقضي بأن فلسفة الأخلاق إذا أرادت أن تكون معقولة، فهي بحاجة إلى السيكلوجيا، أي أن تهتم بدراسة الحالات النفسية. فالسيرورات المعرفية والافعالية والطباع والسلوكات لا تنفصل عن القضايا الأخلاقية، أو عن القدرة على ممارسة الفعل الأخلاقي. ماذا أفعل؟ ما هو الفعل الأفضل؟ وما نوع الحياة التي أفضلها؟ هذه هي الأسئلة التي تشكل موضوع السيكلوجيا الأخلاقية وتمنحه قوته وتفرد كنهها.

بهذا المعنى تفتح السيكلوجيا الأخلاقية داخل فلسفة الأخلاق أرضية تجريبية لنقد المفاهيم الصورية التي تتخللها، والسيكلوجيا الأخلاقية المعاصرة تتوافق بدرجة كبيرة مع مبدأ هيوم الذي يقر من خلال مختلف أعماله بعلم للطبيعة الإنسانية، حيث تضافرت نصوصه، من هذا المنظور، على رصد الإشكالات الفلسفية المتعلقة بقم ومعايير الفعل والحكم، وتحويلها إلى أنتروبولوجيا تتمحور على الأقل داخل مبدأ واقعي. تبدو السيكلوجيا الأخلاقية التي قدمها هيوم على أنها تحقيق هجين وغير مكتمل يتساءل عن المعيارية، ويحاول في سياقات خاصة وصف الوظائف السيكلوجية للأفراد الذين يتوحدون فيما بينهم عبر روابط ملموسة وسط حياة اجتماعية رمزية، وعن طريق توجيهاتها النظرية الجزئية تنتقد ميتافيزيقا الذات، وبالتحديد الأنا الديكارتي.

إضافة إلى ذلك تبدو سيكلوجيا الأخلاق عنده أكثر قوة كفلسفة وليس كعلم، أي تنظر لعلم إنساني داخل بعد فلسفي متين، دون أن نخافه من زاوية العلم وما تحمله هذه الكلمة من معنى، هذا العلم الإنساني (Science de l'esprit) يتأسس على الأقل وفق نموذج علوم الطبيعة في بحثه عن القوانين والأسباب التي تحرك الفعل الإنساني في حلقة جزئية تلامس أبعاده الأخلاقية. لهذا لا ترتبط رؤيته بشكل قبلي

الروح التجريبية، بحيث لا تعتبر الأخلاق موضوعا للاعتقادات بل موضوعا للممارسات، تتحول بشكل نسقي إلى نظرية لـ معرفية¹.

إن التقويم الذاتي للمبادئ العامة التي حددها هيوم في الجزء الأول من " الرسالة " المتعلق بالفهم الإنساني، يجد له تطبيقا واسعا، سواء في تحديد الطبيعة الحقيقية للوقائع الأخلاقية، أو في تشكيل مجتمع مدني منتظم ذاتيا، أي قادر على تنظيم ذاته عبر تنظيمه للعدالة والحق. لهذا يدعو هيوم إلى ضرورة تأسيس منهج جديد للوعي الإنساني، الذي تعد الأخلاقية أحد جوانبه الأساسية، يستطيع بعيدا عن تحديدات صورية للأخلاق تفسير الصفة التجريبية للواجبات الأخلاقية كعلاقة جديدة لتوجيه السلوكات الاجتماعية.

هذا المنهج نابع من تجريبية تنسيقية (Systématisant) وليست نسقية (Systématique) وهي تجريبية يتحول فيها النسق الأخلاقي إلى تحاور بين- ذاتي للانفعالات، ويكون فيها الشعور الإنساني نظاما موسيقيا يحرك كل إنسان ويدفعه إلى الانسجام مع الآخرين، بل وتكون فيه اللغة فضاء عموميا تداوليا يتيح إمكانية بناء علاقات أخلاقية وقانونية مشتركة، ويكون الحب فيه بديلا عن الأنانية حيث يمكن استبطان الذات من وجهة نظر الذوات الأخرى.

= السيكولوجية الأخلاقية بعلم النفس السلوكي أو المعرفي، بل تظل تحقيقا مفهوما أو نظريا بالمعنى الذي يستقيم مع محاولة تقديم طبعة كاملة للذهن أو الروح. والمفاهيم التي يستخدمها لتحقيق هذا الغرض معروفة عند الجميع ومستوحاة من السيكولوجيا الشعبية (La Psychologie Populaire) أو من سيكولوجيا الحس المشترك، فهي مفاهيم مستقاة من العيش اليومي.

وقد تعددت امتدادات السيكولوجيا الأخلاقية المعاصرة من الناحية الإستمولوجية، فهي تستمد مناهجها من الفلسفة التحليلية (التحليل، المنطق، تجربة الفكر، المثال)، وقد انحدرت من شعبة الفلسفة لتجد مشاربها داخل العلوم الإنسانية (خاصة : التحليل النفسي، السيكولوجيا الاجتماعية، التاريخ والأنثروبولوجيا) والعلوم العصبية.

لقد قدم هيوم إلى السيكولوجيا الأخلاقية المعاصرة محاولة ثمينة في وصف وتحليل السيرورات الذهنية المستخدمة في تقويم وتحريك الفعل، الشيء الذي يسمح بالقول بأن السيكولوجيا الأخلاقية تدرس شروط الفعل من منظور هيومي، بالرغم من أن هذا الرابط معرفية/لامعرفية لا يوجد إلا في قلب القراءة المعاصرة. انظر مقدمة كتاب :

- *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*. Textes Réunis et Traduits par Marlène Jouan. Paris, Vrin. 2008.

¹ - Voir *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*. Textes Réunis et Traduits par Marlène Jouan. Paris, Vrin. 2008. P. 215- 216.

2. سيكولوجيا تجريبية الوعي

2.1. أساس السببية

لقد سبق أن أشرنا في القسم الأول إلى أن طبيعة النسق الفلسفي الذي يتحرك هيوم داخله، يفرض عليه أن يضع مسافة نقدية بينه وبين دعاوي وافتراضات السيكولوجيا العقلية، غير أن هذه النزعة النقدية لم يتم تبريرها إلا داخل منظور للوعي نفترض أنه يتناسب مع مبادئ السيكولوجيا التجريبية* التي يبدو أنها تتجلى بقوة في مختلف أعماله، كنظام للعلاقات التي توجه الأفكار والانفعالات معا.

* - تعود السيكولوجيا إلى الكلمة اليونانية (Psukhe) وتعني علم الروح حسب ما كشف عنه مقال "السيكولوجيا الحديثة والتربية" (La Psychologie Moderne et L'éducation)، فمذ أفلاطون حتى ديكارت لم تستقل السيكولوجيا عن الميتافيزيقا، بحيث تعني الكلمة ما يسعى إلى دراسة كل ما يتعلق بالروح في ملكاتها وعملياتها، وتشمل السيكولوجيا العقلية والسيكولوجيا التجريبية (أو الاختبارية)، والسيكولوجيا الحقيقية، بالنظر إلى هذا التصور، ليست تلك التي تصف الفكر وإنما تلك التي تفسره، وإذا كانت السيكولوجيا العقلية تتشكل عندما تكون الجهود متجهة نحو دراسة عملية تعقل الفكر، بالنظر إلى منطق الفكر ذاته ومفاهيمه الصورية، كيف تصبح تجريبية؟ تتخذ السيكولوجيا طابعا تجريبيا عندما يكون العلم الذي يدرس الوقائع النفسية وضعيا، أي يستند إلى دعامة التجربة، فتعني بذلك الدراسة العلمية لوقائع الوعي، تكون تجريبية كذلك عندما تستند في دراستها للوقائع النفسية إلى الملاحظة التجريبية، فنقوم بتحليل هذه الوقائع عن طريق البحث في أسبابها المباشرة، بحيث تربط معرفتها بالأفكار والسلوكات والانفعالات والمعاينة الواقعية القائمة على الوصف والاختبار والتفسير، مستعينة في ذلك بمصادر الحس والملاحظة والتجربة. فالسيكولوجيا التجريبية نظام كوني في إطار ثقافة سيكولوجية تمثل النظام التجريبي للروح الذي كان يميز القرن الثامن عشر، ومن خصائصها أنها حسية وذهنية تحاول من جهة أن ترجع الروح إلى الجسد على أن ذلك هو ما يحدد الكائن الإنساني، ومن جهة ثانية يكون الجسد التعبير الذي يحيل على الوصف الطبيعي للروح، أي التفسير الطبيعي الذي يدل على ماهيتها. والنزعة الحسية التي تكشف عنها التجريبية الإنجليزية، مادامت تهدف إلى تقويض أركان الميتافيزيقا والنظريات العقلية البوغائية، فإنها تسعى إلى إحلال السيكولوجيا التجريبية أو إلى تأسيس فيزياء اختبارية للروح.

تحيل السيكولوجيا على نظام يوجه الفكر نحو معرفة "الوقائع الذهنية" والسلوكات، بالنظر إلى وظيفة وشروط المحيط، وهي معرفة تجريبية وحسنية للمشاعر والأفكار والطبائع الإنسانية، أو خطاب ومعرفة ذاتية عن الإنسان متجذرة في أعماق التاريخ الإنساني، وقدّمها جعلها تعرف تحولات مهمة من مرحلة إلى أخرى يمكن تقسيمها بشكل عام إلى قسمين: سيكولوجيا بالمعنى العقلاني مثلها الأفلاطونية في الفترة الكلاسيكية والديكارتية في العصر الحديث، وسيكولوجيا بالمعنى التجريبي، غير أن التجريبيين الأنكلوساكسونيين باعتبارهم يقوضون دعائم الميتافيزيقا ويميلون نحو تأسيس سيكولوجيا مبنية على التجربة، أنتجوا نظرية في الترابعية، فهيوم مثلا أدخل التجربة كفاعل أساسي في تشكيل الخبرة السيكولوجية، وقد تبعه مل في ذلك في أعقاب تصوره التجريبي، وقد ساهما معا إلى جانب آخرين في تأسيس ما سيمسى فيما بعد بالعصر الذهبي للسيكولوجيا.

فالسيكولوجيا التجريبية التي أصبحت اختبارية فيما بعد تحاول تعقيد دراسات تجريبية للسلوكات والأفعال الفردية بالخصوص (الذاكرة، الذكاء، النمو) وأحيانا الأفعال الجماعية (تواصل جماعات فيما بينها) وانحدرت عنها عدة اتجاهات في السيكولوجيا: سيكولوجيا النمو، سيكولوجيا الذكاء، سيكولوجيا المجتمع، سيكولوجيا اللغة، سيكولوجيا المنطق، سيكولوجيا المرض وهو ما تؤكد الموسوعة الفرنسية «Encyclopédie philosophique universelle» غير أنها تضيف إلى ذلك السيكولوجيا العامة وسيكولوجيا الحياة العادية، والسيكولوجيا لكي تكون تجريبية (كما يظهر في الصفحة 2112 من الموسوعة) لابد أن تعنى بالأشكال المادية/الطبيعية التي تحددها التركيبة الذهنية للإنسان.

إذا فالحديث عن السيكلوجيا التجريبية يقتضي في الحقيقة دراسة العلاقات الفلسفية التي تكون السببية* (La Causalité) جزءا منها، وكلمة "علاقة" يتم تداولها في الواقع حسب هيوم بمعنيين مختلفين : الأول يعنى بتعيين المقدار الذي يوحد به الخيال بين فكرتين ويجعل الأولى تنتج الثانية طبيعيا، والثاني يهدف إلى تحديد الظرف الخاص الذي يوفر إمكانية الحكم والمقارنة بين فكرتين، وقد قام هيوم بتحديد المقولات العامة التي تشكل في نظره أصلا لكل العلاقات الفلسفية.

فبدأ بعلاقة التشابه التي بدونها لا يمكن أن توجد أية علاقة فلسفية، ولا يمكن أن تحدث أية مقارنة بين موضوعات معينة، ثم علاقة الهوية التي تمثل العلاقة الأكثر كونية لأنها ترتبط بكل الموجودات التي وجودها يملك حظا من الديمومة، وأيضا علاقتي الزمان والمكان اللتان تعدان من أكثر العلاقات كونية بعد علاقة الهوية لأن كلاهما يستعمل في عدد كبير من الموضوعات ويشكل

= تمثل السيكلوجيا التجريبية أسلوبا في التفكير يرى أن تحليل المعرفة الذي يمر انطلاقا من البدهة التجريبية يتم تحصيله بوساطة التجربة والملاحظة (انظر الصفحة 24 من كتاب : «Introduction à la Psychologie Cognitive») فالتصور الأسطي قاد مباشرة إلى التصور التجريبي للمعرفة، وقد حاول لوك في القرن السابع عشر أن يكمله باستخدام الملاحظة التجريبية، فأسس ما يسمى بالسيكلوجيا التجريبية، حيث أن تصوره للمعرفة بوصفه لا ديكارتي يتميز بحضور الملاحظة التجريبية أو التشرحية بعبارة F.Duchessneau، إذ تعمل التجربة على تحديد المعرفة التي ينبغي أن يحصلها كل فرد، وقد عمل هيوم علم إتمام ما بدأه لوك فأصبحت السيكلوجيا التجريبية معه تحيل على الارتباطية أو على سيكلوجيا الارتباطات الظاهرية، علما أن الارتباطية (التي تحيل على معنى وظيفي) تكن وظيفتها في تفسير تأثيرات الفكر واختيار الكيفية التي يمكن بها للوقائع والأفكار أن ترتبط فيما بينها داخل الفكر مشكلة بذلك وحدة متسلسلة، من أبرز روادها Hermann Ebbinghaus و Edward Lée Anorndik هذا المذهب سيثر فيما بعد ما يسمى في مدارس علم النفس بالسلوكية.

تهتم السيكلوجيا التجريبية بالتلقي الانفعالي للذات عبر دراسة التمثلات التي تقيها الذات حول نفسها بصفتها موضوعا للحواس الخارجية أو نظاما مزودا بملكيتي التفكير والإحساس، كما تهتم بمختلف الملكات الإنسانية الأخرى بوصفها قوى وقدرات سيكلوجية أساسية للنفس البشرية، وهي لا تبحث فيها إلا ككالات تحدث داخل النفس وتحوسبها الذات كما تتوالى داخليا بشكل زمني عبر المخيلة والذاكرة، كذلك كانت المعرفة بحالات النفس وقواها السيكلوجية تجريبية، وكانت هذه الحالات بمثابة ظواهر قابلة للمعرفة، والسيكلوجيا الفلسفية عندما حاولت أن تتجاوز معطيات البحث التجريبي وآلياته أصبحت سيكلوجيا عقلية خالصة.

* ينظر هيوم إلى السببية كعلاقة تربط بين فكرتين عبر رابط ضروري متكرر، بواسطته تمثل الفكرة الأولى سببا والثانية نتيجته، هذه العلاقة فتحت المجال أمام شكوك ريبية أبداها الفيلسوف بغية نقد الضرورة الثابتة في الأجسام الطبيعية، لمنحها تفسيراً تجريبياً يحولها إلى فعل تشكله العادة. لذا تبدو علاقة السببية منذ الوهلة الأولى طبيعية تتخلل الأفكار، أي تبدو واحدة من من مبادئ الارتباط الثلاثة، غير أنها تختلف عن باقي المبادئ الأخرى، لأنها وحدها العلاقة التي تتجاوز المعطى الذهني والتجريبي معا، من حيث كونها علاقة فلسفية تظهر تفردا عبر قدرتها على تقديم إمكانية للبرهنة والاستدلال.

لقد تصور هيوم أن علاقة كهذه لا يمكنها أن تكون قبلية ولا بعدية، بل نعثر عليها عندما يؤسس الماضي قاعدة للمستقبل، وبالتالي لا تستمد مشروعيتها من الأفكار وحدها ولا من التجربة الماضية وحدها، وبهذا التحديد المزدوج الذي تنصهر فيه التجربة والأفكار معا في وحدة مترابطة، طور هيوم تحقيقه النوعي الذي ساقه إلى تحليل مفهومي " العادة " و " الاعتقاد ". إن التحليل النقدي لعلاقة السببية شكل خطوة أساسية لإبراز بنية النسق الشكي في فلسفة هذا الأخير، لأنه بواسطتها يمكن أن تتجاوز بدهة الذاكرة والحواس معا، وبفضلها كذلك تحول نظام العالم إلى شبكة من الاستدلالات السببية في إطار اختبار صارم غير مكتمل الأسس.

لا توجد السببية داخل الأشياء، بل تجد مصدرها داخل الذهن، عبر رابط يعزى إلى الأثر السيكلوجي الذي يخلفه الماضي الذي يرمز له هيوم بمصطلح العادة، بحيث تمثل تعبيراً خاصاً عن حالة من الاعتقاد.

مصدرا لعدد لامتناه من المقارنات (بعيد/قريب، أعلى/أسفل قبل/بعد...)، وكذا علاقات الكمية (بموجبها يمكن وضع مقارنة بين موضوعات تتضمن كمية أو عددا) والكيف (تظهر عندما تملك موضوعات ما نفس الخصائص في الآن ذاته) والتناقض (بمحورها يغيب التشابه بين الموضوعات كأن يقال الوجود واللاوجود)، وقد أضاف إلى هذه العلاقات، علاقة السببية بوصفها العلاقة الفلسفية والطبيعية التي تحدد درجتي التشابه والتناقض بين الموضوعات، وهي التي تكشف بوضوح الضرورة السيكلوجية في فلسفة هيوم.

ومن الملاحظ أن هيوم قد أضاف إلى هذه الأنواع من العلاقات علاقة أخرى سماها علاقة الاختلاف، وهي بمثابة نفي للعلاقة، وقد قسم الاختلافات إلى نوعين: اختلاف رقمي ينفي الهوية، واختلاف جنسي ينفي التشابه.

تكون العلاقات الأربع في رأي هيوم أساسا لكل علم ممكن، أما العلاقات الثلاث الأخرى المرتبطة دائما بالفكرة فيجب تفسيرها بشكل دقيق، ولا سيما علاقة السببية التي تنكشف بمجرد ما تظهر موضوعات لها من الارتصاف في الزمان والمكان ما يبعث على تسمية علاقتها إدراكا أو استدلالا، وتلك مهمة تقوم بها الذات التي تعتمد على التلقي الانفعالي الخالص للانطباعات عبر قنوات الحس¹.

السببية هي وحدها العلاقة الفلسفية التي يحصل فيها تواصل الطبيعة وهي وحدها التي تقنع الإنسان بأن وجود موضوع أو فعل ما يتقدمه مباشرة وجود موضوع أو فعل آخر، وذلك يعود في حسابه إلى طبيعة مبدئها الذي يقتضي هذه السلسلة اللامتناهية من تعاقب الموضوعات والأفعال كموجودات قد ترى ولكن لا يمكن لمسها، وهي عملية معقدة تتفاعل فيها عناصر متعددة، إضافة إلى امتلاكها أهمية كبيرة في الحياة لأنها الأساس الوحيد الذي يعتمد عليه الإنسان أثناء التفكير في قضايا الواقع، وبفضلها يستطيع الذهن أن يشق طريقه أبعد مما يتمثل له مباشرة لاكتشاف الوجود الحقيقي

¹ - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 44.

للأشياء أو للعلاقات التي توحد الأجسام، فهي التي تمكن من الانتقال من شيء إلى شيء آخر ومن فكرة إلى أخرى تعقبها.

لذلك أصر هيوم على معالجة فكرة السببية ومعرفة أصلها الذي تنحدر منه، لأنه من المستحيل في نظره أن يفكر المرء بشكل جيد دون أن يدرك بالكامل الفكرة التي سيقم عليها تفكيره، ومن الصعب كذلك أن يدرك الفكرة دون العودة إلى أصلها ودون الوقوف على انطباعاتها الأصلي الذي تنحدر منه، فاختبار الانطباع يوضح الفكرة واختبار هذه الفكرة يوضح كلية التفكير الذي تنحدر منه.

في الحقيقة كل ما يوجد على شكل هيئة باطنية أو خارجية لا يوجد إلا كسبب أو نتيجة، وهذا يعني أن فكرة السببية تستمد من المبدأ الذي يتضمن رابطاً بين الموضوعات وهو متجسد في علاقتي التشابه والاقتزان، فالتشابه يمثل الشرط المكاني للمقارنة بين الموضوعات، والاقتزان يمثل الشرط الزمني الضروري لكل عملية استدلالية، لأن هدم سلسلة من الأسباب ليس في الواقع سوى الانعدام الكلي للزمان، فالسبب يعاصر نتيجته والنتيجة تزامن سببها، وهما معا يمثلان وحدة مترابطة ضرورية.

هناك تزامن ضروري بين السبب و النتيجة، فبمجرد ما يحضر السبب تحضر النتيجة، والأمر كذلك بالنسبة للنتيجة، شريطة أن تساهم علاقتي التشابه والاقتزان في اختبار هذا الترابط الضروري بين السبب والنتيجة، ذلك أن غيابهما يعيق في نظره عملية الاختبار¹. لكن إذا كان هيوم يفترض وجود ترابط ضروري بين الموضوعات، فما هو مصدره؟ وإذا كان الاستدلال السببي لا يستقل عن الموضوعات الخارجية، فما طبيعته؟ ثم كيف يمكن للتجربة أن تنتج مبدأ سيكولوجيا كالسببية؟

خصص هيوم فصلاً في الجزء الثالث من كتاب "الانفعالات" عنوانه " الحرية والضرورة"، يفسر فيه النظام السببي الذي يحكم الانفعالات ويسهر على حركتها وتعاقبها، فالانفعالات أو تلك

¹ - Ibid. P. 46.

الانطباعات التي تولد مباشرة من الخير والشر أو من اللذة والألم كالرغبة والنفور، الحزن والفرحة، الأمل والخوف، ترتبط مباشرة بأسبابها التي تحدثها وتقويها عبر الإرادة التي يعرفها هيوم بقوله :

" ما أقصده بكلمة إرادة، ليس شيئاً غير انطباع داخلي نشعر به و يمنحنا وعياً، عندما نحدث بتبصر حركة جديدة بجسدنا أو إدراكاً جديداً بذهننا "¹

فكل موضوع كيفما كان نوعه، تحكمه في نظر هيوم (في حركته نحو وجهة معينة) حتمية مطلقة، لهذا اعتبر أفعال المادة نماذج من الأفعال الضرورية، بل أكثر من ذلك اعتبر ضرورة، أي خاضعا لنظام الضرورة، كل ما يوجد على هذا النحو، أو يتوافق على قدم وساق مع المادة.

وإذا كانت بعض الأفعال تفتقد إلى ارتباط منظم بينها، فلا يمكن على الإطلاق أن تمنح فكرة السبب والنتيجة ولا أن تحدث نسقا سببيا منظما، فالسببية كما يفهمها ليست سوى تحديد يمارسه الذهن عندما ينتقل من موضوع إلى آخر يماثله ويرافقه، بحيث يستدل على وجود الأول انطلاقا من وجود الثاني، هذه الحركة المنتظمة بين الأشياء والموضوعات، التي يقوم الذهن برصدها عبر حركة توازيها، هي الخاصية التي يمكن أن نمنحها للضرورة.

إن أشجارا مختلفة تحدث بشكل منتظم فواكه مختلفة بمذاقات مختلفة، ويمثل هذا الانتظام نوعا من الضرورة أو السببية التي تحكم الأجسام الخارجية، فالشروط المختلفة المنبثقة عن الحياة الخارجية تؤثر على معظم البنيات الخارجية والداخلية، بما في ذلك بنية الذهن، وهي مستمدة منها بشكل ضروري، لأنها تتوحد فيما بينها بمبادئ ضرورية تفرضها الطبيعة الإنسانية.

فالبشر، كما تم توضيح ذلك في المقطع السابق، لا يستطيعون العيش بدون مجتمع، بدون ارتباط أو بدون حكومة تضع نمطا من الملكيات المتفاوتة وتؤسس أنظمة متباينة بينهم، وبالتالي فإنهم يخضعون أيضا فيما يخص بعضهم البعض إلى هذا الارتباط الضروري.

¹ - «I desire it may be observ'd, that by the will, I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 209.

هنالك حسب هيوم مجرى عام للطبيعة الإنسانية يسري بهدوء داخل أفعال الناس وسلوكاتهم وعلاقاتهم، شبيه بما يحدث داخل الطبيعة الفيزيائية، داخل نظام الشمس والمناخ، كما توجد أيضا طبائع متنوعة داخل أوطان مختلفة ولدى أشخاص مختلفين، كأنها طبائع تشترك فيها الإنسانية جمعاء، غير أن معرفة هذه الطبائع مؤسسة على ملاحظة الوحدة داخل الأفعال التي تنتج عنها، وهذه الوحدة تشكل جوهر الضرورة.

يسمى هيوم هذه الوحدة البداهة الأخلاقية التي تؤطر أفعال الناس، وهي مستمدة من رصد وتنبع دوافعهم وطبائعهم ووضعياتهم، فما تحدثه الضرورة داخل الأجسام الطبيعية، تحدثه البداهة الأخلاقية داخل أفعال الناس وعواطفهم، فقط يرجع التباين بينهم إلى وجود اختلاف لغوي، وهذا القصد واضح في قوله :

" وفق التحديدات التي أضعها، تتضمن الضرورة عنصرا هاما من السببية، ونظرا لأن الحرية تقتضي الضرورة فهي تقتضي كذلك الأسباب، وبالتالي تنفصل عن الصدفة "¹

إن السببية توجد داخل الأفكار والانفعالات والأفعال الإنسانية، وليس فقط داخل الطبيعة، فبعض الناس في رأي هيوم يكون قادرا على التمييز بين الحرية التلقائية والحرية المشابهة (أي الحرية التي تتعارض مع العنف وتلك التي تدل على نفي الضرورة)، وهو ما يسمح من جانبه بأن نضع الضرورة في موضعين : الأول يقيمها داخل الوحدة الثابتة وضمن ارتباط الموضوعات المتشابهة، والثاني يضعها ضمن الاستدلال الذي يقوم به الذهن مروراً من موضوع إلى آخر.

تتداعى الأفكار حسب هيوم وفق أسلوب منتظم بغض النظر عن حرية الخيال التي تمنحه ثباته النسبي، مما يضمن التواصل بين الكائنات، وثبات العالم الذي نحيا فيه، ومن أجل فهم هذه الظاهرة يتوجه الفيلسوف إلى ما أسماه في مؤلف الرسالة " نوعاً من الجاذبية "² (Force Douce)،

¹ - «According to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance.» Ibid. P. 213.

² - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 29.

فالأفكار تتجاذب نحو بعضها البعض، لأنها تملك في ذاتها خاصية التوحد، ففكرة ما تنتج طبيعياً فكرة أخرى، أي تنتج فكرة الفعل على نحو تلقائي فكرة رد الفعل بفضل الحرية التي يمتلكها الخيال.

هذا التجاذب يعتمد على ثلاث عناصر : التشابه، الاقتران وعلاقة السببية، فلوحة ما تقودنا بشكل طبيعي نحو التفكير في اللوحة الأصلية وهنا تظهر علاقة التشابه، كما أن ذكر شقة داخل عمارة معينة يقودنا بصفة تلقائية نحو الحديث عن الشقق الأخرى وهنا تظهر علاقة الاقتران، وأيضاً عندما نفكر في جرح ما نفكر في الآن ذاته في الألم الذي يتبعه وهنا تظهر علاقة السببية.

هذه العلاقات ليست واقعية أكثر مما هي سيكولوجية وذهنية، مما يجعلنا نستنتج أن تجربة الوعي تتجلى في عملية الإدراك القائم على علاقات حسية وذهنية في الآن ذاته، هذا التحليل يوضح وجود انسجام يحدث داخل العمليات الذهنية يؤثر على مجرى الفهم ويوجهه، استناداً إلى النظام الطبيعي المنكشف داخل التجربة الحسية.

ضد تصور صامويل كلارك، وتحديدًا ضد تصور ديكرت الذي يستوعب علاقة السببية كرابط ضروري بين ظاهرتين يمكن إدراكه عقلياً، يضيف هيوم علاقات الفعل باعتبارها أساسية ومهمة ينبغي تطبيقها ليس فقط في الاستدلالات العلمية، بل أيضاً في الاستدلالات العملية عن طريق رابط بسيط ومنظم بشكل تلقائي.

لماذا نعتقد عادة بوجود اتصال ضروري بين ظاهرتين، أو نؤمن بدون دافع ما بهذا الاتصال ونعتبره ضرورياً؟ لماذا نعتبر أن النار تولد الحرارة؟ لأن هناك ارتباط ضروري بينهما. بهذا الشكل لم يشأ هيوم أن يكشف عن الطابع الإستيمولوجي اللامبرر لاعتقاداتنا، لكن ضاعف جهوده لتوضيح طبيعتها.

يمكن للعلاقة السببية أن تكون طبيعية وفلسفية في الآن ذاته، وداخل العلاقات الفلسفية ينبغي أن نميز بين علاقات الأفكار وعلاقات الفعل، الأولى تتضمن التشابه والتناقض ودرجات الكيف والكم والعدد وتشكل موضوع معرفة يقينية، لتختلف عن الثانية التي تتضمن الهوية

ووضيعة الزمان والمكان والسببية، وهي بمثابة موضوع للاستدلال الاحتمالي فقط. لكن من أين يستمد الاتصال الضروري بين الأشياء مصدره؟

يخضع الاتصال الضروري الكامن بين الأشياء إلى ثلاث مبادئ: الاقتران، التعاقب والتوافق المنتظم بين الظواهر الذي تمثله علاقة السببية، ومصدر هذا الاتصال الضروري هو التجربة، بحيث يحدث الميل في المرحلة الأولى إلى توقعه عبر العادة التي تمثل في الأصل حالة ذهنية وسيكولوجية.

لقد تحسس هيوم مفهوم السببية داخل منظور ميكانيكي يتنفس هواء علم القرن السابع عشر، محتفظا ببعض خصائص السببية التي نادى بها أرسطو، وخاصة العلة الفاعلة التي تعد في نظر هذا الأخير " كل ما يشكل بداية لكل حركة "، لكنه حولها من وضعها الأنطولوجي إلى وضعها السيكلوجي.

يمكن وصف هذا المفهوم بالمعنى الذي يجعل منه تعاقبا مكانيا داخل الزمن، يبدو من جهة أنه موضوعي، لكنه يتحول من جهة ثانية إلى فكرة حية ليست غريبة عن الواقع الذي ينتجها، بحيث يظل حضور الموضوع ضروريا، فعالم الحياة يزودنا ببرهان قوي حول فكرة الاتصال الذي يتخلل الأشياء، غير أن هيوم يؤكد صعوبة معرفة سبب الظواهر العقلية عبر قدرة الفهم وحدها، لأنه لا يسعنا في البداية أن نلاحظ سوى اقتران الظواهر.

لا تكون السببية من هذا المنظور مبدأ قريبا ولا بعيدا، بل تستمد معيارها منها معا، وقد كشف هيوم بهذه الفكرة ملامح تطور ملحوظ لنظرية المعرفة في عصره، خاصة الآراء التي تناقش الارتباط الكامن بين الحركة والمادة، وهو في نظرها ارتباط كاف لتفسير نسق العالم، شريطة أن يتم ترجمة التفسيرات الميكانيكية التي تربط بين المادة والحركة إلى تعبيرات متساوية وإلى قوانين بسيطة توحى بتكرار الظواهر داخل وحدة معبر عنها ميتافيزيقيا، لتتكشف بالتالي إيديولوجيا الوحدة السببية بوضوح داخل التصور الميكانيكي.

لقد ظل النسق المعرفي خصوصا لدى العقلانيين رهين التحديدات الأنطولوجية المفارقة، التي تعبر عن روح مثالية العصر الحديث التي يكون فيها الكائن الأسمي (الله) هو الضامن لكل معرفة، حيث يتم تجريده من صفاته الشيولوجية ليتحول إلى رمز لنظام الطبيعة.

لكن هيوم لم يضع مشكل السببية في مستوى الأنطولوجيا المفارقة كما تم في أعقاب الأنساق العقلانية التي تعود جذورها إلى أرسطو، بحسب التأويل الذي منح لنظرية الحركة الأرسطوطاليسية باعتبارها تحيل إلى علة مفارقة، واستمرت فيما بعد عند ديكرت وغيره من العقلانيين، بل أسسها بناء على استمرارية تنتقل من العالم إلى الإستيمية، لكي تبرر في الأخير داخل فكرة الاقتران، الظواهر التي تجد أصولها ضمن الاعتقادات التي يناقشها الحس المشترك.

عندما يصرح هيوم بعدم إمكانية ملازمة سبب الظواهر وإنما تسلسلها، فلأنه يفكر بصورة أدبية داخل الحس المرئي، فعلى سبيل المثال يكون اللمس إحساسا بالديمومة، أي تتبعها للظواهر في امتدادها داخل المكان، وقد عبر الفيلسوف عن ذلك بمثال كرات البيلاردو التي تتأسس على علاقة الاقتران، فمفهوم السببية الذي أسنده هذا الأخير إلى مبدأ الاقتران يعبر عن مشروطة العلاقات السببية.

كما أن الأفكار اللاميتافيزيقية عنده تقود إلى تصور الواقع وفق علاقات ثابتة داخل الواقع ذاته، هذا التصور يسوقه إلى الخروج وفق أسلوب الاستقراء عن مفهوم الوجود كما عرضه أرسطو، وهو ما أكده جون لارجو (Jean Largeault) عندما لاحظ أن الاستقراء لا يمكن تبريره في ذاته، إنه غير قابل للتبرير داخل الأنساق الفلسفية، حيث تبدو الجواهر منفصلة وغير متصلة، كما يصبح عقلانيا عندما نتصور الأشياء خارج وضعيتها الموحدة داخل الزمان والمكان.¹

إن نظرية السببية التي قدمها هيوم بمثابة الوجه المعروف والمؤثر في فلسفته، وقد قدمها لإثارة الفلاسفة²، فقد تمثل السببية كعلاقة تتخلل الموضوعات قبل أن يصرح بموقف شكي حول إمكانية معرفة الموضوعات، وما يدل جيدا على الاستدلالات الواقعية التي يكون فيها الاستدلال السببي

¹ - J. Largeault. *Systèmes de la Nature*. Paris, Vrin. 1985. P. 13.

² - Anthony Quinton. *Hume*. Traduit de L'anglais par Chretien Cler. Paris, Seuil. 2000. P. 39.

مثالا أساسيا، لا يستقر ضمن شيء آخر غير ملاحظة الخط الكوني القائم بين ما نلاحظه وما لا نلاحظه، أي ما نلاحظه وما يمكن أن نتوقعه.

إن نظام السبب والنتيجة ليس خاصية محايدة للأشياء ذاتها، هذه الخاصية تتأسس ظاهريا داخل علاقة ثابتة أو تركيبة متضمنة للتجاور والاقتران في الزمان والمكان (Spatio-Temporelle) والتعاقب، ثم الارتباط الضروري. وبالتالي لا الاقتران ولا التعاقب بأساسين في السببية، بل يحتاجان إلى فعل المسافة، وهو ما حبا بهيوم إلى التساؤل : لماذا نفكر في أن كل حدث يتطلب سببا ما؟ ولماذا يتطلب كل سبب جزئي نتيجة توافقه؟ ليخلص إلى أن مبدأ السببية العامة ليس بديها بذاته ولا يمكن البرهنة عليه بشكل منطقي، فهو لا يشبه في نظره تلك المحاولات العديدة في البرهنة.

لقد أكد لوك أن هذا المبدأ إذا كان خاطئا، فإن ذلك يستتبع أن يكون العدم سببا، لكن العدم أكثر ضعفا من أن نتصوره كسبب في ذاته، فليس من الممكن أن نبرهن على أن حدثا هو السبب وما نشاهده هو النتيجة، لأن السبب والنتيجة وجودان مختلفان¹. لكن بالنسبة إلى هيوم عندما نعتقد بأن صنفين من الأحداث يتوحدان عبر رابط سببي، فإننا نتخيل بأنهما متصلين تماما، لأننا نتذكر أنهما واقعيتين داخل التجربة²، هذا يعني أن السببية تكتسب صلاحيتها عندما يكون هنالك مجال لإثباتها وفضاء لاختبارها. هكذا يخلص هيوم إلى تصوره الرئيسي لمسألة السببية، فيؤكد الالتحام الثابت بين فاعلين اثنين، تارة من الانطباع الذي يحدث فاعلا ما، وتارة يحث هذا الانطباع الذهن على تكوين فكرة حية عن فاعل آخر³.

يؤكد هيوم أن أفكار السبب والنتيجة مستمدة من انطباعات الفكر (من انطباعات تأملية) مثلما هي مستمدة كذلك من انطباعات الحس (من انطباعات حسية)، لكنه يجزم بأن الانطباع الثاني هو أصل هذه الأفكار، فالانفعالات التي تشكل الموضوع السيكلوجي عند هذا الأخير في تواصل دائم مع موضوعاتها، بل إنها تسكن بداخلها بنفس القدر الذي تسكن فيه السببية هذه

¹ - Ibid. P. 41.

² - Ibid. P. 42.

³ - Ibid. P. 45.

الموضوعات¹ عبر إسنادها إلى مبادئ الطبيعة الإنسانية، وليس بالتوقف عند حدود ما يتخلل هذه الموضوعات ذاتها.

ذلك يعني أن الضرورة السببية، التي بواسطتها ينتج السبب النتيجة ضرورة، لا ينبغي أن تستمد من استدلال علمي يقتصر على الموضوعات الخارجية، بل من استدلال سيكولوجي ينحدر من الملاحظة ومن التجربة دون أن يظل متعلقا بها. إنه يؤسس كل سلسلة من الحجج وكل اتصال بين الأسباب والنتائج على الانطباعات التي تتم رؤيتها وعلى الذكريات التي يتم تذكرها، وأنه دون سلطة الذاكرة والحواس، فإن كل استدلال يقوم به الملاحظ سيكون وهميا وعقيا وليس له أي أساس².

عبر التجربة وحدها يمكن استنتاج وجود موضوع من وجود موضوع آخر، أي استنباط وجود النتيجة من وجود السبب، ويعطي هيوم مثالا على ذلك يقول فيه : الأول شعلة من نار والثاني الحرارة، يسمى الأول سببا والثاني نتيجة، بوجود الأول يستدل على وجود الثاني، فمجرد ما يلمس شخص ما شعلة من نار يشعر بالحرارة، أي يصيبه انطباع بوجود حرارة ما ينفعل لها، فتكون لديه بعد ذلك فكرة أن ما لمسه بيديه كان سببا فيما يشعر به من حرارة، هذا يعني أن التجربة تسهل عملية الاستدلال على وجود علاقة بين السبب والنتيجة، عن طريق الانطباع الذي تجسده الحواس، فيسهل على الملاحظ أن يتذكر دائما أنه في كل مرة يقترب فيها من النار سيشعر بالحرارة.

يلخص هذا المثال ما مفاده أن العلاقة بين السبب والنتيجة لا تكمن في أفراد كل واحد من هذين العنصرين بخصوصية مستقلة تفصل بينهما، وإنما على أساس تصورهما في وحدتهما وترابطهما القوي، بمنزلة ترابط الانطباعات في الذاكرة عندما تظهر أمام الحواس عبر تكرار حالات متعددة،

¹ - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 47.

² - Ibid. P. 49.

لكن المسألة تتمحور حول ما إذا كانت التجربة تنتج الفكرة المستقاة سيكولوجيا من الطبيعة بواسطة الفهم، أم بواسطة الخيال، أم بواسطة الاتصال سببيا بالإدراكات.

يعتقد هيوم أن السببية هي وحدها التي تستطيع أن توجه الذهن البشري نحو الانطباعات المباشرة للذاكرة والحواس¹، لأنها هي الوحيدة التي عبرها يمكن بناء استدلال مشروع من موضوع إلى آخر، ولأنها تستمد من التجربة التي تعلم الإنسان أن تلك الموضوعات الخاصة، التي تتم مصادفتها في حالات ماضية، متوحدة بشكل قوي.

ثم تجله يلاحظ كذلك بأن الخلاصات المستمدة منها مبنية على صرح استدلال بالمعنى السيكولوجي، بالقدر الذي يجعله يتخيل أنه من المستحيل أن يقترب من هذه النتائج دون أن يقترب من العلة الفاعلة (Le Pouvoir du Production) أو من المبدأ الذي يوحدتها.

والذهن هنا لا يكتشف حسب هيوم الاتصال الحميمي للأسباب والنتائج فقط، ولكن يكتشف أيضا كون التجربة تزوده وتؤسس له اتصاله القوي، وبالجملة عندما يمر من فكرة موضوع إلى فكرة موضوع آخر ومن انطباع إلى انطباع آخر، تتوحد أفكار هذه الموضوعات عبر علل ومبادئ موحدة داخل الخيال، وعندما تكون الأفكار موحدة في الخيلة، يستطيع الذهن آنذاك أن يستدل على علاقة الأسباب بالنتائج، وأن يطابق الاعتقاد مع الواقع.

في إطار السيكولوجيا التجريبية لا ينشأ الاستدلال السببي عبر تأملات قبلية، ولكن ينشأ بالكامل عبر الملاحظة والتجربة²، فانتقال الفكر من السبب إلى النتيجة لا يصدر عن الذهن وحده، وإنما يستمد أصله من العادة ومن التجربة، فالاستدلال السببي سيكولوجي قائم على توحيد المعطى الذهني بالمعطى التجريبي، لأنه يتضمن الملاحظة المتكررة لحالات متشابهة، وهذا التكرار يحدث في

¹ - Ibid. P. 53.

² - Amand Dienner. «David Hume et L'émergence d'une Théorie Humaine de la Justice» Paris, au FMAuvergne Grese. I. P. 3.

الفكر قضية السببية¹، وذلك يعني أن الارتباط الضروري لا ينحدر إذن من انطباع الحس، بل فقط تدل التجربة على قابليته للإنتاج داخل الذهن بمعونة ذلك الانطباع.

لقد كشف هيوم عن منظور للوعي مؤسس على سيكولوجيا تجريبية تتكاثف في بنائه الوقائع المادية إلى جانب الوقائع الذهنية، مستفيدا في ذلك من طبيعة تصوره للإدراكات الإنسانية، التي قسمها إلى انطباعات تحيل على الارتباط المباشر بالعالم المادي، وأفكار تنتج عن هذه الانطباعات مكونة بذلك الخط السيكولوجي للذات. حيث ساهم مفهوم السببية عنده في اختفاء المفهوم الكلاسيكي للذات، الذي يقضي بأن تكون الذات جوهرًا خالصًا، فقد تغيرت وظيفة الذات لتصبح خزانًا لتأليف المعرفة عبر حوار مستمر مع عالمها الخارجي، حيث تتحول المادة بمجموع ذراتها وجزئياتها إلى كيان نفسي، وهذا التحول هو الذي يمنح للسببية شكلها المنطقي.

وبالرغم من كونه يحتذي حذو نيوتن في نمودجه الفيزيائي، إلا أنه نقل السببية من بعدها الفيزيائي الخالص الذي تصورها على أنها علاقة محايدة للأشياء ذاتها، إلى العالم الذهني، حيث تسمح هذه العلاقة بتجاذب الأفكار مع بعضها البعض عبر هذا الرابط الضروري الذي تحدته، وهو رابط سيكولوجي بالدرجة الأولى، إذ من العسير على الذهن أن يخلق فكرة معينة دون أن يمر بأفكار أخرى ترتبط معها، عبر قوة ما تعمل على تشكيل هذا الارتباط، شبيهة بقوة الجاذبية التي تربط بين الأجسام الطبيعية داخل العالم الفيزيائي، هذه القوة التي تظهرها مبادئ الارتباط الثلاثة الأساسية (التشابه، الاقتزان ثم الترابط السببي).

ومن بين الدوافع التي جعلت هيوم يهتم بدراسة السببية بكيفية نقدية، هو إيمانه بأنها تمثل إحدى الشروط التجريبية التي تسمح بتأليف المعرفة أو ترابط الأفكار، ومن هذا المنبر وجد نفسه مجبرا على نقد السببية الترنسندنتالية التي كشفت عنها الأنساق الميتافيزيقية التي تجعل الله هو سبب كل ما يحدث في العالم، لكن إذا كانت هذه الأنساق تمنح للسببية نظاما استنباطيا مفارقا،

¹ - D. Hume. *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Collection Dirigée par L. Hansen. Voir L'introduction d'E. Zernik. Philosophie. Mars. 1982. P. 18.

فإن رفضه لذلك دفعه إلى دراسة هذه العلاقة وفق نظام استقرائي مرتبط بأثر التكرار الذي تظهره التجربة في العديد من السياقات.

لذلك شكل نقده للسببية مفتاحا لربطها بسلسلة من الانطباعات الجزئية التي تحدث في ذهن أفكارا ما، وتجعل ذهن مسرعا لتدفق تلك الانطباعات على شكل أفكار مترابطة، فالفكرة الواحدة تمثل ذرة بسيطة تتمظهر على شكل أفكار أو ذرات مركبة¹، والسببية تنشأ انطلاقا من انطباع خاص تكشفه علاقة الاقتزان في المكان والتعاقب في الزمان، وهي التي تجعل ذهن يعتقد بوجود علاقة ضرورية بين مجموعة معينة من الانطباعات التي تمثل أسبابا والأفكار التي تمثل نتائج.

إن الاعتقاد بوجود رابط ضروري يجعل سببية هيوم ترتقي فوق الأشياء الخارجية، فمثلا تمثل النار سببا للدخان أو الحرارة دون أن تكون هناك في الواقع نار، أو يكون هناك دخان، فالتجربة ضرورية فقط ليتعود ذهن على الربط بين مشاهدها، وبالتالي فالأثر السببي ذهني سيكولوجي أكثر مما هو فيزيائي محض، فالسببية توجد داخل الذات، وليس داخل الأشياء الواقعية. هكذا لا تكون السببية فعلا موضوعيا ولا معطى فيزيائيا كامنا في الأشياء، بل تتشكل في الذات بعد توفر شروط سيكولوجية محددة يؤسسها التكرار المباشر للأشياء.

فالتجربة أساسية لعمل ذهن، لكنها ليست سوى انتظام واطراد وتسلسل للموضوعات الخارجية داخل ذهن الذي يتعقب ذلك الانتظام، بحيث يكشف حقل الإدراك عن مضمون سيكولوجي لمعرفة ذاتية منتظمة عبر ترابطات سببية، يؤسسها ذهن في حوار مستمر مع مشاهد التجربة. لذلك يسلك هيوم طريقا نقديا لتقويم الأفكار وتحليلها، وضبط حرية الخيال حتى لا ينتج أفكارا مجردة بعيدة عن العلاقات التي تمثلها بشكل أولي الانطباعات الجزئية.

لذا يتجه من نقد الاستنباط إلى نقد الاستقراء، لا لكي يثبت بعده المنطقي، وإنما ليثبت طابعه السيكولوجي الذي يجعله تصورا احتماليا لما يقع في ظواهر التجربة اليومية، لكنه يتحول إلى قانون ذهني نتيجة التكرار والتعميم والاعتیاد، وقد قاده ذلك إلى سد الثغرة الواضحة بين النسق

¹ - L'aurent Jounier. «La Passivité Comme Motif de Scepticisme, Hume Précurseur et Adversaire de la Phénoménologie» Bulletin D'analyse Phénoménologique. VIII. 2012. P. 26.

العلمي السائد في عصره والحياة السيكلوجية، فقضية " الشمس ستشرق غدا " لا يمكن تأكيدها إلا عبر هذا الدور المزدوج الذي يمارسه كل من الذهن بمجموع أفكاره وعواطفه، والتجربة، ليظل مشكل الاستقراء عنده رهانا مستقبليا احتماليا لما قد يتوقع الذهن حدوثه داخل التجربة.

تتخذ التجربة عموما عند هيوم معنيين : الأول الفضاء الذي يمثل مجموع الإدراكات الواضحة كما هي في الماضي، أو مجموع الأحداث الماضية التي تتولد عنها فيما بعد فكرة المستقبل، والمعنى الثاني يحولها إلى علاقات تشكل تجربة الذهن بما هي حاصل معلول مبادئ التداعي أو مبادئ الطبيعة الإنسانية، التي تمنح للذات إمكانية تجاوزها (التجربة)، على أساس أن هذه المبادئ تحيل على الشكل السيكلوجي الذي لا ينحدر من التجربة، بل الذي يمنحنا فكرة فهم التجربة كبداً.

وبالتالي فالتعريف الذي يمكن منحه للتجربة بالنظر إلى طبيعة مفهوم السببية، هو ما يجعلها مبدأ ازدواجي القيمة يتشكل بين المعطى والذات التي تمثل العالم السيكلوجي والذهني معا، بحيث يمثل المعطى حدود الذات، بينما تمثل الذات العلاقات بما في ذلك علاقة السببية.

في حدود القرن العشرين، علق العديد من المفكرين على تصور هيوم للسببية، حيث تصوره البعض على أنه أبرز ضعف الاعتقادات السببية والاستقرائية، فقد كان في نظرهم شاكاً حتى في هذا المجال ولم يعلن القواعد التي بموجبها نحكم في الأسباب والنتائج، فقد تركها ذاتية سيكلوجية غير خاضعة لأي قانون علمي، لكنه في نظر A. Quinton عاد إلى الاستدلال الاستقرائي ليقوم بتطبيقه في قضايا الذهن الإنساني.

لقد أثار هيوم بتصوره للسببية مشكلاً عويصاً لدى الأجيال القادمة، وهو مشكل الاستقراء، إذ تركه بدون تبرير ممكن، وذلك مبرر في فلسفة لا تدرس بنية المعرفة بالنظر إلى العالم الفيزيائي الذي يمثل موضوع العالم، والذي يمكن من خلاله أن تؤسس قانوناً علمياً للاستقراء، بل انطلاقاً من العالم الأخلاقي أو الإنساني الذي بدا في عصره فارغاً من نظريات علمية تفسره، فحاول ملأه بهذه المشكلات العلمية دون تبرير كاف.

كل ما يمكن قوله في هذا الإطار أن الاستدلال السببي الذي رده هيوم إلى علاقات سيكولوجية، أفصح عن مفهوم الاستقراء ومشكلته المنطقية ليس كقياس عقلائي، لأنه يرفض مسبقاً مبدأ الاستنباط الذي استخدمه العقلانيون منذ أرسطو، بل كواقع لأحداث متسلسلة في المكان والزمان، بيد أن قانون الاستقراء لا يسعه أن يستقيم في نظره دون الاعتراف بحتمية المبادئ البادية في الطبيعة، والتي لا يمكن البرهنة عليها وإنما توقعها انطلاقاً من حدوثها بشكل متكرر في الماضي.

لا تخضع السببية عند هيوم إلى الضرورة الموضوعية والمنطقية التي تحتكم إلى القوانين العلمية كالرياضيات والفيزياء، بل إلى ضرورة سيكولوجية متوقفة على وضعية الذات إزاء الوقائع والأشياء التي تصادفها في العالم الخارجي، وتحليله لهذه العلاقة قاده إلى ربطها بالتجربة لا بالعقل، لأنها لا تستنبط من علاقة الهوية المؤسسة على مبدأ عدم التناقض، بل من علاقتي التشابه والاقتران الزمكاني. لكنه نزع عن التجربة صفة الضرورة، بحكم أنها تمثل عنده حتمية العلاقات السيكولوجية لا الفيزيائية، لخلق بذلك ثغرة كبيرة في العلم خاصة ما يتعلق بطبيعة الاستقراء.

تتعلق ماهية السببية كنظام سيكولوجي بسلسلة التجارب المتكررة التي يشعر بها الذهن في علاقة الاقتران بين ظاهرتين متعاقبتين، وبالتالي لا يوجد مبدأ قبلي يؤطرها، كما لا يمكن تبرير الاستقراءات الجزئية أو الملاحظات الخاصة التي تقيمها الذات عبر مقارنتها بين الظواهر المطردة، بل يمكن تبريرها سيكولوجياً بواسطة تداعي الأفكار، عبر عملية ذهنية ناتجة عن تأثر الذهن بمجرى الحوادث المتكررة داخل التجربة. لهذا لم يكن هيوم مهتماً بتحليل كيفية عمل السببية السيكولوجية، وإنما كان هدفه إثارتها فقط واكتشاف سبب وجودها.

شكل التحليل النقدي للسببية إذن، كما يظهر في الجزء الثالث من " الرسالة "، وفي الجزء الرابع والسابع من كتاب " التحقيق "، الأسلوب الأكثر بروزاً في فلسفة هيوم، الذي ساقه نحو وضع الطابع الضروري لعلاقة السببية، فأيقظ كانط من غفلته الدوغمائية، بدفعه إلى تأليف " نقد العقل الخالص " للإجابة على اعتراضاته.

وهو يؤسس الوعي التجريبي عبر نقده المزدوج للسببية، بحيث رفض الحجج التي تقيّمها السببية الترنسندنتالية من جهة وأثبت ضعف الاستدلالات التي تتضمنها السببية الفيزيائية من جهة ثانية، دفع كارل بوبر (Karl Popper) فيما بعد إلى تأليف كتابه "الإشكاليات الرئيسيتين لنظرية المعرفة" الغرض منه تفادي تكرار الإشكالية التي طرحها هيوم وتطويرها، فأضاء بها الطريق في فلسفة العلوم، وهي مشكلة الاستقراء كميّار للاعتقاد السببي.

2. 2. أساس الاعتقاد

تتكشف السببية كعلاقة فلسفية عندما تعبر عن الاقتران والتسلسل الضروري للأفكار في الذهن وعندما تعبر عن اندماج الأسباب بالأفكار، وبقدر ماهي علاقة فلسفية، تبدو كذلك علاقة طبيعية قادرة على إنتاج وحدة بين الأفكار والانطباعات التي يكون بمقدور الذهن أن يستدل عليها وأن يتصورها، مشكلاً بذلك وعي الذات أو حالة من الاعتقاد الذاتي (La Croyance Subjective). لكن ما معنى الاعتقاد وما طبيعته؟

في مقدمة "الرسالة" تحدث هيوم عن عمليات الذهن التي تنتج الاعتقاد، كواحد من غرائب ومعجزات الفلسفة التي يصعب تفسيرها، لكنه مع ذلك حاول في الجزء الثالث من كتاب "الفهم" أن يوضح ارتباط الاعتقاد بحيوية الإدراكات التي باتت أساسية في عملية الفهم، ويتضح ذلك من خلال قوله :

* - تتأسس ظاهرة الاعتقاد على حيوية الأفكار التي تتصورها، غير أن حيويتها ترتبط بحيوية الانطباعات، فالفكرة الحية تتجاوز مجرد كونها نسخة عن انطباع ما، لتتحول إلى آلية سيكولوجية متفردة. يصير الاعتقاد رأياً مصحوباً بيقين ذاتي يعوض اليقين البرهاني الذي يميز المعرفة بالمعنى الدقيق، ومذهب هيوم في الانطباعات والأفكار يثير من جانبه إمكانية أساسية لتفسير هذا اليقين كحيوية، وقد أدخل في مفهوم الاعتقاد الآراء التي تخلقها الموضوعات الحسية وتذكرها متى شئنا، معبرا عنها بأفكار الذاكرة. تنشأ قوة الاعتقاد، كما تحيل إلى ذلك فلسفة هيوم، انطلاقاً من تفاعل الحيوية الانطباعية (La Vivacité Impressionnelle) مع عمليات الفهم التي تجسدها الأفكار الحيوية، وهو ما ساق هيوم نحو اقتراح "عملية النقل" تبعا للوضعية التي يحتلها الذهن، إلى جانب مبادئ الارتباط التي تساهم في نقل وتوحيد الذهن بانطباعاته الحاضرة وتعين على تقوية أفكاره، وهو ما يمكن أن نسميه "نقل الحيوية" (Le Transfert de Vivacité).

في تحليله التجريبي، يعزو هيوم الاعتقاد السببي إلى أثر العادة، وهو ما جعله يحتل مسافة واضحة بين الاعتقاد كآلية سيكولوجية لبناء معرفة أو وعي بالأشياء، والاعتقاد في دلالته الدينية.

" يتطابق الاعتقاد مع حيوية الفكرة " ¹

يتبدى من خلال هذا القول وجود تطابق بين مفهومين أساسيين في مؤلف " الرسالة " هما :
"الحيوية" و "الاعتقاد " يتعالقان مع بعضهما البعض منذ البداية، بحيث يبدو في الفصل الأول من
هذا المؤلف أن الاختلاف بين الانطباع والفكرة يعود بالتأكيد إلى مبدأ الحيوية الذي يفسر- طبيعة
الاعتقاد، بوصفها قدرة مطلقة على الإقناع.

وتجريبية هيوم لا يمكن عزلها عن هذه الأطروحة التي تبني تجربة الوعي على التفاعل المتبادل
بين فئتين من الأحداث الذهنية، التي تمثلها الأفكار والانطباعات، بحيث تسمح الأفكار المنحدرة
من الانطباعات بانكشاف الاعتقاد، بيد أن الانطباعات بحيويتها المباشرة تشكل موضوعه، بينما
تمثل الأفكار تبريرا مقنعا لطبيعته، وهي التي تمنحه قوته واستمراريته في الذهن، عن طريق الذاكرة
التي تسمح بإمكانية المقارنة بين الماضي والحاضر، وتفتح المجال أمام الاستدلال السببي وتوقع
المستقبل.

ليس للاعتقاد من دور حسب هيوم سوى أنه يحدد الكيفية التي يحرك بها الناس موضوعا
ما، ثم يضيف على أفكارهم حول ذلك الموضوع قوة وحيوية، وبذلك يمكن تعريفه من وجهة نظر هذا
الأخير بأنه فكرة حية وبسيطة متصلة ومرتبطة بانطباع حاضر، بل طريقة خاصة لبناء فكرة لا يمكن
تحديدتها إلا عبر تحديد هذه الدرجات من القوة والحيوية، لكن ما هي أسباب هذا الاعتقاد؟

يرتبط مفهوم الاعتقاد عند هيوم بطبيعة مذهبه في الذات، الذي يتعارض مبدئيا مع المفهوم
الميتافيزيقي الذي تصير النفس بموجبه جوهرًا روحيا يتضمن القدرة على إدراك ذاته عبر عملية

¹ - «and belief is the same with the vivacity of the idea» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 73.

التفكير¹، فالواقع الجوهري للنفس يتعارض مع طبيعة الذات التي تحيل على لحظة سيكولوجية بسيطة مركبة من انطباعات وأفكار.

ليست الذات معطاة بشكل قبلي، بل تتشكل داخل الذاكرة عبر علاقات التشابه والاقتران والسببية، وبالتالي لا تنشأ إلا عبر هوية الأشياء التي تحددها هذه العلاقات الكامنة فيها، وتنقل إليها على شكل انطباعات أولية عبر عملية نقل حيوي، مشكلة بذلك هويتها الحقيقية، ومن ثمة يمكن القول بأن مفهوم الاعتقاد يوحد في قالب سيكولوجي كلا من هوية الأشياء وهوية الذات، التي هي في الأصل طبيعة سيكولوجية أكثر مما هي طبيعة فيزيائية.

لقد سار هيوم في اتجاه تحديد مصدر الاعتقاد دون الخروج عن منطق السيكولوجي التجريبي، فلاحظ بالاحتكام إلى التجربة أن صدور تقرير حول صديق غائب يحصل فكرة تجاهه تتقوى بفعل التشابه، وأن أي انفعال سيكولوجي سببه هذه الفكرة قد يكون فرحاً أو حزناً يتضمن قوة، معنى ذلك أن هناك علاقة بين الانطباع والفكرة، بحكم أن تضافهما في الآن ذاته يؤدي إلى حدوث هذه النتيجة.

وقد عاد من أجل توضيح ذلك إلى قراءة تعاليم الدين المسيحي، فتبين على الخصوص أن طقوس الكاثوليكية الرومانية يمكن اعتبارها تجارب من نفس الطبيعة التي تكشف كيفية حدوث اعتقاد ما، فعندما يمثل معتنق هذه الطقوس موضوعات إيمانه، يجدها تقول بصور ورموز حسية تتجسد مباشرة في الواقع العيني الذي يجعل هذه الموضوعات أكثر قوة، لذا فهو لا يكتفي بتأديتها عبر الأداة الوحيدة للرؤية العقلية أو للتأمل العقلي، بل يعتمد على تجاربه الحسية التي يعمل خياله على توجيهها.

فبواسطة الخيال تمتلك الموضوعات الحسية دائماً في نظر هيوم تأثيراً كبيراً على الشعور أو الاعتقاد أكثر من الموضوعات الأخرى، وتوصل هذا التأثير بسهولة إلى الأفكار التي ترتبط بها

¹ - Frédéric Brahami. «La Généalogie du Moi dans la Philosophie de Hume» Revue philosophique de la France et de l'étranger, P.U.F. 2001. P. 169. (<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-2pages-169.htm>).

وتشبهها، والسببية من جنس العلاقات الفلسفية التي بإمكانها أن تحيي وتقوي أية فكرة كيفما كانت، فنتنتج اعتقاداً أو شعوراً جميلاً ينتل إلى التحديد التجريبي.

في عملية ذهنية وسيكولوجية كهذه، يتداخل الانطباع الحاضر بالفكرة الحية عبر علاقة فلسفية توحدتهما في الخيال، وتلك مسألة تلقائية وطبيعية تفرزها التجربة والملاحظة التي يقوم بها المعتقد، فالموضوع الذي يحضر أمام الحواس، منه يستمد هذا الأخير مواقفه ويؤسس الأفكار التي بموجبها يعتقد ويصوغ مشاعره وأحاسيسه.

هذا يعني أن اختبار ظاهرة الاعتقاد وفق منطق الاستدلال السببي، يحيل في رأي هيوم على صعوبة بالغة، لأن الأمر يتعلق بظاهرة باطنية مستنبطة خصائصها، لكن كفاءتها وأصولها مجهولة بالكامل، وهو ما دفعه إلى الكشف عن ذلك عندما تصور أن الانطباع الحاضر الذي يعتبر سبباً واقعياً للفكرة وللاعتقاد الذي يرافقها والذي يتضمن ما لا يسمح بأن نستنبط منه أية نتيجة في البداية، أصبح هو أساس الاعتقاد¹.

فدراسة الاعتقاد تقتضي بدرجة كبيرة الوقوف على مفهوم آخر يسبقه سماه هيوم " العادة " (La Coutume)، ويعني بها كل ما ينحدر من حالة متكررة في الماضي دون استدلال، أي دون تدخل عمليات ذهنية ولا نتائج حكم مكملة، فالعادة هي التي تولد في نفوس الناس انطباعات يحزنهم أو

¹ - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 59.

* - يعتبرها هيوم ميلاً يقوم به الذهن للربط بين فكرتين عبر علاقة الضرورة التي تمثلها السببية، تحت تأثير الترابط القار بين الانطباعات المتشابهة، وهي تتطابق كمفهوم مع التعود أو الاعتياد (L'habitude) الذي يعني تكرار الأحداث الانطباعية المتقاربة في الزمان والمكان، لتشكل رابطاً بين الأفكار. إنها عملية نقل حيوي لإحداث ظاهرة الاعتقاد، تهدف عبر أثر التكرار إلى تقوية بسيطة لفكرة معينة، وتلك هي النقطة المشتركة بين العادات الطبيعية والعادات الثقافية الناتجة عن التربية، وكلاهما يحدث عبر التجربة الماضية التي تقدم للذهن القدرة على تعلم العادات والتعود عليها.

يطلق هيوم على مفهوم العادة اسم " مبدأ الطبيعة الإنسانية " وهي من هذا الجانب تتأثر مع الفكرة التي توحد السبب بالنتيجة، فبواسطتها يستطيع الذهن بشكل عفوي أن يتجاوز المعطى، وبالتالي فهي من هذه الزاوية تمثل مبدأً يتجاوز، ومن زاوية ثانية قاعدة الاستدلال. على هذا النحو فإن التفسير الذي يصل الاستدلال السببي بأثر العادة والتكرار التجريبي، يرتبط بالمبادئ الشككية التي يضعها النقد الهومي للمعرفة، محاولاً أن يؤسس حدوداً متينة لقوى الذهن ولسلطة الفهم.

يتساءل مضمون العادة من هذا المنظور عن موضوعية العلاقات السببية التي بواسطتها نفهم ونعي ما حولنا من أشياء، فهذه العلاقات ذاتية ولا توجد إلا داخل الذهن.

يفرحهم في فكرة قوية وحية تمنحهم اعتقاداً أو أساساً لما يفعلونه، فعندما يتعودون على رؤية انطباعات يرتبطان فيما بينهما، فإن فكرة واحدة منهما تحملهم مباشرة نحو فكرة الأخرى.

يلاحظ هيوم في الفصل الخامس من كتاب " الانفعالات " أن العادة والتكرار يحدثان أثراً قوياً في جلب أو إبعاد انفعالاتنا، وفي الآن ذاته يحولانها من لذة إلى ألم ومن ألم إلى لذة، لذلك فالعادة في نظره تخلف نتيجتين أصليتين تؤثر بهما على الذهن : أولاً فهي تحدث ببساطة فعلاً أو مفهوماً عن موضوع ما، وثانياً تفرز ميلاً أو انعطافاً نحو إتمام هذه العمليات.

تتوحد الانطباعات بالعمليات الذهنية عبر تدخل الخيال، فعندما تثير أفكارنا عن الخير أو الشر حيوية جديدة تصبح الانفعالات أكثر قوة وتتحرك في نظام وانتظام متبعة نظام الخيال في كل حركته. فإذا كان خطيب ما لا يستهدف في خطابه حركة الخيال ولا يمنح قوة لأفكاره، فلا يسع الخيال آنذاك أن يفرز أي تأثير ولو ضئيل على الإرادة وكذا على الانطباعات، ويصبح خطابه بذلك غير مؤثر وغير ضروري.

لكن برأي بسيط يقدمه شخص آخر ويناقشه بوجدانه وبانفعال متعلق بقضايا الخير أو الشر، يستطيع أن يؤثر في الذهن، فالانفعالات الحية ترافق على الدوام انفعالاتاً حياً، ومن ثمة فتقو الانفعال ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة الشخص وبمزاجه، وأيضاً بطبيعة وسياق الموضوع، وهو ما يؤكد هيوم في حديثه عن طبيعة وأساس الاعتقاد بقوله :

" إن الاعتقاد ليس إلا فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر"¹

هكذا فالأشياء التي تبدو قريبة منا في الزمان والمكان، نستقبلها بدفع من القوة والحيوية ونحملها من كل موضوع عبر تأثيره على الخيال، لكن عندما يبتعد كل موضوع عن ذلك، فإنه يفقد هذا النوع من العلاقة، وذلك ما يجسده قوله :

¹ - «I have already observ'd, that belief is nothing but a lively idea related to a present impression.»
David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 223.

"واضح أن الخيال لا يستطيع أن يهمل مواقع الزمان والمكان التي تتواجد فيها"¹

إذا كان هيوم يقر بأن الاستدلال السببي غير مؤسس على البراهين العقلية مادام من العسير أن نبرهن على أن نظام الأشياء ضروري، بحيث من المحتمل ألا تشرق الشمس غدا، فإن نظام هذا الاستدلال يتأسس على مبدأ سيكولوجي ذاتي هو الميل إلى التوقع، وبناء على ذلك يستمد أصل الاعتقاد من قوة وحيوية الفكرة التي تتصل عبر العادة بانطباع ما².

داخل حقل المعرفة، يصبح من الممكن أن نستوعب كيف يؤسس التكرار والعادة قوة اعتقاداتنا ويمنحنا المشروعية لإحدى صيغ تعميمها³، فالخيال يقيم تعميما للأفكار والمنافع وكذا مختلف التوجهات المعيارية في التقويم⁴، بحيث تدل هذه البنائية على أهمية فعالية الخيال في إنتاج وعي حول الوقائع والظواهر، ويدعم إمكانية تحقيق وعي عن طريق التجربة.

وبالتالي فالتكرار بمثابة تجربة تنظم الاستعمالات التي يوظفها الخيال في بناء علاقة استدلالية بين الانطباعات والأفكار، فالارتباط الاعتيادي (الناتج عن العادة) شرط للتجربة وناتج عنها في الآن ذاته، هذه الكيفية التي تجعل التجربة حركة لارتباطات اعتيادية تنظم الخيال، عندما يتم تكرارها من جديد لإثبات العلاقة، تؤسس إمكانية الوعي الوضعي بالأحداث.

من نتائج هذا التوجه الجديد الذي صاغه دافيد هيوم في إطار مذهب الانطباع، تفسير الضرورة السببية بمبدأ ذاتي ناتج بشكل غير مباشر عن حيوية الانطباع، والتمييز بين الانطباع والفكرة الذي أسسه على مبدأ الحيوية، نابع لديه من طبيعة تصوره لمفهوم الاعتقاد الذي لا يمكن عزله عن كلية الإدراكات الإنسانية، بوصفه أسلوبا معيناً في إدراك الأشياء، بيد أنه لا يوجد رابط اعتيادي أقوى مما يشكله الاعتقاد السببي الذي يمثل حركة ذهنية ذاتية تطابق انطباعات الحس

¹ - «Tis obvious, that the imagination can never totally forget the points of space and time, in which we are existent» Ibid. P. 224.

² - F. Brahami. «Le Scepticisme de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 24.

³ - Claud Gautier. «Le Problème des Croyances Communes en Politique, Expérience et Histoire chez Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 330.

⁴ - Ibid. P. 332.

والذاكرة. وبالتالي فإن عمليات الذهن ذات الطبيعة السيكلوجية هي التي تحول الاعتقاد إلى ممارسة وتضفي على التجربة قيمتها، وقد أكد Ph. Saltel هذه المسألة عندما تصور أن التفاعلات التي تحدث على مستوى الدماغ حية وقوية أكثر من الخلاصات المحمولة عن الوقائع¹.

بهذا الشكل تصبح التجربة موضوع الاعتقاد² وليست مصدره، لأن أساسه يعود حسب هيوم إلى العادة التي تشتق من التجربة وليست هي التجربة، فهي نظام لاحق عن النظام الأول الذي تمثله التجربة، وذلك مخالف لمبدأ لينز الذي يتصور بأن العادة طبيعة ثانية بينما الطبيعة هي العادة الأولى³.

في الفصل الخامس من كتاب التحقيق يقدم هيوم مبدأ ترابط الاستدلالات السببية، الذي تمثله العادة التي لا تكون التجربة من دونها ذات فائدة، فهي على حد تعبيره الموجه الأكبر للحياة الإنسانية الذي يسمح بأن نقيم من خلال التجربة استدلالات سببية، فهي تنقلنا من حيوية انطباع حاضر عن علاقة السببية إلى فكرة السببية، لكن لا يمكن أن نعثر عليها دون الوعي بالعمليات الذهنية.

على هذا المنوال صاغ هيوم فكرة الارتباط الضروري، محافظاً على نسقه التجريبي، بحيث منح للتجربة والعادة أساسهما وحدد أدوارهما، مستبعداً من خلال ذلك ربط الاعتقاد بالقوانين الكونية، وأصر مقابل ذلك على ربطه بالقوانين الذاتية السيكلوجية.

يمكن للتجربة أن تؤسس اعتقاداً وحكماً حول السبب والنتيجة عبر عملية سرية لا يمكن تصورها، أي عبر عادة مكتملة تمنح الوضوح لكل ما يمكن أن يستعمل فيه، لكن إذا كان الاعتقاد

¹ - Voir Ph. Saltel. «Qu'est-ce que Croire? Amendements humiens à la Théorie de la Croyance Causale» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 185.

² - Michael Biziau. «L'histoire d'Angleterre de Hume, Fluctuation Continue de la Constitution» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 341.

³ - B. Pascale. *Pensées*. Paris, Brunschwig. 1962. P. 93.

ليس إلا جنسا من الفكرة¹ بحيث لا يعني سوى فكرة قوية وحية، فمن أين يستمد خصائص القوة والحيوية التي يمتلكها؟

يستمدّها من الفكرة الحاضرة التي تمثل إدراكا واقعا للذهن، والتي تستمد بدورها قيمتها من الانطباع الذي يماثلها، فالتجربة التي تشكل النظام الذي يرتبط بالعادة تعمل بمعونة مبادئ الطبيعة الإنسانية على توحيد أفكار الذهن داخل موضوعاته، وعن هذا التوحيد ينشأ الاعتقاد.

وبالتالي فالاعتقاد يُستمد من الأصل نفسه الذي تستمد منه الاستدلالات حول علاقة الأسباب بالنتائج أو النتائج بالأسباب، حيث لا يوجد شيء آخر سوى التجربة التي تصاغ حول المبادئ المباشرة للطبيعة الإنسانية التي تمنح ضمانة حقيقية لأحكام الناس، بحيث تكون التجربة هي المعيار الحقيقي لهذه الأحكام².

يتم الحكم على موضوع يضم نتائج مختلفة انطلاقا من التجارب الماضية وتكون النتائج ممكنة بصفتها تابعة للموضوع، وذلك يعني أن هنالك من يعين على معرفة الأسباب التي تجعل من الممكن وضع قاعدة للماضي تفيد في معرفة المستقبل وهي العادة، فالقول بأن المستقبل يشبه الماضي ليس له أي حجج، لكنه يستمد حسب هيوم بالكامل من العادة التي تتيح إمكان النظر إلى المستقبل بنفس التعاقب الذي يتخلل الموضوعات، والذي تم التعود عليه.

غير أن الاعتقاد لا يستخلص فقط، بوصفه تجربة سيكولوجية، من العلاقة بين الماضي والمستقبل، ولكنه يحتاج إلى بعض العمليات التي يعمل الخيال على إضافتها، وذلك هو الذي بإمكانه أن يقود إلى إدراك الكيفية التي تحدث بها ملكة الخيال كل استدلالنا.

في عملية نقدية تسعى إلى تحليل قوى الذهن وامتدادها الطبيعي، من خلال اختبار واضح ودقيق للطبيعة الإنسانية، وجد هيوم بأنه ثمة في الفهم مستويان : امتداده وهو الذي تتكفل

¹ - Michael Gorman. «Hume's Theory of Belief» Studies. Volume 19, Number 1. 1993. P. 95.

² - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 64.

بتحديد الجغرافيا الذهنية، ووظيفته وهو ما يتكفل به ضرب من سيكولوجيا انفعالات الذهن، وهدفه يتوقف هنا على نقد الذهن وتفكيك آليات اشتغاله التي تظل خفية، وفي ذلك تمحيص لقوى الطبيعة الإنسانية وملكاتها.

فلاحظ أن الذهن ينخدع أمام ذاته، لأنه يتصور موضوعاته دون أن ينتبه إلى عملياته، لذلك وضع رؤية دقيقة لعمليات الذهن وصنفها في حدودها المرتبطة بعضها ببعض، ثم علل ذلك الانخداع بقصر الملاحظة وحدها عن تفسير عمل الاعتقاد، مما دفعه إلى تجاوزها في مرحلة ما كأداة لتفسير العمليات الذهنية لأنها تعجز عن مزامنتها، وأيضاً إلى حاجة الطبيعة الإنسانية إلى شكل بديهي يتعالى عن بديهية البصر، لأنها لا تكفي وحدها لتبيان ذلك.

عندما يتحدث هيوم عن الفهم أو عن الذهن، فإنه يفعل ذلك تحت صيغة سيكولوجية أو في إطار سيكولوجيا الملكات، بل يتحدث عنه تحت صيغة الانطباع (الذي يكون أصلاً للفكرة) الذي يرد على شكل تذكر وتداع للأفكار ومبادئ تداعها، حيث تساهم العادة التي تمثل منظومة سيكولوجية في تحويل الأفكار إلى اعتقاد.

فالذهن على حد تعبير François Chirbaz نسق يوحد عمل مبادئ تداعي الأفكار، ووحدته تلك وحدة أسلوب لموضوع علم الإنسان¹، فليس الفهم فهماً إلا لأنه يجعل الأشياء قابلة للفهم في إطار علاقته بعملياته التي تمنحه معنى، يكون الفهم مشروعاً عندما يتحرك شرطه ومبدأه بموازاة عملياته كرابط وارتباط وتداع وتذكر ومقارنة...

ما الذي يمنح للأشياء معناها؟ ليس الفهم الذي يستمد خصائصه من ذاته، بل الفهم الذي يصير عنصر تعايش وتفاعل بين تلك الأشياء جميعها، وداخل هذا الفضاء وضمنه يقع كل فهم وتحدد كل معرفة. ما الذي يجعل الأفكار تبدو مترابطة بحيث تكون المعرفة التي أكونها عنها هي المعرفة الممكنة لي؟

¹ - D.Hume. *Enquête sur L'entendement Humaine*. Voir L'Introduction de Michellle Beyssade. Trad Par A. Leroy. Revue par M. Reyssad. Présentation et Note par P.Saltel. GF-Flammarion. 2006. P. 19.

إن الذهن هو نسق ملكات وبروق الأشياء وتواردها في الفهم لذلك مثله هيوم بخشبة العرض أو المسرح، لا معرفة بغير هذه الآلية التي تصف الكيفيات التي تتخالط بها إدراكاتنا على خشبة المسرح، تلك التي يمتلكها الذهن، وليس هنالك فهم ممكن إلا إذا كان فارغا من كل حكم مسبق موضوعي بالمعنى العقلاني، أي من كل مصادرة على التعالي.

ومرد ذلك إلى أن مفهوم الاعتقاد عند هيوم يقع خارج كل سياق ماهوي أو جوهري، وخارج كل وهم ميتافيزيقي يحول دون تأسيس علم الطبيعة البشرية، لأنه يوجه الفهم نحو منطقة غير مؤهلة للبحث فيها، لا ينتظر منها سوى انخداع الذهن، لذلك كان الفهم مع العقلانيين يؤدي مغامرة ميتافيزيقية ليس لها من دلالة في نظره سوى ترابط الأفكار وائتلاف الانطباعات.

ومفهوم العادة الذي استنشقته هذا الأخير من هواء السببية التي يعزوها إلى ضرورة ذهنية سيكولوجية، لا يعني هنا إحالة على الوقوف أمام عالم جوهري، بل أمام عالم يألّف فيه الشخص انطباعاته، على أساس أن ذلك هو عالمه الوحيد.

فالذهن لا يمكنه هنا دون معونة التجربة أن يرسم أي استنتاج يتعلق بالوجود الفعلي لقضايا الواقع، كل ما يجري بصفة عامة في الطبيعة لا يعرف إلا بالتجربة، فلا أحد يتخيل أن انفجار البارود أو جاذبية حجر مغناطيس يمكن اكتشافهما بواسطة حجج قبلية، إذ من ذا الذي يزعم أنه يملك القول الفصل في معرفة سبب تخصيص الحليب أو الخبز لغذاء الإنسان وليس للأسد أو النمر¹.

قد يميل البعض إلى القول بأنه قد اكتشفت هذه النتائج بمجرد عمل الذهن من دون تدخل التجربة، فيحس أنه أتى فجأة إلى هذا العالم، وأنه قد رأى منذ البداية أن كرة بيلاردو ستمرر الحركة إلى مثلثها بدفعها، دون أن يكون بحاجة إلى أن ينتظر حدوث ذلك، حتى يصرح بحدوثها عن يقين

¹ - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, In *The English Philosophers from Bacon to Mill*, *The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 600.

وعن دراية. هكذا يكون أثر العادة التي تختفي ولا تظهر وتوهم أن لا فعل لها، فلا يناقش سلطان التجربة أو يستبعد هذا الدليل الأكبر للحياة الإنسانية على حد قول هيوم إلا معتنوه أو مجنون¹.

عندما يصير السؤال على الشكل التالي : ما طبيعة جميع الاستدلالات فيما يخص أمور الواقع؟ يبدو الجواب المناسب له هو أنها قائمة على علاقة السببية، وإذا كان السؤال من جديد هو: ما أساس جميع الاستدلالات والاستنتاجات فيما يخص هذه العلاقة؟ جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة : التجربة، ولكن إذا ما عاد السؤال أدراجه على هذا الشكل : ما أساس جميع الاستدلالات والاستنتاجات المنحدرة من التجربة؟ فإن ذلك يقتضي سؤالاً جديداً قد يكون حله وتفسيره أعسر بكثير.

إن الجواب المناسب لكل هذه الأسئلة هو مبدأ العادة أو الألفة²، وهو المبدأ الوحيد الذي يستطيع الإجابة عن هذه الصعوبة، إذ أن كل الاستنتاجات المأخوذة من التجربة، هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال³.

غير أنه يجوز لفيلسوف لديه من حب الاطلاع على الأقل ما يحمله على فحص مبدأ الطبيعة الإنسانية، الذي يمنح التجربة الأثر القوي ويجعل الشخص يغتم من التشابه الذي أودعته الطبيعة في موضوعات مختلفة، فمن أسباب تبدو متشابهة يمكن توقع نتائج متشابهة، هذا هو حاصل كل الاستنتاجات التجريبية، فالإنسان يجهل بالطبع قدرات الأشياء جميعها وتأثيراتها. لكن كيف تستدرك التجربة هذا الجهل الطبيعي؟ إن المرء ينتظر من جسم له لون ومكونات مماثلة للخبز تغذية ومدداً مماثلين لما له، ولكن في ذلك تدرج للفهم يتطلب بعيني الفيلسوف تفسيراً دقيقاً.

لقد وجد هيوم في كل الأحوال السابقة أن الخصائص الحسية المتشابهة ستكون مرتبطة دائماً بقدرات خفية متشابهة، فتكون إحدى القضيتين مستنبطة من الأخرى وهو استنتاج لا بحدسي ولا ببرهاني، فمن أي طبيعة هو إذن؟ القول بأنه تجريبي هو حسب هيوم مصادرة على المطلوب،

¹ - Ibid. P. 605.

² - Ibid. P. 609.

³ - Ibid. P. 610.

ذلك أن جميع الاستنتاجات المستمدة من التجربة تفترض أساساً أن يكون المستقبل مماثلاً للماضي، وأن قدرات معنية متشابهة ترتبط بخصائص حسية متشابهة.

إذا كان ثمة أي تخوف من أن مجرى الطبيعة قد يتغير، وأن الماضي قد لا يكون قاعدة للمستقبل، باتت التجربة برمتها عديمة الجدوى وغير مؤهلة لأن يقوم عليها أي استنتاج أو نتيجة، لذلك من المحال أن تتمكن أية حجة مأخوذة من التجربة أن تدل على هذه المماثلة بين الماضي والمستقبل، مادامت كل هذه الحجج قائمة على افتراض هذا التشابه.

إن البحث في السببية هو بمثابة ارتقاء في أحضان الآليات السيكلولوجية التجريبية، من حيث إنها وحدها التي تؤسس الاعتقاد عبر فعل أو أثر العادة، بوصفه فعلاً من أفعال الذهن، تحدث حينما يكون الذهن محمولاً على توقع نتائج مشابهة من أسباب لها خصائص وكيفيات مشابهة، وتعمل الطبيعة على إثارته مثلما تثير كل الأحاسيس، ولا بد أن ينشأ عن الوضعية الخاصة التي يوضع فيها الذهن في أي حال من الأحوال الخاصة.

فكلما عرض على الذاكرة أو الحواس موضوع ما، حمل الخيلة للتو بدافع من قوة العادة على أن تتصور ذلك الموضوع الذي تعود على الاشتباه به، وهذا التصور يصحبه شعور أو إحساس مختلف عن أوهام الخيال الواسعة، ها هنا ممكن طبيعة الاعتقاد في جملتها¹.

يعتقد هيوم أن مبدأ السببية يقوم على التجربة والخبرة الحسية، غير أنه يتجاوزها مما هو تجريبي إلى ما هو ذهني، مؤسساً ضرورة على صيغة غير أولية تعود إلى العادة التجريبية، التي تحمل الإنسان على أن يرى كل الظواهر متلازمة بعضها مع البعض الآخر².

وهذا الشكل يكون هذا الأخير قد قدم تفسيراً سيكلولوجياً للكيفية التي يمكن التوصل بها إلى علاقة السببية من التجربة، حيث تكون السببية هنا عادة ذهنية، أي تفسر من خلال الترابط الضروري، الذي إن كان يقدم تفسيراً للطريقة التي تولد العادات الذهنية، فإنه أداة مفيدة للتفسير

¹ - Ibid. P. 613.

² - انظر مقدمة كتاب دافيد هيوم. محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة فتحي الشنيطي، تقديم فيصل عباس، دارالحداثة للطباعة، بيروت- لبنان، 1980، ص. 46.

السيكولوجي التي لازال لها تأثيرها المهم، مع الاحتفاظ بالعادة الذهنية كنتيجة للتجربة التي تعود الإنسان على أن يرى النتائج تترتب عن أسبابها المتعددة، بحيث ينقاد في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الأمر لابد أن يكون كذلك.

بديهي إذن حسب هيوم أن يكون هنالك مبدأ يربط بين انطباعات الذهن وأفكاره المختلفة، وأن تكون هذه الانطباعات والأفكار أثناء انكشافها أمام الذاكرة أو الخيلة إنما تتوارد كذلك على قدر من التناهي والانتظام، وهو ارتباط تسلسلي منتظم يجعل أفكار الفهم تتعاقب حتى ولو كان هنالك بعد في المسافة والغرض بين الفكرة الأصلية وفكرة أخرى، هذا الترابط ناتج عن قوة الاستدلال السببي الذي ينشأ عن سببية لا تحصل بأي حال من الأحوال بواسطة استدلالات قبلية، وإنما تنشأ كلياً من التجربة.

إن الأصل في النسق الهيومني تجريبي، وكل ما هو تجريبي سببي وذاتي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا، والضرورة المتعلقة بالسببية (من حيث هي ظاهرة تجريبية) تجريبية، ثم إن الأصل والأساس في السببية سيكولوجي وليس موضوعي، والمنهج الذي يقترحه هيوم هنا هو المنهج التجريبي، وخاصة الملاحظة الاستنباطية للظواهر الذهنية من الملاحظة الموضوعية للسلوك البشري.

معنى ذلك أن هذا الأخير يحاول بناء سيكولوجيا تجريبية على أسس ذاتية وليس على أسس موضوعية، لكن عندما نعيد النظر فيما يقترحه نجد صعوبة بالغة في القول بأنه مارس التجريب المنظم بالمعنى العلمي للكلمة، لأن التجريب يقتضي اكتشاف الأساس الموضوعي للظاهرة، غير أن حجته في ذلك يلخصها السؤال التالي: كيف يتأثر الذهن ذاتياً انطلاقاً من ظاهرة خارجية تتجلى أمامه دون أن يظل في حدودها، أو أن يبحث عن أساسها الموضوعي؟

عندما أجاب هيوم عن هذا السؤال ارتقى في أحضان سيكولوجيا تأثرية، وذلك لأن هذا الأخير في وصفه لمبدأ العادة (الذي يتيح للإنسان فرصة أن ينتظر في المستقبل سلسلة من الحوادث تكون شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت في الماضي) سيحاول أن يتجاوز التفسير العقلي والتجريبي للسببية، فهو من جهة يرفض أن تكون السببية مبدأ قبلياً، ومن جهة ثانية يرفض

أن يتم تفسيرها بالالتجاء إلى التجربة الحسية، رغم أن التجربة الحسية هي الميدان الوحيد الذي تتوالى فيه الظواهر الطبيعية.

وإنما يعزو ذلك إلى ظاهرة ذاتية مرتبطة بقوة الميل إلى التوقع والاعتقاد، والرابطة التي تربط السبب بالنتيجة قائمة على هذا الميل الذي يشعر به الملاحظ لظواهر الطبيعة وحالاتها المتزامنة والمتكررة، ثم إن الاعتقاد هنا لا يرتبط بالحصيلة الكمية التي تسفر عنها ظواهر الطبيعة بمعزل عن عمليات الذهن، وإنما يرتبط بالكيفيات والتأثيرات التي تحدثها الانطباعات في الذهن، فهو لا يتمثل في الطبيعة الخاصة أو النظام الخاص الذي تتضمنه الأفكار، وإنما في كيفية تصوره وفي الشعور الذي يحدث في الذهن تجاهه.

معنى ذلك أن الضرورة التي تكمن في الميل الذاتي نحو الاعتقاد ليست منطقية ولا تملك معادلات رقمية، ولا ضرورة كذلك في مجرد ارتباط الظواهر الطبيعية أو تناسقها، وبالتالي لا ضرورة في المعرفة التجريبية، ليست الضرورة سوى ضرب من التأثيرات تحدث داخل الذهن، وبذلك فهي واقعة سيكولوجية تأثيرية.

إن التجربة ضرورية وأساسية، وسيكولوجيا هيوم لكي تستقيم لابد أن تنطلق منها، لكن لا يستطيع الذهن مع ذلك أن يقنعنا لماذا باستطاعته إقامة استدلال انطلاقاً من الحالات الخاصة التي وقعت تحت تجربته، أو ما الذي يقصده عندما يقول بأن موضوعين يرتبطان فيما بينهما ضرورة، لكي يفسر ذلك يجب أن يتجاوز الميل السيكولوجي قوة التجربة ويصير قوة للذهن الذي يتأثر.

لقد أسس هيوم نظرية الاعتقاد على مبدأ حيوية الفكرة، فكانت النتيجة الفلسفية متعلقة أساساً بالتوجه المباشر نحو تفسير الضرورة السببية كضرورة مستمدة من حيوية الإدراكات، فاستقر رأيه على حل نقدي يؤسس ظاهرة الاعتقاد السببي على نقل الحيوية من الانطباع إلى الفكرة، وقد طور هذا التصور بناء على قواعد مذهب الانطباع عبر آلية سيكولوجية تصنعها العادة أو التكرار، غير أن التكرار وحده غير كاف لتقوية هذا الاعتقاد، لكنه مع ذلك يساعد على نقل الحيوية التي تجعل الفكرة مرتبطة بانطباعاتها المباشرة، بحيث يتحول الاعتقاد إلى ممارسة ذهنية أو أسلوب معين في الإدراك.

من هذا المنطلق يمزج تصور هيوم لطبيعة الاعتقاد بين منظورين رئيسيين، أحدهما يتعلق بآليته العامة التي تمثلها العادة، والآخر متعلق بمفاتيح فهم الاستدلالات السببية التي تمثلها وحدة العلاقات.

وقد ساقه تحليل الاعتقاد مباشرة نحو تحليل الطبيعة الإنسانية وتفكيك قدرات الفهم البشري ومواكبة مسار الانطباع والفكرة ومساءلة أصل الأفكار واستعراض مبادئ تداعيا، ليجد نفسه أمام أسلوب نقدي للتأسيس الاختباري الذي يضعه العلم لكل الارتباطات السببية ولتأسيسها الترسندتالي، حمله في الأخير إلى إقامة الاستدلال السببي على العادة ، وإقامة العادة دليلا أكبر للحياة الإنسانية.

لذا فقوة فلسفة هيوم تظهر في الطموح القوي الذي يوجهه نحو تفسير مبادئ الطبيعة الإنسانية، الذي قاده إلى اقتراح نسق فلسفي يحاول أن يشمل العلوم، كما أن تحليله للعادة ودورها في الاستدلال السببي وتبيان قيمتها في بناء الاعتقاد، ساهم في إعادة التساؤل حول معرفتنا بالعالم الطبيعي، الذي نقله من صيغته النظرية وألقى به مباشرة داخل نظرية الفعل.

وهو ما يبر طابعه النقدي الذي يتصف به تجاه الأنساق الميتافيزيقية التي تفصل بين عالم المادة وعالم الفعل، وتقيم الاعتقاد على الاستدلال السببي المنحدر من العقل وحده أو من التجربة وحدها، على أساس أن نقده يشمل كلا من السببية المفارقة التي تبناها فلاسفة العقل والسببية العلمية التي تبناها علماء عصره.

لم يكن إذن مفهوم الاعتقاد عند هيوم إلا مبدءاً للمشاركة الفعلية داخل العالم الطبيعي والاجتماعي، وهي مشاركة جسدية ووجدانية وذهنية في آن واحد، في سياق تتفاعل فيه التجربة بكل مضامينها الفيزيائية والإنسانية مع الذات في بناء الاعتقاد وتشكيل تجربة الوعي، لذلك لم يكن الذهن عنده يحيل على عمليات عقلية خالصة مستقلة بذاتها، بل على ملكة وجدت لإتمام ودعم التجربة، ليجد نفسه في الأخير داخل تصور للوعي مؤسس على ميكانيكا ذهنية وطبيعية تكون فيها العادة مبدءاً وقاعدة.

من خلال هذا المنظور يمكن قراءة تجريبية هيوم وفق تفسير مزدوج، من ناحية يقر بإمكانية الاعتماد على التجربة لأنها أساسية في تزويدنا بالكثير من المعلومات والطبائع، وتسمح بلامسة العلاقات الطبيعية في حد ذاتها، مادامت في كل مرة تكشف عن علاقات ثابتة بين الظواهر تعين الذهن على تنظيم استدلالاته، لكن من ناحية أخرى يتوقف مفعولها ليصير إدراك الواقع متعلقا بمراقبة كيفيات يحدثها الذهن بواسطة علاقاته الفلسفية، استنادا إلى العادة التي تجعله يعتقد بحقيقة هذه العلاقات.

وبالجملة فإننا لا نلاحظ في إطار هذا المنظور سوى واقعا إنسانيا خاصا، يحاول الذهن أن يتعرف عليه وفق علاقات خاصة توجهها العادة، هذه العلاقات لا توجد داخل العالم الطبيعي، فهي ليست إلا طرائق الارتباط القائم بين الأفكار، بالرغم من أنها مستمدة منه، بهذا الشكل يصير الاعتقاد وعيا ذهنيا مزودا بمحولات إنسانية توجهه مباشرة نحو تمثيل العالم.

نفهم من هذا التصور كذلك أن وحدة الطبيعة الإنسانية والاعتقاد الذاتي الذي نربط به، هما أساس الانسجام الاجتماعي الذي هو في الأصل انسجام ذاتي أخلاقي وجمالي، فليس هنالك عالم إنساني بخصائص مطلقة وكونية كما تكشف عن ذلك العلاقات الطبيعية التي تشكل نمطا من الضرورة داخل العالم الطبيعي، لكن مع ذلك نستطيع أن ندرك هذا التقاطع بين العالم الطبيعي والعالم الإنساني عبر وحدة التجربة التي تمنحنا ضمانة كافية لفهم العالم، وتوجه سلوكياتنا وأفكارنا وقيمنا الأخلاقية والجمالية وفق ترابط العادات المتكررة.

لهذا تحول مفهوم الضرورة عند هيوم إلى تجاوز ممكن لربط الحقيقة بالطبيعة، ووضعها ضمن تأويل إنساني محض يفتح أفقا خصبا لإعادة قراءة وتفكيك بنية العالم القيمي والاجتماعي، التي تبدو أنها أكثر ليونة وتحررا من نمطية الضرورة والصرامة الطبيعية، فأن نفعل معناه أن نعتقد بأن الأحداث متماثلة مع التجربة التي تدل عليها في الماضي ونتوقع من خلالها أحداثا مستقبلية، أن نفعل معناه كذلك أن نتسلح بالأمل الذي يدفعنا إلى التخلص من كل ضرورة قد توقف فينا هذا الميل الطبيعي والذاتي نحو التشارك والتعايش والانسجام.

خلاصة

يتأسس تصور هيوم للوعي على تجاوز التصور الميكانيكي للعالم، ليرتبط ببنية الذات الباطنية، بانفعالاتها وعواطفها وأفعالها وأفكارها، التي تتغير تبعا لتغير العالم الإنساني الذي تحيا فيه، فالوعي مؤسس على انفعال الذات أمام الجسم الأخلاقي والاجتماعي الذي يحيط بها.

لهذا شكلت نظرية الانفعالات سواء كانت فردية أو جماعية، ذاتية أم موضوعية أهمية كبيرة في فهم تركيبة الوعي وبنيته الأساسية، هذه التركيبة التي تدل على وعي اجتماعي تشاركي يمكن نقله وتداوله مع الآخرين، ضمن مجتمع منظم عبر علاقات سياسية وقانونية واقتصادية.

هذا الارتباط الضروري الذي كشفت عنه تجربة الوعي في مجال الأخلاقية التي تحيل على عالم إنساني متوحد عبر آلية التعاطف والمشاركة الوجدانية، يتجلى كذلك في العالم الذاتي الذي تقيمه الذات بمفردها أمام العالم الطبيعي، عبر علاقات طبيعية وفلسفية ثابتة، ليتحول الوعي من جديد إلى ميل ذاتي نحو التوقع والاعتقاد، انطلاقا من الضرورة السببية التي تصنعها العلاقات الفيزيائية التي تنظم وقائع الطبيعة والعلاقات الذهنية التي تنظم وقائع الفهم.

هكذا يعكس مفهوم الوعي عند هيوم الحضور السيكولوجي للوقائع والأحداث في ذهن كتجربة ذاتية، بيد أن ما يمكن أن تدركه الذات سواء في علاقتها مع العالم الطبيعي أو مع العالم الإنساني بدلالاته الأخلاقية والاجتماعية، عبارة عن وقائع ذهنية تتحكم فيها علاقات سيكولوجية تنسرب بكيفية منتظمة إلى أعماقها لتشكل هويتها الحقيقية.

وبالتالي لم تعد الذات كيانا فارغا، أو جوهرنا منقسما إلى وحدات وأجزاء متمفصلة بين جسد وعقل وروح، وإنما غدت عالما ممتلأ بتجربة واعية تتفاعل فيها هذه الملكات جميعها في نسق منظم، لا يمكن تبريره علميا، وإنما يمكن فهمه ضمن خصوصياته وأبعاده الإنسانية. كما أن الوعي لم يعد يحيل على معرفة ميتافيزيقية خالصة، بل تحول إلى نظام معرفي تحيط به منظومة متداخلة الأبعاد، تتفاعل فيها الطبيعة الجسدية مع الطبيعة الوجدانية لتشكل معا من خلال لغة الوحدة والتناسق الطبيعة الذهنية.

الفصل الثاني

مبادئ الوعي الجمالي

يسلك هيوم طريقا مغايرا وهو يحاول تأسيس تصوره الأساسي للوعي بما يتلاءم مع طبيعة نسقه الفلسفي، وذلك واضح لديه من خلال خطة العمل التي يتبعها، بحيث ينقلنا من مبحث إلى آخر دون أن يفقد الخيط الناظم الذي يعبر عن وجهة نظره التجريبية التي كشف عنها منذ مشروعه الأولي " رسالة في الطبيعة الإنسانية " بأجزائه الثلاثة، الذي أعاد ضبطه في فلسفة أخلاقية متتورة سواء من خلال مؤلف التحقيق " بحث في مبادئ الأخلاق " أو من خلال كتابه " تحليل الانفعالات ".

بهذا الشكل تتداخل أعماله وتتكامل فيما بينها لتعبر عن الشكل الجديد لمذهبه التجريبي، ومقالاته التي قدمها في أعقاب تحليله للقضايا الأدبية والفنية، التي تعبر عن الشكل المنفرد لفلسفته الجمالية، ليست سوى تنمة لهذا المشروع الكلي، لكونها تقدم مادة أساسية لتثمين التحليلات والنتائج التي ميزت الأعمال السابقة.

حيث نجده يمزج بين الشكل الأخلاقي والشكل الجمالي، وفق صورة بسيطة للفلسفة يسميها الفلسفة البسيطة (La Philosophie Facile) تقترب من الجمهور، عبر ملاحظات تاريخية لحياتهم وتحليلات دقيقة لطبيعتهم وثقافتهم، يهدف من خلالها إلى بناء استدلالات وحجج لنقد وإعادة توجيه الثقافة الجمالية الكلاسيكية.

تقوده في الأخير إلى الكشف عن حل أساسي لإحدى المشكلات الإستيطيقية الكبرى، يسمح بإدماج لذة التفكير بلذة الشعور، لذة التمثل بلذة الفعل والممارسة، مما يجعلنا نرى في أبحاثه الجمالية فيلسوف أخلاق في إطار فلسفة جمالية بسيطة أضمن سيكولوجية جمالية وسوسيولوجية واقعية.

فكل عمل لاحق يدعم أطروحات العمل الذي يسبقه، وذلك واضح في فلسفة نسقية وتنسيقية تتضافر جهودها من أجل إتمام المشروع النقدي الذي ظل هيوم يللم حروفه من بحث لآخر، مما يوحي بأن جوهر أسلوبه النقدي ثابت مهما تعددت القضايا والمجالات التي يخوض فيها، مع بعض التعديلات والتحسينات التي يضيفها بين الفينة والأخرى بحسب ما يتطلبه السياق الذي يتواجد فيه.

وبالتالي فجل أعماله، بما في ذلك أبحاثه الجمالية، تلخص جوهر مذهبه التجريبي الذي طور من خلاله نظاما نقديا جديدا، وقدم على إثره الشكل المنطقي الذي يمكن أن تتخذه دلالة الوعي، في اتجاه بناء المنظومة الملائمة للنظام المعرفي في كل أبعاده وتجلياته، من أجل دفع التجريبية إلى أبعد مدى نحو المسلك القويم الذي ينبغي أن تسلكه.

1. الوعي بين جمالية الحس والمشاركة

1.1. الحكم بين الذاتي والموضوعي

لم يشأ هيوم منذ البداية أن يفصل معيار الوعي عن الخصائص الحسية التي تكشف عنها الأحداث والوقائع في تظاهراتها الطبيعية، عندما ربط مبدأ التلقي الجمالي بحركة الانفعالات التي تحدثها الانطباعات الحسية، فالانفعالات تتحرك في نسق الوقائع الخارجية لتنتج ذوقاً معيناً، بحيث يكون الذوق الجمالي حسياً لأنه معلول مبادئ الارتباط التي على إثرها تتأسس علاقة الانفعال بموضوع ما.

غير أنه لا يحيل صفة الجميل إلى الموضوع كما هو في ذاته، لأنه لا شيء في نظره يكون جميلاً في ذاته، بل يسند ذلك إلى قدرة الذات، بفضل العلاقات الطبيعية والفلسفية، على تمثل الجمال داخل هذا الموضوع، فالخيال بوصفه تمثلاً ذاتياً هو الذي بإمكانه أن يحول الموجودات إلى موضوع للذوق والانفعال. وهو ما نستشفه من خلال قوله :

" ليس الجمال صفة للدائرة... بل هو النتيجة التي يحدثها هذا الشكل في الذهن، بحيث تقبل بنيته الخاصة أي شعور"¹

الذي عبر ضمنه عن نقده لأقليدس، بحجة أن هذا الأخير فسر في نظره كل خصائص الدائرة لكنه لم يقدم أي فرضية بخصوص جمالها، فعندما قام هو وأتباعه بتفسير كل عناصر البناء تحدثوا عن المنحدر والنقش والقاعدة والسطح وعن موقع كل واحد من هذه العناصر، ولكن لو سئلوا عن صفة وموقع جمالها، سيجيبون بأن الجمال ليس موجوداً في أي جزء من هذه الأجزاء، لكنه يظهر في الكل، لهذا ارتأى هيوم أن تكون الأحاسيس وحدها هي التي تولد الشعور بجمال العبارة.

¹ - «La beauté n'est pas une qualité du cercle...elle est seulement l'effet que cette figure produit sur l'esprit, que sa structure particulière rend susceptible de tels sentiments.» D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 444.

من خلال مقاله " في رقة الذوق والانفعال " يظهر هيوم قدرة الشعور الذاتي (رقة الذوق التي تتمتع بها الذات) على خلق الإحساس بالجمال* عندما تصادف الذات موضوعا جماليا (قد يكون شعرا، رواية، لوحة فنية أو مشهدا طبيعيا...)، فرقة الذوق أو الشعور تثير بكيفية حسية إمكانية تمثل الجمال أو القبح داخل الأشياء، وتوسع في الآن ذاته مجال السعادة أو الشقاء المرتبطين بالانفعال المباشر تجاه الذات والآلام المحيطة بالطبيعة الإنسانية. وبالتالي فرقة الذوق غير منفصلة في نتائجها عن رقة الانفعال.

لذا يستلزم تصويره نقد بعض الفلسفات الكلاسيكية التي تفصل السعادة والمتعة الجمالية عن الأشياء الخارجية، فالكمال الحقيقي الذي يمكن أن يحظى به كل إنسان غير مستقل مبدئيا عن الموضوعات المحيطة به، وهذه الغاية لا تتحقق في نظره إلا بواسطة رقة الشعور (Délicatesse de Sentiment)، وذلك ما عبر عنه عندما قال :

" عندما يمتلك شخص هذه الموهبة، يكون سعيدا بما يستطيعه بذوقه أكثر مما يستلذه بشهواته، ويشعر بالبهجة تجاه شعر ما أو استدلال يفوق ما يشعر به حينما تعرض عليه ثراء فاحشا"¹

* - يحيل الجمال (La Beauté) عند هيوم على الشعور أو الانفعال الهادئ الذي يستنطق الخصائص الجمالية من اللذة الصادرة عن الحس، بحيث يتحول الحكم الذاتي في إطاره إلى حكم كوني عندما يتحرر من شروطه الجزئية، عبر اختبار طبيعي للذوق يقود إلى وضع معياره الأساسي، لأن فضيلة الحس الجمالي (Le Sens Esthétique) تنبعث من هذا المعيار. يقضي معيار الذوق، الذي يتحدد بموجبه الجمال الخارجي عبر فعل اللذة، بعدم وجود أية قاعدة دقيقة لتحديد الجميل الذي ليس خاصية محايثة للأشياء ذاتها، بل كل ذهن يستقبله بكيفية مختلفة، لذا فإن هيوم بطبيعة تصوره لمعيار الجمال، يضعنا أمام تعددية لامتناهية للتلقي الجمالي وأمام أحكام تقويمية هشة متحولة باستمرار تبعا لتحول موضوعات الجمال، لكن يمكن مع ذلك أن نعثر في نظره على معيار لتقويمه عبر ملاحظة تكرار موضوعاته والمقارنة بينها، مع الأخذ بعين الاعتبار المعرفة الأخلاقية والعادات الجمالية المعروفة وتطبيقاتها المتداولة. تظهر الحساسية الجمالية (La Sensibilité Esthétique) بواسطة رقة الشعور، حيث يصبح لكل واحد الحق في اختيار الممارسة الجمالية التي يفضلها والنافعة له، لذلك نجده يربط بين خاصية الجمال وخاصية المنفعة التي استقاهها من بركلي، الذي تصور بأن الحكم على الجميل يتعلق بإثارته للمنفعة، معبرا بذلك عن روح التفاؤلية الطبيعية لعصر الأنوار.

¹ - «Quand un homme possède ce talent, il est plus heureux par ce qui plait à son goût que par ce qui satisfait ses appétits, et reçoit plus de joie d'un poème ou d'un raisonnement que ne peut lui en offrir le luxe le plus coûteux.» D. Hume. «De la Délicatesse du Goût et de la Passion» Dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 53.

إن الارتباط الطبيعي بين رقة الذوق ورقة الشعور هو الذي من شأنه أن يني ملكتي الذوق والحكم على الصفات والطبائع الموجودة في الأشياء أو في الفعل الإنساني، فالذهن لا يستطيع أن يعثر على الخصائص الجميلة إلا بالمرور من هذه الحساسية الكبرى للطبائع الحسية. كما أن الرقة التي يثيرها الفيلسوف تساعد على تجويد الطبيعة الإنسانية، وتهذيب أحكامها بخصوص الأشياء الجميلة التي تظهر في الشعر والبلاغة والموسيقى والرسم، لكونها تمنح جمالية خاصة للشعور، وتجعل الذهن في تواصل مستمر مع المنافع والفوائد التي بوسعها تحقيقها.

غير أن دراسة طبيعة الوعي عند هيوم تستدعي عودة مباشرة إلى فحص خصائص الطبيعة الإنسانية، حيث نجده في مقاله " في البلاغة " يؤكد على التباين الموجود بين طبائع الناس على مر التاريخ، الذي يعزوه إلى تنوع الطرق والعادات والآراء التي تخلقها التنشئة الاجتماعية والنماذج الأخلاقية. ويظهر ذلك بجلاء في قوله :

" لا يعادل القوطيون الرومانيين في الامتيازات التي يمتلكونها في الذوق والعلم...فبغض النظر عن وضع مقارنة بين الدول تثبت ذلك، يمكن للمعرفة الإنسانية أن تدلل على وجود هذا الاختلاف عندما نقارن بين معرفة المحدثين ومعرفة القدماء، فبقدر ما نعتقد بأننا متفوقون في الفلسفة، فنحن مع ذلك بكل ترفنا متدنيين فيما يتعلق بالبلاغة"¹

فمثلا لم يكن في الأزمنة القديمة أي عمل عبقرى ذائع الصيت غير فن الخطاب العمومي، الذي تفوق فيه اليونانيون على الرومانيين بإبداعهم لأصناف متعددة من البلاغة، والظروف* التي كانت

¹ - «Les Goths étaient bien davantage inférieurs aux Romains en goût et en science...mais sans vouloir comparer des nations aussi différentes nous pouvons observer que même cette dernière période de la connaissance humaine est, à bien des égards, d'un caractère opposé à l'ancienne, et que, à supposer que nous soyons supérieurs en philosophie, nous sommes encore, avec tous nos raffinements, très inférieurs en ce qui concerne l'éloquence.» D. Hume. «De L'Eloquence » dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 58.

* - لقد استخدم هيوم مفهوم الظرف في سياقين مختلفين : ما يحيل عليه النظام أو القانون الأخلاقي والمدني، وأيضا ما يرمز إليه نظام السببية التي تنظم عمليات العالم والأفعال الإنسانية، كما أنه يعني من منظور الحس المشترك ما يمكن إسناده إلى القانون كعنصر محايث له، ويعني كذلك عنده التحديد الذي يعمل داخل السبب أو السياق أو الضرورة على حملنا مباشرة نحو التجربة الماضية، وأخيرا يدل على روابط الذهن.

عاملا أساسيا في ذلك كافية في نظر هيوم لإدراك الاختلاف الشاسع الذي يميز البلاغة القديمة عن البلاغة الحديثة التي تبدو على الأرجح أكثر ضعفا من الأولى.¹

إن الأعمال المعبرة عن فكر دافيد هيوم توجي بفلسفة في الوعي تركز على قدم وساق مع أصالة وعمق مشروعه الفلسفي في ارتباطه بالعلم النيوتوني، سواء في نظرية المعرفة، أو في نظرية الانفعالات، أو في نظرية الأخلاق، أو في نقده للدين، أو في تحليلاته السياسية، بل وحتى في عمله كمؤرخ وكرجل اقتصاد، وهذه المباحث كلها تلتقي مع رؤيته في الخطابة.

= يدل استخدام هذا المفهوم في كليته على اقتضاء منهجي مزدوج : الطبيعة النقدية للحكم العلمي، والنتائج الشكية لعلم الطبيعة الإنسانية، وقد قدم هيوم من خلاله حلا لمشكلة التلقي والحكم الجمالين بوصفه مؤسسا على الحس الجمالي الطبيعي والكوني، مما يجعلنا لا نتصور الحتمية داخل الأشياء فقط، بل داخل الذهن كذلك. كما أنه يدل بتعبير دلالي آخر على مختلف مجالات التطبيق والممارسة، لأن حل مشكل الإستيعاقا سواء كفن أو كترية يتجلى داخل التعبير النهائي لنظام السببية الذي يتخلل ظاهرة الذوق. انظر :

- Michel Malherbe. « La Notion de Circonstance dans la Philosophie de Hume ». Hume Studies. Volume 9. Number 2. 1983. P. 130-133-136.

بالرغم من أن العصر الحديث أحرز تقدما كبيرا في العلم والمعرفة، ظل المحدثون كذلك قليلي الأهمية في البلاغة مقارنة مع النجاحات الكبيرة التي أحرزوها في مجالات المعرفة الأخرى، وحتى إن جزمنا بأن فن الخطابة محبوب لدى الأدباء المحدثين، فإننا نعتز لديهم حسب هيوم على أسسه ومبادئه وليس على قوته، لأنهم في نظره يفتقدون إلى حكومة ديمقراطية، وذلك راجع إلى طبيعة الطرف الذي يعكس التباين القائم بين القوانين الوزارية والمدنية من دولة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر.

إن تطور البلاغة لدى القدماء يمكن رده إلى الشكل القانوني والديمقراطي الذي خيم على حكوماتهم والذي انكشف بظهور العدالة، وبالتالي يرتبط غياب فن الخطابة في العصر الحديث بطبيعة القوانين المدنية السائدة في حكوماتهم وبتجاهل الأدباء والمفكرين البحث في علل انحراف هذا الفن الذي ميز المرحلة التاريخية القديمة. لذا يلج هيوم على ضرورة إعادة النظر في هذا الفن النبيل وتطويره، عبر نقد التحول الذي طرأ على الحكم الأوروبية، التي لم يعد فيها المتهم يناقش قضيته ولم يعد كذلك يكثر بالبحث عن الحجج المتينة للدفاع عن نفسه في كل مراحل الحكم مسندا ذلك إلى من ينوب عنه.

في الصفحتين 64 و65 من نفس المقال يؤكد هيوم بأن الحكومات القديمة قدمت مادة حية وأرضية خصبة لتطور الخطابة والبلاغة عن تلك التي يمكن العثور عليها عند المحدثين، فالخطباء هم من شكلوا في رأيهم ذوق الشعب الأثيني وليس الشعب من شكل ذوق الخطباء. في هذا الإطار يوضح هذا الأخير كيف أن جورجياس (Gorgias) اشتهر بطريقته العجيبة في الخطابة وأسلوبه المميز في المحاوراة والإقناع، بخلاف ذلك قدم الخطباء المحدثون الذوق للجمهور كتبرير لانتصاراتهم السلبية. فقد يتفوق برلماني بريطاني في الحكم، لكنه في نظره لا يساوي في الذوق غير أحمق أثيني، حيث لا يوجد Verrès و Catilina لا يوجد Cicéron أبدا، كما أنه من السهل أن نعتز على Philippe في العصور الحديثة، لكن أين يمكن أن نجد Démosthène. بهذا الشكل إذن شكلت الخطابة البريطانية، بالنظر إلى مفهوم الطرف، نموذجا مختلفا عن الكمال الموجود في الأشكال القديمة.

يحاول هيوم بهذا النقد لوضعية البلاغة في العصر الحديث، خصوصا الأشكال الأدبية الإنجليزية، أن يبحث في أصل تقدم الفنون في الدول وسبب هشاشتها في دول أخرى، مبينا أنه إذا استطاع الأوروبيون حياة نفس الإمتيازات الموجودة لدى الشعوب القديمة وبناء حكومة ديمقراطية، من المحتمل جدا أن يحملوا هذا الفن ويرفعوه إلى مستوى أعلى بكثير مما هو عليه في عصره، ومن الممكن كذلك أن يطوروه إذا اهتموا بتثقيف جماهيرهم ومنحهم الشجاعة ليصيروا رجال قانون دون ممثلين.

¹ - D. Hume. Ibid. P. 60.

إذ يصح أن ندافع معه عن الفرضية التي تقول بأن الخطابة أولاً وقبل كل شيء ممارسة¹، وفي إطار هذه الممارسة التي تتغير وفق تغير الظروف، تتحول الطبيعة الإنسانية باستمرار وفي كل مرة تتجاوز ذاتها²، وهو ما أكدته في مقاله " في ميلاد وتقدم الفنون والعلوم "، حيث تصور أن تطور الفنون غير متصل بمبادئ ثابتة وكونية، بل يعزى إلى طبيعة الاستعداد والتربية وإلى امتلاك الحس الجيد.

ينبغي على الأعمال الفنية والقضايا الجمالية بكل أنواعها أن تثير الذهن عبر لذات معينة وتنقل إليه صورة مليئة بالحياة، حيث يستطيع بفضل علاقاته أن ينتج حكماً جمالياً بخصوصها، فالذهن عاجز عن تمثيل رسم معين أو لوحة فنية دون علاقة التشابه التي يقيّمها بين العمل الفني وأصله الطبيعي، كما أنه لا يتذوق الأشياء الجميلة، إلا عندما تتوافق مع الانفعال الذي يمنحها القبول واللذة. ليس الجمال خاصية محايثة للأشياء ذاتها، بل يوجد فقط داخل الذهن الذي يتمثله، فمفهوم ما بوسعنا أن يتمثل القبح في عين السياق الذي يسمح لشخص آخر أن يتمثل الجمال، فنسبية الذوق التي يبدو أن هيوم يكشف عنها في مقاله " في معيار الذوق " تقرر بعدم تساوي أذواق الناس وتراعي ظروفهم المختلفة. لكن ما مصير التجربة؟

لا تمثل التجربة غير ملاحظات عامة متعلقة بما هو موضوعي وكوني في الطبيعة الإنسانية، وتسمح للذهن بتشكيل ذوقه الجمالي، فالتجربة الجمالية من هذا المنظار تتراوح بين ما هو موضوعي وذاتي، كوني وجزئي، فعندما تصنع التربية والاستعدادات الثقافية مبادئ عامة للذوق والحكم الجماليين، يعمل الذهن على إنتاج معياره الخاص. لكن هذا لا يعني أن معيار الذوق أو الحكم الجمالي كوني، فمبدأ الوعي الجمالي يتأسس على منطق التمثيل، ينطلق مما هو موضوعي ليشكل عالماً ذاتياً خالصاً، فالذهن بفضل شعوره الخاص هو أصل كل حكم على عمل فني معين، يمكن أن نستدل على ذلك بقول الفيلسوف :

¹ - Jean Yves Coffi. «La Rhétorique Humienne» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 45.

² - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 179.

" حاسة قوية مرتبطة بشعور مرهف ورقيق، جودته الممارسة وجعلته المقارنة كاملا بعيدا عن كل حكم مسبق، هو وحده القادر على نقد الخصائص الجمالية وبناء أحكامه التي حيث ما وجدناها لدى إنسان معين، فهي تتضمن المعيار الحقيقي للذوق والجمال"¹

هل العالم بكل مظهراته يقدم مادة فنية جميلة مستقلة عن شعورنا الذاتي وصلاحيته في تقييم الأشياء الجميلة؟ أم أنه كما قال Yves Michaud من الحمق أن يكون العالم جميلا²؟

لا يتأسس حكم الذوق كما يعتقد هيوم على مفاهيم صورية، لذا لا يصح في نظره أن نبرهن على جمالية العمل الفني بتوظيف استدلالات عقلية خالصة، كما لا يمكن أن نتقاسم مع الآخرين الشعور الجمالي*، وهو بذلك يعود إلى موقف التجريبيين الذي يؤمن بأن كل فرد يمتلك ذوقا خاصا به، فما نخبه هو ما يخترق أعضاءنا الحسية السمعية والبصرية، لهذا لا تنفصل ماهية الذوق الجمالي عن عمل القلب والإحساس، مما يعيق أي رغبة في تحويل تجربة الذوق إلى استدلالات صورية.

فكل شخص حسب هذا الموقف يستقبل أشياء مختلفة أو يشعر بلذة مغايرة أمام نفس الموضوع، بيد أن الطريقة الوحيدة لنحصل على الذاتية أو الكونية في أحكامنا، هي أن نمتثل لمنهج استقرائي يعيننا على أن نلاحظ بأن حكم الذوق ينحدر من مبدأ الشعور الذاتي وليس من مبدأ العقل الذي يجعل إمكانية تحصيل اليقين فيما يتعلق بهذا النوع من الحكم صعبة للغاية.

من هذا الجانب يرتحل الجمال كمعطى موضوعي داخل الذاتية، مما يعني أن هيوم يخالف تصور العقلانيين الذين يدعون قصر المنهج الاستقرائي في البرهنة على الجمال، لكن بقدر ما يبدو مشروعا

¹ - «Un sens fort, uni à un sentiment délicat, amélioré par la pratique, rendu parfait par la comparaison, et clarifié de tout préjugé, peut seul conférer à un critique ce caractère estimable. Et les verdicts réunis de tels hommes, ou qu'on puisse les trouver, constituent la véritable norme du goût et de la beauté.» D. Hume. «De la Norme du Goût » dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 141-142.

² - Yves Michaud. *L'art à l'état Gazeux, Essai sur le Triomphe de L'esthétique*. Paris, Edition Stock. 2003. P. 7.

* - إن المشكل الكبير الذي صاغه هيوم في قلب هذه المفارقة، يتعلق بالتساؤل حول إمكانية نقل التجربة الجمالية : هل من المستساغ مناقشة مادة الذوق؟ عندما يتعلق حكم الذوق بالذاتية، هل نمتلك القدرة على الكشف عن حكم جالي كوني؟ هل يجوز أن نقحم شعور الآخر في الكشف عن أحكامنا الخاصة تجاه الجمال الطبيعي أو الجمال الفني؟ ليقدم بذلك مادة غنية بالإشكالات التي سيحاول كانط فيما بعد أن يجيب عنها.

لنا أن نبحث عن شعور الآخرين، يصير المبدأ المحدد لحكم الذوق موضوعيا، فبادئ الذوق الجمالي تتحدد بالنسبة لهذا التصور عبر العقل، ومرد ذلك في اعتقادهم إلى أن حكم الذوق يتوجه وفق الشكل المنطقي والرياضي، بحجة أن تظهر الجمال ليس إلا التمثل الحسي للحقيقة التي يفرضها العقل، وبلغة القدماء ليس سوى التعبير الحسي عن المفهوم. على هذا الأساس يمكن لحكم الذوق أن يصير كونيا، ويستتبع ذلك إمكانية مناقشته.

حاول هيوم من خلال قراءته لمضامين الخطاب الجمالي عند التجريبيين والعقلانيين على حد سواء، أن يبرر سيكولوجيا إمكانية ترابط الذاتي بالموضوعي فيما يخص أحكام الذوق، على شرط أن يكون الموضوعي وسيلة فقط لبناء الذاتية، لأن معيار الجمال يقتضي في رأيه أن يتوافق التمثل الذاتي مع الموضوع.

فإذا كان حكم الذوق يتأسس على الشعور الذاتي، من الممكن في نظره أن نجد أساسا مشتركا بين الآخرين، يعبر عن الواقع الحقيقي للطبيعة الإنسانية¹، ويقصد بالشعور الذاتي عدم تساوي الأذواق بين الناس لأن الذوق يحتكم إلى مبدأ الظرف، ليفتح المجال أمام تصور جمالي يعبر عن سياق القرن الثامن عشر محاطا بنسبية الذوق والحكم الجماليين وبالتعدد الفني، حيث يصير الفن انفعالا أخلاقيا يخاطب لذة الحياة داخل مجتمع معين.

كما أن الفن بعيني هيوم يقوي الشعور الأخلاقي، وبالتالي لا مجال للفصل بين الحس الجمالي والحس الأخلاقي²، فالخير مرتبط باللذة الجمالية، والجمال يقود مباشرة نحو الأخلاقية*، ويدل ذلك

¹ - Danielle Lories. «Kant et la Liberté Esthétique». Revue Philosophique de Louvain. 1981. Volume 79. P. 484.

² - D. Hume. *Essai Esthétiques*. Voir L'introduction de Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 25.

* - يمكن أن نلاحظ هنا بأن هيوم أقام قبل كانط رابطا بين الإستيطيقا والأخلاق، عن طريق مبدأ الوحدة السيكلوجية للانفعالات، متبعا في ذلك شافيتسبري وهانشيسون.

على أن الاختلاف بين اللذة الجمالية واللذة الأخلاقية أصبح متجاوزا، فهما معا من نفس الطبيعة، فالذوق عبارة عن حس جمالي يثير الشعور بالذيلة أو الفضيلة¹.

يرتبط الوعي الجمالي عند هيوم بقراءة تصور شافيتسبري الذي يفهم مسألة الجمال انطلاقا من معيار الجمال الأخلاقي، فالجميل والخير يميلان على شيء واحد ويعبران حقيقة عن الطبيعة الهارمونية للإنسان، فالفن في رأي هذا الأخير عبارة عن مبدأ التوجيه الذي يعتمد على النموذجية وعلى الأفعال الاستثنائية لأشخاص محددين يعيشون حياة داخلية منسجمة، لهذا تتحقق الإستيطيقا ضمن جمالية الوجود وتصمم عبر جمال الفضيلة.

يستمد الفن مصداقيته حسب فلاسفة الشعور انطلاقا من قدرته على مخاطبة الجمال الأخلاقي عبر وساطة الفنون الجميلة التي تعبر عن الطبيعة الفاضلة للإنسانية، سواء من حيث توجيه الفنان، أو من حيث وضع قواعد الإنتاج الفني. فالذكاء الفني لا يتظاهر فقط حسب شافيتسبري داخل الأعمال الفنية، وإنما يرتبط كذلك بالفعل الأخلاقي، فالفنان الحقيقي هو من يعيش حياته وفق مبدأ الفضيلة، ولكي يصبح فاضلا عليه أن يضع مسافة نقدية بينه وبين عمله الفني².

بالرغم من أن هيوم يعد واحدا من الأوائل الذين أثبتوا ذاتية الشعور الجمالي بأن عدل مبدأ تساوي الأذواق³، فقد أكد استحالة التلاعب بأحكام الذوق، لأن مسألة الحكم تستوجب تقديم مبررات كافية في حالة وصف شيء ما بأنه جميل، لذا من اللازم أن توجد قواعد ومبادئ في مادة الذوق حتى نتفاد إمكانية أن يصدر كل فرد حكما عشوائيا. هذه القواعد هي التي ربما تشكل صفة الموضوعية فيما يتعلق بالجمال، غير أن الموضوعية هنا تختلف عن مثيلتها في مجال المعرفة، فالمعرفة العلمية موضوعية في السياق الذي تكون فيه مستقلة عن الذاتية، ومن حيث أنها لا تستمد من حكم الذات تكون بالضرورة كونية ويكون التوافق بين الناس غير مشكوك فيه.

¹ - David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Morals*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 294.

² - Fabienne Brugère. «L'esthétique Perdue de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 288-289.

³ - D. Hume. «De la Norme du Goût » Dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 127.

تسمح الذاتية بإفراغ الأشياء من مضمونها الجمالي وإسناده إلى الشعور الموازي لنظام هذه الأشياء، وبالتالي ليست الموضوعية هي التي تمتلك معيار الجمال، مادام لا يوجد أي معيار للجميل في ذاته، بل الذاتية هي التي تحتوي الموضوعية بوصفها ميلا سيكولوجيا لتمثل الموضوع واستخراج الجمال من صلبه. هكذا فالعودة إلى الشعور أو الحس الداخلي كبداً عام للطبيعة الإنسانية، هو الذي يجعل في نظر R. Bouversse معيار الذوق ذاتيا وموضوعيا في الآن ذاته.

غير أن قواعد الذوق لا تستقيم عبر استدلالات قبلية للذات، بل هي خلاصة لأفكار ذهنية تحدث عبر الوقائع المألوفة بواسطة العلاقات الفلسفية التي توحد هذه الأفكار، كما أنها ليست سوى ملاحظات عامة لما هو أكثر كونية في كل الأوطان والعصور، لهذا فقاعدة الذوق مستمدة عند هيوم مما سماه M. Malherbe "كونية طبيعية"¹، فقد أكد هذا الأخير أن الكونية الطبيعية تختلف تماما عن الكونية الصورية، فهي ترتبط بالظروف، تتطور وتتأثر بتقلبات الطبيعة والثقافة. فمادامت تتعارض وتتباين أحكام الناس، نبعت الحاجة حسب هيوم إلى وضع معيار للذوق من أجل توحيد الذوق والفصل بين الحكم الملائم وغير الملائم، عبر مناقشة الأذواق، فحيث تظهر المحادثة يصبح التوافق ممكناً².

تطلق الذاتية العنان أمام موضوعات العالم التي تبدو في الواقع طبيعية وكونية³، وذلك يجيلنا مباشرة على كانط الذي أكد بأن مصطلح كوني لا يتعلق فقط بقوانين الطبيعة وحدها، ولكن أيضا بالقوانين التي تشكل مجال الفعل الإنساني في أبعاده السياسية والأخلاقية والدينية، خصوصا في دلالاته الكوسموبوليتية، دون إهمال الدلالة الإستيطيقية التي تتحدد في مؤلفه "نقد ملكة الحكم" كنظرية للجمال التي يستنبط منها الفن معاييرها⁴.

¹ - Michel Malherbe, *Introduction aux Essais sur L'art et le Goût*. Librairie Philosophique. Bibliothèque des Textes Philosophiques. 2010. P. 33.

² - Geneviève Boyer, *Relativisme et Esthétique*. Université du Québec. 2013. P. 15.

³ - Danielle Lories, «Kant et la Liberté Esthétique». *Revue Philosophique de Louvain*. 1981. Volume 79. P. 508.

⁴ - Michèle Crampe Casnabet, *Kant, Le Gouvernement de la Raison*. Paris, Bordas. 2004. P. 9-10.

لقد أكد كانط ما دأب إليه هيوم عندما أقر بإمكانية مناقشة الذوق، انطلاقاً من مبدأ الحرية الكونية التي توجه الحرية الجمالية، فالجمال في نظره ذاتي وكوني يفرض علينا الإيمان بعنصرين جوهريين هما : حرية الذات التي تحكم، وحرية الموضوع الذي على إثره تمارس الذات حكمها، ومن هذه القاعدة يستمد مبدأ الحكم مشروعيته¹.

إن ما يحدث التوافق بين الناس هو ما سماه هيوم معيار الذوق (Standard of Taste) وقد قدمه هذا الأخير كبنية عامة للطبيعة الإنسانية، ليس على أساس أنها مباشرة ومطلقة، بل لأنها قادرة على توجيه حكمنا ومنحنا القدرة على التمييز بين الشعور الجيد وغير الجيد. لكنه مع ذلك يقر بصعوبة التوصل إلى أية كونية كاملة، ماعدا التوافقات العامة التي تفرضها الأخلاقية تبعاً للبنية الثقافية الفردية. بهذا الشكل يصبح شكل الذوق كونياً، بينما يظل مضمونه جزئياً، مادامت اللذة الجمالية مستنبطة من تجربة الذات من جهة، ومحاطة بخصائص الموضوع الجمالي من جهة ثانية.

لا يرتبط معيار الذوق الجمالي بمعرفة مطلقة، فالمعرفة الوحيدة التي يمتلكها هي المعرفة المحاطة بحدود العالم الذي نحيا فيه بشخصيتنا وتجاربنا الخاصة، وبالتالي لا يتجاوز حساسية الشعور المباشر، طبقاً لقول هيوم :

" يتجلى معيار الذوق كبداً للطبيعة الإنسانية لدى كل واحد منا ويوجد لدى كل الناس، لكن فضلاً عن ذلك يمكن أن يختلف مضمونه"²

يتقدم الفن، والإنسان في أعقاب ذلك يتطور من حقبة زمنية إلى أخرى، والأعمال التي تساهم في رقي وجمال الأعمال الفنية تتغير هي الأخرى كذلك، لذا فالمعايير التي نحكم بها على الجمال في عصر النهضة ليست شبيهة تماماً بتلك التي نحكم بها في عصر الأنوار، بيد أن حكم الذوق يرتبط مباشرة بالكيفية التي نتذوق بها الأشياء وبالقدر الذي نستشعرها به، وذلك راجع إلى طبيعة المرحلة

¹ - E. Kant. *Critique de la Faculté de juger*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris, Vrin. 2000. P. 80-81.

² - D. Hume. «De la Norme du Goût » Dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 136.

التاريخية التي تتواجد فيها وإلى نوع الثقافة التي تنربي في أحضانها، فنحن ما نوجد عليه بحكم طبيعتنا وتجاربنا، ولأننا لا نعيش نفس التجارب تظل موضوعية الحكم طبيعية أكثر من كونها صورية.

والوسيلة المناسبة لإنتاج الموضوعية في الحكم الجمالي تعزى حسب هيوم إلى ما تقوم به اللغة في توحيد الوجدانات واختراق الحدود والأوطان، فهي من منظوره تشكل خطاباً جمالياً يسمح بإحداث التوافق بين الشعوب وجعله ممكناً، وبالتالي إذا كانت الطبيعة الإنسانية بتحولاتها وارتباطها الوثيق بخصائصها وجزئياتها تمنح لمعيار الذوق ذاتيته ونسبته، فإن اللغة تعيد له موضوعيته وكونيته من جديد. فمادام الناس يستعملون نفس اللغة، بإمكانهم أن يتداولوا فيما بينهم نفس مفردات الجمال، لأن الأحداث التي تنظم وجودهم والنمط الذي يستقبلونها بموجبه تحدد المعنى الذي يمنحوه لمفاهيمهم الأساسية وتجعل التوافق بينهم متحققاً.

لم يكن استحضار التجربة الجمالية في فكر هيوم بالشيء الهين، لأن فحصها من هذه الزاوية كفيلاً بتصحيح الخلط التقليدي الذي يوضع عادة بين الحكم النظري (حكم المعرفة) والحكم الإستيطقي، فالمعرفة الجمالية أو الوعي بالجمال الذي يشكل حكم الذوق يتميز عن الحكم في المعرفة العلمية الذي ينحدر من مجال العلم، وهو بطبعه ميال إلى الخطأ ويعود دائماً إلى الواقع الخارجي المستقل عن ذاتيتنا. في حين أن الذات هي التي تعتقد وتقيم علاقات وأفكار حول الواقع، لهذا يثبت حكم المعرفة ضعفه أمام حكم الذوق الذي يتوقف على شعور الذات، وهو ما يؤكد هيوم بقوله :

"كل شعور صائب، لأنه لا يعود أبداً إلى ما يتجاوزه، وبذلك فهو واقعي ويجعل الإنسان واعياً، لكن كل تحديدات الفهم ليست معقولة لأنها تتعلق في بعض الأحيان بما يرتفع عنها، أي الواقع، وبالتالي لا تكون دائماً متطابقة مع هذا المعيار"¹

نكون في حقل المعرفة العلمية مقيدين بحكمنا، لأن أشياء العالم واحدة بذاتها وتسهل معرفتها بتوظيف القدرات التي نمتلكها والتي لا تكون دائماً صائبة بطبيعتها، بخلاف ذلك تنصف في الحقل الإستيطقي بمبدأ الحرية في تذوق الأشياء والإحساس بها، فموضوع واحد يتضمن العديد من

¹ - Ibid. P. 126-127.

الأحاسيس المختلفة لعدم قابلية كل شعور أن يتمثل في الموضوع ما هو واقعي، بل يتمثل ما هو ذاتي وسيكولوجي.

غير أن الأحاسيس والذات مهما تضخم اختلافها في مادة الجمال، فإنها مع ذلك تمنحنا إمكانية التوافق عندما يتخذ تذوق الجمال وكذا الحكم الجمالي معياراً، بهذا الشكل يصح القول بأن هيوم استطاع بواسطة معيار الذوق أن يقدم حلاً نسبياً لمشكلة الوعي الجمالي التي علقها على مبدأ تجريبي محدد لحكم الذوق، عبر ملاحظة ما هو مشترك في الطبيعة الإنسانية وتداوله كخطاب جمالي عبر المحادثة التي تقوّمها اللغة.

استمررا لما قام به هيوم في أبحاثه الأخلاقية، بحيث انتهى إلى إثبات تصوره الأخلاقي استناداً إلى معيار ذاتي سيكولوجي، تتأسس بنية الوعي الأخلاقي بموجبه على قصدية الذات تجاه الأشياء الخارجية التي هي بطبيعتها ذاتية من جهة، وموضوعية من جهة ثانية لكونها تبنى من خلال ارتباطات موضوعات العالم الخارجي وفق علاقات طبيعية وفلسفية متينة.

يحضر هذا المنظور، الذي يجعل الوعي رهين قاعدة سيكولوجية تحدث بين الذات والمعطى، في أبحاثه الجمالية، حيث نجده يؤكد على ذاتية الشعور الجمالي الذي يوازي في طبيعته ذاتية الشعور الأخلاقي، هذه الذاتية التي تنبع لديه من مبادئ الطبيعة الإنسانية التي تسكن روح كل متلق للموضوع الجمالي. فما يسمى جمالاً عنده ليس مرتبطاً بجودة الأشياء ذاتها أو بالخصائص الكامنة فيها، بل بنظرة العين التي تتأملها وتمثلها، وجودة الأشياء لا تتحقق في العلاقات الموضوعية التي تتخلل هذه الأشياء، بل تتحقق داخل ذهن الذي يتأملها، فالجمال ليس إلا انعكاساً غرائزياً لطبيعة ذهن الإنساني.

كما أن القيم الجمالية ليست منبثقة من موضوع خارجي يمكن أن نعتبره جميلاً بذاته، فخصائص الجمال ليست كامنة فقط في الموضوعات الجميلة أو في كل الموضوعات، وبالتالي فهي من هذا الجانب غير موضوعية وترتفع عن الأشياء كما هي بذاتها، بل هي ذاتية تسكن الذات التي تستشعر الجمال وتذوقه وتمنحه صوراً معينة تعكسها على تلك الأشياء. على هذا المنوال يبدو أن هيوم يحاول تذويت (Subjectiviser) موضوعات الجمال والقيم الجمالية كذلك، مما يوحي بثبات حسه

النقدي الذي يوجهه هنا للمذهب الرومانسي الذي يتصور الطبيعة على أنها حاملة للجمال، فليس هنالك جمال حقيقي أو قبح حقيقي، كل ما يوجد عبارة عن تمثيلات ذاتية تتحول بحسب وضعيات الذات إزاء موضوعها وبطبيعة المنظار الذي تمثلها من خلاله. فحقيقة الجمال تكمن فيما تثيره فينا من متع ولذات ذاتية، بحيث لا يتبقى لأحكامنا الذوقية من صلاحية سوى ما يدعم هذا الوقع الجمالي الذي تثيره الأشياء في نفوسنا، وتجعل انفعالاتنا وعواطفنا تميل نحو تذوقه بهذا القدر من المتعة واللذة الخالصتين.

مثلاً يتوقف الشعور الأخلاقي على انتظام التشابهات التي تحدثها الطبيعة الإنسانية، يتوقف الذوق الجمالي على انتظام وتشابه الطبيعة الإنسانية في الشئ المرتبط بالأعمال الفنية الكبرى، وهو ما يجعله من هذه الناحية ينساق نحو موضوعية الحكم الجمالي الذي يوازي تماماً ذاتية الذوق الجمالي.

في إطار دعمه لمنظوره الذاتي، الذي يؤسس من خلاله مبدأ الوعي الجمالي على ما لا يقبل التعارض مع ما يسمية دوجمائية الشعور (Dogmatisme du Sentiment) وأثبتات الشعور، تتبدى رؤيته الموضوعية عبر استحضر قاعدة ثقافية توجه الذوق والحكم، نابعة من ذاتها أو من الحس المشترك، مادام يتحتم على المتلقي أن يعتمد على آراء الأكفاء من الناس القادرين على وضع معنى للجمال تتجلى لذته عبر الممارسات التي تبديها السلوكات اليومية.

لأن تذوق لذة الجمال يتقوى عنده عبر ممارسة الفنون وعبر الاحتكام إلى التجربة، كما أن تطبيق الفنون وتعميمها داخل حقل التجربة الإنسانية كفيل تهذيب الذوق في نفوس الناس حتى يصبحوا مؤهلين لتذوق الجمال، وبالتالي يتجلى الوعي الجمالي في أحكام الذوق التي يتمتع بها المتلقي انطلاقاً من تجربته الذاتية والموضوعية التي تمثلها الثقافة والخبرات الإنسانية، فبذهن جيد كما يقول Sancho وبأنف كبير يمكن أن نصوغ حكماً جيداً حول الكحول.¹

بهذا الشكل يضع هيوم حدوداً للنسبية كأى سيكولوجي معاصر، مؤكداً أهمية حكم الذوق امثالاً للمعيار الكلاسيكي الذي وضعه La Bruyère والذي يقوم على تهذيب الإحساس عبر

¹ - Ibid. P. 132.

الممارسة حتى يصير مؤهلا لإصدار الأحكام الجمالية¹. إن التأملات التي أقامها هيوم في مبحث الجماليات، شكلت بالنسبة له موضوعا منفتحاً على أبحاث وقضايا أدبية بما في ذلك مادة الفنون التي تبدو له، فيما يوضحه مقاله " في معيار الذوق "، مصدر الحجج الأكثر جودة وإدراكاً للطبيعة الإنسانية.

تعتبر عودته في مقاله " الشاك " (Le Sceptique) إلى الشعور بمثابة دحض لموضوعية الجميل في ذاته، ودحض كذلك للأطروحات الفلسفية التي تنسب الحكم الجمالي إلى أحكام الحقيقة، فمثلاً يفصل الخطاب الأخلاقي عن خطاب الحقيقة، كذلك يفعل بين الحكم في المادة الفنية والحكم في القضايا العلمية. فعالم الرياضيات في نظره ينتج أحكاماً تقتضي استكناه الحقيقة ويشعر بلذة خاصة وهو يقوم بذلك، لكنه قد لا يحس بأي لذة جمالية أثناء قراءته لرواية معينة لكونه يجهل الجمال، فالجمال لا يوجد ضمن الرواية ولا ضمن الظاهرة التي يدرسها، ولكنه يكمن في شعوره وذوقه كقارئ.

إذا كانت موضوعية الجميل حسب هيوم موجودة فعلاً، فلا ينبغي أن نبحت عنها خارج الطبيعة الإنسانية، بل ينبغي فهمها انطلاقاً من تجربة كونية وحسية للمشاعر الإنسانية، فلا شيء موجود بذاته ويستمد قيمته انطلاقاً من مطابقته لذاته. قد يستقيم ذلك عندما نتحدث عن الحقيقة الصورية كما يعتقد العقلانيون والتصورات التقليدية التي تعود جذورها إلى أفلاطون، لكنه لا يستقيم ضمن فلسفة إنسانية تستخرج الوعي الجمالي من مشاعر الناس وسلوكاتهم ومن بنيتهم الخاصة. لكن بأي معنى يصير الذوق والحكم الجماليين ذاتيين وموضوعيين؟

لقد وجه هيوم في جماليته الشعورية نقداً للفلسفات الكلاسيكية التي تعتقد بغائية حكم الذوق وتفرغ الذاتية من مقوماتها، خصوصاً عندما تتصور الأشياء ثابتة على حالها، فمثلاً يعد الجميل عند أفلاطون صورة معكوسة عن الوجود والحقيقة، فعندما يتحتم على الفن أن يمثّل الواقع أو العالم، فإن العمل الفني يتجاوز إرادة الإنسان ويرتفع حكم الذوق عن أن يستمد خصوصيته من الذاتية ليصير موضوعياً وكونياً.

¹ - D. Hume. *Essai Esthétiques*. Voir L'introduction de Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 9.

بناءً على هذا الأساس تعد جماليته مقارنة سيكولوجية للوعي الجمالي أو للفن لكونها تجعل مبدأ الجمال كامناً في الشعور الذاتي، وبذلك فهي تعبر عن نفسها كجمالية شعورية تربط بين الوعي والشعور وترد العقل بكل استدلالاته وأحكامه المجردة إلى محكمة الانطباع، وإلى قدرة الخيال على تأليف كل الانطباعات الحسية على شكل صور جمالية يؤسس الذهن من خلالها أحكامه.

وهو ما دفع البعض إلى اعتبار أن ما قدمه هيوم في جماليته الشعورية بمثابة محاكاة لنظريات الخيال¹، حيث تصير الإستيطيقا شعورية عندما يصير الخيال أقوى من الاستدلال، وهو ما يبرر عودة هيوم إلى الخطابة القديمة التي مجدت الخيال، مما يحث على تأطير جماليته بين الخطاب الكلاسيكي والخطاب الرومانسي.

عندما توجه هيوم إلى تحديد مبادئ الطبيعة الإنسانية، وضع في حسابه ضرورة تحديد قاعدة موضوعية للذوق، لأنه من المحتمل في نظره أن يوجد حس داخلي بموجبه توجه الطبيعة على نحو كوني الجنس البشري بأكمله وترسم له غاياته، لكن وهو يأخذ على محمل الجد المبدأ العام للطبيعة الإنسانية، استحضر الخصوصيات الثقافية التي تحيل على ذاتية كل فرد ومجتمع وتميزه عن باقي الأفراد والمجتمعات الأخرى. وبالتالي تذوب المبادئ الكونية للطبيعة الإنسانية داخل موضوع للذوق غير قار وثابت، فالقيمة المرتبطة بالجمال تعود إلى شعور مقبول تم إنتاجه بعناية داخل بنية ذهنية خاصة بالامتثال إلى خصوصيته وطبيعته، بحيث تصير وحدة الذاتي / الموضوعي وقيمة / واقع مقبولة.

تتوقع جماليات هيوم بين الكلاسيكية والرومانسية، ويبدو ذلك جلياً من خلال نظريته في الذوق والحكم التي تعبر عن نظرية في الانفعالات الطبيعية التي تشكل مفتاحاً للطبيعة الإنسانية، حيث يظل الهدف من مزاولة الفنون رهيناً بتحقيق سعادة الإنسان وإدماجه داخل المجتمع وتزويده بالمشاعر الأخلاقية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحس الفني. في مجال الفن إذن، لا يعظم المتلقي الأعمال الفنية، وإنما مضمون التجربة الفنية بحمولاته الذاتية والموضوعية، مما يفسر الشكل المعياري لفلسفته الجمالية، حيث تندمج المشاعر الأخلاقية بالمشاعر الجمالية.

¹ - S. Nichols and S.P. Stich. *Mandreading, An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness and Understanding other Minds*. Oxford, Clarendon Press. 2003. P. 28.

تصير نظرية الذوق ذاتية مرتبطة بوضعية المتلقي وانطباعاته الجزئية، وبوضعيته أمام المشهد الجمالي الذي تقيمه التجربة، لكن حكمه مستوحى من طبيعة ثقافته وأسلوب التربية والنماذج الأخلاقية التي تلقاها، ومما تمليه عليه طبيعته يحاول أن يحكم بكيفية ذاتية بما يتلاءم مع الظرف الخاص الذي يعيشه، لذا فمفهوم الظرف الذي بنى من خلاله هيوم نقده للفلسفات الكلاسيكية، يمثل محاولة لإبراز ذاتية الشعور الجمالي، بينما تشكل اللغة مجالا لإثبات موضوعيته.

لم يبحث هيوم في فلسفته الجمالية عن مفهوم للعقل محايث للطبيعة الإنسانية، وإنما عن تصور للوعي المتحول والمنفتح تمتاز بداخله السيكولوجيا بفلسفة الجمال، ضمن تصور سوسيولوجي أو ضمن فلسفة جمالية سوسيولوجية، لذا فقد ساهمت هذه الفلسفة في بناء مفهوم للوعي يتوافق مع الشروط الاجتماعية والنفسية التي تسمح بفهم دقيق للطبيعة الإنسانية، في أعقابها يمكن أن يتوحد الذوق الجمالي لدى كل الناس.

مما يعني أن الفن لا يمثل نظرية مستقلة عن التجربة السيكولوجية للذات المتأثرة في الآن ذاته بموضوع خارجي، وهذا التفاعل بين الذات والشيء هو الذي يؤسس تجربة الوعي ويكسبها معناها، كما أن تصور الجمال يظل مرهونا بطبيعة الانفعالات والعواطف الوجدانية المبناة سلفا داخل الطبيعة الإنسانية، والتي تختلف بحسب اختلاف طبائع الناس وعليها يتأسس مبدأ الحكم الجمالي.

هذا التصور الذي يجعل الذوق الجمالي نسبيا ومتغيرا، يحتاز كل قاعدة كونية للذوق أو الحكم وينتهي إلى شكية معتدلة (Scepticisme Modéré) تبعد من جهة القداسة عن موضوع التجربة الجمالية وتقيمه ضمن طبيعة الناس وشعورهم الوجداني، ومن جهة ثانية تلغي إمكانية تعالي الذوق على التجربة بأحداثها ومتغيراتها، بحيث يظل مفهوم الجمال منبعثا من تجربة ذهنية مستقاة من تجربة الموضوع الجمالي.

عندما ترتبط فلسفة الوعي بذاتية الفنان وانفعالاته وعواطفه وتمزج الحس بالذوق، فإنها تؤسس التجربة الفنية دون أن تشعر بذلك على نمط سيكولوجي طبيعاني وتلغي الفوارق بين ذاتية الفن وموضوعيته، وإذا كان ينبغي فهم جمالية هيوم على هذا المنوال، بحيث تصير الذاتية

والموضوعية في الفن شيئاً واحداً، فذلك لأنها لم تكن تحاول بناء نظرية في الفن بواسطتها يمتلك الفن قاعدة، بل لكونها حاولت تعليق التجربة الفنية على منظور سيكولوجي طبيعي.

1. 2. استيطيقا حسية

تشتق نظرية الحكم الإستيطيقي من النسق التجريبي الذي تدل عليه أعمال هيوم سواء في مؤلف " الرسالة " أو في مؤلف " التحقيق "، فهذا الأخير لم يتوقف طيلة أبحاثه* وتحليلاته عن البحث في الكيفية التي يمكن بموجبها أن نحدد على نحو تجريبي معيار الجمال، لذا يمكن أن نلخص محاولته في التساؤل التالي: أي انطباع حسي خاص بإمكانه أن يمنح قيمة جمالية لموضوع معين؟ وبأي معنى يعد موضوع ما جميلاً؟

لقد سبق أن أشرنا من قبل إلى أن الخصائص التي نسندھا إلى موضوع معين ليست أبداً صفاتاً واقعية مشكلة لطبيعته، وإنما هي على خلاف ذلك انطباعات ذاتية نرسمها خارجاً عنا¹، فالانطباع الحسي هو الذي يمنح على الدوام كل فكرة، أما الحكم فيتعلق باللذة والألم الصادرين عن هذا الانطباع، وداخل هذه الرؤية يستمد المشروع الهيومني أصالته.

بناء على تصوره التجريبي، يقترح هيوم قاعدة تجريبية لتصحيح الأحكام الجمالية التي لا تفسر- فقط المبادئ الأنثروبولوجية التي تجعلنا نحكم على عمل فني ما بأنه جميل، ولكن إلى جانب ذلك وعلى وجه التحديد الكيفية التي تقود من خلالها هذه المبادئ نحو كونه طبيعية للذوق، وهي تنحدر من التعاطف الإنساني الذي يراعي السياقات والظروف المناسبة لتداوله الخاص، بيد أن الحكم الجمالي إذا كان يحتكم إلى مبادئ الطبيعة الإنسانية، فلأن هذه القاعدة تعبر عن الكيفيات والأنماط المختلفة التي يسلك على نحوها الأفراد بحسب ظروف خارجية.

* - إن المقالات التي كتبها هيوم وأسندھا إلى مبحث الجماليات، تعد بلا شك الشاهد الأول على انكشاف جالية حسية نابعة من عمق الإشكال المرتبط بالمرج بين نسبية الذوق وأحسيته وكونيته، وهي محاولة فلسفية تتضمن في طياتها منهجاً أدبياً كفيلاً بصياغة فن للفلسفة. لكن هل يمكن التوفيق بين القول الفلسفي والقول الأدبي في فلسفة تجريبية خالصة؟ ثم ألا تعد جاليتها الحسية مدخلاً لفلسفة في الوعي التجريبي غير مستقلة عن الأبحاث الإستيطيقية المعاصرة؟

¹ - Céline Bonicco. *Apprendre à Philosophier avec Hume*. Ellipses. 2010. P. 173.

وبتحليله التجريبي للجمال، منع هيوم من تدفق التحديد العقلاني والصوري للجمال، من جهة كون الجمال لا يحتمل البرهنة العقلية ولا صفة الثبات التي تجعله مفهوماً، لأنه موضوع للإحساس يحس أكثر مما يفهم، وباستحضار عبارات هاتشيسون دون هيوم هذه المسألة في عبارة تقول :

" يمنحنا الجمال كيفما كان متعة ولذة خاصة "¹

ويعلن بذلك رفضه لإمكانية إصدار أي حكم جمالي في شأن موضوع ما انطلاقاً من رده إلى مفهوم محدد للجمال، بحجة أننا نفضل موضوعاً ما ونعتبره جميلاً لأنه يوحى إلينا بانطباع معين، فالحكم الجمالي يتوقف أساساً على انطباع مقبول وليس على تصور معقول، مما يجعله يتوافق مع الحكم الأخلاقي، فعادة ما نحكم على شخص معين بأنه فاضل عندما نشعرنا سلوكاته بلذة خاصة، أو عندما تكون مقبولة بالنسبة له أو بالنسبة لأشخاص آخرين.

ففي إطار الإستيطيقا والأخلاق تكون اللذة هي الغاية الأولى والحكم الوحيد، وكل منهما يستمد أصله ومنبعه من التعاطف، بحيث تظل اللذة غاية الفعل الأخلاقي والذوق الجمالي معا. وبموجبها تنتظم العلاقات الإنسانية، دون إهمال الأدوار الأساسية الخاصة بالتجربة والذهن معا.

لا يمكن حسب F.Brugère عزل جمالية هيوم عن مشروعه النقدي، فقد أرسل في نظره رسالة إلى الطبيب John Arbuthnet سنة 1734 يؤكد فيها أن النقد الأدبي يوازي الفلسفة، والنقد عنده بمثابة بحث في حقيقة الأشياء يحتاج في نظامه إلى التجربة، فمن جهة يتعين على الناقد ملاحظة العمل الأدبي، ومن جهة ثانية ملاحظة الطبيعة الإنسانية.

ولم تكن عودته إلى النقد في خطابه الجمالي إلا لتثبيت أهميته إلى جانب الخطاب الأخلاقي في اختبار الذوق والشعور، فالخطاب الجمالي لا يختلف عن الخطاب الأخلاقي لأن كليهما يهتم بدراسة القيم الإنسانية (خير/شر، جمال/قبح) ويفكر في الإنسان من حيث هو إنسان. وهو ما أكسب

¹ - «But beauty of all kinds gives us a peculiar delight and satisfaction» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 157.

جماليته الشعورية طابعا اختباريا ينبع لديه من طموحه المرتبط بتأسيس علم للطبيعة الإنسانية، يصير الإنسان بموجبه موضوعا فلسفيا محمدا¹.

اذلك سماه Barry Stroud " فيلسوف الطبيعة الإنسانية " ²أبدع رؤية جديدة للإنسان، فأن تنفلسف في الصميم معناه في نظر هيوم أن نجعل علم الإنسان قانونا لكل العلوم الأخرى، وأن نرسو داخل حقل الطبيعة الإنسانية³.

في تعارضه مع النسق العقلاني، رفض هيوم أن تكون اللذة الجمالية شعورا عقليا خالصا، وإنما هي في نظره انطباع حسي ينبثق من الآثار التي تتركها الحواس، أو متعة تخترق الأعضاء الحسية، وبالتالي تظل التجربة أساسية في فهم حقيقة هذا الشعور. إن التجربة الجمالية تتعلق بقضايا الفعل والممارسة، وتستقل من حيث مصدرها الحسي عن عالم الأفكار كما تصوره أفلاطون، الذي يعزل حقيقة الجمال عن الانطباعات الحسية المتدفقة داخل المعطى الحسي.

فقد ثبت عن أفلاطون أن الفنون والأشكال الأدبية (الحكاية والشعر على وجه التجديد) المتداولة في عصره لا تشكل الواقع الحقيقي للجمال، لأنها في نظره مجرد محاكاة استيهامية للواقع الحق، لهذا نجده على لسان سقراط يستبعد الشعر من دائرة الحقيقة، فالشاعر، كما يرى، كالمصور الذي لا يشبه رسمه ما صوره من الأشياء⁴. وهو يحاول عزل الجمال عن الواقع الحسي- (عالم النسخة)، اعتقد بأن محبي النظر والسمع (ويقصد الشعراء والفنانين) يعجبون بالجميل من الأصوات والأشكال والألوان والصور وكل الأعمال الفنية التي تتضمن الجمال، لكنهم غير قادرين في رأيه على إدراك وحب الجمال في ذاته، فالواقع الجميل هو الواقع الذي يؤسسه الحكماء⁵.

¹ - Fabienne Brugère. «L'esthétique Perdue de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 277.

² - B. Stroud. *Hume*. Londres et New York, Routledge. 1977. P. 1.

³ - D. Deleule. *Hume et la Naissance du Libéralisme Economique*. Paris, Aubier Montaigne. 1979. P. 15.

⁴ - Platon. *La République*. Livre I à X. Texte Etablie et Traduit par Emille Chambry. Tel Gallimard. 2008. P. 75.

⁵ - Platon. *Apologie de Socrate, Lachès et Autres Dialogues*. Texte Etablie et Traduit par Alfred Croiset et Maurice Croiset. Tel Gallimard. 2008. P. 153.

وبالتالي فالشعراء والفنانون لا يدركون الجمال في ذاته ولا يتمثلون الحقيقة وإنما أشباهها، لهذا لا يستطيع الفن في نظره أن يعبر عن الجمال الحقيقي، وإنما الفلسفة وحدها التي تمنح الفيلسوف القدرة على إدراكه عن طريق تزويده بمفاتيح الحقيقة.

وذلك ما يرفضه هيوم، لأنه لا شيء في اعتقاده يتوقع فوق انطباعاتنا، كما أنه لا يعد مقبولا وقابلا للإدراك إلا ما يكون مستمدا من حواسنا، فإذا كان معيار الذوق يرتبط بالشروط الطبيعية والكونية الخاصة بالنوع الإنساني، فإنه يرتبط إلى جانب ذلك بالشروط الحادثة والعرضية، لهذا لا يصح استخلاصه من حدس عقلائي مادامت تجربة المعطى الحسي تتوسطه على الدوام.

يمكن تأطير المشروع النقدي الذي كشف عنه هيوم في أبحاثه الجمالية ضمن الإطار التقليدي المنفتح على تجربة الشعر الأرسطوطاليسي التي أثرت كثيرا في فلسفته وفي فلسفات أخلاقي عصره وخصوصا شافيتسبري، حيث عبر الشعر مع أرسطو عن الأفعال الراقية والأخلاق والطبائع المتسلسلة في نظام ووحدة، فالشعر كما يتصوره هذا الأخير جميل عندما يستعمل للتعبير عن الوقائع الراقية.

لقد ربط أرسطو ماهية الشعر بسياسة التطهير (Catharsis) وأصله بمبدأ المحاكاة، والمحاكاة حسبه تظهر منذ الطفولة، هذا القول يجعل البحث في الشعر يفضي مباشرة إلى البحث في الطبيعة الإنسانية، مما يجعل القول الأرسطي يتجاوز مكانه وزمانه ليحل في فلسفة تجريبية للفن تربط التجربة الفنية بملازمة ومحاكاة الطبيعة الإنسانية. غير أنه يظل كتقليد فلسفي محتفظا بمفهوميته وراهنيتها، فمن جهة يعني القول بالمحاكاة الافتراض بأن موضوع المحاكاة جميل في ذاته، ومن جهة ثانية عندما تكون غاية الشعر مرتبطة بتطهير الإنسان من انفعالاته الذنيئة، فإن مبدأ الفن والجمال يتوقف على محاكاة النموذج الأخلاقي.

وقد أكد أرسطو تفرد سياقه الفلسفي عن سياق فلسفة هيوم عندما عرف المحاكاة بأنها محاكاة فعل نبيل تام، وأن السعادة الحقيقة التي يمكن أن يقدمها الفن هو أن يعلم الإنسان كيف يعيش وفق

مبدأ الفضيلة، بحجة أن هنالك وحدة بين النسق الفني والنسق الأخلاقي، لأنها معا يتوجهان نحو الخير الأسمى الذي يعد حسب أرسطو موضوع جميع الآمال الإنسانية.¹

وقد أكد ذلك في كتاب " الخطابة " عندما تصور أن فن الحكاية يتضمن طابعا أخلاقيا، بحيث يكون الشرط الأول للقول الخطابي متعلقا بإثارة القصد الأخلاقي²، وهو ما دفعه إلى نقد الأبحاث الرياضية لأنها في نظره خالية من أي طابع أخلاقي، ففي الوقت الذي عجزت فيه الفيتاغورية عن استنطاق القصد الأخلاقي، استطاعت المحاورات السقراطية تمديد أفقه بين الناس.³

تخضع علاقة الفن بالانفعالات لمنطق استشكالي من ثلاث مستويات : الجذور السيكلوجية للإبداع الفني، تمثل الانفعالات داخل الأعمال الفنية وأثرها على انطباعات المتلقين، ويظهر بقوة الارتباط الأرسطوطاليسي بالانفعال الأخلاقي ضمن المشكل المتعلق بالعبرية والكتابة، ليفسر مصدر الإلهام الفني ضمن الحالات الانفعالية المصاحبة للفنان.⁴

تنحدر الإشكاليات التي عرضها هيوم في مقالاته المتعلقة بالفن تماما من مخلفات أرسطو في هذا المجال، ففي مقاله " في التراجيديا " حلل الميكانيزمات التي تدفعنا إلى فرز انفعالات قوية أمام موضوع جمالي يهدف بناء تمثل فني سليم، وفي مقاله " في الخطابة " يوافق أرسطو في وجود انفعال قوي لدى السامع يشكل تأثيرا خطائيا فعلا، وفي مقاله " في رقة الذوق والانفعال " يعمق تحليل أرسطو مسائل الطوائع التي تنتفع من نتائج التمثل الفني.

غير أن تصور هيوم يتميز عن تصور أرسطو من ناحيتين : بينما يهتم أرسطو بتفسير اللذة التي تحدثها الحكايات التراجيدية وكذا النتائج الأخلاقية التي تثمرها عبر مبدأ التطهير، يركز هيوم على قضية المتعة الجمالية، كما أحل بدلا من مبدأ الرعب والحنان لدى أرسطو مزيجا بين الأسى والمتعة

¹ - Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Richard Bodeus. Présentation de Roger-Pol Droit. Paris, Flammarion. 2008. P. 5.

² - Aristote. *La Rhétorique*. Livre I et II Etablie et Traduit par Médéric Dufour, Livre III par M. Dufour et André Wartelle. Tel Gallimard. 2007. P. 255.

³ - Ibid. P. 256.

⁴ - Aristote. *Problèmes*. Traduit par P. Louis. Les Belles Lettres. 1984. P. 29 et 36.

الصادرة عن الجمال، كما أنه إذا كان مبدأ التطهير عند أرسطو يستمد من الموضوع الجمالي في حد ذاته، فإن الكتارسيس الهيوميني ينبع من التكوين والتربية والثقافة التي تفرضها الطبيعة الإنسانية.

في ارتباط بالرأي الذي يقول بأن هيوم يحدد دور الفن ضمن الأنظمة المختلفة للفعالية السيكلوجية، نميز وفقه بين ثلاث مستويات: الحقل المجرد للفهم الخالص، نسق الوقائع، ثم التمثيلات الخاصة للخيال، وهو ما جعل R.Bouveresse يعتقد بأن الإبداع الفني عند هيوم يتمحور بين خطاطة الفهم وخريطة الواقع.

فالنمط الشعري الذي تشكله الذات انطلاقاً من الأشياء الحسية، هو الذي يزودها بنظام معين من الاعتقاد، حيث يتم توظيف الخيال في إبداع العمل الفني مثلما يتم توظيفه كذلك في إدراك العالم الخارجي، ويستند في كلتا الحالتين إلى مبادئ الطبيعة الإنسانية، فالعمل الفني إلى جانب العالم الخارجي يمثلان نسقا من التصورات التي ينسجها الخيال، وبين الواقعي والمتخيل يتم الإبداع الفني بمعنى من المعاني إدراك الواقع بكيفية منتظمة تسمح للذهن بالمرور من الشكل الأول الذي يمثله المعطى الحسي إلى الشكل الثاني الذي يمثله المعطى الذهني.

يبرز أيضا لوك فيري (Luc Ferry) مكانة وأهمية أبحاث هيوم الجمالية في نسقه التجريبي العام، فمن وضعية تجريبية راديكالية، وبالتالي من تصور نسبي للمبدأ، يحاول هيوم في هذه الأبحاث أن يستبعد بالجملة الصور الكونية الصورية للذوق الجمالي. إذا كان مقال "في التراجيديا" مهما، خصوصا في عملية النقد الأدبي، يعد مقال "في معيار الذوق" المحاولة الأولى لوضع منهج تجريبي للذوق¹، يهدف الفيلسوف من خلاله إلى الكشف عن الجماليات الحسية التي تعد جوابا عن مفارقات النسبية والكونية.

على الرغم من ارتباطه بالنزعة الكلاسيكية، يعد هيوم بتوجهه السيكلوجي كما يقر بذلك Wittkover الفيلسوف الذي أعاد قراءة وتوجيه الجماليات الكلاسيكية، بأن مجد الحساسية والخيال في طريق تحجيم مبرر للفهم المجرد أو للتصور المثالي، وأعاد للحسي موقعه في تقويم الأحكام

¹ - D. Hume. *Essai Esthétiques*. Voir L'introduction de Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 8.

بكل أشكالها المختلفة، تاركا خلفه واقعية الأفكار الأفلاطونية التي تعتقد أن الجمال الحقيقي يبدأ عندما تتوقف الحساسية وينتفش حيث يركد الخيال، لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الارتباط السيكولوجي الذي يمكن إقامته بين واقع الفكر وواقع الحس.

ومن خلال أفلاطون وجه نقدا صارما لكل التصورات المجردة التي انتعشت في ضوء هذه الواقعية الكلاسيكية، سواء تعلق الأمر بفلسفة أرسطو أو بفلسفة ديكارت أو بالمدارس الفلسفية التي ساهمت في امتدادهما، ليحاول من جديد تقوية تصوره الجديد لطبيعة الجمال كما عبرت عنه الرومانسية في أعمال ووردشورت (Wordsworth) وكولريدج (Coleridge)، مطلقا العنان نحو تأسيس سيكولوجيا الخيال الشعري¹ كما يقر بذلك Albert Gérard.

لقد تعصب كل من ووردشورت وكولريدج في بداياتهم لسيكولوجيا الترابطات*، حيث اعتبرا أن العمل الفني يحوي في طياته نظاما من الترابطات السيكولوجية التي تشكل علاقة الفنان بموضوع التجربة الفنية، وهو مشروع لفلسفة جمالية نابغة من وعاء تجريبي**، لا تعالج مشكلات الفن فقط

¹ - Ibid. Voir L'introduction. P. 10.

* - لقد شرب ووردشورت من الإرث الذي خلفه كل من سيكون ولوك وبركلي وهيوم بنفس حجم تأثره بهارتلي (Hartly) و شيليه (Shelley) الذي أظهر تطبعه الكبير بهيوم، فقد تأثر الرومانسيون كثيرا بفلسفة هيوم ولم يتوقفوا عن قراءة ودراسة أبحاثه في معظم أعمالهم خصوصا في منظوره السيكولوجي، ومن ذلك محاولة Sterne تطبيق نظرية ترابط الأفكار (التي ميزت فلسفة هيوم عن غيرها من الفلسفات التي تركت إرثا عظيما وتحديدا في نظرية المعرفة) من زاوية استهيامية (Fantaisiste) متحررة من قيود الواقع، وهو بصدد تأليف روايته الانطباعية Tristran Shandy.

كما أكد Maxime Chastaigne تأثر فرجينيا فولف (Verginia Woolf) بتجريبية هيوم، عندما اعتبرت أن وظيفة الفنان أن يتواصل مع نسق الانطباعات التي ساهم هيوم " إدراكات " تتوحد بواسطتها الأفكار بالإحساسات، بحيث لاشيء يتحصل كمعرفة بالنسبة للإنسان إلا ما يمر عبر هذه الإحساسات، فالتفكير في الانطباعات يعني في نظرها إبراز الأفكار التي يصوغها الذهن عبر مسار الإحساسات، كما أن الروائيين كما تظن يتعاطفون مع شخصيات الرواية، ويطورون بعشق داخل حدائق هيوم الواقع الذي ليس سوى سلسلة من الإحساسات والصور. انظر :

- D. Hume. *Essai Esthétiques*. Voir L'introduction de R. Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 11.

يمكن فهم مصطلح أدب في القرن الثامن عشر وفق دلالة خاصة، فالأدب كما تصوره فولتير (Voltaire) في موسوعته الفلسفية يشير في أوروبا إلى معرفة صنائع وفنون الذوق، إلى إدراك لون التاريخ وطلاء الشعر، إلى الفصاحة والبلاغة والبيان، إلى النقد، فهو ليس فنا خاصا ولا يقتصر على شكل واحد، بل يمثل نورا منفتحا يطل على الفنون الجميلة.

** - يمكن وصف القرن الثامن عشر بأنه العصر الذهبي للجماليات، وهذه التسمية لم تطلق عليه على نحو عرضي أو عبر الصدفة، فبومجارتن (Baumgarten) وضع اسم " جماليات " سنة 1750 ليحيل على نظام ومسار الأبحاث التي أقيمت في هذا المجال، وقد اعتبره علما للحساسية قبل أن يصير علما للإبداع أو علما لدراسة بنية الأعمال الفنية، وذلك ما أكده Robert Francès في مؤلفه " سيكولوجيا الجماليات ".

عبر دراسة الأعمال الفنية كما دأبت على ذلك النزعة الكلاسيكية، ولكن أيضا عبر تمثل موضوع التجربة الفنية.

ومن بين هذه المشكلات، مشكلة التمييز بين الجمال الفني والجمال الطبيعي* التي من شأنها أن تحدد بدقة أصالة القرن الثامن عشر وتبني الأرضية لميلاد الجماليات، غير أنه لا يستقيم عند هيوم إلا في إطار فلسفة الجمال الحسوي التي تتعارض مع الأفلاطونية، فمثلا نجد لدى أفلاطون معالم واضحة لتمييز جدي وحاد بين العيني والمجرد يحول العمل الفني إلى مجرد نسخة باهتة عن عناصر الطبيعة أو نسخة من الدرجة الثانية.

في الوقت الذي أبعد فيه أفلاطون الأعمال الفنية عن مملكة الأفكار المعقولة التي تمثل الواقع الحق، مقصرا إياها على محاولة اللحاق به لمحاكاته، يحاول هيوم منح قيمة كبرى للعيني (خاصة في المجال الفني) وهو يتساءل عن مشروعية تمثل المعقولة داخل الجمال، فالطبيعة التي تنتج الأشياء جميلة ومن الأنانية أن نسعى وراء الصور دون معرفة مصدرها، كما أن كل تمييز بين الجمال الطبيعي والجمال الفني هو تأكيد في آخر المطاف لطبيعة الشعور الجمالي.

= شكل هيوم حلقة أساسية في مسار القرن الثامن عشر، حيث اكتسبت معه الجماليات منطلقا سيكولوجيا، بل تحولت في حد ذاتها إلى سيكولوجيا في إطار فلسفة تجريبية تمثل الفن كمقاربة فلسفية سيكولوجية وسوسولوجية، وإذا كان القرن الثامن عشر قد تصادف مع ميلاد الجماليات، فعلى أساس أن مشروعها يوافق العيني، فالاهتمام الأساسي الذي حمله هذا القرن إلى مفهوم الإحساس تتم ملاحظته في معظم نظريات الحساسية والعبقرية والنوق واللون.

تعرف موسوعة ديدرو (Diderot) الحساسية بالمعنى الإشتقاقي للكلمة، أي كموضوعات، فهي لا ترمز إلى الوجدان (القلب) ولكن تعد ملكة الإحساسات التي بواسطتها يمكن لأجزاء معينة من الجسد (الحواس) إدراك الانطباعات الصادرة عن الموضوعات الخارجية، وبكيفية مباشرة تلزم الذهن بإنتاج حركات مناسبة لدرجة كثافة هذا الإدراك. كما أن العبقرية عبارة عن استعداد لانهائي للإحساس، فالعبقري هو القادر على أن يحس، هو الذي تمتد روحه إلى العالم الحسي فتصاحب بصدمة الإحساسات القادمة منه، إنه المهتم بكل ما يوجد داخل الطبيعة، لذلك حرص هيوم على ربط النوق الروحي بالنوق الفيزيائي الذي يتقدمه.

تكمّن النتيجة الأساسية لأبحاث هيوم الجمالية بهذا التعظيم للحس، في خلق مقارنة صارمة للون تفسر- في إطارها ظاهرة اللون على أنها جزء معين من الحركة التي تشكل الانطباع الحسي ودلالته الجمالية، بهذا الشكل إذن يحدد بوجارتن الجماليات كنظرية للمعرفة الحسية. انظر R. Bouveresse في مقدمة كتاب " أبحاث جبالية " لدافيد هيوم.

* - ونحن نكتشف القيمة النوعية للحسي، نفترض بأن القرن الثامن عشر اشتهر بمبدأ التمييز بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، فالجمال الفني صادر عن الفكر ويتحدد عبر تركيبة مجاله الخاص، وقد لعب الإحساس دورا هاما وعميقا في تشكيله كخبرة جبالية متميزة وفي التخلص من الانغلاق الذاتي الذي كرسه الكوجيطو الديكارتي (Solipisme)، كما أن تحليل العمل الفني والإحساسات التي ترافقه كافية لدحض النتائج الخاطئة التي تستخلص من الفلسفة الطبيعية.

تكن أصالة هيوم في منهجه التجريبي المستمد من النموذج النيوتوني، وفي كيفية تحديده لطبيعة الشعور الجمالي، وبغض النظر عن المنهج الذي استخدمه، تهتم الجماليات عنده بمشكلات الواقع والوجود، لأن مشكلات الفعل تتحدد عبر المنهج التجريبي ولا يمكنها في نظره أن تتعلق بالاستدلالات المجردة، وإنما بأحكام محسوسة محددة ومعروفة لدى الناس.

إن المنهج في الجماليات لا يختلف عن المنهج في القضايا الأخلاقية، فالمنهج التجريبي الذي استخدمه في أبحاثه الجمالية هو عينه المستخدم في مشروعه الأخلاقي، ليضيف للمعرفة الإنسانية قضية الفعل والممارسة، غير أن تطبيقه لهذا المنهج جعله ينتقل إلى شكية تبررها التجربة ليضيء الفهم في النهاية من خلال انطباعات الشعور. لكن كيف تساهم السيكلوجيا الوصفية التي عبر عنها من خلال أعماله في التعبير عن حياة الإنسان ورصد طبيعتها؟

تسمح السيكلوجيا الوصفية التي كشف عنها هيوم من خلال وصفه للتجربة الفنية باستخلاص المعايير الحية للذوق من الوقائع الخارجية، وتحليل الميكانيزمات النفسية المستقلة عن أحكام القيمة التي تحيط بها، وقادته نحو إبداع رؤية خاصة لطبيعة الفن توافق فلسفة الحياة اليومية. لذا يمكن أن نقول بأنه طور، شأنه في ذلك شأن معظم فلاسفة العصر الذهبي، فكرة ربط الأحكام بالواقع، وقد أكدت تجارب السيكلوجيا المعاصرة هذه الفكرة التي تؤسس معيار الذوق على الوقائع التجريبية وعلى خبرات الناس، على أساس أن الخبرات هي التي تشكل مادة الفن. كما ساهمت جماليته الشعورية في ظهور الرومانسية بأن منحت الخيال دوراً مركزياً وقادت العقل نحو محكمة الحس والإنطباع¹، وخلصت الوعي من كل نزعة صوفية (Mystique) عبر ترسيخ مضمون حسي واضح للفن.

بهذا الشكل يتظاهر بجلاء كيف أن هيوم لم يعد إلى مبدأ الكتارسيس في شكله التقليدي المعروف منذ أرسطو ليفسر اللذة المأساوية، لكن قام باستحضار الميكانيزم السيكلوجي المعروف والمتداول في الواقع العيني من منظور حسوي يتجاوز كل النزعات التصويرية والصوفية (Antithéologique) عبر نقد أسس مذهبها الجمالي، وقد امتد أثر هذا النقد في فلسفته إلى

¹ - Ibid. Dans L'introduction. P. 37.

درجة لم يعد فيها الحس قادرا على تجاوز التفسيرات المادية والسيكولوجية، في زمن ظلت فيه الجماليات الإنجليزية تحت تأثير شافيتسبري تقرن الحس بدلالاته الروحية والدينية.

لقد وصف R.Bouveresse جمالية هيوم بكونها جمالية تشكيلية، بل فلسفة فن خاص الذي هو الهيكلية أو الرسم (La Peinture)، وفي تعارض مع بوجارتن الذي يفاضل بين الأشكال الأدبية المختلفة الخاصة بكل فن، تتبع فلسفة هيوم في رأيه الجمالية السيكولوجية التي قدمها Dubos والتي تؤطر كل أشكال الفن ضمن النموذج التشكيلي الذي يسمح بوضع تصميم واقعي للمادة الفنية وتنبع أثرها على العلاقات الوجدانية والاجتماعية.

إذا كانت جمالية هيوم غير منفصلة عن أسلوبه التجريبي، فلأنها تعتبر الجمال منفذا للعالم الحسي ولوقائع الناس وخبراتهم المعاشة، لتتجاوز بذلك التصورات الصوفية وتبعد الفن عن كل ارتباط ممكن بالفن، لأنه يتعلق بالحياة الإنسانية التي تحدد وظيفة الخيال انطلاقا من عالم الانطباعات الحسية. كما أن مفاهيمه السيكولوجية التي استخدمها أثرت على الأدباء الآخرين، حيث أصبحت فلسفته الأسلوب النموذجي لبراديجم كله تشكيلي، لدرجة أن الرومانسيين الانطباعيين من أمثال فيرجينيا فولف ولورانس ستيرن وصفوا هذه الفلسفة التي ترى في الذات سلسلة انطباعات متمفصلة، على أنها فلسفة فنان أبدعت جمالية تشكيلية حولت بموجبها الخطاب إلى ممارسة والشاعر إلى رسام، ومزجت بين اللون والإحساس في عالم ذاتي رمزي متخيل.

إذا كانت الفلسفة مع هيوم توحى بجمالية حسية، فإنما لكونها تجعل من الفن موضوعا لفلسفة تجريبية، بل لكونها تجعل من هذه الفلسفة فنا، بإزاحة النظر عن المشكلة التي تثيرها في طريق المزج بين الكتابة الفلسفية والكتابة الأدبية أو الفنية بوصفها حقلين متميزين كما هو متعارف في تقليد الكتابة، مما يجعل عمل الفيلسوف لا يختلف عن عمل الفنان، في أعقاب تصور حساني خال من بقع واقعية الأفكار التي رسمها أفلاطون. غير أن نقد أفلاطون يتطلب أيضا نقد أرسطو، ضمن مشروع تجريبي قائم على إعادة ترميم الفلسفات الكلاسيكية.

إن النقد الذي وجهه أرسطو لأفلاطون بخصوص طبيعة الجمال، والذي قاده إلى المزج بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن، غير كاف لإزاحة الأرسطية من موقع النقد، إلا إذا سلم هيوم بإمكانية

توافق الفلسفة المجردة مع فلسفة الحس المشترك. لذا فإن هذا الأخير من خلال نقده لتاريخ نظريات الجمال يضعنا أمام مفارقتي المجرد/الحسي والمعقد/البسيط، وعلق ماهية الوعي على ضرورة تجاوز هاتين المفارقتين، والخطوة الإستراتيجية التي خطاها في طريق الإجابة عن هذه المشكلة كرسّت المشروع الاختباري لأبحاثه الجمالية التي تدرج ضمن الهيكلية الكبرى لتجريبية الذهن.

لقد كانت عودته إلى نقد الفلسفات المجردة أساسية لتخطي العوائق التي تحول دون قيام معيار أساسي للوعي، لأن الفلسفات التي تعظم الفكر وتحجب الحس وتسلم بالاختلاف الشاسع بين الحكم والشعور (بحجة أن الحكم عقلي والشعور حسي، مما يلزم عنه ضرورة عدم توافقهما من حيث الطبيعة والغاية) تقطع الصلة بكل الآمال التي من شأنها أن ترشدنا نحو حقيقة الوعي بكل مظهراته. لذا وقف النقد الهيومني بطريقة تنشوية على مسرح جديد لهدم هذا القانون الذي ترأس الفلسفة قرونا طويلة.

لا يتشكل الوعي إلا في بنية الإدراك فما يفوق الوعي لا يمكن إدراكه، وذلك هو المبرر الذي جعل هيوم يؤسس فلسفة الوعي على نظرية الإدراك، وبنى الإدراك على قانون المحايثة النسبية للواقع، وفي هذا الاتجاه تكون غاية الفنون مشروعة. إن نوايع العلماء كما يعتقد ليسوا أولئك الذين وضعوا هندسة نظرية لقصر جميل، بل الذين شيدوه بخليط من المقومات فيه شيء من التناسب، بحيث أحسوا بجمال كل جزء رغم صغره وغموضه أمام الكل، فكمال الذهن وكمال الحاسة متصلين بلا انقطاع، وعندما يستند الحكم إلى التجربة يصبح الشعور دقيقا وكاملا¹.

تتوجه تجربة الجمال إذن وفق وظيفة تجريبية ذاتية مرتبطة بحركة الانفعالات، حيث يتحول الفن إلى فضاء لاستثمار الفعالية الإنسانية وتوجيهها، فالتجربة اليومية تضرر الوجود الانفعالي للإنسان الذي ينتج العلاقة بين الذوق والحكم الجماليين اللذين ينبغي تعميمهما عبر تجربة التعاطف والمحادثة، وقد عبر هيوم عن ذلك بقوله :

¹ - D. Hume. «De la Norme du Goût » Dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000. P. 135.

" لا يمكن تفسير فكرة الجمال إلا عبر التعاطف "¹

ليس الجمال إلا انطبعا حسيا داخل الذهن، فهو عبارة عن فكرة معينة عن الذوق وإحساس به في الآن ذاته، مرة يبدو كأنطباع أصلي يصيب الحواس مباشرة، ومرة أخرى كإدراك حيوي ناتج عن الإحساس يثير الشعور باللذة، ينتج عبر الفعالية الذاتية للإنسان²، فالذوق الجمالي في الواقع عبارة عن حس داخلي منبثق من حس أولي تصنعه التجربة الذاتية، وهو ما يحث على قراءة جمالية هيوم داخل نظرية الإنسان ككائن حاس يشعر باللذة والألم.

يتحدد الجمال عند هيوم في شكله الحسي وضمن انفعالية هدفها تحقيق اللذة، وبهذا التحديد يتوافق مع منظور مؤسس على طبيعانية الأحاسيس، فالجمال عنده لا يستمد خاصيته من جوهر واقعي في الأشياء ولكن داخل التوجهات الفعالية لتصور سيكولوجي لمن يتمثله ويدركه³، لا يتحدد سوى عن طريق التوجه الانفعالي للفرد عبر التحول المعاش. هكذا تميل جماليته الحسية منذ البداية نحو تحليل التجربة الجمالية بين الإدراك والفعالية، بين الإحساس والانفعال، بحيث يتشكل مبدأ الجمال ضمن مقارنة وصفية متطابقة مع مشروع علم إنساني، تصف وتبرر كل ما يستمد من وضعيات الطبيعة الإنسانية.

لكن بالرغم من أن هيوم يقر بعدم استقلالية المبدأ الجمالي عن المبدأ الأخلاقي وأن هدف الفن يتحقق بترية الجنس البشري من خلال تعديل عواطفه وانفعالاته، إلا أن مقارنته الإستيطيقية المؤسسة على روح الطبيعة الإنسانية جعلته حسب Brugère يتجاوز التصور الأخلاقي الذي تبناه شافيسبري والتقليد الأرسطي في الشعر، لأن جماليته لا تتشكل ضمن فلسفة الإنسان النموذجي التي تفترض معيارا راقيا للجمال أو للخير، بل هي مسجونة في نظره في باطن المشروع الثوري لعلم الإنسان الذي يمثل تحولا عميقا من التفكير في الإنسان النموذجي إلى التفكير في الإنسان العادي

¹ - «This idea of beauty cannot be accounted for but by sympathy» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 191.

² - Fabienne Brugère. « L'esthétique Perdue de Hume » Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 292.

³ - D. Hume. *Essais Moraux, Politiques et Littéraires*. Traduit par M. Malherbe. Paris, Vrin. 1999. P. 268 et 230.

ككائن اختلافي، وبالتالي فجاليته تعكس التجربة الفردية التي تعايش وتحس وتدرّك بكيفية مختلفة وتتصل بالبساطة وتنتج عن الآلية الوظيفية للطبيعة الإنسانية.

ووعيه بهذا الفارق الموجود في الطبيعة الإنسانية هو الذي دفعه إلى تشجيع التربية الجمالية وتعميمها على الإنسانية جمعاء لكي تكتسب الذوق الجمالي المرفه، عن طريق تحويل الفن من طابعه النظري إلى نشاط عملي، لأن الممارسة الفنية في نظره تستطيع تحويل الشخص العادي إلى خبير أو إنسان الذوق، كما يصطلح على تسميته بذلك، يكون على دراية كافية بمعايير الذوق ومؤهلا أيضا لتوظيف حواسه في إدراك معطيات وقوالب العمل الفني وإصدار حكم قيمة واقعي حوله. لذا لا ينبغي أن ترتفع مهمة الفلسفة عن هذا الإطار، إذا أرادت أن يصير الموضوع والعالم الحسي مادة فنية لذات تحس وتشعر وتقيم عالمها الخاص.

لا تفصل الفلسفة مع هيوم التجربة الفنية عن الممارسة أو الفعل، وعندما أقامت معيار الذوق على الممارسة والمعاينة المباشرة للوقائع الإنسانية، عجّلت بقيام قانون للطبيعة الإنسانية في ثناياها تكمن المضامين البارزة الجمالية حسية تسمح بتفحص دقيق للطبيعة الإنسانية ومراقبة جدية للحياة اليومية، حيث تتلخص وظيفتها في متابعة التجارب الإنسانية الجزئية وربطها بالسياق العام للمعيش الكلي. ويقدر ما تنزل من عالم التجريد إلى عالم المحادثة وهي تبحث في شروط الوحدة المشتركة لدى جميع الذوات، تصبح إمكانية معالجة أذواق الناس وتصحيح عواطفهم وانفعالاتهم والرقى بأحاسيسهم ممكنة.

في طريق استكمال مهمة سقراط بروح تنشوية، تغدو الفلسفة مع هيوم اختبارية وعلاجية في الآن ذاته، من حيث قدرتها على تشخيص الأحداث اليومية وتصحيحها في نظام زمني ينصهر فيه الماضي والمستقبل في قلب الحاضر، وإذ تصبح مباشرة وراهنية تكون أكثر نفعا للجنس البشري.

تبعاً لهذه المقاربة السيكلوجية الوصفية للجمال، يصير الفن نظاماً مستقلاً عن العالم النموذجي للفنون الحرة وللشعر الذي مجده أرسطو وشافيتسبري، لهذا فمشروع هيوم يكتمل عبر عودة نسقية إلى النقد الذي أبداه تجاه فلاسفة الأخلاق الذين تجاهلوا البعد السيكلوجي في نظام الشعور، الذي لم يكن مقبولا عنده كتركيبية سيكلوجية ماعدا لقدرته على خلق الذوق والحكم. لذا كان

يتوجب على الحكم الجمالي طيلة تاريخه أن يمر عبر خاصية الشعور، لكن بالقدر الذي يجعله شاهداً على اختبار عمل الذوق، مما يجعلنا نقول بأن معياره النقدي لا يتجاوز التصور العام للإنسان، ومهمته تتجلى في تتبع ما يحدثه من أثر سيكولوجي عند كل فرد يستشعره، وإن كان نقده يسوقه نحو مادية مركبة من الأحاسيس المشتركة للطبيعة الإنسانية.

في كل تجربة جمالية نصطدم بأصناف مختلفة من اللذة والألم، لذلك ارتكز عمله في هذه الأبحاث على إثبات ما إذا كان هنالك شعور حقيقي بالجمال ينتج (عبر انتظامه الحسي) قاعدة للذوق والحكم في مادة الجمال، مع الأخذ بعين الاعتبار تنوع التجارب واختلاف الظروف الذي هو اختلاف مكاني وزماني في الآن ذاته. إن القاعدة التي يمنحها للذوق والحكم الجمالين ليست أخلاقية بالقدر الذي يسمح لها بأن تتجاهل مشروع علم الطبيعة الإنسانية، بل كقاعدة تسمح بالمزج بين الحس كتجل عملي للوعي والحكم كتعبير نظري عنه، ضمن تصور إنساني لا يفصل بين الحس والتفكير وبين الشعور والحكم.

يحتفظ الشعور بطابعه الذاتي كتعبير عن الإحساس بالجمال نتيجة تمثله المستمر لموضوع خارجي، في أعقاب جمالية تجريبية تنطلق من معاينة أحاسيس الناس، بحيث ترفض الفصل بين الأحاسيس والأحكام وتجعل إقام الحساسيات في عملية اختبار الذوق أمراً ممكناً. ومبرر ذلك أن قاعدة الذوق لا تستمد مشروعيتها من معيار قبلي، وإنما من معيار بعدي يسمح بقراءة الفن في تاريخيته وتأمل تجارب العيش المختلفة، في إطار وحدة سيكولوجية واجتماعية للطبيعة الإنسانية.

إن أفكارنا عن الجمال تخضع لبنية الانطباعات الحسية القادمة من العالم الاجتماعي، لهذا لا يمكن الفصل بين الإحساس والتفكير (بشرط أن يتبع التفكير الإحساس) مادامت الانطباعات الحسية هي التي تؤلف الأفكار في الذهن عبر روابط فلسفية وطبيعية، ففكرة الجمال لا تعبر سوى عن حضور حيوي للإحساس كحقل للإدراك. هذا الترابط بين الشعور والتفكير، بين التذوق والحكم يمر بشكل واضح عبر حركة الانفعالات المنبثقة من التجربة، وعبر إنتاج منطق للأحداث والأحاسيس التي لا تدرك بغير تجربة العيش.

في ضوء هذا التصور أصبح التفكير في الشعور كموضوع لتحليل فلسفي للجمال، مدخلا لتفسير العلاقة بين الفن وعلم الطبيعة الإنسانية الذي يتأسس على الأبعاد السيكلولوجية والسوسيولوجية والتاريخية للإنسان باعتباره كائنا موجودا للإحساس باللذة والألم.

إذا كان هيوم قد طبق المنهج التجريبي المستوحى من فلسفة الطبيعة وبنى من خلاله تصوره الأساسي في نظرية المعرفة، فقد تدفق هذا المنهج لديه حتى في فلسفته الجمالية، وقد ساقه ربط التجربة الجمالية بالعالم الاجتماعي إلى تحرير الفن من سلطة النخبة ومن قبضة العباقر والموهوبين ليربطه بالناس العاديين، لذا ظلت محاولته النقدية متعلقة باختبار الفن ضمن أفق الحس المشترك.

لقد أسس هيوم جماليته الشعورية انطلاقا من عودته إلى النموذج الاجتماعي الذي يمثل طبيعة الإنسان العادي، وذلك مستأصل لديه من نوعية ذلك الطموح النقدي الذي يقيم علم الطبيعة الإنسانية على ملاحظة الوقائع اليومية وعلى الانخراط الدائم داخل التجربة المعاشة، من أجل توظيف مضامين الحياة الاجتماعية البسيطة والتعبير عنها فلسفيا. لكن كيف يمكن مع ذلك تفسير ضرورة العودة إلى الإنسان في بساطته وتلقائيته إلى جانب افتراض الطابع المثالي والراقي للجمال الأخلاقي والفنون الجميلة؟

حاول هيوم حل هذه المفارقة باستحضار مبدأ التربية، حيث على الفلسفة أن تنشغل بتربية وتهذيب الميولات التي تكشف عنها الطبيعة الإنسانية حتى تصير مقبولة ونافعة، ففي إطار فلسفة اجتماعية واضحة يستمد الفن قيمته انطلاقا من أثره الاجتماعي ومن قدرته على أن يعمم ويتداول بين مختلف الطبقات الاجتماعية.

وهو يحاول توطین هذا الطرح الفلسفي، انتهى إلى جمالية حسية عبرت عن ذاتها من خلال توحيد الفن بالتجربة، ليجد نفسه في الأخير قد نزع الحجاب عن عالم بين- ذاتي تقيم فيه الإنسانية

علاقات وصداقات ومحادثات، كان له تأثير بالغ الأهمية على الأعمال اللاحقة خصوصا أعمال كانط
وهابرماس* J.Habermas.

* - يعتقد هابرماس أنه باعتماد اللغة يمكن فتح شبكة من الاتصال الاجتماعي بين الناس، وممارسة التواصل اليومي الذي يحدث عمليات معرفية تشكل أصل البين- ذاتية، كشكل للحياة أو للعالم المعيش أو كممارسة وتداول وتصميم ثقافي. انظر :

- Jürgen Habermas. *Morale et Communication, Conscience Morale et Activité Communicationnelle*.
Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris, Flammarion. 1986. P. 31.

2. سيكولوجيا الترابطات*

* - ارتبط مصطلح سيكولوجيا الترابطات أو السيكولوجيا الترابطية (La Psychologie Associationniste) بالفيلسوف والسيكولوجي الألماني يوهان فريدريك هاربرت Johann Friedrich Herbart الذي نظر من موقع السيكولوجيا العلمية لسيكولوجيا الحالات الذهنية، بحيث يتطلب فهم الحياة الذهنية والنفسية استحضار مبدأ الترابط بين وقائعها. (وقد اشتهر هذا المصطلح عند كل من جون هارتلي وجون استيوارت مل، حيث تدل الترابطية Associationnisme على النظرية التي بموجبها تتربك الحياة الذهنية من حلقات مترابطة من وقائع الوعي، والتي تمتد جذورها إلى أرسطو الذي حدد ثلاث قنوات أساسية للترابط : الاقتتران، التشابه والتناقض. يتكون تاريخها في جزء كبير منه من المحاولة التي قدمها الأنجلوساكسونيون في عثورهم على القوانين الأساسية للترابط، بحيث تم النظر إليها كمذهب انطلاقاً من الأعمال التي قام بها هارتلي الذي ميز بين نوعين من الترابطات : ترابطات متزامنة وأخرى متعاقبة، ليسلط الضوء على قابليتها للتكرار بما يسمح بضمان خاصيتي القوة والتماسك. ثم انتقلت إلى فلسفة مل الذي تأثر بحركة المذهب الترابطي وهو بصدد البحث في الكيفية التي تشكل بها الأفكار وتتوارث في الذاكرة، والتي يعزوها إلى ترابط الأشكال الواقعية مع الصور الذهنية، ليساهم بدوره في تطوير الترابطية التي قدمتها التجريبية البريطانية مع دافيد هيوم والتي تقر بترابط أو تطابق المدرك مع الواقعي.) انظر في هذا الشأن :

- Pierre Cote. *La Théorie Freudienne de la Mémoire, Une Etude Critique et Comparative*. Université de Québec. 1985. PP. 59-60.

تبنى هاربرت (الذي مثل سيكولوجيا الترابطات في ألمانيا في القرن التاسع عشر) مفهوم حلقات الترابط في دراسته للتمثل باعتباره سيوروات الذهن، على أساس المزج بين وظيفتي كل من السيكولوجيا والفيزيولوجيا، فالسيكولوجيا تنشئ الذهن بواسطة التمثيلات مثلما تحدث الفيزيولوجيا الجسم بواسطة الألياف العصبية. إن التمثل هنا هو ما يظهر ويتجلى، أي ما يكون المضمون المادي لفعل التفكير، أو ما يعيد إنتاج الإدراك الأولي، مما يبرر الطابع المركب للقوانين أو العلاقات التي تسهر على ترابط التمثيلات (المدرك/ واقعي). غير أنه لا يرجع قانون الترابط إلى الاقتتران أو التشابه، بل إلى قدرته على تحرير رابط القوة الذي يحجب التمثل الأولي وينتجه من جديد، وهكذا تكون الترابطية عنده ديناميكية لأنها لا تسمح للتمثيلات بأن تستمد من القوى إلا لكونها متعارضة مع بعضها البعض. (المرجع نفسه، ص. 67-68).

إذا كان الإنسان يمثل موضوع دراسة أنظمة مختلفة : كالفيزيولوجيا والسيكولوجيا (الفردية والجماعية)، فإن الأنثروبولوجيا عند هاربرت تظهر على نحو مزدوج كسيكولوجيا فيزيولوجية لتوضح بأن أشكال الظواهر ليست سوى تركيبات وتكثيفات نلاحظها ومن ثم ندركها على شكل ترابطات متعددة الخصائص، أي ليست إلا تحولات لهذه التركيبات التي تساعدنا على فهم تغير الأشياء انطلاقاً من تحليل ثلاثة وقائع أساسية : الزمان، المكان والأنا.

حاول هاربرت أن يؤسس الوعي، مسترشداً بنتائج تجريبية هيوم، على أطولوجيا العلاقات التي توحد الظواهر الواقعية عبر الروابط المكانية والزمانية، ومن ثم على سيكولوجيا العلاقات أو سيكولوجيا التجلي، عبر نقده المباشر للمثالية الألمانية (موقعه من نقد العقل الخالص الذي ساهم في ميلاده الإرث الكانطي)، ليضمن بذلك أصالة مشروعه الفلسفي ضمن فلسفة واقعية. انظر :

- Gaston Mialaret. « Les Origines et L'évolution des Sciences de L'éducation en Pays Francophones ».

Dans *les 40 Ans des Sciences de L'éducation*. Sous la Direction de A. Vergnion. Caen, PUC. 2009. P. 9.

إن مشروع السيكولوجيا تريد أن تكون علماً (أي علماً لآليات التمثل) لقي صداه الكوني في ارتباطه بالقوانين العامة التي تصور هاربرت أنها مستمدة من التجربة، أي من دراسة الواقع الحسي، إذا ما أراد أن يواجه نظام الميتافيزيقا، أو أن يخوض في مغامرة تحديد الكائن كنقطة انطلاق أساسية في عمله، أو أن يمنح للفلسفة قاعدة اختبارية. عد إلى :

- Abbé Arthur Robert. *Histoire de la Philosophie*. Québec, Laflamme Proulx. 1912. P. 341.

وقد انعكس هذا المشروع على فلسفته البيداغوجية، على أساس أن العناصر الأساسية المؤسسة لقاعدة التفكير هي الإحساسات والانطباعات والصور، ترتبط فيما بينها لتزودنا بأربع سيوروات قابلة للتعليم : الإدراك والإبصار، الارتباط والمقارنة، تنظيم وبناء النسق ثم الإنتاج والتطبيق. لتعميق الرؤية في هذا الموضوع عد إلى :

- Bernadette Baker. « Quant le Petit Enfant Pleure et Quant les Petits Garçons Gigotent, La Problématique Individu/Société dans une Perspective Historique ». Dans *Penser L'éducation*. Sous la Direction de Jean Houssaye. Emergences Editions. Numéro 16. Novembre 2004. P. 26.

2. 1. الوعي بوصفه صورة لارتباط الذهن بالمعطى

لقد حدد هيوم الأنا كمسرح لتدفق انفعالي في تحليله للقضايا الجمالية وحتى في تحليله للقضايا الأخلاقية، بحيث يظل هذا الأنا موضوع الانفعال وشرطه في الآن ذاته*، لكن عندما يتموقع الانفعال سواء كان شعورا أو فكرة فوق الأنا كيف يمكن للذهن أن يستوعب طبيعته؟ وكيف يسعه أن يحصل بعض خصائصه الأصلية إن لم تكن الطبيعة قد وهبته بعض الصفات الأصلية؟

من أجل بسط هذه الإشكالية، تساءل هيوم عما إذا كانت الأسباب التي تشكل الانفعال هي أيضا طبيعية مثل الموضوع الذي تتجه نحوه وفيما إذا كان اختلافها العجيب مستمد كذلك من الشعور أو من تكوين الذهن، لكنه ابتعد عن كل شك يخالجه في هذه المسألة عندما استقر فوق مجسم الطبيعة الإنسانية ولاحظ بأن نفس الموضوعات تخلق نفس الانفعال.

كما تصور في أبحاثه الجمالية أن أي منتج يخرج الفن إلى الوجود يمكن اعتباره مبدأ أصليا يتشكل داخل الحس، وينكشف فقط عبر حدث عرضي يتوافق مع الانفعال ويشاركه في بعض الخصائص العامة التي تؤثر بشكل طبيعي في الذهن، وعلى هذا النحو فإن فلسفة الجمال متساوقة من حيث الوضعية مع فلسفة الطبيعة من جهة الوضوح والبساطة والتوظيف الطبيعي للفهم.

تتجلى علاقة الذهن بالمعطى في مجمل أبحاثه بما في ذلك أبحاثه الجمالية، ويتضح ذلك من خلال العلاقة التي يقيمها بين الانطباعات والأفكار عبر اختباره لخصائص الطبيعة الإنسانية،

* - مثلما انتقد هيوم صورانية الواجب الأخلاقي وصورانية الذوق والحكم الجمالين، نجد منتقد صورانية الأنا استنادا إلى مجموعة من الحجج التي طورها الحكماء البوذيون في الهند القديمة، تفيد بأن الأنا مرتبط كلياً بمجموع إحساساته يمكن تلخيصها في هذه العبارة " توجد في الأنا ذكريات وأحاسيس ولذات وآلام " تلك التي نسميها وقائع الوعي، دون سابق معرفة بما يكون عليه هذا الأنا في طبيعته الخالصة. فما نعرفه تحت اسم " أنا " متصل دائماً بإحساس أو بآخر، لهذا عوض أن نعتقد بوجود أنا جوهرية خارج عنا يثبت مجموع أفكارنا وإحساساتنا، أكد هيوم عدم وجود أي إحساسات تتخذ جميعها ضرباً من المعامل الذاتي. بهذا الشكل ينتقد المنظور الكلاسيكي للذات الذي ساهمت في تكريسه الخطابات الميتافيزيقية الأخلاقية والدينية.

إن الأنا في نظره عبارة عن تمثّل ذهني لمعطى حسي يسبقه من جهة الزمان والمكان، لهذا ظل الحس منبع قيم الذهن وأفكاره، وهو بهذا التصور يرفض أي تبرير عقلاني للمعايير الأخلاقية والجمالية لأنها قضايا متعلقة بالحساسية والانفعال والتداول والممارسة وليست أبداً قضايا مشروعة للعقل، من هذا المنطلق ظل الحساب الرياضي والتقدير المنطقي عاجزين حسبه عن تحقيق التوازن في الأخلاق أو في الجمال لأنها متعارضين مع طبيعتها. انظر :

- D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Voir L'introduction de Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991.

وخصوصا الخاصة المتعلقة بتراط الأفكار التي كشف عنها في مشروعه المعرفي وكذلك في مشروعه السيكلوجي.

ومجمل ما توصل إليه في هذه النقطة هو بروز نوع من الجاذبية أو الاتصال الحميمي بين الانطباعات من جهة، وبين الأفكار من جهة ثانية، ثم أقام فيما بينها رابطا متدفقا باستمرار يقوم على مبدأ الوحدة السببية، بغض النظر عن الاختلافات الجزئية التي تظهر في طبيعتها، حيث تجتمع الأفكار التي تمثل المعطى الذهني عبر علاقات التشابه والاقتران والسببية، في اللحظة التي تجتمع فيها الانطباعات فقط عبر علاقتي التشابه والاقتران في الزمان والمكان، على أساس أن هذين النوعين من الترابطات يقوي كل منهما الآخر ويبدو الانتقال من الأول إلى الثاني سهلا عندما يخاطبان نفس الموضوع.

ينتج كل سبب من الأسباب التي تحدث الانفعال، بواسطة خصائصه النوعية، لذة أو ألما عندما يتعلق الأمر بموضوعاته التي تتعلق بها خصائصه، والتي قد تكون إما أجزاء من شخصنا أو أشياء متصلة بنا، لذا من غير المعقول في نظره أن نتصور الانفعال عبر التركيبة الأولية للذهن خارج الأنا أو خارج هذا الشخص الفردي، الذي بواسطته يتصل كل واحد منا بأفكاره ومشاعره وأفعاله.

إن الخاصة الثانية التي يعثر عليها هيوم داخل الطبيعة الإنسانية تقرر بأن الميزة الأصلية التي يتمتع بها الانفعال توجد داخل الإحساسات أو الدوافع النوعية التي تخزنها الانطباعات، وتستمد منها الأفكار ماهيتها ووجودها، وذلك ما أكدته بقوله :

" شعورنا ذاته هو الذي يجعلنا نقتنع، وعلى إثر ما نحس به تفكر ونجادل "¹

فالسبب الذي يحدث الانفعال مرتبط بالموضوع الذي أودعته الطبيعة في الانفعال، كما أن الإحساس المنبعث من هذا السبب مرتبط بالإحساس الكامن في الانفعال، لذلك نجده يقول :

¹ - «Of this our very feeling convinces us; and beyond our feeling, 'tis here in vain to reason or dispute.»
David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 151.

" يوجه الانفعال هذه العلاقة المزدوجة من الأفكار والانطباعات " ¹

وذلك راجع في رأيه إلى أن الطبيعة تقرب أعضاء الذهن من الحكم المنبثق نتيجة بروز هذا الانطباع أو هذا الدافع الجزئي الذي يسميه في بعض الأحيان " انفعال "، كما أن أعضاء الحس (الحواس) تتموقع في الجهة التي تؤهلها لإنتاجه، وهو بدوره يخلق بشكل طبيعي فكرة ما، بحيث نفهم من كلامه :

" واضح أننا لا نستطيع أبدا أن نخضع لهذا الانفعال دون توقع خاص للذهن، وواضح كذلك أن الانفعال يوجه على الدوام نظرنا إلى أنفسنا ويميل بنا إلى التأمل في ملكاتنا الفردية وفي وضعيتنا الخاصة " ²

أنه عندما نحدث تغييرا على العلاقة التي توحد الأفكار، ينبغي أن نجري نفس التغيير على العلاقة التي تحكم الانطباعات، فبدأ الترابط الضروري بينها وبين الأفكار يساهم في خلق الانفعال سواء كان شعورا بلذة أخلاقية أو بلذة جمالية، ويتضح ذلك من قوله :

" تنشئ العلاقة المزدوجة بين الانطباعات والأفكار انتقالا سهلا من دافع إلى آخر " ³

فعلاقات التشابه والاقتران والسببية تشكل سبب الانفعال وموضوعه في الآن ذاته، وهي وحدها القادرة على الإحاطة به من حيث كونها ليست سوى الخصائص التي تقود الخيال من فكرة إلى أخرى، وكل تغيير فيها يحدث تحولا مشابها داخل الانفعال، ويدل ذلك على أن النظام الذهني يتصل بشكل وثيق بطبيعة النظام الحسي، وكل تحول في هذين النظامين يؤثر على علاقة الذهن بالمعطى.

¹ - «From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv'd.» Ibid. P. 151.

² - «Tis evident we never shou'd be possest of that passion, were there not a disposition of mind proper for it; and 'tis as evident, that the passion always turns our view to ourselves, and makes us think of our own qualities and circumstances.» Ibid. P. 151.

³ - «The double relation between the ideas and impressions subsists in both cases, and produces an easy transition from the one emotion to the other.» Ibid. P. 152.

ولكي يوضح تأثير المعطى على الذهن ويبرز بالتالي مبدأ الترابط البادي بينهما، لم يتردد في استحضار الفضائل الأخلاقية والاجتماعية كالشرف والعدالة والملكية واعتبرها أجزاء من السببية التي توجه علاقة الانطباعات بالأفكار، ففكرة الثروة مثلاً متعلقة في نظره بدافع تحقيق الذات الحسية ومتطلبات الحياة¹.

لا يوجد حسب هيوم أي مبدأ واضح بذاته ولا يقبل الشك، ولا مبدأ يمكن تبجيله في ذاته أو نبذه في ذاته، أو نرغب فيه بذاته أو نعدل عنه بما هو عليه في ذاته، أو نتصوره جميلاً في ذاته أو قبيحاً في ذاته، لأن معيار البدهة والوضوح يثبت ضعفه أمام مبدأ العلاقة بين الفكرة والانطباع. هذه الإسنادات والأحكام تولد من التركيبة الخاصة والجزئية للمشاعر والانطباعات الإنسانية والحيوانية أيضاً، فما يبدو لحيوان من غذاء على أنه لذيق قد لا يبدو كذلك بالنسبة لحيوان آخر إما بحكم طبيعته أو بحكم ما تعود عليه.

فالجودة المقبولة توجد في الشعور المزدوج المرتبط بالطبيعة الإنسانية التي يتفاعل فيها الانطباع مع الانفعال الناتج عنه أو الفكرة المنبثقة منه، وليس في المبدأ الذاتي وحده ولا في الموضوع الخارجي وحده، لأن حضور الموضوع، كمعطى حسي أولي، أساسي في إثارة الذهن، لكنه غير كاف لوحده، إذ يقتضي الأمر استحضار الجوانب السيكلوجية الذاتية في توجيه الوعي.

يقتضي الوعي عند هيوم بناء أفكار مصدرها الأساسي هو الواقع أو المعطى، والمعطى عنده ضربان : معطى مباشر ينفعل فيه الذهن أمام العناصر المادية المشككة للعالم الخارجي، ومعطى سيكو- سوسيولوجي يؤسس الذهن من خلاله قصداً أخلاقياً وجمالياً نتيجة تعاطف الناس فيما بينهم داخل فضاء تداولي. لأن الأفكار التي تتشكل في الذهن (بكيفية منتظمة على غرار انتظام الانطباعات داخل المعطى، بحيث تتيح إمكانية أخرى لانتظام أفكار جديدة) تستمد بالدرجة الأولى، بغض النظر عن المعطى الفيزيائي، من المعطى الثاني الذي تمثله الطبيعة الإنسانية. مادام الإنسان يبني أحكامه وأفكاره بناء على ما يحسه ويستشعره إزاء تفاعله مع الآخرين، فلا شيء يلج الذهن دون أن يكون قد مر أولاً من الحس، وفي هذا الصدد نلاحظ أن هيوم يركز في تصوره

¹ - Ibid. P. 164.

للوعي على أهمية التعاطف الذي هو بالأساس تجريبي، لأنه قابل للاختبار في الواقع الاجتماعي كجزء من تركيبة العالم ككل.

تدعى أفكار الذهن بصورة عجيبة على مقاس طبيعة العالم المادي كما تتوالى أيضا على منوال الطبيعة الإنسانية ذات البعد السيكولوجي والسوسيولوجي، وفي هذا الإطار يشير هيوم في مقاله حول " الحب والزواج " إلى الانسجام الذي يحدث بين الزوج وزوجته بغرض تحقيق السعادة، ولأجل تحقيق هذه الغاية يقتضي ذلك حنانا قويا وتعاطفا كبيرا¹، فواقع الأشخاص وترابطهم هو الذي يؤسس فكرة الحب.

لقد عبر هيوم في أكثر من مناسبة عن استعداده لتقديم دراسة اجتماعية للحياة اليومية كما تتجلى، والتي إن كانت تجيب عن ماهية الذهن داخل المجتمع، تقتضي أن يكون الإنسان كائنا حاسا ومتعاطفا لا يمتلك وعيه مصدرا سوى الحس²، لذا ليس الذهن من هذه الزاوية سوى تحديد ما لأفكار يعيشها في الواقع، ومن أحداث الواقع تتأسس أفكاره وتنتظم بنفس الوتيرة التي تنتظم بها أحداث الواقع.

هكذا فعلاقة الذهن بالواقع هي التي تشكل تجربة الوعي الذي هو في الأصل وعي تجريبي، بحيث يتطلب الوعي بالضرورة موضوعه الكامن في التجربة التي يمثلها المعطى، إنه مجموع خبرات الإنسان وإدراكاته، ومادامت هذه الإدراكات مستمدة من التجربة فكذا يستمد الوعي من التجربة.

إن فلسفة تؤسس الوعي على التجربة، تؤسس بالضرورة الأخلاقية والإستيطيقا على الواقع المعيش الذي يمثل عالم المحادثة كعالم يتفاعل الناس فيه ويتعاطفون، يحسون ويعتقدون، ومن هنا يصير الوعي حالة من اليقظة المباشرة تجاه مثيرات العالم الخارجي، بحيث ينفع الذهن ويستجيب لمنبهات خارجية عن طريقها يولد أفكاره، وكلما كانت هذه المثيرات متشابهة في أسبابها ونتائجها، كلما

¹ - D. Hume. «Essai sur L'amour et le Mariage». Traduit par Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2007. P. 11.

² - Albert Schatz. *L'œuvre Economique de David Hume*. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Produit en version numérique par Philippe Folliot. Québec, Chicoutimi. 2009. P. 34.

ولدت في ذهن أفكار السببية بكيفية مشابهة، وبالتالي يبدأ المعطى ويتوقف ليقم في ذهن تجارب مختلفة من الوعي.

من هذا المنطلق يمكن أن نقول بأن هيوم طور المقاربة الأرسطية التي تقول بأن العلم يتعلق أساساً بمعرفة الكوني، بحيث لا تنفصل الصور المعقولة عن الصور الحسية ولا تخرج خصائص الموضوعات عن الموضوعات ذاتها¹، عندما أكد بأن كل شيء يحدث داخل الفهم يلزمه بالضرورة أن يمر عبر الحواس وأن ذهن لا يشغل خارج الحواس والتجربة. فعندما نتخيل مثلاً جبلاً من الذهب فنحن لا نقوم هنا بأي شيء ماعدا وضع مقارنة بسيطة بين فكرتين مألوفتين ومتكررتين داخل التجربة : فكرة الجبل مرتبطة بفكرة الذهب وهما معا يصدران عن المعطى المادي الذي يمثله كل من الجبل والذهب.

وبالتالي فكل أدوات التفكير تجد مصدرها داخل الحساسية التي تعد منبع كل اعتقاد، فلا أحد يستطيع امتلاك فكرة عن فاكهة الأناص دون أن يكون قد تذوقها من قبل، لهذا ظل الوعي في نظره مشروطاً بتمظهراتها.

كيف يفكر المعطى؟ ليس المعطى سوى ما يعطى كتجل أولي للذهن، يتشكل عندما يخرج ذهن عن ذاته وعندما يتجاوز ذاته في الآن ذاته، فالحضور والغياب الذي يتخلله هو الذي يحدث ذهن، بحيث يكون ذهن بموجبه مركباً من الحضور والغياب. ثم عندما يتجاوز ذهن ذاته لا يكشف عن المعطى فقط، وإنما يلغي مبدأ الهوية² لتييح للذات إمكانية التحصيل المزدوج أو المشترك للمعرفة، على أساس أن عالم الذات مسكون بروح العلاقة المزدوجة بين التلقي الذي يحدثه المعطى، والإنتاج الذي يحدثه ذهن.

في فلسفة تجريبية كهذه ينكشف الوعي في بدايته مع انكشاف المعطى، لأن المعطى يوقظ الملكات المعرفية لدى الإنسان، لكن ليس الوعي بكامله مستمداً منه، وهو ما يدفعنا إلى أن نميز مع

¹ - Bobin Anne-Catherine. *Surdité et Entendement, Approche Philosophique et Historique*. Lille, Université de sciences Humaines et Sociales. 2012. P. 8.

² - Laurent Cournarie. *L'expérience*. Philopsis. Editions Numériques (<http://www.philopsis.fr>). 2010. P. 4.

هيوم بين مصدر الوعي وأساسه، مادام الأساس، الذي يعني اشتغال وظائف الذهن عبر علاقات سيكولوجية وعبر المقارنة التي تتيحها هذه العلاقات، يفترض في مرحلة من مراحل الوعي غياب هذا المعطى.

هكذا قسم مفهوم المعطى الفلسفة إلى قسمين : واحدة عقلانية تشير إلى البنية الذهنية للذات، والأخرى تجريبية تحيل على التجربة كنظام حسي للعالم، غير أن مبدأ هذه العلاقة يقود إلى التساؤل من جديد : كيف يفكر المعطى كما هو معطى ؟ وكيف يظهر ؟ ألا يشكل الاعتقاد المألوف حول المعطى عدوا للمعطى ذاته ؟ أليس الذهن ميلا لمنح المعطى صورة ما ؟ ماذا يمثل المعطى إذن بالنسبة للذهن ؟

من خلال قراءة أعمال هيوم، نستنتج أن المعطى يتيح إمكانية الوعي بما نجهله، إنه مبدأ الاكتشاف، بل هو الانفتاح على الممكن المعرفي لأنه لا يعرف حدودا ولا مستحيلا، كما أن انفتاح الذهن على المعطى ساهم، كما سبق أن أشرنا من قبل، في تأسيس واقعين : واقع فيزيائي يشكل المظهر الأول الذي تستمد منه التجريبية أسسها ومضامينها، وواقع اجتماعي وسيكولوجي يمثل المظهر الثاني الذي يشرع للفينومينولوجيا مبادئها.

فبالنسبة للفينومينولوجيا لا يستقل الوعي الفردي عن الوعي الجماعي بفضل مبدأ التعاطف والمشاركة الوجدانية، وبالنسبة للتجريبية لا يمتلك الوعي أي استقلال عن مضامين ووجهات المعطى، فكل وعي عبارة عن سلسلة مباشرة أو غير مباشرة من المعطى، لكن المعطى لا يمثل مصدره فقط، بل حدوده كذلك. كما أن الذهن يفتح بصورة مزدوجة على المعطى : إما بوصفه فضاء لمصدره وتقدمه وحدوده، وإما بوصفه منطلقا لمستقبله، ومن هذا الجانب يمكن القول بأن المعطى يجعل الذهن منفتحا على ذاته في الوقت الذي يشكل واسطة بينه وبين معارفه وأفكاره.

يفكر المعطى إذن من خلال الذهن الخاضع له ويستقي أفكاره منه، فالذهن هو المبدأ المفكر في المعطى، والمعطى هو المبدأ الحاس في الذهن، غير أن الصعوبة التي يصادفها الذهن تتجلى دائما

في البحث عن مسافة ملائمة إزاء المعطى¹. لكن ما هو الموقع المناسب الذي ينبغي أن يتخذه الذهن تجاه المعطى؟ تظل المسافة التي اتخذتها العقلانية بين الفكر والواقع بمثابة رابط نقدي للمعطى، بينما تعد المسافة التي اتخذها هيوم في فلسفته التجريبية رابطا نقديا للذهن عبر المعطى.

هكذا لا يعني المعطى تلك العلاقة المباشرة بالأشياء فقط، بل يعتبر في حد ذاته صورة لكل علاقة ممكنة، فالإنسان أولا كائن حاس ولا يصح فهمه بغير هذا التحديد، كل شيء يبدأ من الحساسية والإنسان يفكر حيثما تنكشف حواسه، وبالتالي فكل الأفكار نابعة من المعطى على شكل إحساسات وكل ما يدركه الذهن يدركه كمعطى.

من هذا المنظور ينتقد هيوم التصور الماهوي للأنا وخصوصا التصور الديكارتي الذي تجسد في مختلف الفلسفات سواء كانت عقلانية أو تجريبية، الذي أكد عدم وجود أي معرفة تتجاوز الأنا إلا عبر وساطة الأفكار التي توجد فيه بالفطرة، ومن خلال هذا النقد يقف على بعض الثغرات الميتافيزيقية التي تركها لوك عندما اعتقد أن ما يسمى "فكرة" يحيل بشكل أساسي على ما يدركه الفكر بذاته أو على كل إدراك موجود داخل الفكر الذي يفكر، كأنه يشير إلى بركلي الذي شك في قدرة الحواس على إدراك موضوعات العالم الخارجي أو على الأقل إدراك الأفكار. ليستنتج في الأخير أنه من ضرب الاستحالة أن تقدر فكرة ما عن الإدراك أو عن موضوع ما أو عن وجود خارجي وحدها على تمثل حقيقة الأشياء².

لم تحتفظ التجريبية مع هيوم بتصور مشترك وموحد للتجربة مما يحرم مبدأ العودة إلى التجربة في وضوحها المباشر، وهل من المعقول أن يحدث ذلك أمام هذه العودة المتقهقرة إلى التجربة/انطباع التي تتقدم عن كل ذاكرة وعن كل فهم أو بالأحرى عن كل فكر مؤسس، لأن المسألة تتعلق بتعددية في الأشكال والمعاني، غير أن هذه التعددية تحرر مجال التجريبية وتحدد مشكلها الأساسي الذي نفترض أنه يرتبط بالإجابة عن هذا التساؤل: كيف يمكن المرور من التحديد الأول لمعنى التجربة/انطباع إلى معاني أخرى؟ بأي كيفية وعلى أي نحو تتشكل التجربة تدريجيا في اتجاه تكوين

¹ - Ibid. P. 13.

² - M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001. P. 69.

سبب يمثل مبدأ موحداً؟ لا يمكن أن نفهم مضمون التجربة عند هيوم إلا بفهم معنى الوعي، ومفهوم الوعي لا يمكن تحديده إلا بعد تحديد طبيعة الفهم؟

يعتبر الفهم عند هيوم مبدأ اتصاليا، لكن لا يمكن أن نكتشفه عندما لا يكون هنالك أي انطباع أو مجال يسمح بأن نسند إليه هذا المنفذ المؤسس للتجربة، بحيث يظل الفهم أعمى بذاته ولا يكفي ذاته في أن يتشكل، مما يعني أن الفيلسوف لا يعتبر الفكر أو العقل معطى تجريبيا¹. وأي محاولة لفهم حقيقة الوعي، تتطلب منا أن نستوعب مكون الذهن على أنه سببي يحدث في النتيجة صورة غائبة في السبب².

تشير أعمال هيوم الأولى إلى العناصر الأساسية المشكلة لهذا المكون: الصور الحسية أو الزمان والمكان، الصور الذهنية أو السببية، أي الفهم بوصفه القدرة على التركيب، وأخيرا العالم أو الأنا، أو الوحدة الخارجية للموضوع والهوية الشخصية، حيث يقحم تحليل هيوم هنا لمشكلة الذهن نقدا تجريبيا للجوهر. على تلك الشاكلة يمكن أن نستوعب تجريبيته كدراسة نقدية لبنية الذهن، بيد أن كل ما يوجد داخل الذهن ولم يكن عنصرا، أي تحديدا للذهن ذاته، فهو عبارة عن صورة.

لهذا ينبغي أن نحلل ليس فقط وظيفة نسق الصور الذي من المفترض أن يشكل معطى ما، ولكن أيضا كيفية إنتاجها والطريقة التي يعتبر بها هذا المنتج ذاته ذهنيا. الأمر الذي جعل M.Malherbe يعترف بأن هيوم قدم في هذا الجانب نقدا شكيا للذهن، عندما تساءل عن كيفية تطبيق المبدأ التجريبي الذي يدعي أنه انطلاقا من الحس ندرك كل فكرة على أنها متطابقة مع انطباع أصلي التي هي صورة عنه³.

إن التعديل الذي قدمه منظور التجريبية مع هيوم لا يحذف مشكل الصورة والعلاقة ويبدو ذلك جليا من خلال سؤاله الإستيمولوجي: كيف تنشأ الصورة عن المادة؟ الذي يوحى ضمنا بأن مشكلة الذهن لا تتعارض مع فلسفة هيوم وإنما تسكنها من الداخل وتوجهها. وإذا كان المكان والزمان

¹ - Ibid. P. 104.

² - Ibid. P. 105.

³ - D. Hume. *Système Sceptique et autre Systèmes*. Traduit, Présenté et Commenté par Michel Malherbe. Seuil. 2002. P. 12.

أو الصور الحسية هي العناصر الأولى للذهن¹، بحجة عدم ثبوت أي انطباع مختلف عنها، فإن ذلك يجعلنا نقر حسب هيوم ببعديتها وبصورتهما الحسية التجريبية، لكن كيف نفهم هذه الظاهرية؟ على الأقل من هيوم إلى كانط ليست إدراكية الذهن قبلية².

يمثل الذهن نسقا من العلاقات الفلسفية التي تكون في حد ذاتها نتيجة لعلاقات طبيعية، أي مبادئ الارتباط التي يكونها الخيال، والاختلاف القائم هنا يعود إلى أن مصطلح "علاقة" يعني الظرف أو السياق (الكيف، الكم، السببية...) مقارنة مع الاختلاف الذي يصادفه الفهم عندما يريد أن يقارن بين فكرتين (الاقتران، التشابه، السببية). من هنا تتبدى الأهمية التي تكتسبها السببية داخل التجريبية كأسلوب لتجاوز المعطى، لكن كيف يمكن للفهم أن يخالف التجربة المعطاة داخل المعطى الممكن؟ يتطلب هذا السؤال تحليل الوظيفة التركيبية للفهم، وهو تحليل يقود إلى نقد كل معرفة تجريبية بالقوانين، وبالتالي نقد العلم النيوتوني ذاته ومذهب السببية الذي ليس سوى مذهب العلم الطبيعي.

يمكن استيعاب فعل الفهم كعملية تركيبية على الشاكلة التالية: داخل كل استدلال سببي وعبر تجربة حاضرة تمنحنا بمعونة الانطباع فكرة السبب والنتيجة، نستدل مباشرة على وجود السبب والنتيجة التي لم يكن لدينا عنها سوى فكرة، وبطريقة ما تتحول حيوية الانطباع إلى هذه الفكرة التي تصبح اعتقادا. لذا ففعل الفهم بمثابة ميل لتوحيد السبب بالنتيجة، أو ميل لإحداث هذا الرابط السيكلولوجي الدائم داخل الأشياء، وعمل هذا النحو إذن ليست فلسفة هيوم أقل نقدية من فلسفة كانط³.

ليس الفهم صورة خالصة لأنه تجريبي، ولا واقعا معطى يتضمن انطبعا ما لأنه رابط وتركيب، كل ما يمكن أن نقول عنه أنه فقط صورة ليست أصلية ولا مؤسّسة تنشأ نتيجة مكون سببي⁴، بيد أنه لا يستقر مبدأ المكوّن لا داخل الذهن ولا داخل الأشياء، بل ضمن فعل تركيبى ينجزه الخيال

¹ - Ibid. P. 107.

² - Ibid. P. 110.

³ - Ibid. P. 133.

⁴ - Ibid. P. 135.

الذي يوحد العديد من الانطباعات المختلفة في عالم ثابت ومتناسك تنتظم فيه وتطرد الظواهر سببياً، بحيث تتحدد الخصائص الحسية على شكل موضوعات جوهرية وتتقوم صورة هذا العالم ضمن تعددية حسية.

ضمن فلسفة تجريبية كهذه يظل مكنون الهوية التي يمكن أن نمنحها للوعي، سواء كان سرمدياً أو غائياً، صورياً أو أنطولوجياً، مرتبطاً بالتجربة ومنفتحاً في النهاية على الاختلاف، بحيث يمكن دفع المبدأ الخلاق فيه إلى حدود إعادة إنتاج الهوية الذي يتعلق في الآن ذاته بإنتاج الكلية كنظام يتضمن العالم والوحدة البسيطة للذات. هذا المشكل الذي ينبثق بين العالم المعطى والعالم الذاتي ليس جديداً عند هيوم، فقد ظهر من قبل عند لوك الذي انتقد المذهب الفطري ومذهب الجوهر، وقاده مباشرة إلى تحليل الهوية والموضوعية التي أعفيت منها الجوهرانية السكولائية والديكارتية¹.

لقد تبنى هيوم بتحفظ تحديد لوك للجوهر، على أساس أن فكرة الجوهر ليست سوى شكلاً لكتلة من الأفكار البسيطة التي يوحدتها الخيال، ثم نعطيها اسماً خاصاً كفيلاً باستحضار هذه الكتلة سواء لدينا أو لدى الآخرين، بموجبه يصبح التركيب ممكناً بعدما تمنح التجربة معطى مختلفاً باستمرار، ويتحول الحس المشترك إلى وحدة تتأثر بالنقل البسيط وتمزج المختلف داخل الخيال.

إن الدافع الذي قاد هيوم إلى الاعتقاد بوجود الأجسام الخارجية هو نفسه الذي ساقه إلى الاعتقاد بوجود شعور ما بالأنا، وعليه ففكرة الأنا غير منفصلة عنده عن فكرة العالم، لأن العالم كلية مركبة وموحدة والأنا كلية متطابقة، وضمنه تظهر الأشكال الحسية وتتعاقب وتطرد بكيفية سببية منظمة داخل الأنا على شكل صور حسية تنطبع في الذهن.

هكذا يقتضي- مذهب انطباع/وعي أن يكون الوعي الذاتي تجريبياً، أي عبارة عن انطباع جزئي مصاحب لكل الانطباعات الأخرى التي تتدفق باستمرار، وتكون الهوية الشخصية بمثابة

¹ - Ibid. P. 145.

وعي الخيال بذاته¹، لأنها تدفع الخيال إلى أن يفكر في ذاته وأن يعي الانتقال البسيط الذي يحدثه من فكرة إلى أخرى.

يشكل الأنا عند هيوم إذن تدفقا للإدراكات ليس على أساس أنه مبدأ الاتصال الواقعي ولكن بوصفه مبدأ الترابط الذي يقيمه الذهن كجواب عن تعددية المختلف، وإذا كان هنالك من مشكل يتخلل الذهن فلأنه ليس إلا نتيجة وليس سببا، وعلى العكس من ذلك تمثل الانفعالات والاعتقادات التي تخدمها ذاتية الانطباع سببا لكونها تحس قبل أن يتم التفكير فيها. وبالتالي ليس الوعي الذاتي العملي أوليا مثل الوعي الذاتي النظري، لأن الوعي هو الانطباع ذاته.

لا تدرك الطبيعة الإنسانية في ذاتها لأن قاعدتها مستمدة من المعطى، ولا كواقع تجريبي قابل للملاحظة، ولا كشرط ترسندتالي، إنها مبدأ لا يمكن اكتشافه إلا عبر الاستدلال عليه انطلاقا من التجربة، لكن إذا كانت هذه الطبيعة تمثل نسقا مادامت توحد الظواهر تحت القوانين والقوانين تحت مبادئ عامة، فإن الطبيعة كمعطى لا تمثل نسقا، فهي ليست نظاما ولكنها تنتج النظام.

في الأعمال الثلاثة التي قدمها هيوم يشترط التمييز بين إدراكات الترابط المصحوب بالبناء المباشر للمبدأ الأول الذي يصوغه علم الطبيعة الإنسانية، والذي يتعلق أساسا بقيمة الانطباعات مقارنة مع الأفكار التي تهتم بتحصيل معنى الخطاب الفلسفي أو غيره²، بحيث يمثل المعطى الانطباعات الأولية التي تعتبر معطيات حية، ليكون هيوم بذلك قد أقحم في مجال المعطى التعددية التي تمثلها الظواهر. بهذا المعنى يعد المعطى عند هذا الأخير بمثابة حياة الوعي أو تجربة العيش التي تحيط به، لهذا لا تبدأ السيكولوجيا اليومية عند حدود المعطى، بل عند مغادرته، لسبب بسيط يعزى إلى كون المعطى ليس مشكلة الفرد والحالات التي يتضمنها ليست حالات الفرد.

في إطار الانطباعات لا نتحدث عن التجارب المعيشية للذات فقط ولكن عن الافتقار الأولي للتجربة، لذا ليس المعطى من هذا المنبر جزئيا بل هو فعل بسيط يمثل الانفعال أو فعل

¹ - Ibid. P. 162.

² - Yves Michaud. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Paris, P.U.F. 1983. P. 62.

إدراكي مرتبط باللذة، إنه معطى انفعالي نتشارك فيه بعد إثباته، أو التجريد البسيط للانفعالية الذي يصطلح هيوم على تسميته بالتجربة.

بهذا الشكل نميز في مقامات الفيلسوف بين الانطباعات والأفكار، بين الإحساس والتفكير، أو ببساطة بين التجربة والذهن، أو بين المعطى والذهني¹، لأن الانطباع لا يمثل عنده الكيفية التي تتشكل بها الإدراكات داخل الذهن، ولكن يقصد به الإدراك ذاته، عندما أقر بأن انطباعات الحس تولد طبيعياً داخل الذهن لأسباب مجهولة. هذا يعني على الأقل أنه لا يوجد انطباع بدون سبب، غير أن البحث في مصدره يبرز أهمية علم التشريح والفلسفة الطبيعية أكثر مما يظهر فائدة الفلسفة الأخلاقية أو الفلسفة الجمالية.

كما أنه ليس صورة وليست له أية علاقة بعنصر آخر، فهو فعل أصلي، إنه واقع أو بعبارة أخرى لا يمثل أي معنى، لأن المعنى ذهني من حيث الطبيعة، فالوقائع ليست معان أو شيئاً أكثر من ذلك ولا يمكن إدراك طبيعتها إلا عبر العلاقات، وهي من حيث كونها كذلك ليست تمثلية لأنها عبارة عن تجربة، وأساس التجربة لا يتحدد في التمثل وإنما في التقديم، في المنح بدون مرجع². الذهن وحده يملك القدرة على التمثل، وتجريبية هيوم في تبريراتها الفلسفية تؤكد بأن الذهن تمثل للمعطى، بحيث تستخدم عبارة "تجربة" في سياق البنى الاستقرائية، أي في السياق الذي يجعل التجربة تبدأ انطلاقاً من إدراك وضعيات الأشياء ومن استيعاب مصحوب باختبار الانتظامات في تعارض مع كل محاولة برهانية.

هكذا تمثل التجربة في نظر هيوم المعطى الذي يحيل على مجموع الانطباعات التي يحصلها الذهن شيئاً فشيئاً باعتبارها أساس كل السيرورات المفهومية الداخلية، لتنحصر مهمة أسلوبه الواقعي في تتبع السياق الذي يمكن بموجبه للمعطى، كنقطة انطلاق، أن يعبر داخل هذه المعطيات الانفعالية عن الظاهرية.

¹ - Ibid. P. 69.

² - Ibid. P. 64.

تعتبر ظاهرة الوعي عن الرابط بين المعطى وطبيعته الذهنية والحسية¹، بحيث تمثل المعطيات الذهنية خصائص ذهنية ثانية يمكنها أن ترتبط بتحديدات أخرى عن طريق العودة إلى واقع إدراكي طبيعي، بيد أن الظواهر البادية عبارة عن مراتب من التجارب الحسية تتمظهر ضمن سياق حسي-متعين بقواعد محددة، ولكل ذهن القدرة على احتواء شروط هذه القواعد²، والتساؤل حول صلاحية هذه البناءات. لهذا فقد عثر داخل الذهني عن إمكانية لمنح مكان تتمظهر من خلاله البداهة المتعلقة بهذا الترابط بين المعيش والمعطى، بين الظهور أمام الوعي والتجربة، إذ يفترض المعطى في حسابه وعيا مزدوجا بين الفكرة والانطباع، شريطة أن تكون الفكرة وعيا بالانطباع والانطباع فعلا مباشرا لتجربة العيش.

ليس وجود الإدراكات إذن هو ما يرتبط بالذهن، كما بين هيوم في تحليله للهوية الشخصية، ولكن على العكس من ذلك الذهن هو الذي يتشكل انطلاقا من وجود هذه الإدراكات عبر العلاقات التي تتضمنها، منتجا بذلك أفكاره التي تعبر عن ازدواجية الحسي والذهني، بوصفها صورا مخرصة ووفية عن الانطباعات. لكن كيف تتشكل الأفكار في الذهن؟

إن جواب هيوم عن هذا السؤال قاده في تحليله الفلسفي إلى التعبير عن التناغم الذي يتخلل علاقة الحسي بالذهني عبر نظرية الإدراكات، محاولا تحديد أفكار الذهن كصور ليس لها مصدر آخر سوى هذا الترابط، فمفهوم الصورة لا يمثل عنده إمكانية لربط الواقعي بالذهني فقط، وإنما كذلك معبرا لنقد تاريخ الأفكار والخطابات. فلم يبق أمامه سوى أن يقدم صيغة سيكولوجية للأفكار انطلاقا من التجربة، بحجة أن الأفكار تتطلب بالدرجة الأولى تجارب منحدر من الانطباعات التي تحدثها، بيد أن جينيولوجيا المعرفة في كل مراحلها تقود شيئا فشيئا نحو الأدوات الطبيعية للتجربة.

إن رفض الأفكار الفطرية، أي التي وجودها لا يتعلق مباشرة بوجود انطباعات تسبقها، لهو أكبر دليل على الوعي التجريبي، وبهذا المعنى يصير الوعي تمثلا لأفعال الذهن، مما يجعل هيوم يعود

¹ - Ibid. P. 65.

² - D.G.C. Macnabb. *David Hume, History of Knowledge and Morality*. New York, Hutchinson Press. 1951. P. 121.

إلى الميكانيكا التجريبية التي قدمها لوك¹، بحيث يقتضي- المبدأ الأساسي للتجريبية أن يكون الوعي تجريبيا من منطلق الترابط القائم بين الذهني والواقعي، مادام الذهني كوعي بالمعطى يمثل خزان الحسي. في هذا الإطار يفتح هيوم الطريق أمام تفكير جديد لا يفصل الوعي عن خطاب اللغة كصلة وصل بين الحسي- والذهني، فاللغة في نظره وسيلة لإخراج الذهني إلى الحياة الاجتماعية، ومعنى الكلمة يشير إلى قصد الفكرة التي تمثله في ذهن².

إذا كان لدى كل شخص، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك من قبل، وعي ينشأ عن طريق الاستدلالات السببية التي يقوم بها والتي تتم عبر فعل العادة، فإن الوعي المعرفي يصير عنده خاضعا لتحديدات سيكولوجية مصدرها الواقع^{*}، بحيث يكون مطالبا بفهم الواقع عن طريق إدراك انطباعاته البسيطة. وإذا افترضنا أن كل ما في الواقع ينشأ عن الوعي كما يدعي هيوم³ وأن كل ذهن يتحول إلى انطباع بسيط، فمن المستحيل حسبه أن تتصور شيئا آخر غير هذا الإدراك البسيط.

من أجل أن نستوعب مشروع هيوم خلف ما يمكن تسميته " الدينامية السيكولوجية " أي الاستعمالات الاصطلاحية لمفهوم القوة^{**} التي أصبحت سارية المفعول ضمن هذا المشروع، ينبغي

¹ - Yves Michaud. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Paris, P.U.F. 1983. P. 73.

² - Ibid. P. 96.

* - لقد تأثر فرانز برنتانو (F.Brentano) كثيرا بمذهب هيوم، حيث كان قريبا من هذا التحديد التجريبي للسيكولوجيا في دراسته لظاهرة الوعي أكثر من التحديد العقلائي الديكارتي، وذلك ما يبدو من خلال مؤلفه " السيكولوجيا من وجهة نظر تجريبية "، وقد لاحظ بأن السيكولوجيا عند هيوم اتخذت شكل سيكولوجيا دون روح، أي في حدود ما هو فيزيائي، فداخل السيكولوجيا ليس من الضروري العثور على جوهر روحي ثابت ودائم، بل ما تحتاجه السيكولوجيا عند هيوم هو تكوين وعي بوجود الظواهر السيكولوجية وحدها. وقد وافق هذا التحديد للسيكولوجيا المشروع الفلسفي الذي قدمه هذا الأخير في دراسته للهوية الشخصية أو بمعنى أصح في تعريفه للأنا، على أنه سلسلة من الإدراكات المتصلة بلا انقطاع من حرارة/ برودة، حب/ كراهية، لذة/ ألم، وأسس من خلاله تصوره التجريبي للوعي، يكون الوعي بموجبه نسقا من الأفكار المنتظمة بين الإدراك والفعالية.

وفق هذا التحديد التجريبي للوعي، لا تكون الذات وحدة جوهرية تصاحب كل إدراكاتنا، بل هي نفسها هذه التعددية من الإدراكات المتغيرة باستمرار، وبهذا المنطق تتحدد السيكولوجيا كعلم للظواهر السيكولوجيا مواكب لعلم الفيزياء. انظر :

- Maxime Julien. *La Psychologie Descriptive de Franz Brentano Face aux Débats Contemporains sur la Conscience*. Hall. 2014. (<https://tel.archives-ouvertes.fr>). P. 34.

في إطار سيكولوجيا تجريبية كهذه، لابد من تقوية معطيات التجربة التي تشكل المبدأ المشترك بين الفلسفة والعلوم.

³ - Eléonore Le Jallé. «Hume et les expériences de Pensée» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 93.

** - تعني في الاصطلاح الهيومني الطاقة الحركية أو الميل الحيوي أو التوجه نحو القصد والمعنى، كما تعني كذلك مبدأ التمييز بين الفكرة والانطباع، بحيث تحيل على الشدة أو الكثافة ثم المقدار.

أن نستحضر التجارب الفلسفية التي مثلت مرحلة مابعد هيوم وخصوصا المذهب النفعي، فقد نسبت النفعية فيما بعد مقاربتين لهذا المشروع : أولهما توحيد الجواهر السيكلوجية بغرض مزجها بشكل مماثل وفق القانون المتعلق بالارتباط المزدوج، وثانيهما أنه لا يمكن إحداث فصل بين الجواهر الواقعية والجواهر الذهنية¹.

هذا هو التحديد الأساسي لطبيعة القوة التي يجعل منها هيوم تركيبة خيالية عبرها يمكن تفسير ما نحس به، وخلف هذا التحديد تصوير فاعلية الفكرة متعلقة بقدرتها على مواكبة الانطباع والتوجه نحو إدراك معناه، لكن كيف يمكن أن نستوعب اقتران حيوية الفكرة الدائم بدرجتي الاندفاع والميل إلى التحول؟

يقر هيوم بأن البحث عن الأسباب داخل الأرضية الذهنية أكثر بساطة من البحث عنها داخل الأرضية السيكلوجية، وهنا يظهر تأثير الفلسفة الطبيعية على فكره، فإذا عدنا مثلاً إلى نيوتن سنكتشف بأنه نسبوي بالنظر إلى نظريته التي لا تؤثر فقط على مكان مطلق أو حركة مطلقة، وإنما كذلك على مبدأ القوة الذي يفسر طبيعة الحركة. وتبعاً لذلك يمكن أن توحى من وجهة نظر السيكلوجي بأن الصعوبات التي تكشفها الدينامية الذهنية ليست تماماً أقوى من تلك التي تظهر داخل الفضاء السيكلوجي، يعزى ذلك إلى كون هيوم لا يميز إطلاقاً بين الفكر والمادة أو بين الذهن والجسد ويرفض الفصل بينهما على أساس أنهما جوهران متمايزان.

يرد هيوم حالة الناس النفسية إلى لحظة معطاة كنسق من الجواهر السيكلوجية المتحركة والمتحولة، وبالتالي فالمشكل المطروح هنا يتعلق بمعرفة ما إذا كان الذهن يقدر على تحصيل حقيقة عن حركاته الخاصة، بالنظر إلى استعارة المسرح التي وظفها لتحديد طبيعته. وإذا كان هيوم في هذا السياق نيوتونيا فلن يكون كذلك إلا داخل هذا المعنى، ففي كثير من الأحيان نجد عنده فكرة مفادها أن الذهن لا يوجد إلا كشرط للافتتاح على الخارج.

¹ - J.P. Cléro. «La Dynamique Humienne n'est-elle pas Métaphorique?» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 231-232.

على هذا النحو يرى J.P.Cléro أن الطريقة الوحيدة لمطابقة نسبية غاليلي بنسبية نيوتن هو أن نمنح للقوة القدرة على الكشف عن حقيقة الحياة السيكلوجية كما هو واضح في نسق هيوم، ويستدعي ذلك بالضرورة التأكيد على أن الانفعال يتطلب دائما سببا. ومرد ذلك إلى أن هيوم قد أوجد على شاكلة تناظرية داخل الحقل السيكلوجي (الذي يميز فيه بين قوى الإثارة أو الصدم وقوى الاندفاع) قوة الجاذبية أو الترابط ثم قوة الإهاجة والتردد والتوتر¹، فبدون تمييز بين هذه القوى جميعها لا يمكن أن نفهم الاختلاف الذي أقامه هيوم بين الانطباعات والأفكار، الذي لا يمر من خلاله إلى المضمون التمثلي بوصفه يحافظ على طبيعته الأصلية في كلتا الحالتين ولكن إلى الملاحظات الدينامية، فنحن لا ندرك غير هذه السيرورة الانفعالية التي يمنحها الارتباط المزدوج.

إن العلاقات ذاتها يمكنها أن تتوحد فيما بينها ويقوي بعضها بعضا، وضمن هذه الخطاطة الهندسية لم يربط هيوم الانفعالات فيما بينها بمعزل عن العلاقات فيما بينها، بل وحد كذلك بين الانفعالات والخيال الذي تتساقق داخله هذه الانفعالات إلى جانب بعض المبادئ الأخرى، وبالتالي يمكن أن نتصور بأن هذه الهندسة تقحم هيوم داخل مكانية سيكلوجية، مادامت عبارة عن نظرية سيكلوجية تؤمن بوجود واقع ينصهر داخله كل من الذهن والمكان.

لا يمتلك الذهن أية أفضلية خارج المادة، وإذا كان أصل المكان تجريبي، فإن مظهره يعكس لدى هيوم مجموع العمليات الذهنية أو كيفية السلوك إلى جانب هذه العمليات، وقد ورد عنده استخدام جدالي نظري للدينامية هو الذي يغذي ضرورة تمييز السبب عن موضوعه²، خصوصا القلق الذي عبر عنه إزاء موقف لينز تجاه نظرية الحركة، فبالعارض مع التصور الحركي للينز الذي يعد مدخلا إلى النظام الميتافيزيقي، تقحمننا دينامية هيوم داخل الصعوبات التي أفرزها أسلوبه الشكي، وذلك على نحوين : أولا إذا تصورنا الانفعالات كأشكال من القوى نسلوها عبر علاقات، فهذه العلاقات في الأصل مركبة من القوى التي تحدث الانفعالات، وثانيا نلاحظ أنها هي ذاتها العمليات التي تسهر على تنظيم وظائف الفهم ووظائف الانفعالات، وذلك يجعلنا نستنتج أن

¹ - Ibid. P. 238.

² - Ibid. P. 245.

الدينامية التي تتجلى داخل العلاقات ليست مختلفة على الإطلاق عن الدينامية التي تتجلى داخل الانفعالات.

هذا لا يعني بأن الدينامية السيكلوجية التي يعبر عنها مشروعه الفلسفي كاملة، ولكن على الأقل تضع تفسيراً بسيطاً واستعارياً لدينامية مفيدة للموضوعات الفيزيائية، ولهذا فإذا كانت تملك صلاحيتها المشروعة، فلأنها تجعل هذه الأنظمة الهندسية مؤسسة نسبياً وتفتح المجال نحو مسار أخلاقي وجمالي وسياسي، أو كما يتم التعبير عنه اليوم بالمسار السوسولوجي.

إن مفهوم الحياة السيكلوجية عند هيوم ذو طابع بنيوي لأنه دينامي بالأساس، وليس بعيداً عما يمكن أن نعر عليه ضمن الأعمال الأخيرة لسيجموند فرويد¹ (S. Freud). ومن حيث هو كذلك يمكن أن نصفه بأنه القناة القائمة بين المعايير والوقائع²، إنه المعبر بين ما هو موجود، وما ينبغي أن يكون متضمناً لواحد من الأمكنة المشتركة الأكثر حضوراً في فلسفته الأخلاقية والجمالية*، لذا فهو يتأسس على استحالة الفصل بين المعايير الأخلاقية والجمالية والوقائع والأفعال.

2. 2. الوعي تأثر وانفعال

لقد تبين لنا فيما سبق كيف أن هيوم ميز بين موضوع الانفعالات التي على إثرها يوجه الذهن نظره وسببها المؤثر، أي الأسباب التي تفسر - انكشاف وظهور هذه الانفعالات في الزمن، وهذا التمييز هو ما يؤشر على الميزة الحقيقية لمشروعه الذي لا يهدف إلى وصف الكيفية التي تعاش بها

¹ - Ibid. P. 258.

² - Vanessa Nurocke. «Faut-il Guillotiner la Loi de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 259.

* - إن عالم بيولوجيا الأعصاب جون بيير شونجو (J.P. Changeux) في كتابه "الأسس الطبيعية لفلسفة الأخلاق" يؤكد ما دأب عليه هيوم، عندما تصور أنه من الضروري اليوم العودة إلى التمييز البالغ عند هيوم بين ما هو موجود (المعرفة العملية) وما ينبغي أن يوجد (إنتاج المعايير الأخلاقية)، لأنه من المفروض في نظره أن نجد منفذاً لما هو موجود لإيجاد ما ينبغي أن يوجد. انظر :

- J.P. Changeux. *Les Fondements Naturelles de L'éthique*. Paris, Odile Jacob. 1993. P. 8-9.

ومرد ذلك إلى أن هيوم حدد العالم المادي أولاً قبل أن يحدد العالم القيمي (الأخلاقي والجمالي)، والنظريات التي شكلت مختلف الأنساق المعيارية أو القيمة تأثرت بفكره، حيث بدأت بتحديد النظام المادي لتعتمده كأساس في تحديد النظام الأخلاقي، وهذا ما يميز فلسفة القرن الثامن عشر برمته. انظر :

- Albert Schatz. *L'œuvre Economique de David Hume*. Dans les *Classiques des Sciences Sociales*. Produit en version numérique par Philippe Folliot. Québec, Chicoutimi. 2009. P. 30.

تلك الانفعالات فقط أو يقترح ما يسمى اليوم " فينومينولوجيا "، ولكن بالإضافة إلى ذلك يسلط الضوء على الميكانيزمات اللامرئية من أجل أن يوضح الدوايب السيكلوجية التي تحركها.

لهذا فأطروحته الأساسية تركز على ما يمكن تسميته " بالاندفاع المزدوج " الصادر عن الذهن، أي التأثير الذي يصيب الذهن عن طريق صنفين من الترابطات، وهما ترابط الأفكار وترابط الانفعالات، غير أن الصنف الأول من الترابط لا يتحرك عند هيوم فقط كشعاع لتفسير ترابط الانفعالات، فقد احتل في مشروعه مكانا قطعيا لتحليل النسق الكلي للأفكار والاعتقادات، بحيث تتركب الأفكار الخاصة بموضوع موحد انطلاقا من توحيد انطباعات بسيطة متعددة.

فالفكرة التي يكونها الذهن مثلا عن التفاحة تستمد في الأصل من الارتباط الذي يحدثه الاقتران بين فكرة بسيطة عن الذوق وفكرة بسيطة عن الرائحة وأخرى عن الطعم، كما أنه عندما يستخدم مصطلح " مثلث " بطريقة عامة، فإن كل الصور المختلفة للمثلثات الجزئية التي يكونها ترتبط وتتكاثر عبر تشابهها، وأيضا عندما يعتقد بأن هنالك علاقة بين السبب والنتيجة ضمن حدثين، على سبيل المثال بين حضور النار كموضوع فيزيائي وبين الحرارة كانبطاع فيزيولوجي وسيكلوجي يتضمنه الشيء الذي يحترق، فإن هذه التجربة المتكررة للترابطات المتشابهة تدفعه إلى أن يستنتج ترابط الأفكار، حيث يصل النار بالحرارة مباشرة. وبالتالي تمنحه كل الخصائص العامة وعيا، عندما تتشكل داخله وتتكاثر على هيئة أفكار مرتبطة عبر مبادئ الطبيعة الإنسانية، التي هي في الأصل مبادئ سيكوفيزيائية واجتماعية.

لهذا فقد شكل ترابط الأفكار عنده حقلا واسعا للإدراك أو الوعي وذلك وفق ثلاثة أربطة أساسية : التشابه، الاقتران في الزمان والمكان ثم الارتباط بين السبب والنتيجة، هذه الأربطة هي التي بإمكانها أن تفسر في نظره كيفية تأثر الذهن وتحدد طبيعة عملياته، وهذا التفسير لعمليات الذهن عبر ترابط الأفكار سيجد صده فيما بعد ضمن حقل السيكلوجيا الأنجلوساكسونية في القرن التاسع عشر في سياق إدراك الظواهر المعرفية أكثر من معرفة الظواهر الانفعالية.

بهذا الشكل تظهر أصالة هيوم في محاولة بنائه لمفهوم الوعي انطلاقا من اعتبارات السيكلوجيا الارتباطية (La Psychologie Connexionniste)، مقارنة مع النظريات السابقة

التي أقيمت حول طبيعة الانفعالات المشكلة للروح، والتي قامت بدراسة تحولات الانطباع وانتقالاته نحو انطباعات أخرى عن طريق اقتراح تصنيف وضعي وستاتيكي للانفعالات يسلم بتقسيمها إلى أنواع وأجناس، ومن قبيل ذلك، التصنيفات الرواقية التي تعد رمزية بالأساس والتي رسمت تقليدا لقي صدى كبيرا في القرن السابع عشر عند ديكارت واسبينوزا.

ما جعل هيوم يخالف هذا الطرح، جعله ينحو نحو توجه ديناميكي يستمد ركائزه من إرادته القوية في افتراض مبادئ تحليلية للظواهر الذهنية والانفعالية، تعود في الأصل إلى التقاليد الاختبارية التي حدد معالمها الانتقال الكوسمولوجي الجديد الذي أحدثته الفيزياء النيوتونية، عندما كشف عن مبادئ أساسية متمركزة حول حركة الأجسام.

يزعم هيوم بأنه إذا لم تكن الأفكار مرتبطة بالكامل فيما بينها، أي إذ لم يكن هنالك توحيد بين فكرة وأخرى وإذا لم يتم إقامة أي ارتباط بينهما ويترك أمر ذلك الارتباط إلى الصدفة، يصبح من الصعوبة أن تنتظم الأفكار البسيطة على شكل أفكار مركبة أو مجمعة، لأنها تفقد بذلك رابطا يوحدتها ويؤلف بينها، بل تفقد مبدأها الأساسي الذي يصفه بمبدأ الوحدة، وذلك ما يحيل عليه بقوله :

" من المستحيل أن تنتظم الأفكار البسيطة بدقة على شكل أفكار مركبة بدون مجال يوحدتها أو خاصية تربطها " ¹

يعني ذلك أن المبدأ الأساسي الذي يحدده الفيلسوف هنا هو قضية ارتباط الأفكار سيكولوجيا في الذهن، أو قضية الوحدة الممكنة بين الأفكار التي تتم عبر اتصال منسجم عن طريقها. بهذا المنطق تصبح الأفكار البسيطة " مركبة " عندما يتم توحيدها بواسطة رابط معين، حيث تنتج الواحدة منها الأخرى طبيعيا، والارتباط الحقيقي لكي يكتمل يحتاج إلى قوانين تعكسها

¹ - «and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones... without some bond of union among them, some associating quality» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 12.

مبادئ الطبيعة الإنسانية، بوصفها حالات سيكولوجية ذاتية أو علاقات ينفعل لها الذهن سيكولوجيا، وتكون التجربة مجرد فضاء يسهل اختبار هذه العملية.

بحيث يتطلب الارتباط، بوصفه عملية سيكولوجية، التجربة ليتجاوزها باحثا عن تناسق حقيقي بين هذه العلاقات التي تمثل حسب François châtelet تلك الترابطات في حد ذاتها¹، معنى ذلك أن العلاقات ذات الطبيعة السيكولوجية عبارة عن وحدة من الترابطات المنسجمة ذهنيا في فكر ذات على طريقة الموضوعات الخارجية، وفي ترابطها الذي يستدعي حضور الذاكرة والخيال، تتجاوز التجربة لتصير ممكنة خارج ما يتحدد كتجربة أو كواقع، فالعلاقة بحسب هذا المنطق تجعل الذهن يمر من انطباع أو فكرة معطاة إلى فكرة عن شيء غير معطى تماما² لا في الفكرة ولا في الانطباع، ولهذا الاعتبار شكلت السببية علاقة لتجاوز المعطى³.

بهذا الشكل إذن، حاول هيوم رد العلاقات المنطقية التقليدية إلى ترابطات سيكولوجية، بحيث تكون الثوابت المنطقية وكذلك المقولات الميتافيزيقية شكلا من أشكال ترابطات الأفكار، والهدف الوحيد عنده، بالنظر إلى هذه العلاقات كمبادئ وعمليات ذهنية، هو تفسير طبائع الأفكار الذي يعد مؤلف " الرسالة " نموذجا لتطبيق هذا التعريف للمنطق عنده.

وبناء على هذا الأساس، تبدأ معادلة المنطق بالسيكولوجيا في أخذ أبعادها الأولية، حيث من الواضح أن نظريته قائمة أسبابها على نوع من المنطق تكون فيه الترابطات سيكولوجية تماما، وذلك لأن مسألة القواعد العامة تتطلب قبول ترابطات ضرورية، أي تلازمات بين قضايا لبرهانية بل احتمالية، من حيث كونها ليست سوى تجربة الترابط المستمر الذي يتخلل عملية الفهم التي تسمى بتعبير الفيلسوف استدلالا.

إن التجربة السيكولوجية بوصفها ترابطا مستمرا بين موضوعات وأفكار، هي في الواقع حصيلة ارتباطية الذهن التي تحتاج إلى علاقات تربط بين خصائص مشتركة عبرها يمكن للذهن أن يصير

¹ - François Châtelet. *La Philosophie de Galilée à J. J. Rousseau*. Paris, Marabout. 1972. P. 228.

² - Ibid. P. 228.

³ - Ibid. P. 229.

انفعاليا أو تأثريا، وعبرها كذلك يمكن للتجربة الإنسانية أن تصير تجربة ترابطات بوصفها لحظة ذهنية بالأساس، والدليل على ذلك أن فكرة الضرورة، التي تعد في الأصل واقعة سيكولوجية، لا تنحدر من انطباع مباشر، بل من انطباع داخلي، لأنها شيء ما يوجد داخل الذهن، إنها ما يحدد الذهن وليس ما يحدد الموضوعات.

ولذلك لا يمكن أن تكون هنالك فكرة عن الضرورة إذا ما اعتقدنا أنها مستمدة من الأجسام وحدها¹، فالضرورة التي توحد السبب بالنتيجة توجد داخل الذهن بوصفها فعلا ذهنيا أو ممارسة سيكولوجية للذهن وليست ممارسة فيزيائية محضة، وسيكولوجيتها تأثرية ترابطية كما يدعي جيل دولوز وليست كمية.

فالضرورة ظاهرة سيكولوجية وليست فقط ظاهرة فيزيائية تتعلق بالحواس، كما أن القوة التي ينسبها الفلاسفة، خصوصا ديكارت وأتباعه كما يعتقد هيوم، إلى الأسباب ليست متضمنة لا في أسباب طبيعية ولا في كائن إلهي ولا فيهما معا، بل هي حاصل تركيب ذهني على شكل ترابطات، أي لا تحددها لا السيكولوجيا التجريبية ولا السيكولوجيا العقلية، وإنما السيكولوجيا الارتباطية التي تصير عنده تأثرية.

واضح إذن أن وضعية مبادئ الطبيعة الإنسانية تتمركز في الذهن بعدما تم تحويله إلى علل، لتتحول الذات كذلك إلى ذهن بعد أن تم تفعيله، وهو تفعيل ينبغي أن يفهم كإنفعال للذهن أمام المبادئ التي تنتجها وكفعالية بالنسبة للذات التي تخضع لها². إذ تتفكك الذات إلى هذا القدر نفسه من البصمات التي تتركها المبادئ في الذهن، أي إلى الانطباعات التي تتركها المبادئ والعلاقات التي لا يمكن أن يكون التمثيل معيارا لها، لأن العلاقات ليست في نظر دولوز موضوع تمثل بل وسائل فعالية.

¹ - «tis impossible we can have any idea of power and efficacy, unless some instances can be produc'd, wherein this power is perceiv'd to exert itself. Now as these instances can never bediscover'd in body» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 88.

² - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, presses universitaires de France. 1953. P. 137.

إن النقد الهيومى حسبى ينتزع العلاقة من التمثل ويمنحها للممارسة، للتطبيق والإنجاز، وحيث لا يمكن لذات أن تكون عارفة بمعزل عن واقع حامل للمعرفة تصير الترابطية نفعية، بيد أن تداعي الأفكار لا ينشئ ذاتا عارفة، بل على العكس من ذلك ينشئ مجموع وسائل ممكنة لذات عملية كل أهدافها الحقيقية ذات طبيعة مساوقة لنسق انفعالي جمالي، أخلاقي، سياسي واقتصادي.

هكذا عندما يخضع التداعي للانفعال في الطبيعة الإنسانية، فإنه يظهر نوعا من الغائية الثانوية ويهيئ لمشكلة الغائية الابتدائية أو لاتفاق الطبيعة البشرية مع الطبيعة¹.

تتفق الطبيعة البشرية مع الطبيعة عندما يحل الإدراك محل العقل والجسد محل الروح، وذلك ما يوحي به مؤلف " الرسالة " الذي يحط بثقله في عمق هذا القول، إذ يجسد عملية نقدية هامة تستهدف البحث في الإدراكات وتفسير مبادئها غير المدركة كما تحدث في الذهن، ثم اكتشاف ترابط الأفكار فيما بينها عبر مبادئ تحايلها. ومبدأ المحايثة يقتضي ألا تكون هنالك تجربة في ذاتها خارج النتيجة المتخيلة لمحتوى الإدراك، ما عدا المكان والزمان اللذين ليست لهما أية واقعية خالصة، لكن كيف يمكن لواقع كهذا أن يتوصل إلى الإدراكات؟ كيف أمكن له أن يبلغ محتواها وأن يبدو خارجيا بالنسبة لهذه الإدراكات التي تمثلها؟

هنا يستحضر هيوم في تحديده لمعنى التمثل أو التخيل الوظائف الخاصة بالخيال، فالتخيلات أو الصور المتخيلة تنتج عن الخيال عبر اتباع مبادئ الترابط التي تعبر عن تحكم الذهن في أفكاره، تارة يبعد بعضها عن بعض، وتارة يوحدتها، وتارة أخرى يعدلها بحسب التغير الذي يعكسه سياق المعطى الخارجي. لهذا ليست الصور الخيالية بهذا المعنى واقعية، بل هي عبارة عن قطع يستشعرها الذهن²، بحيث تحدث هذه التخيلات أثرا على الذهن وتحديدًا على الانفعالات.

ويبدو ذلك جليا من خلال التنظيم المحكم لهذا المؤلف سواء في الجزء الأول الخاص بتحليل الفهم أو في الجزء الثاني المتعلق بتحليل الانفعالات، بيد أن فهم هذا التنظيم يرخّص لنا إمكانية فهم

¹ - Ibid. P. 138.

² - Anne Auchatrainre. «Espèces et Opérativité de la Fiction dans la Pensée de David Hume». Paris, Revue Philosophique de la France et de L'étranger. 2001. P. 151.

المشروع الهيومى، على اعتبار أن الانفعالات تشكل عند هيوم انطباعات ذهنية ليست على الأقل أولية ولا تملك صفة أنطولوجية كباقي الانطباعات الحسية الأخرى.

وأنه يمكن تطبيق مبادئ التداعي عليها مثلما تطبق كذلك على الانفعالات بحجة أنه ليس هنالك فهم للحياة النفسية لا يمكن تمثله داخل الخيال وتنظيماته، وأيضاً لأن تحليل الآليات التي توطر عمليات الفهم المتضمنة في تحليل الاعتقاد السببي يكشف عن سيرورة ذات نظام انفعالي إيجائي ودلالي، بل يعبر عن جوهر هذا المشروع ويظهره، من حيث كون الانفعالات تشارك في التركيبة الذهنية للواقع.

في إطار السينما مثلاً، يعتقد الناس أنهم يرون العالم برمته كواقع ينتشر- داخل فضاء خارجي عبر قاعدة واحدة للصور تتأسس على واجهة خالصة للوحدة، فيعمل الخيال على إنتاج الواقع الفيزيائي المتضمن للإدراكات، حيث لا يمكن فصل هذا الواقع دون تمثل له، دون إدراكه كمركب بين الذات والنظرية والتجربة الإدراكية التي تتأسس ضمنها كل الإدراكات، والتي لا تظهر إلا على شكل عناصر للإدراك الخارجي.

على هذا الأساس يثني هيوم على التطابق بين الأنا وتجربته الإدراكية بوصفها حيزاً هاماً من العالم أصبح غامضاً يستدعي تفسيره، وذلك يؤدي إلى استحضار مقولة إدراكية ظلت دون دور معين، عندما اقتضرت بالأساس على فهم تركيبة العالم المادية، دون إعارة الانتباه إلى الانفعالات والعواطف التي تمنح داخل التجربة منفذاً لهذا العالم الآخر الذي على إثره يحس العالم الأخلاقي.

إن الانفعالات لترتبط بموضوع هذا العالم الفيزيائي وبالجسد الإنساني الخاص، بل بكل واقع مادي بصفة عامة، ما دامت الرغبات والميولات التي تشكل العناصر الأولية لكل الانفعالات هي أصل عواطف وإحساسات الجسد، حيث تحرس برمتها قاعدة جسدية. فاللذة والألم، ككل الانفعالات الأخرى، بمثابة تعبير جسدي خاص عن أشياء الطبيعة، هكذا يظهر ويتجلى الذهن لا كشيء مفكر، بل ككائن انفعالي يتأثر ليس بعوي ترسندنتالي للذات، وإنما كإدراك انفعالي مهمم بجسد مفرد ومشخص داخل العالم.

يصير العالم الداخلي إذن، موضوعا حقيقيا داخل التجربة ينبغي تمثله عبر الانفعالات التي تحسّ هي ذاتها وتتطابق وتفكر في الارتباط بهوية الجسد، الذي يوجد بكيفية مفردة مقارنة مع باقي الأجسام الأخرى، وهذا التأمل ينتج داخل الانفعال ذاته. تتم الانفعالات بالجملة عبر حب الذات الذي يعزى إلى هذا الكائن ذاته الذي يتحد مع واقعه الخارجي من جهة، ويتشكل من جهة ثانية كواقع داخلي للجسد، وهو قول يختصر المنطق التجريبي لدى هيوم في تصوره للوعي التجريبي الذي انتهى بإشكاليات جديدة أهمها إشكالية المعرفة عن طريق الجسد.

وبذلك يضع هيوم على عاتقه حسب دولوز مهمة إنتاج السيكلوجيا كعلم إنساني، حيث سيصير الهاجس الفلسفي عنده استبدالاً منطقياً، وتكون مهمة تأسيس هذا العلم جزءاً من ذاك الهاجس ولا تبتعد عنه. فعندما تكون سيكلوجيا الفكر التي قدمها لوك صعبة ومستحيلة وغير قابلة للتشكل والصياغة، لأنها لم تجد في موضوعها الديومة والشمولية التي يتطلبها كل موضوع، وحدها سيكلوجيا التأثيرات يمكن أن تشكل في حساباته العلم الحقيقي للإنسان.

بهذا المعنى يكون هيوم أخلاقياً وعالم اجتماع قبل أن يكون سيكلوجياً، ومشروعه الفلسفي يوضح في رأيه أن الشكّين اللذين يتأثر بهما الذهن، هما قبل كل شيء الشكل الانفعالي والشكل الاجتماعي، وكل واحد من هذين الشكّين يتضمن الآخر، بحيث يكونان بذلك وحدة موضوع علم أصيل¹.

يجب أن يكون الذهن متأثراً لا بذاته ولا في ذاته بل كطبيعة، وهذا يجسد المسألة الحقيقية التي يعالجها هيوم وهي: كيف يتحول الذهن إلى طبيعة بشرية؟ وبأي شكل تتأسس بداخله وحدة ممكنة؟ وعلى أي نحو يصبح الخيال طبيعة بشرية؟ وإلى أي مدى بمستطاع التجربة بصفة عامة أن تصير مصدراً أساسياً لمنح الارتباط والتأثر؟

لم يقر هيوم بأن الأفكار ترتبط عبر قانون التداعي، إلا لكي يجعل منه صفة لتوحيد الأفكار لا صفة للأفكار بحد ذاتها، لهذا كانت الذات في الاعتقاد والسببية تتجاوز حسب دولوز المعطى،

¹ - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, presses universitaires de France. 1953. P. 1.

وعلى نحو من الدقة والوضوح تتجاوز ما يعطيها الذهن إياه. ولكن إذا كانت الذات بإمكانها هكذا أن تتجاوز المعطى، فذلك أولا لأنها تتجاوز الذهن عبر علاقات أو مبادئ التداعي لكن تؤثر فيه، تصير طبيعته قبل أن يتأسس اعتقادها وفهمها.

تنظم مبادئ التداعي المعطى على شكل وحدة عن طريق منح الخيال ديمومة ليست من طبيعته، من دونها لا تكون هنالك طبيعة بشرية، فيعمل الخيال انطلاقا منها على إسناد روابط للأفكار ومبادئ لاتحادها، تكون بمثابة كيانات أصلية لهذه الطبيعة¹، بحيث تعود هذه المبادئ إلى الذهن الذي تؤثر فيه، وترجع الطبيعة إلى الخيال، ويتلخص كل معناها في تكييفه. وتكييفه يستلزم بالضرورة ألا تشغل الفلسفة كعلم إنساني بالبحث في علة المبادئ أو عن أصل لقدرتها، بل أن تقوم بتبيان كيفية تأثيرها على الخيال.

كذلك تكون العلاقة نظاما موحدا بصورة انفعالية بوصفها انطبعا للذهن المنفعل أمام مبدأ السببية، ليتحول إلى ذات عندما تؤثر فيه المبادئ، وبالتالي لا يمكن دراسة الطبيعة علميا إلا في تأثيرها على الذهن، حيث تكون الطبيعة موضوع علم الفهم الوحيد والحقيقي.

في إطار السيكلوجيا الارتباطية ذات الصيغة التأثيرية، يتوجب الانتقال من تجربة في السيكلوجيا التجريبية إلى تجربة في الفهم، حيث يبدو أن الضرورة السيكلوجية التي تكشف عنها السببية لا يحملها الاطراد الطبيعي لظواهر الطبيعة، لأنه لا يوجد هنالك قانون طبيعي يحمل الضرورة في طبيعته (مادام قد يحدث في يوم ما أن تنزاح الطبيعة عن سيرها العادي، فيغدو مثلا من صفات النار البرودة، فالنار تعقبها الحرارة مباشرة، وهذا ليس تسلسلا عليا في ثنايا الموضوعات التي تحملها التجربة، بل تسلسلا عليا في ذاتية الشخص وفي طبيعته).

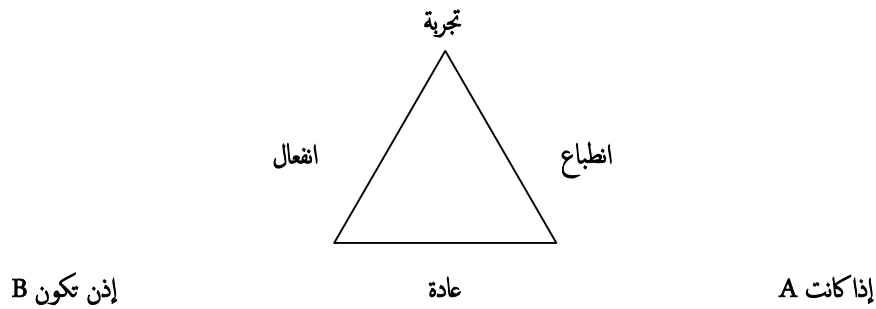
على إثر ذلك، لا تتأسس حتمية الارتباط الضروري (السببية) لا داخل الأشياء وحدها ولا داخل الذهن وحده، ولكن داخل التحديد الانفعالي للذهن عبر استدلال مؤسس على العادة²، ومن أجل التدليل على أن كل الاعتقادات مرتبطة بالوقائع التجريبية (باستثناء الوعي المباشر الذي

¹ - Ibid. P. 5.

² - Laurent Cournarie. *L'expérience*. Philopsis. 2010. P. 73.

تخلقه الانطباعات الحاضرة والذي من شأنه أن يكون ذكريات عن هذه الانطباعات (نقف عند محاولة هيوم في البرهنة على أن الاعتقادات السببية لا يمكن تبريرها لا بواسطة التجربة، لأنها لا تحدث أي انطباع ناتج عن اتصال ضروري، ولا بواسطة العقل مادام بإمكانه أن يعارضها على الدوام.

لذا تنحصر مهمة التجربة عبر انطباعاتها الحسية في إثارة الذهن عبر الترابطات الدائمة لكي تحدث فيه شكلا سيكولوجيا يسميه هيوم عادة التوقع، هذه الترابطات التي تتم عادة بين الانطباعات والانفعالات تخلق داخل الذهن اعتيادا سيكولوجيا يمثل عند هذا الأخير أساس التداعي السببي، ففي كل مرة تظهر A أمام الذهن تدفعه إلى انتظار B. يمكن أن نعبر عن هذا الانفعال أو التأثير المزدوج للذهن بهذا المثلث الإدراكي :



إن السببية تنتظم سيكولوجيا في خيالات الفرد، في فكرته التي حملها عن طريق مجموع تجاربه حول الموضوعات التي يصادفها في الطبيعة، لأن الضرورة (حتمية الظواهر) تكمن في الذات عبر تأملها لموضوعها، حيث تستعيد سيكولوجيا على مستوى الذاكرة والخيال تجاربها ومواقفها تجاه المعطى. ثم إن الاتحاد المستديم بين ذات تتأمل وموضوعها، لهو ما يجعل العلاقة ضرورية ويؤسس الاعتقاد، وذلك يعني أن السببية تفقد خاصيتها الفيزيائية، لتغدو نمطا سيكولوجيا أو سيكو-انفعاليا تقوم به الذات عبر فاعلية العادة والتجارب الماضية.

تتكون الذاتية التجريبية حسب دولوز إذن، تحت تأثير المبادئ التي تؤثر فيه، وبذلك تغدو السيكولوجيا الممكنة المعبرة عن دلالة الوعي هي سيكولوجيا التأثيرات، التي آن لها أن تضاعف في كل لحظة من لحظاتها تفقدها لانفعالية الذهن أمام مشاهد التجربة، وأن تعمل على تجاوزها، لأنه في

بنى التجاوز يجد الذهن تأثراً إيجابياً يأتيه من الخارج. هذه السيكلوجيا التي ليست سوى ضرب من ضروب تكييف الذهن (تصويره ذاتاً) تمثل فلسفة ذات متكونة بالأساس.

و بالتالي إذا كان من الممكن حسب هذا الأخير أن نمنح لانطباعات الذهن أية أهمية، فذلك لكونها تكييفه كذات، من جهة كون الإشكالية الكبرى للتجريبية تتعلق بمشكلة تكوين الذات، أي العثور على الانطباعات الذهنية اللازمة لتكييف الذهن عبر تكييف الذات. وحينما تتشكل الذات في الذهن تحت تأثير المبادئ، يدرك الذهن نفسه في الوقت عينه كذات لأنه مكيف كوحدة أفكار.

لكن إذا كانت الذات تتشكل بالضبط كمنظومة أفكار، كيف يمكن لهذه المنظومة أن تدرك نفسها بنفسها كذات؟ كيف يمكنها أن تخاطب نفسها تحت تأثير المبادئ عنها؟

من مزايا الانطباعات الذهنية تكييف الذهن، وهذا يعني أن السيكلوجيا ترتبط بالانفعالات التي تمتلك القدرة على تكييف الذهن كذات، وبذلك لا يرتبط مصير التجريبية في نظر دولوز بالذرة*، بل بالتداعي الذي ضمنه فقط يمكن للذات المتكونة تجريبياً في الذهن أن تتجاوز التجربة، غير أن الذات هنا ليست كيفية بل تكييف أفكار، تكييف مجموع عبر مبادئ تؤثر في الخيال فتكيف الذهن طبيعة.

* - لقد قرأت فلسفة دافيد هيوم سواء في بعدها النظري أو في بعدها العملي كسيكلوجيا ذرية تكون فيها الأفكار والانطباعات ترابطات منطقية، أي وحدات خاضعة لقانون الترابط والتكاثف، والذي حبا بدارسي هيوم، خصوصاً جيل دولوز، تأويل فلسفته على هذا النحو هو اختياره الفلسفي الذي يسمح بدمج الانطباعات والانفعالات بالأفكار، لكن هذه الوضعية التي أقر جيل دولوز أنها تتوافق مع ذرية سيكلوجية وليست فيزيائية، فضل وليام جيمس أن يهاجمها في كتابه "مبادئ السيكلوجيا".

كما حاكى سارتر بدوره، في أعقاب تصور فينومينولوجي، هذا النقد الموجه لسيكلوجيا هيوم في مؤلفه "L'Idiot de la Famille" التي تعبر في نظره عن روح المجتمع البورجوازي إبان القرن الثامن عشر، بمعنى أن هيوم حاول أن يفسر العالم النفسي - بالطريقة التي فسر بها نيوتن المدارات الكوكبية وحركة العالم المادي، بحيث تصور بأن الحياة النفسية التي تمثلها الانفعالات والحياة الذهنية التي تمثلها الأفكار تخترقها الانطباعات كذرات مادية صادرة عن العالم الفيزيائي، لذا فهذا التفسير جعل هيوم يصنع لنفسه في عقولنا وفي قلوبنا مسكناً في مجموعة النجوم. غير أن هذا المنظور يظل أيضاً في نظر J.P. Cléro محدوداً، فانفعالات وانطباعات الذهن ليست أبداً ذرات سيكلوجية لأن الأفكار وحدها هي التي يمكنها أن تكون كذلك، لهذا السبب إذن لا تتظهر ذرية هيوم إلا على أساس أنها أقسام محتوم تحدثه اللغة داخل التدفق الانفعالي، فهي واقع، أي أكثر من منهج يمكن استخدامه من أجل دراسة التحول الانفعالي، بوصفه ترسانة مفهومية لحساب التفاضل النيوتوني الذي يثبت القوانين الكونية للحركة. انظر مقدمة الكتاب :

- D. Hume. *Dissertation sur les Passions, Des Passions (Traité de la Nature Humaine)*. Traduction et Présentation par Jean Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehrsam. Paris, GF-Flammarion. 1991.

إن السيكلوجيا التأثرية بتجاوزها للمعطى لا تلغي التجربة، لأن التجربة تلعب دوراً أساسياً في تحصيل المعرفة الإنسانية، فهي تعلم الناس الكثير بخصوص التقاء موضوعات في الماضي بينما تزيد عنها العادة شيئاً عندما تجعلهم ينتظرون الشيء نفسه في المستقبل، مستنتجين خلاصات من تلك التجربة التي تتجاوزها وأصبحت في عداد الماضي. وهكذا يبدأون بتشكيل ذواتهم، في الوقت الذي يتساءل فيه دولوز ماذا نعني حينما نتكلم عن الذات؟

يكون الجواب حسبه هو أن الخيال بعد أن كان مجرد كتلة أو مجموع، أصبح ملكة بموجبها يستعاد المعطى بحركة تتجاوز المعطى، وفيها تصبح الذات طبيعة بشرية يجعل الذات تخرع وتعتقد بوصفها تأليفاً للذهن¹، بل تكييفاً له وتأثيراً عليه، والحديث عنها هو حديث عن ديمومة، عن انتظار بوصفه عادة وعن عادة بوصفها انتظار، بوصفها الجذر المكون للذات، وما تكونه الذات في جذرها إنما هو تأليف الزمن، تأليف الماضي والحاضر في سبيل المستقبل، وهو التأليف الذي تشكله الذات في الذهن، عندما تترك صداها فيه أو تنعكس فيه.

تصير التجربة ممكنة بصفة عامة عندما تكون موضوع افعال سيكلوجي للذهن المنفعل والمتأثر، فتصير بذلك قوة في التأثير بفضل قواعد الارتباط، لذا فالسيكلوجيا التأثرية ليست في الواقع سوى قوة التجربة في ربط الأحداث التي تكون بالنسبة للذهن موضوع افعال وتأثر. إذ ينتظم عمل هيوم في هذا الإطار على شكل تأمل نقدي لوظيفة الذهن برسم المعالم الأساسية لسيكلوجيا تكون تجريبية، بالمعنى الذي يجعلها كيفية تأثرية، يعمل في الآن ذاته على اختبار الكيفية التي تظهر بها الإدراكات وتتعاقب داخل الذهن بدل أن يظل حبيس تجريبية كمية وإحصائية.

والحديث عن سيكلوجيا تأثرية، حديث في الأصل عن مقارنة جديدة للذهن كظاهرة، أو كواقع، إيجاء مختلف لذهن يتأثر وينفعل ويكشف عن رود أفعاله تجاه ظواهر معنية، إنه ظاهرة تتأمل ظواهر أخرى تحيط بها يجب كشفها وملاحظة مبادئها وكيفية اشتغالها. فسيكلوجيا الوعي إذن تجريبية بالقدر الذي يسمح لها أن تكون تأثرية، وتأثرية بالقدر الذي يحولها إلى ظاهرة، بحيث

¹ - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, presses universitaires de France. 1953. P. 100.

تغدو دراسة وضعية لتأثرات الذهن كظاهرة أو كطبيعة، وهي كفيلة بتوضيح معالم التوجه النظري لفلسفة هيوم في بنائها لمفهوم الوعي.

في إطار فلسفة كهذه يصير الواقع الظاهري مشروعا، والطريقة التي طرح بها هيوم سؤاله : كيف تتكون الذات في الواقع؟ إذا حاول أن يجيب عنه، فلن يتم جوابه إلا داخل أحضان واقعية للوعي تتمحور حول ثنائية الذات والمعطى، وثنائيته تلك كانت تجبره في نظر دولوز على تصور الرابط بين المعطى والذات كاتفاق الذات مع المعطى، أي اتفاق الطبيعة الإنسانية مع الطبيعة.

لكن إذا لم يكن المعطى خاضعا هو ذاته أولا لمبادئ من النوع نفسه كتلك التي تنظم ربط التمثلات في ذات تجريبية، لا يمكن للذات أن تصادف إطلاقا هذا الاتفاق إلا بطريقة عرضية. لكن بالنسبة إلى كانط ينبغي قلب المشكلة، إذ يتطلب سياق فلسفته انتساب المعطى إلى الذات، ويقتضي تصور الاتفاق كاتفاق المعطى مع الذات، اتفاق الطبيعة مع طبيعة الكائن العاقل. لماذا؟ لأن المعطى ليس شيئا في ذاته، بل مجموع ظاهرات، مجموع لا يمكن تقديمه كطبيعة، إلا بتأليف قبلي لا يجعل قاعدة التمثلات في الخيال التجريبي ممكنة إلا بشرط أن يكون أولا قاعدة للظاهرات في هذه الطبيعة بالذات.

هكذا ترتبط عند كانط العلاقات بطبيعة الأشياء، بمعنى أن الأشياء كظاهرات تفترض تأليفا مصدره هو ذاته مصدر العلاقات، ولهذا السبب ليست الفلسفة النقدية في نظر دولوز تجريبية، لأن تضمنات المشكلة المقلوبة تفترض أساسا أن يحيز ما هو قبلي إمكانية الاعتراف بخيال منتج كنشاط ترنسندنتالي، لذا كان التعالي هو الواقعة التجريبية¹.

إن مبادئ المعرفة، سواء عند هيوم أو عند كانط، لا تشتق من التجربة، لكن بالنسبة إلى هيوم لا شيء في الذهن يتجاوز الخيال، لا شيء ترنسندنتالي، ما يوجد هو الواقعي والظاهري، لأن هذه المبادئ مبادئ لطبيعة الناس كبشر، كونها تجعل تجربة ما ممكنة دون أن تجعل موضوعات ما ضرورية في الآن ذاته لهذه التجربة. إن مرجعا وحيدا سوف يتيح لهذا الأخير أن يقدم اتفاق

¹ - Ibid. P. 125.

الطبيعة البشرية مع الطبيعة على أنه ليس اتفاقا عرضيا أو محددا، بل على أنه ممكن الوجود، إنه الغائية.

والفلسفة مع هيوم إن كانت تتجه نحو واقعية ظاهرية للوعي، فلأنها على العموم في رأي دولوز فيزيائية وتجريبية، مادامت تنادي في الحقيقة باستخدام فيزيائي كامل لمبادئ طبيعتها فيزيائية فقط، وكانط نفسه يلاحظ في رأيه أن مبادئ فلسفة كهذه ذات طبيعة فيزيائية محضة وتجريبية، فعندما يتساءل التجريبي: كيف تتكون الذات في المعطى انطلاقا من هذا الواقع التجريبي؟ فإن جوابه لا يغادر أهمية اللجوء إلى مبادئ التجربة لفهم الذاتية واتفاقها مع المعطى الذي تتكون فيه الذات، غير أن مبادئ التجربة ليست مبادئ لموضوعات التجربة ولا تتضمن إعادة إنتاج الموضوعات في التجربة، بل في الذهن.

لقد عمق هيوم في إطار واقعية ظاهرية البعد التجريبي في فلسفة لوك مؤكدا أنه يستحيل الاهتداء إلى وصف العالم الواقعي بالتفكير الاستنباطي وحده وأن كل ما يتصل بالواقع لا يدرك إلا عن طريق الحواس، فالخبرة الحسية هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الإنسان معرفته بالعالم الخارجي، لأن الأفكار ليست إلا صورا مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطبعا مباشرا فيستحيل التفكير في شيء لم يكن قد سبق تحسسه من قبل بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة. وهذا التصور سيدشكل فيما بعد مادة خصبة للوضعيين المناطقة، من أجل تعميق جهود مكثفة تحول الواقعية الظاهرية إلى اسمية وإلى واقعية علمية.

في واقعية كهذه تتأسس السببية بين الذهن والمادة ويصبح واقع الأشياء هو واقع الذهن، بحيث يدخل الذهن والواقع في ترابط واتصال، لكن لا بوضع هذا الاتصال منذ البداية داخل ثنائية الذهن وحده والواقع وحده، وإنما برسم وحدة أو علاقة. فالذهن هو الواقع، هما معا يشكلان وحدة، والواقع هنا هو الذي ينتج الذات ويمنحها وجودها ويجولها إلى معطى، فبمجرد ما يرى الإنسان الأشياء يكتشف أنه هو الذي يدرك تلك الأشياء الموجودة أمامه، هذا يعني أن الواقع الذي ظل ينكشف أمامه هو الذي يكتشفه كذات، لهذا لا يمكن أن توجد الذاتية بمعزل عن الواقع.

تصبح الذات إذن مع هيوم جزءاً من الواقع دون إمكانية النظر في قيمة القيم، فعندما ينشئ
الذهن الواقع كمعطى ينشئ الذات من دون أن يتعمّد ذلك، فالذات هنا ليست عارفة ولا توجد
خارج ما تعرف، إنما توجد في حدود ما تعرف، وهذا قول مخالف للكانطية يرسم الذات في حدود
الواقع التي هي جزء منه. يكفي أن يكون هنالك واقع لتكون هنالك ذات كحدود له، ثم أنه لا توجد
ذات دون موضوع للإدراك الذي يمثله الواقع، فبدون وضعيات أخلاقية لا معنى لأخلاقيات الذات،
الواقع أولاً ومن بعده المعرفة، الانطباع أولاً ومن بعده الفكرة.

خلاصة

حدد هيوم من خلال أبحاثه الجمالية الوعي كنمط قصدي يفهم من خلال التركيبة المزدوجة للمعطى، بحيث يدل الوعي في شكله الأول على نمط من المعطى الحسي الذي تمثله الوقائع الخارجية التي تسمح بإمكانية بناء انطباعات أولية، تنتج عنها، كشكل ثان، انفعالات تصيب الذهن فيخضع لها، مشكلة بذلك المعطى الذهني.

إن حوار الذهن والمعطى، الانطباع والفكرة، الذاتي والموضوعي، المادي والسيكولوجي، الفاعل والانفعالي، هو الذي من شأنه أن يحدد دلالة الوعي، لهذا يمكن القول بأن طبيعته الحقيقية لا تتحدد بغير هذه الكلية ولا ينبغي فهمها خارج هذا البعد التفاعلي، فالوعي من منظور هذه التجريبية النقدية لا يوجد داخل الأشياء وحدها ولا داخل عقل مفارق يتجلى لذاته من خلال أحكام ذاتية خالصة، بل يتأسس عبر المحمول القصدي الذي تنتجه الذات انطلاقاً من تأثرها بالمعطى الخارجي.

لكن هيوم وهو يحاول في أعقاب منظوره التجريبي بناء تصور للوعي من خلال لغة الوحدة والارتباط والتشارك، انتهى بفلسفته إلى ضرب من السيكولوجيا الارتباطية أو التأثيرية التي تصبح بموجبها الأفكار ذرات ذهنية وسيكولوجية تتبع نظام الذرات المادية المشكلة للمعطى الحسي، بحيث يضعنا هذا التصور المختلف للوعي أمام لغة نقدية مركبة من عنصرين أساسيين : التأثير والتأثر، أي تفاعل الشكل الحسي بعناصره الطبيعية والاجتماعية مع الشكل الانفعالي بعناصره السيكولوجية والذهنية.

وبهذا البعد الازدواجي للوعي الذي يكشفه هيوم من خلال جبالته الحسية التشاركية، ساهم في إيقاظ فلسفات جديدة بالاحترام، خصوصاً الفلسفات النقدية التي عرفت أولى مراحل تطورها مع كانط.

نظرة عامة

لم يكتفي هيوم في تصوره الشمولي لمشروعه الفلسفي وهو يحاول بناء منظور خاص للوعي فقط بالآليات الداخلية وتأثيراتها المحايثة، بل كشف مجهوداته ووسع حقل تحليله النظري ليحيط برؤى متعددة لنسق الوعي من خلال أبعاده الأخلاقية والجمالية والسوسيولوجية، ليعبر تأثير كل واحد منها ضمن الممارسات الإنسانية الأساسية، بحيث شكلت بنية الوعي عالماً قائماً بذاته يخترق مجموع حقول الحياة الإنسانية.

إن عالم الوعي، كما تصوره هيوم، غير مستقل عن العالم الإنساني بعناصره المختلفة والمتداخلة فيما بينها في الآن ذاته، بحيث يتفاعل الشكل الأخلاقي مع الشكل الجمالي في وحدة اجتماعية واسعة المعالم وممتدة جذورها في أعماق طبيعة الإنسان وبنيته الثقافية، التي تمنح الوعي عبر نتائجها الأصلية أشكالاً وصوراً متعددة.

فبعد هذا البعد النسقي للوعي سواء على مستوى الأخلاقية الاجتماعية أو على مستوى الجمالية الشعورية الحسية، تكشف لنا كيف أن الوعي الأخلاقي والجمالي عنده يرتبط بالإجابة إبستيمولوجيا عن طبيعة الظواهر الأخلاقية والجمالية وسماتها، ويعبر عن منظور طبيعاني من جهة، ومنظور شعوري من جهة ثانية يتطابق مع تأويل محدد للحس الأخلاقي وللحس الجمالي، كنقد مباشر لعمل الذهن داخل فلسفة عملية مرتبطة بثقافة الحس المشترك. ليعبر من خلال التجلي العملي للوعي عن موقف شكي معتدل مخالف للمذهب الشكي ذاته، خصوصاً التوجهات الأكثر راديكالية.

وقد فتح بذلك قراءات جديدة يمكن تصنيفها إلى قسمين : واحدة مختصة بدراسة مشكلة المعرفة الأخلاقية، أي ما يتعلق بالردائل والفضائل، بحيث اتضحت معه صعوبة الفصل بين الحكم الأخلاقي والممارسة الأخلاقية أو الحياة الأخلاقية التي تنصهر ضمنها كل التجارب الأخلاقية. بينما تتعلق الأخرى بالمعرفة الجمالية من خلال بحثه في طبيعة الذوق والحكم الجماليين عبر إثارة مشكل

العلاقة بين الذاتي والموضوعي، لينتهي عبر وساطة أبحاثه الجمالية إلى التعبير عن عمق فلسفته التجريبية وفكره النقدي الذي يعد تطبيقاً لأطروحاته الكبرى المتضمنة في مختلف أعماله الأساسية.

يمتد شكه بذلك إلى نقد الميتافيزيقا الدوغائية وهو يحاول تأسيس مقارنة وضعية لعلاقة ذهن بموضوعاته، لهذا يمكن اختزال هذه الفلسفة التي تضع حدوداً للشعورية والشكية والطبيعية ضمن التوجهات المعاصرة، وتحديدًا تلك التي تهتم بدراسة الطبيعة ووضعيات الأحكام الإتيقية والمفاهيم الإستيطيقية بوصفها تنويعاً لفلسفته الأخلاقية التي تفتح الوعي على أفق جديد يمتد نحو السيكلوجيا الأخلاقية، التي نفترض أنه يمكن إعادة قراءتها من داخل التأويلات الأخلاقية المعاصرة.

على هذا النحو إذن، ترسي الفلسفة مع هيوم بنقدها للسيكلوجيا الدوغائية دعائم سيكلوجيا تجريبية تتحرر من أوهام الدين العقلي (مزام العقل الديني) وترتبط أكثر بالواقع العيني، وبمنطق للعلاقات التي تمثل السببية إحداها، والتي تقاس على نمط ازدواجية ذهن والمعطى، تصير السيكلوجيا أقوى تعبير عن الارتواء في أحضان الواقع التجريبي المبني على الملاحظة الحسية المباشرة، وعلى الاعتقاد باعتباره مفهوماً سيكلوجياً لا يخرج بدوره عن منطق التجربة.

فالتجربة هي التي تحدد الاعتقاد كنظام معرفي، لكن عبر عملية خفية تحدث داخل ذهن، وبالتالي يستمد هو نفسه من الأصل ذاته الذي تستمد منه الاستدلالات القائمة على السببية وهو التجربة، عبر تدخل عنصر العادة بوصفه فعلاً سيكلوجياً يحدث عندما يكون ذهن محملاً على توقع نتائج مشابهة لأسباب لها خصائص وكميات مشابهة.

لهذا فالضرورة المتعلقة بالسببية سيكلوجية بالأساس وليست موضوعية ومنهجها الأساسي هو المنهج التجريبي، غير أن سيكلوجيا هيوم رغم كونها تجريبية، لا تحيل على التجربة إلا كعالم للتأثرات وللانفعال الدائم الذي يصدر عن الذات في علاقاتها بموضوعاتها. لأنها تجريبية فهي تدل على سيكلوجيا تأثيرية تعكس تأثرات ذهن بعالم المعطى الذي ينكشف أمامه، وهذه السيكلوجيا هي

التي يمكن أن تشكل العلم الإنساني الحق، بحيث يستقيم للتجربة دور آخر يتمثل في تكييف الذهن عبر مبادئ الطبيعة الإنسانية.

والفلسفة بوصفها علما إنسانيا لا تهتم بالبحث عن علل المبادئ فقط، بل تعمل على تبيان كيفية تأثيرها على خيال الإنسان لينتج فكرة، وهكذا يصير الذهن ذاتا تتأثر وتتفعل بموضوعات ما، كما أن حضور الذهن ينفي التجربة ليحافظ فقط على آثارها العالقة به. وهكذا عندما يتجاوز الذهن التجربة وترتفع الذات عن المعطى، تحل السيكلوجيا التأثرية محل السيكلوجيا الدوغمائية، فيصير عالم الوعي هو عالم التأثيرات الذي يصح لذات معينة أن تتكون داخله باعتباره العالم الممكن لها، بيد أن الذات تتجلى في إطار هذه السيكلوجيا الجديدة كظاهرة منفصلة أمام ظواهر أخرى في محاولة بناء اعتقاد ما.

يعني ذلك أن مقارنة مفهوم الوعي، كما سنكشفه لاحقا، ستتجه بنسق التفكير نحو الظاهرية التي تعتبر امتدادا للسيكلوجيا التأثرية، مما سيمهد الطريق أمام الحديث عن سيكلوجيا ظاهرية تفسر الذهن كبنية من العمليات الإدراكية التي تتحرك تبعا لنشاط وحركة الظواهر الماثلة أمامه، ومن ثمة يصير الذهن ظاهرة تتأمل ظواهر أخرى في ترابطها واتصالها المستمرين.

وقول كهذا لا ينفي الممكنات، فالسيكلوجيا الظاهرية لا تلغي السيكلوجيا التأثرية، بل هي امتداد لها وأفق جديد ستؤول إليه الفلسفة مع هيوم في بنائها لمفهوم الوعي.

القسم الثالث

فلسفة الوعي التجريبي

" لا تعرف فلسفة الدين تحريما ولا حدودا، بل تبقى فعلا فلسفيا ".

David Hume

توطئة

لا أحد يستطيع أن يمر على النقد الواضح الذي رسم هيوم خطوطه العريضة، دون أن يتساءل حول آليات المعرفة، أو حول الكيفيات التي بواسطتها نعرف والطرق التي ينبغي أن نسلکها لنفكر، وحول السيرورات التي يخضع لها الذهن. كيف نفكر؟ ماهي الآليات المسؤولة عن حركة الفكر؟ كيف تتحول سيرورات الفكر إلى معرفة مشروعة؟ هل يمكن قياس المعرفة، التي ينتجها الذهن إزاء تفاعله مع موضوعات العالم، والتحكم فيها دون الوقوف على حدود هذه المعرفة التي تعني بالضرورة حدود الفكر ذاته؟.

تعتبر هذه الأسئلة عن الإشكال الإستمولوجي الذي ظل يحرك النقد الهيومى طيلة أعماله، ونخص بالذكر أعماله الأولى، حيث بدأ تحليله الجذري شيئاً فشيئاً بإذابة الأنساق الثابتة وزعزعة كل الصروح، لينتهي بعد مخاض عسير إلى الكشف عن نفسه من خلال واقعية ظاهرية للوعي، تجعل الواقع التجريبي بأحداثه وظواهره أساس كل معرفة ممكنة. وهكذا سيظل سؤال إمكان المعرفة متعلقاً بواقعية بسطت أجنحتها على أرض الفيلسوف، وقيدت تصوره للوعي بدعائم فلسفة للحس الإنساني، يمكن وصفها بأنها الأفق المنتظر الذي ستؤول إليه فلسفته كتجريبية للوعي.

لم يكن تحليل الفهم الإنساني عند هيوم مرتبطاً بوصف عمليات الذهن فقط، بل إلى جانب ذلك ارتبط تشریح الفهم لديه بوضع قواعد إجرائية لصيانته من المزالق والأخطاء، بحيث كان لزاماً عليه مراجعة وظيفة الفلسفة وتصحيحها بردها إلى حدودها الممكنة، وهو يقوم بذلك كشف عن فلسفة للفلسفة تتوجه بمقتضى علم الطبيعة الإنسانية، بما هو علم أول فروضه وضع حدود للطبيعة الإنسانية حتى تصير واضحة.

لكن معرفة الطبيعة الإنسانية تتطلب عنده نبذ الأوهام الميتافيزيقية، وتقييد قدرة الفهم على النفاذ إلى قضايا غامضة ومستغلقة، كما تتطلب من جانب آخر مراجعة أخطاء العلم الذي يسمح بهدر طاقاته في مثل هذه القضايا. لذا تشكل فكره الفلسفي داخل رؤية دقيقة وصارمة للعالم وللذات

ولإمكانية العلاقة بينهما وفق مبادئ، إن لم تكن واضحة في بدايتها، إلا أنها قادرة على إنقاذ الفهم من نفسه.

وعلى الرغم من الاعتراضات والتأويلات التي سجلت في حق فلسفته، يمكن اعتبار ما قام به أساسيا في فهم نسبية الحقيقة داخل العالم والذات، وفي امتلاك الجرأة الفكرية لمواجهة الحقائق الجاهزة والأحكام المسبقة، وبغض النظر عما أفرزته فلسفته من نتائج ومشكلات، يمكن القول بأنه أثر على كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة التي حاولت إعادة قراءة فلسفته بعيون مختلفة، عن طريق ربط الاتصال بمتنه ولممة نقائصه وتوضيح خلفياته ومقاصده، سواء في موقفه من الميتافيزيقا، أو في طبيعة تصوره للإنسان ضمن أبعاده البيولوجية والأكسيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية.

كما أن محاولته في تطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الفلسفية والأخلاقية، كما تبين في القسم الثاني من هذا البحث، انتهت بتحليلاته الفلسفية إلى تشریح كلي للطبيعة الإنسانية، مثلما يفعل الطبيب أو عالم الأحياء عندما يقوم بتشريح الجسم فيكشف عن الأنسجة والتكوين الداخلي ووظائف الأعضاء. ومن وراء تشریحه للطبيعة الإنسانية (من خلال استحضار مبادئها الأساسية بوصفه نيوتونية سحرية وبأصالة هاتشسونية) سيكبر فيما بعد، لدى الأجيال اللاحقة، الحلم الفلسفي الذي ظل مخفيا في ثنايا نصوصه في الوصول إلى تطبيق الدقة العلمية التي حازتها العلوم الطبيعية في القضايا الإنسانية.

الفصل الأول

تظاهرات الوعي التجريبي في فكر هيوم
وآثارها على بعض النقاشات الفلسفية المعاصرة

يقتضي الوعي عند هيوم الانطلاق من الواقع المباشر، وذلك واضح لديه من خلال معالجته لمصدره وأصله باعتماد المنهج التجريبي الذي قدمته الفلسفة الطبيعية، فالذهن عندما ينظر في ذاته ومن حوله لا يجد سوى الإدراكات المتباينة التي تشكل في حسابه تجربة كل وعي، تلك التجربة التي تستلزم انخراط الأنا داخل العالم الخارجي كمعطيات معرفية أولية، أو كوقائع أولى لتمثلاتنا الذهنية.

يتعلق الأمر إذن بتجربة خالصة تتداعى فيها الإدراكات كحلقات مترابطة ضرورة، وهذا يؤكد طبيعة الرافد الإستيمولوجي الأساسي الذي انطلق منه هيوم في بناء فلسفة الوعي التجريبي، يمكن أن نقاربه على هذا النحو : إذا كان الأمر يتعلق بالبحث عن أصل الإدراكات الإنسانية، فهل يعود هذا الأصل إلى الموضوعات الفيزيائية المتراسة في العالم الخارجي، وبالتالي يحيل على قاعدة فيزيائية محضة، أم إلى الذهن وعملياته الخالصة، على أساس أنه كيان مجرد، أم إلى العلاقة القصدية بينهما، أم إلى تدبير العناية الإلهية؟

ليس من السهل على فيلسوف اسكتلندا أن يجيب عن هذا التساؤل لشساعته وتجريدته، لكنه حاول أن يوضح المشكلة التي يعرضها عبر تشريح واضح للفهم الإنساني عندما صنف المقولات الأساسية لعمل الذهن إلى انطباعات وأفكار، موحدا بذلك كلا من ديكارت ولوك وبركلي، ومبتعدا عنهم حينما تصور أن الانطباعات تملك قبلية كرونولوجية وأنطولوجية إزاء الأفكار، مادامت أفكار الذهن تنحدر من انطباعات سابقة على نتيجة مساوقة له كسبب.

وهذا يدل على أنه ليست هنالك أفكار فطرية تنشأ تلقائيا بمحض ذاتها، بل كل ما يحدث الفهم نابع من الحواس، وهنا يجد هيوم نفسه مضطرا إلى استحضار الإرث التجريبي لمعالجة مشكلات الميتافيزيقا، وبالتالي معارضة فلسفات النشوء الفطري، خصوصا فلسفة ديكارت في تأمله الميتافيزيقي الثالث. إذا لم تكن لدى الذهن أية أفكار فطرية على الإطلاق، فلا يمكنه أبدا أن يعي فكرة المثلث إلا بعد رؤيته مباشرة، لهذا فالوعي بالأشياء يتطلب الحضور المباشر لهذه الأشياء في العالم الخارجي، بحيث يمكننا أن نعرف الوعي على هذا المنوال ونقول بأنه نشاط ذهني منسوج على غرار الوقائع التجريبية يضع لكل معرفة حدودها الخاصة.

عموما إذ تشير فلسفة الوعي التجريبي مشكلة الحدود سواء على مستوى المعرفة، أو على مستوى اللغة المتداولة، أو على مستوى الحياة الاجتماعية، أثارت جدالات قوية لدى فلاسفة ما بعد هيوم.

1. من شكية معتدلة إلى ظاهرة الوعي

1.1. أزمة المجرّد

في نقده للتصورات الفلسفية المجردة، ميز هيوم بين نوعين من الحقيقة : حقيقة ترتكز على اكتشاف الروابط بين الأفكار في ذاتها أو كما هي عليه، والأخرى تحاول أن تطابق الأفكار المكونة حول الموضوعات مع وجودها الواقعي. والكثير من الفلاسفة أهدروا في نظره وقتهم في سبيل البحث في بعض الحقائق سواء في مجال الرياضيات أو الفيزياء واعتبروها حقائق عامة ونافعة للجميع، لكنهم أهملوا حقائق أخرى متعلقة بالسلوكات الإنسانية التي تعد أكثر نفعاً لهم، ويبدو ذلك جلياً في قوله :

" يمكن لنفس النظرية التي نتخاّلنا أثناء حب الحقيقة في الرياضيات والحساب، أن تنتقل إلى الأخلاق والسياسة، وإلى الفلسفة الطبيعية وكل الأنظمة الأخرى التي لا تجد لها علاقات الأفكار المجردة سبيلاً، بل ينظر إليها في ترابطها ووجودها الواقعيين.¹"

إن حب المعرفة الذي يبدو واضحاً داخل العلوم، نثر عليه داخل الطبيعة الإنسانية.

وقد امتد شكّه، فضلاً عن الحقائق العقلية، إلى الحقائق القلبية/الإيمانية عندما تساءل عن طبيعة الاعتقاد الديني : ما مصدر الاعتقادات الدينية؟ هل تحتوي على تقاليد متعددة ولا محدودة تلك التي هجرها المؤمنون منذ الميلاد؟ هل نستطيع أن نفصل داخل الأديان التي يقال عنها أنها لامعقولة لأنها مستمدة من الخرافة ومن العناصر المحتملة الناتجة عن التقليد، وتلك التي توصف بأنها معقولة لأنها منحدرّة مما يطلقون عليه الإيمان الحقيقي ؟*

¹ - «The same theory, that accounts for the love of truth in mathematics and algebra, may be extended to morals, politics, natural philosophy, and other studies, where we consider not the abstract relations of ideas, but their real connexions and existence.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 237.

* - ابتداء من نهاية القرن السابع عشر خصوصاً مع Pierre Bayle وطيلة القرن الثامن عشر، شكلت العودة إلى الدين الطبيعي منفذاً إلى هذه الإشكالات، حيث يتحدّد الدين الطبيعي في تعارض تام مع الأديان التاريخية، بيد أن مضامين الاعتقاد المتعلق بالدين الطبيعي يتم

من أجل استيعاب أهمية وعمق المشروع الذي قدمه هيوم في أعماله الكبرى والوقوف على قوته المرفوقة بشكله البسيط، يمكن استحضار خمس نقاط أساسية :

أولا وقبل كل شيء، يعود أصل معارفنا إلى إحساساتنا، كل شيء مستمد من التجربة، فما نعرفه وما يتشكل لدينا من أفكار بكيفية أو بأخرى يستقبله ذهننا عبر وساطة حواسنا، وهو ما أكدته كل من أبيقور في العصر القديم ولوك فيما بعد، بحيث أثبت أبيقور أهمية الحقل الإدراكي الحسي كما يقدمه الكون الطبيعي أو العالم الفيزيائي في تثبيت معرفتنا بالأشياء¹، وربط التفكير بالحس على

=طرحها وافترضها في سلسلة من البراهين والحجج المعقولة التي يدركها العقل ويقبلها الناس كافة، بينما تتأسس الأديان التاريخية على رؤى وأساطير مبهمة المصدر.

إن تصور هيوم للدين يملك بعدا مزدوجا : ويبدو ذلك بجلاء في كتابه "حوارات في الدين الطبيعي" عبر ثلاث شخصيات تتناقش حول القيمة النظرية والأخلاقية لمذهب الوحدانية، حيث مثل Déméa الشخصية التي تدافع عن الدين المؤسساتي وتهاجم الادعاءات العقلانية التي تحاول البرهنة على وجود الله وطبيعته، بينما مثل Cléanthe الشخصية التي تدافع عن الدين الطبيعي وتجتهد في البرهنة على انكشاف الحكمة والعقيدة والطبوبة الإلهية في كل الاستدلالات التي يقيمها الباحث انطلاقا من التجربة، وأخيرا عبر Philon الشاك (كما يتصور المفكرون عن هيوم) يدافع عن الفكرة التي تقول بأنه يصعب التوصل إلى معارف يقينية في حقل الدين سواء كان ذلك بواسطة الشعور أو التجربة أو العقل. لذلك تعتبر هذه الشخصية الثالثة التي عبرت عن الأفق الشككي لفلسفة هيوم النموذج القادر على إدراك الإيمان الحقيقي، حيث يغدو الاعتقاد ممكنا دون معرفة، مستبعدا معه كل تشدد أو استبداد مؤسساتي.

في كتابه "تاريخ الدين الطبيعي" لم يهتم هيوم بالبحث في إمكانية المعرفة عبر العقل أو التجربة في ما يخص حقيقة الاعتقادات، لكنه تساءل ضمنه مباشرة عن أصل الأديان في العصور الأولى للبشرية التي تحولت إلى معتقدات ذات صلة بالمبول الفطرية والحركات التي تشكل الطبيعة الإنسانية، إذ شكلت في هذا الكتاب الأطروحة المتعلقة بالمصدر الانفعالي أو الوجداني للأديان الحدث الهام والمركزي. لقد أكد بأن أفكارنا عن الدين تصدر عن انفعالاتنا، لكن بالنسبة ل Bayle و Rousseau لا تظهر الانفعالات أثناء تفسير الاعتقاد إلا بمظهر سلبي في عملية فرز الرؤى اللامعقولة عن أجزاء الإيمان المعقولة والمدركة. لهذا فعندما نؤمن بإله ما بسبب الخوف من الموت، فلأننا لا نتحمل إطلاقا حملنا بأسباب الظواهر الطبيعية. غير أن هيوم عوض أن يربط بين الانفعالات والأشكال المضللة للدين، استخدم خيارا راديكاليا تظل الانفعالات فيه مصدرا للأديان، لكن هل يعني ذلك أن كل صورة من صور الاعتقاد الديني ليست إلا بقعة من بقع عالم الانفعالات؟

ترك هيوم هذه الفرضية مفتوحة، بحيث لا يمكن في رأيه أن نتوقع بأن إحدى المفاهيم الأكثر معقولة قادرة على إبراز التطور الداخلي للأديان، فنشاهد السعادة وكذلك الخوف من العواصف والحروب تدفع الناس إلى الإيمان ولسلك دروب الإلهيات، لكن يبدو بالنسبة لهذا الأخير أن مصدر الأديان المتجلي في هيمنة الانفعالات هو ما أسماه اسبينوزا الأسى المنحدر من الخوف والحزن واليأس. يمكن أن نطور هذا التحليل ونقول بأن هيوم عارض أفكار باسكال بدعاوي ساخرة، فالتوجهات التبريرية والحجاجية التي تبناها هذا الأخير قادت إلى تسليط الضوء على التعاسة الإنسانية، لكن مع هيوم إذا كانت الأديان لا تعبر إلا عن ضعفنا وجبننا، ألا يدفعنا ذلك حسبه إلى أن نفقد الثقة بها؟ هذا حسب J.P.Cléro هو طموح رؤيته في "تاريخ الدين الطبيعي" الذي يمكن أن نعثر بداخله على نوع من خلاصات ومجهودات عصر الأنوار لإيقاد الدين من أوهامه، كما يمكن أن نستخلص منه حجج تضعف جذور كل اعتقاد. انظر :

- D. Hume. *Dissertation sur les Passions, Des Passions (Traité de la Nature Humaine)*. Traduction et Présentation par Jean Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehrsam. Paris, GF-Flammarion. 1991. P. 369-370-371.

وهو ما تجسده الاعتراضات التي قدمها بشأن وجود معجزات وخوارق للعادة، التي شكلت جزءا من أجزاء كتابه "تحقيق في الفهم البشري" الذي أصدره سنة 1748 والتي حاولت أن تكيف الانفعالات داخل الرحم الحجاجي النقدي المرتبط بالسببية والاحتمال في الاعتقاد.

¹ - Epicure. *Lettres*. Traduction d'Octave Hamelin. Note et Commentaires de Jean Salem. Préface de Marcel Conche. Collection Dirigée par Denis Huisman. Edition Nathan. 2007. P. 44-45.

أساس أن الأفكار مستمدة من مجموع الإحساسات، سواء كان ذلك على نحو عرضي أو تحليلي أو عبر التشابه والمقارنة¹.

ومثلما فعل هذين الأخيرين بإبرازهما لقوة وحضور التجربة كممول أساسي لمعارف الذهن وأفكاره، أكد هيوم زيف الأفكار الفطرية، لأن الفهم يمكن في البداية تصوره على شكل طاولة ممسوحة وخالية، وما شكله من أفكار هو ما سجله في حوار مع التجربة من معطيات انتقلت إليه عبر الحواس. كثيرا ما ينتقد أولئك اللذين سبقوه، ويفتح أمامنا بالمقابل مجالا للتمييز بين نوعين أساسيين من الواقع : الواقع كما تزودنا به التجربة (الانطباعات) والواقع الذي يتشكل داخل الذهن (الأفكار)، فقد تبين معه أن الأفكار تصير في مرحلة الإدراك تركيبات وتكثيفات للانطباعات.

وهذا تحول عميق في تمثل الواقع حاول هيوم تطبيقه داخل منظوره الفلسفي المؤلف، ردا على الأسلوب الكلاسيكي الذي عادة ما يتم في إطاره احتقار الحواس/الإحساسات وتمجيد الأفكار، غير أن توجهه النقدي ساقه عكس ذلك إلى إحداث قلب إبستمولوجي يقر بحجوية الإحساسات وقوتها من جهة، ومن جهة ثانية يعتبر الأفكار بمثابة انطباعات موهة زائلة، وهذا في الحقيقة قلب في ما يتعلق بالذي يمتلك الأولوية في عالم الفلاسفة المعتاد، لكن ذلك لا يمثل الثورة الوحيدة التي كشف عنها.

بينما يظل العنصر الثاني (والذي هو بلا شك أكثر حدة من الأول) مرتكزا على استشكال الفكرة المركزية التي تمحورت حولها الميتافيزيقا، وكذلك إعادة النظر في السببية. ماذا نفهم عادة عبر لفظ سبب ؟ شيء ما يمتلك القدرة على تكييف حدث معين أو نتيجة معينة بكيفية محتومة، وبالتالي تتحدد العلاقة بين السبب والنتيجة عبر مبدأ الضرورة، بحيث إذا تصادفت العاصفة مع العناصر الملائمة للحرارة والضغط، فلا يمكن إلا أن تصادف المطر.

هذا ما نتمثله وما نعتقد بصفة عامة أنه موجود، وقد أسماه هيوم " ارتباطا ضروريا " بين السبب والنتيجة، فالتمثل الحاصل لدينا هنا لا يمكنه أن يبعدنا عن فكرة أن المطر نتاج ضروري للسحب، وما يحتمل ملاحظته في نظره ليست القدرة الغريبة التي ربطت ضرورة بين السحاب

¹ - Jean Brun. *Epicure et les Epicuriens*. Paris, Presses Universitaire de France. 1961. P. 28.

والمطر، ولكن الحدث الذي يدل على أنه إذا وجدت السحب أعقبتها الأمطار مباشرة. ما يمكن ملاحظته دائماً، هو تعاقب الظواهر الذي يدفعنا إلى إدراك الارتباط الضروري بين A و B وانتظار أحدهما عند رؤية الآخر.

يساعدنا مثال "كرات البيلاردو" الذي استخدمه هيوم على إتمام فهمنا لهذا التحليل، حيث نلاحظ كرة بيلاردو تضرب أخرى وتنقلها من مكان إلى آخر دون أن تتحرك، إذ نجزم أن الكرة الأولى هي مصدر حركة الثانية، وبالتالي كل ما نراه داخل التجربة واقعي. لكن قد تكون هنالك كرة ثالثة تتحرك نحو كرة رابعة تضربها فتخلق فيها إمكانية الحركة دون أن تكون لدينا أية معرفة حول الارتباط الضروري بينهما، كل ما نعرفه أن الأمر يتم دائماً على ذلك النحو.

لذلك ينبغي أن نضع أيضاً فكرة السبب موضع تساؤل وأن نضع مفهوم النتيجة بين قوسين، بمجرد ما نكتشف أنها لا يتطابقان مع الواقع، وهي مشكلة دفعت هيوم إلى تعويض فكرة السببية بفكرة الارتباط الضروري عبر تأكيده بأن الذهن يألف عبر العادة (كحدث سيكولوجي) انتظار ظاهرة ما بعد رؤية أخرى، لكنه اضطر إلى أن يميز هنا بين ما يتعوده الذهن وبين الضرورة المحيطة للأشياء التي تظل مجهولة بالكامل.

وقد أتبع العنصر الثاني بالعنصر الثالث عبر نقد الاستقراء، فالتعميم الذي يستساغ من جراء كوننا نفكر بأن " الشمس ستشرق غدا لأنها دائماً تشرق "، يستنبط من تعدد التجارب التي تمت معاينتها فيتأسس قانون عام له مصداقية، وهو ما يفسر ما نخال فيه أنفسنا على حق عندما نؤكد بأن " الشمس التي تشرق في كل الأيام ستشرق غدا ". هذا ما حاول هيوم نقده واجتهد للتدليل على بطلانه، بحجة غياب مبدأ الضرورة فيما يتعلق بأن التجربة التي تحدث دائماً ستحدث بكيفية مشابهة في المستقبل، وإذا كان هنالك احتمال قوي فيما إذا كانت " الشمس التي أشرقت بالأمس ستشرق غدا "، فإن السياق اللغوي والدلالي يبعداننا مع ذلك عن تمثيل اليقين.

ليؤكد في العنصرين الرابع والخامس أن ما نعتبره ثباتاً في العالم الفيزيائي واستقراراً في قوانينه الطبيعية وانسجاماً وتناسقاً في ظواهره، هو مجرد اعتقاد في الذهن وليس يقيناً مطلقاً، لذلك ينبغي حسبه أن نميز بوضوح بالغ بين تلك الاعتقادات المشروطة التي نحتاجها لتنظيم حياتنا اليومية وما

نتعود عليه، وبين الحقائق التي نقرنها باليقين. فقد نكون متيقنين من أن أربعة حاصل جمع اثنان يضاف إليها اثنان حقيقة منطقية، لكن الغوص في مجموع الحقائق التجريبية، فيما يخص موضوع "قانون الطبيعة"، لا يمكن أن نصل فيه إلى تعميم عن طريق القوانين العلمية أو عن طريق القوانين المنطقية، وبالتالي يضع هيوم الحقيقة العلمية أيضا موضع تساؤل. لا نملك في عالم الطبيعة غير عادات ألفناها وليس يقينيات، إننا نحيا على إيقاعات متكررة أكثر مما نحيا ضمن معارف مضمونة، بل نعيش على التكرار والروتين أكثر مما نعيش على معارف يقينية.

هذه النتيجة مهدمة للتقليد الفلسفي كونها ترى في العقل عدم تضمنه سوى اعتقادات تفقده نزاهته وشفافيته التي تسند دائما إليه وإلى البراهين الميتافيزيقية، لهذا ليس العقل في نظره إلهيا بل هو نتاج للعالم/الواقع، إنه بمثابة واقع يمكن من خلاله أو عبره معرفة الفاعلية بدون معرفة جوانبها. لذا يبدو في نظره أن الجمهرة مقتنعة بكون "الشمس ستشرق غدا" في اللحظة التي تدفعنا الحاجة إلى الاعتقاد بأن قوانين الفيزياء واحدة ومتشابهة وكونية، وبالتالي ينبغي أن نسجل نقطة أساسية وهي أن العقل لا يتضمن براهين وحجج الحقيقة، فما يتبقى له هو بعض الشيء من الذكاء.

يمكن استجلاء هذا النقد من خلال كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" * الذي يعد ثمرة ناضجة من ثمار المرحلة الفلسفية المشبعة بروح الشك في فلسفة هيوم، يحاول من خلاله أن يقدم تحليلا فلسفيا لطبيعة الاعتقاد الديني عبر الفصل بين الآراء التي ترد الدين إلى طبيعة الإنسان ولا تحتاج إلى برهان، وتلك التي تعزوه إلى التأمل العقلي، وتلك التي تحيله إلى الوحي. مادامت ثمة مسائل عن طبيعة الله مليئة بالشك ينبغي تفصيلها، فإن الحوار الفلسفي الذي أجراه هيوم دفعه إلى التساؤل عن آليات إدراكها: هل العقل وحده يستطيع إدراك طبيعة الله وخصائصه أم يستحيل

* - لقد شرع هيوم في تأليفه تحت عنوان "Dialogues Concerning Natural Religion" ما بين 1749 و 1752، لكنه نشر بعد وفاته بثلاث سنوات، وهو جزء لا يتجزأ من مذهبه الفلسفي المتكامل، يحاول من خلاله البحث في مدى ما يعلمه الإنسان عن طبيعة الله وخصائصه. وهنا يطرح هيوم معياره الذي أراده في بحوثه المتعلقة بمعرفة وفهم مسألة الطبيعة الإلهية على لسان مجموعة من المتحاورين ذوي التوجهات المذهبية المختلفة: من إيمانية وعقلانية وشككية.

يتضمن هذا الكتاب بشكل غير مباشر النزعات الفلسفية المختلفة والمتباينة في آرائها حول الطرق الموصلة إلى المعرفة. حيث بين موقف المؤمن المتدين والمتشدد في آراءه الذي يرفض إخضاع المسائل إلى التحليل، ثم موقف العقلاني الذي يخضع العقل لحدود التجربة لكي يصل إلى الحقيقة، ثم موقف المتشكك الذي يرفض إمكانية المعرفة. على أساس أن الغاية عند هيوم أن يبين بأن العقل لا يستطيع الوصول إلى أية معرفة يقينية عن الموضوعات الميتافيزيقية حين يتجاوز حدود التجربة، لأن الإيمان بالتجربة (كما سبق توضيح ذلك من قبل) يحد من قدرة العقل ويقف حائلا أمام إطلاقه الميتافيزيقي، ولهذا فالمعرفة تستمد مشروعيتها من الحدود التي تقف عندها.

عليه ذلك؟ هل الإيمان المطلق الذي لا يقبل الجدل في هذه المسائل كاف للاعتقاد بها، أم يتوجب صرف النظر عن تلك المسائل مادام هنالك شك في إمكانية المعرفة؟

إن طرح هيوم لهذه المسائل ما هو إلا تمهيد للبحث في قدرة الذهن في كل موقف يعرض أمامه، والثوق بأهلية ما يستمد قوته من الخبرات الواقعية ولا يتعدى حدودها*. وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في مقدمة كتابه بعنوان " من Panphilus إلى Hermippus " :

" ليست هنالك من مشكلة فلسفية قد تكون غامضة وغير واضحة من عدم استطاعة عقل الإنسان أن يمتلك أي تحديد في ما يتعلق بذاته، مما يستدعي ضرورة البحث فيه، حيث يقودنا ذلك مباشرة نحو نهج أسلوب الحوار والمحادثة"¹

ليؤكد بأن الناس الذين يمتلكون القدرة على التفكير يكونون آراء مختلفة في أمور وقضايا يصعب التوصل بصدها إلى يقين معقول، وبموازاة ذلك يحملون مشاعر متعارضة حول حياتهم ومجتمعاتهم.

لذا يقترح ضرورة البحث في الحقائق الدينية التي تعد قاعدة لكل الآمال وأساس الأخلاقية والمجتمع، بل والمبدأ الذي يستحيل أن يكون لحظة عابرة في أفكارنا وتمثلاتنا، خصوصا طبيعة

* خالف الدكتور فيصل عباس رأي J.P.Cléro الذي يقر بأن شخصية فيلون تمثل رأي هيوم وتبرز موقفه الشكي من القضايا الدينية، واعتبر مقابل ذلك كلياتس الشخصية التي تمثل على الأرجح موقف هيوم، ويبدو لي أنه الرأي الأقرب إلى الصواب، لأنه يبرز حقيقة المبدأ التجريبي الذي يضم فلسفته بكاملها، كما ينزع عنها الأقاويل المغلوطة التي سمحتها داخل شكية راديكالية وقامت بتحجيم غير مبرر للبعد النقدي الذي يتخللها.

لقد اعتقد صاحب المقدمة أن هيوم يرفض موقف الاعتقادي المتزمت، وفي الآن ذاته يرفض الشك المطلق الذي لا يؤمن لا بالدين ولا بالعقل، كتعبير منه على رفضه لكل أنواع الدوغائية، لذلك فالشك في قضايا الواقع التجريبي أو في القضايا الدينية منهجي، لا مطلق، غرضه أن يضع المذهب التجريبي على أسس متينة تمكن الفهم الإنساني من الوعي بما يحيط به. وللتعرف على أسماء المتحاورين ومواقفهم الفكرية، انظر مقدمة الكتاب الذي ترجمه الدكتور محمد الشنيطي.

¹ - «Any question of philosophy, on the other hand, which is so obscure and uncertain, that human reason can reach no fixed determination with regard to it; if it should be treated at all ; seems to lead us naturally into the style of dialodue and conversation.» D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy.* The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 690.

الموجود الإلهي وصفاته وأحكامه ودليل عنايته التي شكلت على الدوام موضوع الجدالات البشرية، تلك التي لا يستطيع العقل وحده إطلاقاً أن يصل فيها إلى تحديد واضح¹.

ويرجع السبب في ذلك إلى كون هيوم يحاول بلا شك الاستعانة بتقليد يرميه داخل ريبية نقدية، أو داخل نزعة سيكولوجية تفقد فيها فلسفته الدينية كامل فائدتها، هذا إن لم نعتبرها فلسفة وضعية في الاعتقاد الديني، تضع في أولوياتها نقد مبادئ الدين لتضعها مباشرة ضمن هيكلية علم الطبيعة الإنسانية.

يحاول إذن في تحليله الفلسفي أن يختبر الأسس والمبادئ التي يركز عليها الدين، وأن يدحض ادعاءات اللاهوتيين والفلاسفة الذين يحاولون تأسيس أنساقهم الدينية والفلسفية على الواقعة التاريخية وعلى الاستدلالات البرهانية*، لذا فقد بذل قصارى جهده في تسليط الأضواء على المناهج الكفيلة بإبطال تلك الادعاءات والحسم معها.

¹ - Ibid. P. 691.

* - يتضح ذلك من خلال هذا الكتاب الذي ترجمه إريك زرنيك (E.Zernik) إلى الفرنسية سنة 1982 كتعبير من الفيلسوف عن رغبته في فتح حوار مع قرائه وأن يقترح عليهم مشاركته بشكل ضمني في نقده لقواعد وأسس الدين، لكن لما هذا الحذر كله؟ وأي حقيقة تتخلل الحوارات أراد صاحبها أن يلمح ويرمز لها؟ إنها في نظر المترجم الفكرة التي تجعل من الدين مادة معرفية، أي وسيلة لمعرفة حصيلة كل الآراء التي قيلت حول الدين والتي هي في الأصل اعتقادات تثير في نظر الرجل نقائصها في وقت كان يمتلك فيه العقل كامل القدرة على تحليل القضايا المجردة. لكن على ما يبدو أنه يسبح ضد التيار عندما حاول أن يبدد كل الآمال التي حظيت بها سلطة العقل وما تزعم أنها تعرفه بثبات وصرامة عن الرابانية وعن أصل العالم، في مرحلة تاريخية لم يكن يحظى فيها المفكر الليبرالي في أوساط المعتنقين الأرثوذكسيين بحرية اختيار مجاله وحقه المعرفي الخاص به، فكانت محاولته متركزة على إعادة الاعتبار للبحث الحر في القضايا الدينية وتقليص مفعولها على الحقول المعرفية الأخرى، حتى لا يظل الدين هو الدليل الوحيد للمعرفة الإنسانية، بل يتحول هو ذاته إلى موضوع يمكن النظر في شأنه من وجهة نظر المعرفة الإنسانية.

تجسد الحوارات طبيعة الجدل المعرفي الذي أثاره الفلاسفة حول دين العامة ودين الفلاسفة، من منطلق أنه يصح معالجة المسائل الدينية حسب منظور المعرفة العلمية، بشرط أن تقتضي إمكانية ذلك الجواب عن السؤال التالي: هل يصح أن نحيط علماً بالرابانية تحت ما يسمى فترة الألوهية الاختبارية؟ حول هذه النقطة يتمحور المشكل المؤسس في القرن الثامن عشر لحدود استعمال العقل، كما تتطلب إمكانية كذلك معرفة العقل الخالق الذي يتجسد من خلال قوانين الطبيعة ويلتمس له العلماء غايات نظرية. على فكرة الموجود الإلهي يجيب مفهوم العالم/الآلة أو العالم الآلي الذي هو من صنع إلهي على شكل أجزاء متراسة، وهذا يعني أن الدين الطبيعي يعرض صورة عالم موحد ينقلنا من معارف جزئية إلى معارف كلية، فيصبح الدين العقلاني تعبيراً عن شيء أسطوري في لحظة يصبح فيها الدين اكتمالاً فلسفياً لعلم اختبائي في كنهه صورة لعالم مميز بحركاته وعملياته ونتائجه.

يظهر دور الحوارات إذن بوضوح ليكشف دور العلم، خصوصاً علم الفيزياء، الذي عرف في القرن الثامن عشر- تطورا ملحوظا ونورا ساطعا اخترق الواقع في كنيته ليرسم أمام أعين الناس تصميماً شمولياً لبنية الكون الكلية، لكنه سيح نفسه بشروط يصعب عليه من دونها أن يحقق كل مساعيه، وهي فكرة إله تقني- مهندس، فالعلم طموح وغائي، وغاياته تفرض عليه العودة إلى هذه الوحدة، وبالتالي فالعقل العلمي تحاول العودة إلى هذه الأرضية والتمهيد إلى تعددية الحقائق الجزئية، لتتطابق مع المبتغى الفلسفي الذي يسعى الفيلسوف إلى تفعيله. انظر مقدمة كتاب "الحوارات" الخاصة بالترجمة الفرنسية.

لهذا السبب نجده يعلن بوضوح أن الوجود وطبيعة الله وخلود النفس والحياة السرمدية ليست أبداً أشياء تتجاوز التجربة الإنسانية، وأن التجربة تحرر العقل من ارتباطه بها، لأنه يستخدم حججا عقيمة وباطلة. كما أن الحقائق الدينية قابلة للمراجعة والنقد، وبالتالي من الواجب على الفلسفة دراسة الاعتقاد الديني وإثبات ما إذا كان يعتمد على أصول أسطورية أو نابع من الدين التوحيدي أو من الدين الطبيعي، وتلك ليست مهمة الفلسفة النقدية فقط، ولكن أيضا مهمة فلسفة الوجود وفلسفة الطبيعة الإنسانية. يقول دفاعا عن هذا المنظور :

"إن الربانية محيط لا متناه من حيث الغبطة والمجد، والعقول الإنسانية بمثابة مجار من الماء أكثر صفرا من أن تحيط بأصل هذا المحيط، وتحاول دائما أن تسبح في متاهاته، لتعود هنا وتتلاشى داخل هذه المساحة الشاسعة الأبعاد من الكمال"¹

يدل هذا القول على أن لا شيء يتجاوز التجربة، فهي الحد النقدي لما نعيه وندركه، مما يضعنا أمام ضرب من الوعي التجريبي الذي لا يريد أن يتشكل كوعي ميتافيزيقي (كما كشف عن ذلك ديكرت وغيره من العقلانيين أو فلسفات العقل، خصوصا عقلانية أفلاطون) مما يستوجب نقد كل وعي ميتافيزيقي من رحم فلسفة التجربة.

يصعب على العقل كما يرى هيوم أن يثبت خلود النفس ويبرهن عليه، والحجج المقدمة بخصوصه من طرف فلاسفة العقل تستمد كلها بشكل عام من أطروحات ميتافيزيقية أو أخلاقية أو فيزيائية، ومعظمها يفترض بأن النفس لامادية وأنه مستحيل على الفكر أن يتضمن جوهر ماديا، وأن الميتافيزيقا الحققة تعلمنا كمال مفهوم الجوهر وغموضه. لكن مغالاة مثل هذا التصور في التجريد دفعته إلى استحضار المنعطف النقدي الذي تمثله التجربة، كما يشير إلى ذلك في قوله :

¹ - «La divinité est un océan infini de béatitude et de gloire. Les esprits humains sont des cours d'eau plus petits qui, provenant à l'origine de cet océan, cherchent toujours, dans toutes leurs errances, à y retourner et à se perdre dans cette immensité de perfection.» D. Hume. «Essai sur le Platonicien». Traduction de M. Ph. Folliot. Dans les Classiques des sciences Sociales. Québec, Édition de Chicoutimi. 2007. P. 4-5.

"إن التجربة هي المصدر الوحيد لكل أحكامنا التي تكون على هذا النحو"¹

ويقصد بها أن الاستدلالات المجردة لا يمكنها أن تؤشر أو تقرر في قضايا الفعل والوجود.

من هذا المنطلق يظهر الحوار اللاتاريخي بين هيوم وكانط، وقد عبر عن ذلك Pascal Engel عندما تصور أنه إذا كان لوك بلا شك ديكارت البريطانيين بالمعنى المنهجي بدون ضامن إلهي أو جوهرائية (وأن بركلي قد تمسك بدور مالبرانش، بينما لينز واسبينوزا وجهما لوجه أمام ديكارت حاولا معا تحيين الإحراجات النظرية التي أفرزتها نظرية الأفكار عند لوك)، فإن هيوم يعبر شيئاً ما عن كانط بأن منح للنظرية طابعا نقديا وشكياً².

لقد وصف هامان كانط بأنه هيوم بروسياً³، لأنه أراد أن يهدم الميتافيزيقا الكلاسيكية تماما مثلما فعل هيوم من قبل*، فقد حاول في تحليله الترنسندنتالي أن يضع الأسس الضرورية التي تكون

¹ - «L'expérience étant l'unique source de nos jugements de cette nature» D. Hume. «Essai sur L'immoralité de L'âme». Dans *les Essai Moraux, Politique et Littéraires*. Traduction de Martine Bellet. Édition complétée le 13 mars 2007 à Chicoutimi, Québec. Avec L'autorisation de M.Ph. Folliot. P. 3.

² - Pascal Engel. *La Philosophie Britannique*. Paru dans L'encyclopédie Philosophique Universelle. Dirigée par H.F. Mattéi. Paris, P.U.F. 1998. P. 3.

³ - E. Boutroux. *La Philosophie de Kant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1926. P. 109.

* - رغم أن كانط يستحضر أصالة هيوم في إثبات حدود المعرفة وربطها بمبدئها التجريبي والتقليل من سيطرة التصورات المجردة على حقول المعرفة والإدراك، إلا أنه يخرج عن طرح هيوم في نسقه الأخلاقي، إذ نجده ينتقد بشدة التجربة الخالصة لأنها تلغي في نظره شروط كل يقين موضوعي، كما تشكل في القوانين الأولية المستقلة عن التجربة. وهو ما عبر عنه بقوله: "إن الذين يسخرون من الأخلاق كما لو كانت محض خرافة نسجها الخيال الإنساني الذي يتجاوز حدود نفسه بالغرور، لا يمكن أن يسدي إليهم الإنسان خدمة أكثر موافقة لهوهم من التسليم لهم بأن تصورات الواجب يجب أن تستنبط من التجربة وحدها، فهذا الاعتراف يتيح لهم الإنسان نصرا محققا" (انظر : إيمانويل كانط. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2002، ص. 67).

لا يمكن الخزم والقول بأن كانط تأثر بالنسق الأخلاقي الذي وضعه هيوم، لكن مع ذلك تجدر الإشارة إلى أنه يعترف بضرورة الأخذ بعين الاعتبار تصور أحد كبار فلاسفة الأخلاق الإنجليزيين الذين نهل هيوم من تراثهم الأخلاقي وهو فرانسيس هاتشيسون، حيث يؤكد كانط في بحثه الأخلاقي على ضرورة اتباع مبدأ الشعور الأخلاقي الذي يعد ركيزة أساسية في أخلاقية هيوم (على الأقل قدمت قراءته لهاتشيسون وشافيتسبري وهيوم إمكانية لنقل الأخلاقية من سيطرة الحس الأخلاقي إلى بيت القانون الأخلاقي الذي هو عملي أكثر مما هو حسي -) لأنه يقتضي توفير الهناء وتحقيق السعادة، كما يؤكد على ضرورة اتباع مبدأ المشاركة الوجدانية في إسعاد الآخرين الذي يقتضيه مبدأ الحس الأخلاقي ويسلم بوجوده. (انظر : كانط في المرجع نفسه، ص. 136).

لقد باشر كانط نقده لهيوم في ما يخص نسبية المعرفة التي تقتضي شروطا تجريبية للإدراك ونفيا لمبادئه القبلية، معتبرا إياه وكأنه يحاول أن يبرهن بواسطة العقل على أن العقل غير موجود، في حين بإمكاننا أن نعرفه حتى ولو لم يكن قد أعطي لنا في صورته الكاملة داخل التجربة، وبالتالي فالمعرفة بالعقل والمعرفة قبلها هما شيء واحد، وكل من يدعي غير ذلك يقع في تناقض صريح. (انظر : إ. كانط. نقد العقل العملي، ترجمة وتقديم غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2008، ص. 54). وقد ورد لديه قول يحاور فيه هيوم في بعض أخطائه على النحو الآتي: "ولسوف يجد هيوم نفسه أيضا راضيا كل الرضى في هذه المنظومة التجريبية الشاملة في المبادئ، لأنه لم يكن يطالب - كما هو معروف - بأكثر من أن يأخذ في مفهوم السببية بضرورة ذاتية بحثه، أي العادة، كي تحل محل كل معنى موضوعي لها،

=هدف أن ينكر على العقل كل حكم حول الله والحرية والخلود" (انظر : كانط في المرجع ذاته، ص. 56). مما يدل على أن هيوم حسب كانط كان يحاول دائما أن ينطلق من مبادئ تجريبية ليصل بكل صرامة منطقية إلى استنتاجات تستبعد منها المعارف المجردة كالرياضيات لأنها تحليلية فقط، لكنه نسي أن كل ما هو تحليلي تركيبي وبالتالي فهو ضروري، وبهذا الشكل فقد جعل الرياضيات خارج العقل الذي لا يقبل بغير المبادئ التجريبية.

تصور كانط أن هيوم هو الذي بدأ بالفعل كل الطعونات بحقوق العقل النظري انطلاقا من مفهوم السببية، على أن يتضمن إمكانية الوصل على نحو ضروري بين وجودين مختلفين (أ) و (ب)، لكن لا تتم هذه العملية حسب كانط إلا إذا تمت معرفة الضروري معرفة قبلية، في حين يقر هيوم بصعوبة التعرف بشكل قبلي على الضرورة التي تربط بين شيئين اثنين إذا لم يكونا متضمنين في الإحساس أولا، لهذا لا تزودنا سببية هيوم في رأي كانط بضرورة موضوعية يمكن أن نتخذها أساسا لكل معرفة ممكنة، ولكن تمنحنا فقط ضرورة ذاتية تمثلها العادة، وهو ما عبر عنه عندما قال : " يقول هيوم، إنه من المستحيل أن نعرف قبليا وبالضرورة أن الوصل بين شيء وآخر قائم، إذا لم يكونا معطينين في الإحساس، وعليه فإن مفهوم السبب هو نفسه كاذب وخادع، ولكي نتكلم عنه بألفاظ الطرق، هو وهم يجب أن يعذر، من حيث أن العادة التي عندنا بأن نشعر ببعض الأشياء أو بتعييناتها على أنها كثيرا ما تكون مقترنة ببعضها البعض أو متتالية في وجودها، تؤخذ عن غير دراية على أنها ضرورة موضوعية " (انظر : كانط في المرجع نفسه، ص. 112).

إن نقد كانط لهيوم نابع من طبيعة المحتوى الفلسفي الذي يحويه نسق الترنسندنتالي، حيث وجه فلسفته في إطار نزعة منطقية ترنسندنتالية، لا يهتما من الواقع سوى ما يكفي لتأسيس بنية خالصة للعقل، بحجة أن وعي الإنسان بالأشياء وعي ترنسندنتالي مؤسس على الفهم المتعالي لتلك الأشياء، مما يضعه في مواجهة مباشرة مع هيوم الذي يستلهم من مبادئ العقل ما يعينه على تفسير التنظيم الطبيعي للواقع ولظواهره، موحها بذلك فلسفة الوعي ضمن نزعة واقعية.

لذا ظل النقاش الكانطي مع هيوم يثير على الدوام هذا التعارض النظري بين فلسفة الوعي الظاهري وفلسفة الوعي الترنسندنتالي، أي بين منظور تجريبي للوعي يرد نظام الفكر إلى نظام التجربة أو الواقع العيني، ومنظور منطقي يسعى إلى إثبات وتبرير نظام الفكر عبر تحديد موضوعيته انطلاقا من نظام الواقع، وبالتالي ينبثق النقد الذي وجهه كانط إلى هيوم من ضرورة الوقوف على الحدود التي وضعها هيوم للفكر والتي لا تسمح بإدراك معقولته وموضوعيته. إن التفكير عنده ينبثق عندما يصير للواقع معنى، أي عندما يصير المعطى العيني هو التبرير المنطقي للوعي، مما يجعله غير مكترث بمغادرة أرض التجربة وهو بصدد طرح مشكلة التفكير، بخلاف كانط الذي يبدأ التفكير عنده بمجرد ما يغادر الفكر أرض المعطى الحسي ليستقر داخل المقولات المنطقية للفهم، محاولا بذلك أن يرتقي بنظرية المعرفة إلى مستوى المنطق. لكن ما السبب الذي جعل هيوم لا يكثر بهذه المسألة وترك المعرفة مستقلة عن المنطق؟

كانت روح التجريبية الخالصة التي سيجت فلسفة هيوم سببا قويا وراء رفضه أن تصير المحددات القبلية للعقل هي المعيار الأساسي للوعي، لأنها في نظره قاصرة وعاجزة سوى عن أن تعين العقل على فهم ذاته وإدراك عملياته المنطقية الخالصة، لكن ليس للفكر من ذات سوى المعطى الحسي، ولا تنبثق الذات في رأيه إلا عندما يغدو المعطى هو الواقع الممكن لها.

لقد رفض هيوم، كما تمت الإشارة إلى ذلك من قبل، أن يتخذ من المنطق معيارا لنظرية المعرفة، لأن العقل لا يستطيع في نظره أن يكتشف الموضوعية والضرورة المنطقية إلا بين أشياء متشابهة، وبالتالي اضطر إلى ربط معيار التفكير بالعادة وما تحدثه الطبيعة في العقل من آثار، مما يجعل نقد الميتافيزيقا عنده يقوده نحو حل شكي واضح، بينما ظل نقد كانط يتضمن إمكانية تبرير الميتافيزيقا عن طريق إثبات قدرة العقل على تأليف علاقات الضرورة بين الأشياء الواقعية نفسها. هكذا يبتعد هيوم في نظر كانط عن الضرورة العلمية لأنه لم يستطع أن يتجاوز نظام الواقع، بحيث ساق فكره نحو تبديد العلاقة القائمة بين حقيقة الذات والقدرة على التفكير، غير أن إلغاء الذات المفكرة بالنسبة إلى كانط بمثابة إزاحة للموضوع الذي يمكن معرفته من الواقع التجريبي أكثر من إزاحة الذات التي تفكر.

لكن كانط رغم ذلك يعترف بالدور الذي قام به هيوم في تقويض الميتافيزيقا وإثبات حدود المعرفة الممكنة للعقل الإنساني، وهي مهمة اضطلع كانط نفسه بتحقيقها في مختلف أعماله الفلسفية بأن جعل للعقل النظري / المعرفة الفطرية حدوده الممكنة. وقد أشار إلى ذلك بشكل غير مباشر وهو يحاول نقد تجريبية هيوم، خصوصا في هجومه على الرياضيات كمعرفة ميتافيزيقية حتى سقط حسبه في شبك تدميره لكل علم أو لأفكار العلماء، يقول : " تقود تجريبية هيوم من دون أدنى ريب إلى الريبة حتى فيما يخص الرياضيات وبالتالي في كل استعمال علمي نظري للعقل " (انظر: المرجع نفسه، ص. 114).

بدأ الفكر النقدي فكرك شكي أولا، فلولا شك كانط في كثير من الأخطاء التي سقطت فيها المدارس الفلسفية الكبرى التي يسميها أخطاء العقل الإنساني، لما تكون فكره النقدي، وبالتالي فالبناء يسبقه الهدم. وقد يكتسب هذا القول مفعوله في " نقد العقل المحض " الذي أبان عن استفادة كانط من المحاولات النقدية التي أبداها هيوم إزاء فلسفات العقل، وهو نفسه يعترف بذلك في نقده الثاني بقوله : " أما في ما يخص ما قمت به في نقد العقل المحض، فصحيح أن التعليم الهيومني الشكي كان هو الذي تسبب به، لكنه ذهب إلى أبعد منه بكثير واهتم بمجال العقل المحض النظري بكامله في استعماله التركيبي، وهكذا أيضا بمجال ما يسمى عادة ميتافيزيقا " (انظر المرجع نفسه، ص. 114).

= لكن لما اعتبر هيوم موضوعات التجربة أشياء في ذاتها، فإن كانط تصور أن صعوبة افتراض ترابط ضروري قائم بذاته داخل التجربة هو الذي دفع هيوم إلى إدخال العادة كتبرير منطقي لهذا الترابط، غير أنه خرج عن طرحه فبدت له موضوعات التجربة ليست بأي شكل من الأشكال أشياء في ذاتها، بل هي مجرد ظواهر، أما مفهوم الارتباط الضروري فلا يمكن استنباطه إلا قبلها بواسطة الفهم الخالص دون مصادر تجريبية. (انظر: المرجع نفسه، ص. 115). مما يدل على أن عالم الأشياء عند هيوم يحيل على حتمية تجريبية تشبه الحتمية الطبيعية التي تحدث عنها نيوتن، ومن خلالها تستنشأ عند كانط الحتمية العلمية كحتمية ظاهرية لا تتحقق إلا ضمن الوقائع الحسية التي تدرك على صورة ظواهر، فالعودة إلى هيوم سمحت له بتقويض الميتافيزيقا وإتمام مشروع التجريبية المتعلق بهدم الأفكار والمعارف اللامشروعة، على أساس أن إمكانية بناء معرفة مشروعة يتطلب لديه المزج بين قوانين الفيزياء وقوانين الرياضيات داخل أحكام قبلية تركيبية، وقد اهتمدى من خلال ذلك على طريقة هيوم إلى إبراز الطابع الخفي للظواهر الطبيعية عن طريق البرهنة على صحة الأسس التي تقوم عليها الفيزياء النيوتونية، بيد أن للطبيعة قوانين وعلاقات كلية صورية قائمة بين ظواهرها، لكنه يختلف عن هيوم في تأكيده على أن العلية ليست مجرد عادة أو نشاط سيكولوجي مبني على تكرار الظواهر، بل طريق لوصل العمليات الذهنية بهذه الظواهر المتعاقبة في الطبيعة برابطة موضوعية ضرورية وحتمية، وقد أكد ذلك إميل بوترو (Emile Boutroux) عندما اعتقد أن كانط أراد أن يجمع بين مبادئ الفيزياء ومبادئ الرياضيات ضمن مبادئ تأليفية أولانية، وليس هناك مبدأ يسمح بهذه الإمكانية سوى مبدأ السببية. انظر :

- E. Boutroux. *La Philosophie de Kant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1926. P. 28.

تكتسي فلسفة هيوم أهميتها داخل النظرية الكانطية، لأنها كما يتصور بوترو تقود إلى فهم فكرة القانون الطبيعي وموضوعيته وقيمتها، أي معنى من المعاني، فهم طبيعة فلسفته في العلم، ومقاربة حلوله النقدية التي لطالما اعتقد كانط أنه كونها انطلاقاً من حله للمشكلات التي أثارها هيوم. (انظر بوترو في كتابه " فلسفة كانط " . ص. 111). لكن يعاب على هيوم حسب هذا الأخير إنكاره لوجود مبدأ السببية وقيمتها بالرغم من أن هذه الاهتمامات لا تتطابق مع واقع فلسفته، فهيم يستحضر السببية كحد وسط بين علاقات الأفكار، أي مبادئ التشابه والتضاد، ومبادئ الواقع التي تمثلها علاقات التجاور والاقتران في الزمان والمكان، فهي إذن لا تختلط لا بعلاقات الأفكار ولا بأمور الواقع، بل تختلف حسبها عن علاقات الأفكار من حيث كونها تربط بين أشياء مختلفة تماماً، وعن أمور الواقع مادامت تتيح حسب دولوز إمكانية تجاوز التجربة وإطلاق حكم على ما يتجاوز الكائن / الحاضر، أي ما سيقع فيما بعد، فهي تجربنا بموضوعات لا نراها ولا نحسها، وبالتالي فهي تتميز بطبيعتها الخاصة وبوجودها الخاص. لكن ما قيمتها؟

ظن هيوم أن جل الاستدلالات التي نجريها حول قضايا العالم نابعة من السببية، لكنها مصحوبة بإشكال قوي : كيف يمكن للسببية أن تتجاوز التجربة؟ ذلك ممكن حسب هيوم بفضل الارتباط الضروري بين السبب والنتيجة، ولكن ضرورة الاقتران تميز علاقات الأفكار، كما تسمح لنا السببية بدراسة قضايا العالم كما لو كانت علاقة بين أفكار. كانت مشكلة هيوم متعلقة حسب بوترو بالإجابة عن هذا السؤال : كيف يتأتى للذهن أن يقيم بين الوقائع اقتراناً يراه ضرورياً؟

هذا ما لا يستطيع العقل بأفكاره القبلية أن يفسره، لأنه لا يرى رابطاً من روابط الضرورة إلا بين أشياء متشابهة، لهذا لا يمكن اعتماد العقل وحده أو على نحو قبلي في استخلاص النتيجة من السبب في الواقع. لكن هل تقوم الضرورة السببية على التجربة؟ لا تنفي التجربة وحدها حسب هيوم لإقامة السببية لأن ما نراه في النظرة الأولى يبدو مخالفاً عندما ندقق النظر أكثر، وبالتالي لا يفيد الماضي في معرفة المستقبل، إذ نحتاج إلى حد أوسط للاستدلال على المستقبل من الماضي.

هنا يعود هيوم إلى افتراض النشاط السيكولوجي الذي يتعين في حكم السببية، بيد أنه يقع في ملكة متوسطة بين الفهم والحواس وهي الخيلة التي تؤدي بفضل التكرار إلى خلق عادة تثير فينا إمكانية توقع المستقبل. لهذا يتساءل بوترو : هل فهم كانط مشكلة هيوم حق الفهم؟ لأن كانط قد استطاع حسبها أن يفهم عمق المشكلة التي طرحها هيوم، وهي لا تتعلق في نظره بإنكار وجود المبدأ أو إنكار قيمته، وإنما تنصب على الشك في إمكان الوصول إلى تفسير دقيق للضرورة الملازمة لعلاقة السببية. (انظر المرجع نفسه، ص. 113). وفهم كانط لطبيعة المشكلة التي افترضها هيوم دفعه إلى الاعتراض على نظريته، لأن التسليم بوجود تكرار يحدث داخل الطبيعة يلزم عنه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين، وبالتالي فإن هيوم في عيني كانط يفترض الشيء ذاته الذي يحاول تفسيره؟

إن الطبيعة النيوتونية تبرهن حسب كانط بالوقائع على قدرة العقل على إقامة علاقات ضرورية بين الموجودات الواقعية نفسها، وكأن كانط يحاول أن يقول بأن ما هو موجود يجب أن يكون معقولاً (انظر المرجع عينه، ص. 114-113)، لهذا بينما نجد هيوم يتساءل عن إمكانية تفسير الاقتران السببي، نجد كانط يقر مقدماً أن هذا ممكن. فكل شيء يحدث في الظاهر موافق لما يفترضه هيوم في منظوره الواقعي، فنحن لا ندرك حسب كانط إلا لأن هناك واقع ندركه وأفكارنا تتطلب أشياء، وإلى حدود اللحظة لا زال كانط هيومياً، غير أن وعينا يرتفع حسب كانط إلى معرفة القوانين العامة للأشياء بواسطة الاستدلال الترسدنتالي الذي يسمح بإمكانية الاستدلال من الذاتي إلى الموضوعي، فالفهم يجد في الأشياء ما قد وضعه مقدماً فيها.

ملائمة لقيام ميتافيزيقا جديدة تتجاوز ميتافيزيقا المطلق التي تصور هيوم أنها ليست سوى أنساق مجردة، بحيث آمن كانط حسب بوترو بأنه إذا استطعنا أن نجد بين المعطيات الحسية أو خصائص المادة موضوعا يمكن أن تنطبق عليه القوانين التأليفية للفهم، استطعنا أن نقيم ميتافيزيقا الطبيعة الجسمية¹.

لم تكن الفلسفة امتدادا للعلم النيوتوني عند هيوم فقط، بل على الأرجح من ذلك أن كانط نفسه استحضر إمكان مثل هذه العلاقة عندما ظن في رأي بوترو أن كل علم مصدره التجربة، وأنه بالإمكان إقامة العلم على مبادئ التجربة كما شدد على ذلك غاليلي ونيوتن، انطلاقا من السؤال الذي طرحه : بأي شروط تستطيع التجربة أن تنجب العلم ؟

إنها تستطيع ذلك إذا اشتملت على مبادئ وأفكاره وقوانينه الشاملة والضرورية، بحيث يلزم عن الطبيعة أن تكون محكومة بمثل هذه القوانين، فإذا افترضنا أن التجربة تتضمن مبادئ العلم، فلأننا نعلم بشكل قبلي أن الطبيعة خاضعة لقوانين شاملة وضرورية، وبالتالي لم تكن ترنسندنتالية كانط إلا تعبيراً عن العلاقة التي تجمع بين العلم والتجربة². وذلك راجع حسب كانط إلى ما حققه العلم النيوتوني من جمع بين الضروري والواقعة، بين فكرة العلم وفكرة الواقع، ومن هذا المنطلق كيف كانط فلسفته يهدف الاستدلال على الممكن من الواقع، بيد أن الواقع مادام موجودا فإن الممكن معقول ومشروع.

لذا فنظرية المعرفة عند كانط لا تقضي الموجود الواقعي بل تعتبره مدخلا لكل ممكن معرفي، وبالتالي كل نسق فلسفي يقضي الواقع من عمليات المعرفة يقتضي- اختبارا دقيقا، لعله ما سيوضح موقفه من الميتافيزيقا الكلاسيكية. في الجدل الترנסدنتالي حاول الفيلسوف الألماني أن يهاجم الميتافيزيقا، لكن أي ميتافيزيقا؟ طبعا ليست الميتافيزيقا التي يحاول عرضها في كتابه " التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما " تلك التي سماها بوترو " ميتافيزيقا الظواهر "

= لأنك تصور بوترو أن هيوم الذي لم يستطع أن يترك الواقع لم يستطع الوصول إلى الضرورة، وكانط الذي يبدأ من الضرورة لم يستطع الوصول إلى الواقع.

¹ - Ibid. P. 127.

² - Ibid. P. 118.

(Métaphysique des Phénomènes) التي تسمح بالبحث في العناصر الأولية القبلية المتضمنة في كل معرفة، ثم ميتافيزيقا الأخلاق والعادات وهي " ميتافيزيقا العمل" (Métaphysique des Mœurs/de L'action)، أو نظام العناصر القبلية للسلوك الأخلاقي¹.

إنما أراد أن يهدم الميتافيزيقا الكلاسيكية أو الميتافيزيقا الدوغمائية التي ذاع صيتها وعظمت سلطتها، ورغب في تعويضها بميتافيزيقا جديدة، هي الميتافيزيقا النقدية، وتعود جذور هذه الميتافيزيقا الدوغمائية في رأي كانط إلى الأنساق الفلسفية التي تفتخر بسلطة المبادئ الرياضية التي ليس لها اتصال سوى بالمجردات، والتي تتخيل أنه بإمكاننا العثور على مبادئ من هذا القبيل داخل أذهاننا، تجعلنا ندرك على نحو قبلي لا هذه المجردات فحسب، بل واقع الأشياء نفسه.

إن الذي يسلك هذا الطريق يتجاوز التجربة، حيث يعتقد الرياضي في نظر كانط أو الفيلسوف الذي يستدل بواسطة مبادئ الرياضيات أنه بالإمكان الاستدلال بواسطة العقل وحده على الوجود المطلق للعالم وعلى وجود الله، وكلها أمور ليست موضوعا لتجربة فعلية أو ممكنة؟²، وبالتالي فهذه الميتافيزيقا، خاصة عند فلاسفة العصر القديم، تتجاوز في جوهرها كل تجربة، مادامت التجربة في اعتقاد كانط هي نحن أنفسنا، أي تمثلتنا عن الأشياء كما تبدو لنا، هي العالم الذاتي.

لذا فمن أخطائها الرغبة في الاستدلال على المجهول انطلاقاً من المعلوم دون أن تراعي الحدود التي تتوسط المجهول والمعلوم أو المسافة الواضحة بينهما، عن طريق حدس عقلي (فوق حسي -) أو بواسطة استدلالات عقلية خالصة، وقد جسدت هذا الاختيار الفلسفي فلسفة العقل لدى كل من أفلاطون وديكارت وليبنز وغيرهم. إن الاستنباط بواسطة حدس متعال عن الحس غير ممكن في نظر كانط، فهو مجرد وهم وخطأ، لكن ما أصله وما هي أسبابه؟

قد يرجع أصل هذا الوهم الميتافيزيقي إما إلى العقل ذاته الذي يبحث في سلسلة الأسباب اللامشروطة ويتسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا اللامشروط (اللامتعين) الذي يحاول العقل جاهداً

¹ - Ibid. P. 134.

² - Ibid. P. 135.

أن يسكه يتجاوز بالضرورة عالم التجربة كله، وبالتالي إذا كان اللامشروط في متناول العقل لزم عنه ضرورة أن يحل في عالم غير عالم التجربة لكي يتعالى عن المحسوسات، ومن هنا تنشأ المثل الميتافيزيقية حسب كانط.

وقد يكون هذا الوهم كامنا في طبيعة الإنسان فنتخيل الأشياء على خلاف ما تبدو عليه، مما دفع كانط إلى دحض استدلالات الميتافيزيقيين في هذه النقطة عن طريق البحث في الانتقادات التي وجهت للسيكولوجيا العقلية، من أجل أن يعوض المثل الميتافيزيقية بالمثل الترنسندنتالية التي تقوم على الطبيعة أو التجربة من جهة وقوانين العقل من جهة ثانية، وبالتالي فهي ليست تصورات ولا مجردات، ليست موجودات ولا وقائع، بل هي حدوس حسية ومفاهيم عقلية في آن واحد.

يتساءل كانط عن المشكلة العامة التي تكتنف السيكولوجيا العقلية فيقر بأن منطلقها الأساسي هو الكوجيطو الديكارتي، الذي حاول أن ينطلق من مسألة الفكر إلى مسألة الوجود دون أن يوضح الحد الوسط الذي يجمع بين كوني مفكرا وكوني موجودا. لهذا أقر على لسان بوترو أن المغالطة التي تسيطر على جميع طرائق السيكولوجيا العقلية يمثلها القياس التالي¹:

- ما لا يمكن أن يتعقل إلا كذات، لا يوجد كذلك إلا كذات ويكون جوهرًا.
 - والكائن المفكر لا يمكن أن يتعقل إلا كذات.
 - إذن فالكائن المفكر لا يوجد إلا كذات وكجوهر.
- يلزم عن هذا القياس المزعوم أن لأننا مقولات يمكن أن تحددها كحقيقة موضوعية وهي:
- النفس من حيث هي جوهر.
 - النفس من حيث هي واقعية أو بسيطة.
 - النفس من حيث هي واحدة في المكان، أي هي هي.
 - النفس من حيث لها وجود متميز عن وجود الأشياء المادية.

¹ - E. Boutroux. *La Philosophie de Kant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1926. P. 171.

لهذا فهذا النوع من الاستدلال يسقط على الأنا هذه الصفات الأربع فيصير القياس ذو حدود أربعة، وعلى إثر ذلك لا تستطيع السيكلوجيا أن تكون علمية، فهي لا تكون حسب كانط إلا وصفية¹.

إن الشك الذي أثاره هيوم حول الكوجيطو الديكارتي الذي نزع من المادة القدرة على التفكير والإدراك، خيم على كل النقد الكانطي للسيكلوجيا العقلية، حيث افترض كانط أن مبدأ السيكلوجيا العقلية قائم على اعتبار أن النفس قادرة على أن تتقوم بذاتها في استقلال عن الجسم وأنها خالدة رغم فناءه، وهو أساس الوهم الميتافيزيقي الذي يشكل قاعدة البراهين التي تقدمها السيكلوجيا العقلية لإثبات خلود النفس.

إذ تنكر المثالية الترنسندنتالية على الإنسان معرفة الأشياء في ذاتها تكفل له حسب بوترو معرفة الوجود التجريبي للظواهرات، لأنها تقر بالتآزر الوثيق بين الذات والموضوع، وثبتت أن إدراك الأنية يفيد في إدراك المادة كجوهر، فالنفس والمادة متصاحبتان في الوجود داخل ذات واحدة².

إذا سلمنا بأن الذهن عند هيوم لا يستمد شرعيته إلا من أفكاره وانطباعاته، لأنها العنصر الوحيد الذي يمكن أن يعطى له مباشرة، يصعب علينا أن نستبعد النتائج التي يستخلصها كانط منه في نقده للميتافيزيقا الدوغمائية، خصوصا أنه يلام على مسألة هامة وهي أنه انبهر بفكرة الكمال في العلم النيوتوني، وحاول أن يشكل الفلسفة على نموذج ذلك العلم الذي يربط بين الحدس العقلي والتجربة ويؤكد بأن الوجود غير بعيد عن الذات، إنه يسكنها، فيه تحيا وتتحرك وتوجد³.

لقد أبرز كانط المشكل الذي أثارته التجريبية مع هيوم وهو: كيف يمكن لمفاهيم كونية قبلية ولازمانية أن تحدث وعيا تجربيا متناهما؟ فساقه جوابه عن هذا السؤال إلى محاكمة العقل

¹ - Ibid. P. 172.

² - Ibid. P. 175.

³ - Ibid. P. 183.

بأن جعل من " نقد العقل الخالص " محكمة لإعادة تقويم العقل وتأسيس حدوده وتعيين مجال صلاحيته، وذلك ما يتبدى من خلال قوله :

"لقد سلكت بالتالي هذا المنحى الوحيد المتبقي، وأشعر بالفخر لكوني قد توصلت عبره إلى إزاحة جميع المغالطات التي جعلت العقل ينفصل عن نفسه في استعماله المتحرر من التجربة"¹

لهذا حاول أن يعيد الميتافيزيقا من جديد إلى دروب العلم الآمنة لكي تختبر مقولاتها المجردة داخل الموضوعات التي تتناسب معها في التجربة.

ورغم أن كانط ينتقد سببية هيوم بشدة ويثبت بعض الأخطاء في نسقه التجريبي، إلا أنه يقر كما فعل هيوم بأسبقية الزمان والمكان كحدين حسيين على المفاهيم الصورية، ونستشف ذلك من خلال تأكيده في الفصل الأول من نقده الأول بعنوان "موطن الاختلاف بين المعرفة المحضة والمعرف التجريبية " بأن كل المعارف التي يكتسبها العقل تبدأ مع التجربة، لأن التجربة تزود العقل بنظام إدراكي أو بقدرة معرفية سببها الموضوعات التي تخاطب الحساسة فتشكل تصورات ومفاهيمه، وتدفع الفهم تلقائيا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها.

هكذا تكمن مهمة العقل عند كانط في تحويل الانطباعات الحسية إلى معرفة صورية، مما يعني أن أي معرفة لا تتقدم زمنيا على التجربة، بل تبدأ معها².

لهذا بغض النظر عن التساؤلات النقدية التي يثيرها هذا القول ضمن النقد الكانطي، إلا أنه على الأقل لا يقصي دور التجربة في بناء النظام المعرفي، ويدل ذلك على النتائج التي سلم بها النقد الهيومى للميتافيزيقا الدوغمائية، بطرحه للعلاقة السببية التي تجمع بين الانطباع كسبب والفكرة كنتيجة، وهي مسألة يعترف بها كانط في نقده لسببية هيوم.

¹ - «Cette voie, la seule qui ait laissée de côté, est justement celle ou je suis entré, et je me flatte d'y avoir trouvé la réfutation de toutes les erreurs qui avaient jusqu'ici divisé la raison avec elle-même dès qu'elle sort de l'expérience.» I. Kant. *Critique de la Raison Pure*. Traduction de J.Barni. Revue par P. Archambault. Préface de Luc Ferry. GF-Flammarion. 1987. P. 31.

² - Ibid. P. 79.

لا يمكن أن نجازف ونقول بأن " نقد العقل الخالص " عبارة فقط عن ترميم وإتمام لمشروع نقد الميتافيزيقا الدوغمائية، التي وضع فرنسيس بيكون أولى لبناتها الأساسية واستمرت مع لوك كمشكلة فلسفية إلى أن اتخذت صيغتها الراديكالية مع هيوم، ولكن اعتراف كانط بأهمية تلك المحاولات من خلال هذا القول الذي سنعرضه يوحى بمصادقية ذلك الرأي :

"أما العلم الذي بالرغم من كل أدواته لا يسعى إلى حل تلك المشكلات (الله، الحرية والخلود) فمنهجه في البداية دوغمائي، لأنه يحاول بثقة تحقيق هذا المسعى دون تفحص مسبق لقدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا"¹

لم ينكر هيوم دور العقل في بناء المعرفة الإنسانية ولكنه يبقيه تابعا للتجربة، وما يشهد له على ذلك إثباته لاستقلالية المعطى الذهني عن التجربة بواسطة العادة، كحد وسط بين المعطى الذهني والمعطى الحسي، مما يدل على أنه خطأ خطوة أبعد من لوك في فهم طبيعة المعرفة، وذلك ما صرح به كانط عندما قال :

" لقد افترق لوك إلى هذه النظرة، فلأنه وجد في التجربة مفاهيم الفهم الخالصة فقد اشتقها أيضا من التجربة ذاتها، لكنه حاول الوصول بذلك إلى معارف تتخطى كثيرا كل حدود التجربة. وقد أدرك هيوم أنه لكي يكون لنا الحق في تخطي حدود التجربة، ينبغي أن يكون لتك المفاهيم أصل قبلي، لكن بما أنه لم يستطع أن يوضح الكيفية التي يمكن بها للذهن أن ينتج مفاهيم ليس لها أساس قبلي في الفهم مرتبطة بضرورة داخل موضوع، ولم يخطر بباله أن الفهم يستطيع بواسطة تلك المفاهيم بناء التجربة التي تسمح له بقاء موضوعاته، فقد اضطر إلى أن يشتقها من التجربة (أعني تلك الضرورة الذاتية التي تتولد من التداعي المتكرر في التجربة والتي بفعل العادة تتصورها خطأ ضرورة

¹ - «La science dont le but dernier est la solution de ces problèmes, et dont toutes les dispositions y tendent, sa méthode est d'abord dogmatique, c'est-à dire qu'elle aborde avec assurance l'exécution de cette entreprise considérable, sans avoir préalablement examiné si elle est ou non pouvoir de la raison.» Ibid. P. 61.

موضوعية)، لكنه كان فيما بعد متسقاً جداً عندما أعلن أنه من المحال تخطي حدود التجربة بتلك المفاهيم والمبادئ التي تولدها¹

هذا يعني أن هيوم حسب كانط قلص من سلطة العقل وأضعف طاقته، حتى لا يستطيع أن يمضي أكثر مما تمليه عليه التجربة، ويبدو ذلك جلياً في قوله كذلك في أواخر كتابه "نقد العقل الخالص":

"لو كنا سألنا الصارم دافيد هيوم... عما دفعه إلى أن يزعزع بشكوكه هذه القناعة الموجودة لدى الناس والتي تقر بأهلية أنوار عقلهم لإثبات وجود كائن أسمى وتكوين مفهوم محدد حوله، لكان جوابه: لا شيء سوى تدرج العقل في معرفة نفسه، وفي الآن ذاته، تصور معين من العنف الذي يريدون إخضاع العقل له عندما يجهدونه فوق طاقته، ويمنعونه من الاعتراف بضعفه الذي يتبدى له عندما يتفحص نفسه"²

لقد استطاع كانط معالجة مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية، بأن بين أن النقد الفلسفي كان لا بد له من أن يمر عبر الشك الفلسفي الذي عرضه هيوم، ليفتح الطريق أمام تبرير منطقي لوجودية

¹ - «Faute d'avoir cette observation, l'illustre Locke rencontrant dans l'expérience des concepts purs de l'entendement, les dérivés aussi de l'expérience même, et poussa l'inconséquence jusqu'à entreprendre d'arriver avec ce point de départ, à des connaissances qui dépassent de beaucoup toutes les limites de l'expérience. David Hume reconnut que, pour avoir le droit de sortir de l'expérience, il fallait accorder à ces concepts une origine a priori. Mais il ne put s'expliquer comment il est possible que l'intelligence conçoive comme nécessairement liés dont l'objet des concepts qui ne le sont pas en soi dans l'entendement, et il ne lui vint pas à l'esprit que peut-être l'entendement était, par ces concepts mêmes, l'auteur de l'expérience qui lui fournit ses objets. Aussi se vit-il obligé de les tirer de l'expérience (c'est-à-dire de cette nécessité subjective qui résulte de quelque association fréquemment répétée dans l'expérience, et qu'on finit par regarder à tort comme objective, en un mot, de l'habitude). Mais il se montra ensuite très conséquent, en tenant pour impossible de sortir des limites de l'expérience avec des concepts de cette sorte ou avec les principes auxquels ils donnent naissance.» Ibid. P. 151-152.

² - «Si l'on demandait au grave David Hume, à cet homme si bien fait pour l'équilibre du jugement, ce qui l'a poussé à vouloir renverser par des objections laborieusement combinées, cette persuasion si consolante et si salutaire aux hommes, que les lumières de leur raison suffisent pour affirmer l'existence d'un être suprême et s'en faire un concept déterminé: rien, répondrait-il, que le dessein de faire faire un pas à la raison dans la connaissance d'elle-même, et en même temps la peine que j'éprouve à voir la violence qu'on l'empêche d'avouer loyalement les faiblesses qu'elle découvre en s'examinant elle-même.» Ibid. P. 566.

هيدجر M.Heidegger الذي تصور أن مشكل الوجودية يتعلق أساسا بحل مشكل الميتافيزيقا الذي طرحه كانط في نقده الأول، وقد قام هذا الأخير في كتابه "كانط ومشكل الميتافيزيقا" بتفحص هذه العلاقة بين فلسفة الوجود وفلسفة الذات.¹

ليست وجودية هيدجر على ما يبدو تبريرا للمذاهب الوجودية التاريخية، بل هي على عكس ذلك استعداد لتجاوز الأنطولوجيا التي طورها الميتافيزيقا الكلاسيكية، فقد تصور هيدجر أن الوجودية ليست شيئا آخر غير ميتافيزيقا الوجود الإنساني كما هو ممكن²، ويبدو ذلك واضحا من خلال تساؤله: لماذا اتخذ بناء صرح الميتافيزيقا عند كانط شكل نقد العقل الخالص؟

بهذا الشكل حاول كانط، من خلال القراءة الهيدجرية لفلسفته، أن يحل أزمة العقل التي كشف هيوم جزءا منها وأن يجيب عن الأسئلة التي طرحها بصددها، بأن أعاد إليه مكانته عندما لم يعد لديه مستقبل مع التجريبية، لكن كان من الضروري لهذا المسار التاريخي للعقل بين فلسفة هيوم وفلسفة كانط أن يحدث على تلك الشاكلة لأنه أساسي ومهم لكي يخرج العقل أخيرا من سحب دوغمائيته الطبيعية ليهتم أكثر بالواقع الحسي³، فما دام الحس واقعيًا، فإن العقل لا يمثل إحالة مباشرة على الوجود.

هكذا تكمن أهمية هيوم في الحل الشكي الذي نشأ عن تجريبية مرتبطة بشكل جدي مع الحسي، لذا فليست شكيته ضعفا أو انحرافا، فقد نشأت في نظر M.Malherbe من تجريبته ذاتها كفلسفة للواقع، لأنها ترتبط بالتجربة الأولى التي يمثلها الوجود الحسي-، حيث يفقد العقل الثقة في ضمانته الأنطولوجية⁴. لذلك تصبح فلسفته من هذا المنظور ممكنة كعلم شكي للطبيعة الإنسانية، أي كعلم تجريبي للعقل كفيل بوضع حدود لادعاءات العقل الدوغمائية، مما يعني أن كل النتائج الهيومية الشكية مؤسسة على التجربة.

¹ - Martin Heidegger. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Traduction et Introduction de L'allemand par Alphonse de Waelhens. Gallimard. 1953. P. 11.

² - Ibid. P. 57.

³ - Michel Malherbe. *Kant et Hume ou la Raison et le Sensible*. Paris, Librairie Philosophique, J.Vrin. 1980. P. 9.

⁴ - ibid. P. 10.

لكن مادام هيوم يشرع للعقل دوره الحقيقي في عمليات لمعرفة (كما تم توضيح ذلك في القسم الثاني)، فمن الأفضل أن نستخدم لفظ " نقد " بدل " شكية "، لأن الشك عنده ليس غاية في ذاته* كما تنسبه له بعض القراءات، وتبعاً لهذا التأويل الذي يقبل العقل على أساس تعديل أدواره،

* - تم تأويل فلسفة هيوم على أنها فلسفة شكية بالأساس، لكن الشك عنده لم يكن غير منهج نقدي لإثبات نسبية الحقيقة، وهو ما يضعه في مسافة واضحة مع البيرونية وغيرها من المذاهب الفلسفية الشككية التي تنكر وجود أية حقيقة كينما كانت، علماً بأن هيوم لا ينكر الحقيقة التجريبية كما لا ينكر دور العقل في المعرفة، إنما يجعله ثانوياً، أي تابعاً للإحساس. في هذا الصدد نجد يثني بنفسه على الريبية التي عبرها عنها، لأنها تتحدث دوماً عن الشك وتعليق الحكم وعن الخطر في القرارات المتسارعة، وعن حصر بحوث الذهن في حدود ضيقة، وعن ترك كل التأملات التي تبعده عن حدود الحياة المشتركة والممارسة العادية، فلا توجد في نظره فلسفة أشد معارضة لعمل الذهن المسترخي والخلخل الفهم، أكثر من هذه الفلسفة المسالمة على كل حال، رغم سخط الناس عليها غير المبرر من غير أن يدركوا في نظره ما المقصود أولاً بالريبية أو ما هو الإنسان الشاك.

الإنسان الشاك ليس هو الذي يشك في كل شيء على نحو ما فعل ديكارت على الأقل، ليس هناك في نظر هيوم إنسان عاقل يشك في الموجودات التي يعتبرها قائمة عندما يقول "هذا البيت" أو "هذه الشجرة"، ليست إلا إدراكات حسية في الذهن، ونسخا تطفو على السطح، أو تمثلات لموجودات أخرى تظل ثابتة ومستقلة. انظر :

- David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 87.

ثم إن الشككية لن تكون أكثر من تلك الاعتراضات الشككية التي يمارسها الناس العاديين على البداهة الخلقية، أو على الاستدلالات المتعلقة بالوقائع، والتي هي في الغالب اعتراضات عامة وفلسفية مشتقة في نظره من الوهن الطبيعي للفهم الإنساني، ومن الآراء المتناقضة التي تناقلها الناس في عهود مختلفة وفي أمم كثيرة، ومن تغيرات أحكامهم بفعل عامل الزمن. يحسن الشاك في نظر هيوم عندما يؤكد أن كل ما لدى الإنسان بخصوص واقعة ما من الوقائع ومن البداهة القائمة بعد شهادة الحواس أو الذاكرة، إنما هو بداهة مشتقة كلياً من السببية، وأنه ليس لديه فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير فكرة موضوعين تدعى اقترانها معاً، ولا من حجة مقنعة تؤكد بأن الموضوعات التي ظلت في تجربته منتظمة الاقتران، ستظل كذلك في حالات أخرى متجاوزة نفس التجاور كما كان من قبل، وأنه لا شيء يقود إلى هذا الاستنتاج غير العادة أو غريزة طبيعية فيه ليس من السهل معارضتها. (انظر هيوم في المرجع نفسه، ص.90).

إن شككية هذا الأخير تختلف عن تعاليم البيرونية التي تعد في نظره مجرد سفسطة ووهم، فهي عندما تقوض أركان الفلسفات الماورائية تسعى إلى البحث عن مبدأ جديد للطبيعة الإنسانية، وتعمل على تصحيح الاحتمال غير الفلسفي وكل الاحتمالات الأخرى باتباع القواعد العامة لتصبح احتمالاً فلسفياً، والهدف من ذلك بناء نسق فلسفي قائم الذات مقارنة مع التقاليد الفلسفية السابقة : نظرية لوك في التمثيل، المفاهيم الميتافيزيقية للمدرسة السكولائية، الروحانية والمادية، فكرة الأنا الموجودة عند ممثلي الديكارتيّة والتجريبية اللامادية. حيث سيبدل التحليل عنده حمداً كبيراً في إبراز واقع جديد للفلسفة يقر بعدم وجود يقينيات للفلسفة تتعلق بالعالم وبالأنا، وفي تفسير المغزى من الاعتقاد، بعيداً عن المسلمات التي يعتبرها العلم ضمانات يقينية، فالرفع المتزايد للضمانة في العلم، ليس في نظر هيوم سوى احتمال جديد ينحدر من الوحدة الجامعة للأسباب والنتائج كما وضحت ذلك التجربة والملاحظة. (انظر هيوم في المرجع نفسه، ص.99).

هناك درجة من النسبية تفرض ذاتها هنا حيث يصعب وضع حد بين المعرفة والاحتمال، بين اليقين واللايقين، بين الإطلاقية والمحدودية، وتصبح معرفة متى يبدأ الأول وينتهي الثاني، لذلك لا بد من تصحيح الحكم الأول، مادامت ملكة الحكم هشّة، وتعديله وإظهار الشك الصادق فيه عبر فعل يقوم به الذهن. الشك اللامتناهي الذي يبيده هيوم تجاه الحقائق والمعارف الإنسانية يتبع عن الدوغمائية وعن الوثوقية، ويقر عكس ذلك بنسبية عاصفة لا تدع من مجال آخر غير الشك، هذا لا يعني إذن أننا أمام شككية كلية متطرفة كما يدعي البعض، فالاستدلالات الشككية كلما كانت قوية، كلما كان بإمكان العقل أن يتضمن درجة من القوة والسلطة، على عكس ما سيكون عليه إذا كانت هشّة.

تستمر الشككية مع هيوم في التأكيد على عدم إمكانية الدفاع عن العقل بالعقل نفسه، بل بإحاطته في الواقع، أي بالاحتكام لمبدأ وجود الأجسام، غير أن ملكة الحس لكي تكون قادرة على توليد مفهوم الوجود المستمر للموضوعات، يجب ألا تتوقف عن الظهور كحواس. هذا يعني أن كل الإحساسات لا يثبتها الذهن إلا إذا كانت واقعية، فالرهان اليومي مختصر في هذا السؤال : في أي وضع نكون نحن موضوعات حواسنا؟ فعندما يستخدم الناس حاسة بصرهم يرون الورق الذي يكتبون عليه، كما يرون الطاولة التي توجد قرب الورق...ثم عندما يلوحون

يمكن القول بأن التجريبية الهيومية أسلوب فلسفي سابق لآوانه مادام غير منفصل عن النقد الذي يضع العقل داخل أزمة إخضاعه إلى قاعدة التجربة التي ليست عقلية بالأساس، عن طريق إعادته إلى سياقه المحتوم.

بناء على هذه القراءة إذن، تتأسس قوة تجريبيته داخل واقعها، بيد أن الواقعي ليس عقليا بل حسيا، وهو ما يحث على التساؤل عن طبيعة الحضور التاريخي لفلسفته في تكوين فكر كانط : ضمن أي سياق يعتبر التحليل الهيومى للسببية المنهج الإشكالي للتحليل الترنسندنتالي ؟

تتساءل التجريبية مع هيوم عن مصدر مشروعية النقد من خلال هذا التساؤل : ضمن أي مبدأ يؤسس النقد مشروعيته ؟ ما الفرق بين مبدأ النقد ومبدأ الدوغمائية ؟ لا يمكن الإجابة عنه ضمن نظرية العلم تستحضر عقلانية الذاتية، فتجريبية الفهم تأخذ بعين الاعتبار الواقع والظاهرة،

= بأطرافهم نحو النافذة يستقبلون امتدادا واسعا للحقل ولمنشآت عمرانية أمام بيوتهم، وبذلك فإنهم يستنتجون بأنه لا ملكة مثل الحاسة تستطيع أن تمنحهم فناعة بوجود الأجسام الخارجية، وكل الأجسام الخارجية التي وجدت أمامهم في تجاربهم الماضية، تعود اليوم مترصة أمامهم كما كانت بنفس الكيفية عبر إبراز الخيال لعنصر العادة.

كحل لمشكلة النقدي ارتبط الشك مع هيوم بتعليق المعرفة على اعتقاد موضوعي مؤسس على مبدأ السببية، متجاوزا بذلك كل الفرضيات الميتافيزيقية والأحكام المسبقة، التي تشكل بتعبير تشوي أعراض مرض الفكر: كفكرة الروح أو الأنا أو الذاتية التي تتجاوز حدود الإدراك، وهي بذلك تخالف الشك الكلاسيكية أو الواقعية المثالية القائلة بخطأ الحواس والتظاهرات الحسية. كما ارتبط حسب G. Lechartier بالانزياح المذهبي عن الأفلاطونية والديكارتيية (انظر : كتابه " دافيد هيوم فيلسوف أخلاق وعالم اجتماع " عن طبعته الفرنسية، ص. 7) في اتجاه مذهب أخلاقي واجتماعي ينظر إلى الذات على أنها ذات اجتماعية، وهو تصور سياسي مشكل داخل وحدة سيكولوجية من تجارب العيش المنسجمة مع بعضها البعض، لا ينفصل عن مبادئ التأويلية المعاصرة التي تفترض أسبقية السيكلوجي على العقلي وعلى الفيزيائي. على هذا النحو كان هيوم شاكاً، وقد كان اهتمامه الأول يتركز على علم إنساني مصحوب بموقف شكّي، يؤدي إلى تغير جذري في ميداني الأخلاق والدين، غير أن الشك عند هذا الأخير سواء في أمور الوقائع التجريبية أو الدينية هو في الواقع شك منهجي وليس كليا، غرضه أن يضع المذهب التجريبي على أسس متينة.

ساهم استخدام هيوم للمنهج التجريبي في السير بفلسفته التجريبية حتى نهايتها المنطقية التي تمثلت عنده في نزعة شكية معتدلة أو نسبية، بحيث تكون المعرفة نسبية ودرجة الاحتمال فيها عالية وأنه لا يمكن معرفة الموضوعات الميتافيزيقية بدقة، كل ما يمكن معرفته هو أشياء العالم الحسي التجريبي الخاضع للإدراك الحسي والخبرة التجريبية، فهذا هو الحد النهائي للمعرفة البشرية التي لا تستطيع تجاوزه. غير أن شكية كهذه ليست متطرفة كما يدعي البعض، بل هي واقعية منتجة يكون الشك فيها كما كان في التصور اليوناني والذي يعني ببساطة البحث بعناية ودقة، فالشك بهذا المفهوم يظل دائما يفتح المجال للمراجعة والبحث غير المنقطعين. ومما يكن من أمر فإن الثغرة التي أحدثتها هذه الواقعية في العلم الطبيعي لازالت قائمة، حيث أثبتت بأنه لا يقين في العالم ومن يبحث عن اليقين في العالم كمن يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك، وقد أدى ذلك إلى انهيار العلم الحديث، وبالتالي كان على كانط أن يتخلى عن النتائج التي توصل إليها هيوم، من أجل إعادة اليقين إلى العلم الطبيعي وبناء الثقة فيه تلك التي هدمتها واقعيته الشككية.

إن الشك عند هيوم يخلق من جهة مشكلا تقديا ومن جهة ثانية يبادر بوضع حلول مفترضة لتجاوزه، لذلك هل يمكن، من وجهة نظر إبستيمولوجية، للأجيال المهتمة بالمدارس النقدية أن تحل المشكل النقدي وتطوره انطلاقا من الفلسفة الهيومية ذاتها، حيث إذا كان هنالك من مشكل نقدي فأصوله تعود إلى هذه الفلسفة ؟

الذاتية والموضوعية، التمثل والمفهوم¹. ليس العقل واقعياً، أي أساسه الضروري غير كاف تماماً، لأنه يستمد من أعماق ذاتية مبدأ كل تحديد موضوعي، مما يستدعي إحقاقه داخل علاقة تركيبية تقوده بالضرورة نحو حدوده.

إذا كان النقد هو مبدأ التأسيس الميتافيزيقي عند كانط الذي حاول بناء ميتافيزيقا غير دوغمائية، فإن الشككية الهيومية تعد بداية تاريخية لكل نقد، فقد جعل هيوم النقد تقويضاً للميتافيزيقا مبعداً عن العقل الخالص القدرة على تبرير مفهوم السببية، لأن كل ما يمنحه العقل في هذا الإطار يتجاوز التجربة. ليس هذا المفهوم قبلها، بل خاضعاً لخمسة الربط الذي تتحكم فيه العادة كخمسة سيكولوجية ذاتية تحدث داخل الذهن عبر تكرار التجربة وتمتد كضرورة موضوعية في الآن ذاته.

لقد وضعت تجريبية هيوم نقداً تجريبياً للعقل الخالص² كتجريبية سيكولوجية تقترح علماً تجريبياً للسببية وحدود المعرفة وتقدم تفسيراً سببياً للسببية ذاتها لا يعثر على حل لمشكل الضرورة السببية داخل امتداد سيرورة الاستدلال، بل داخل تحليل سيكولوجي للظواهر، بحيث لا يمكن للنقد أن يتطور إلا داخل السيكولوجيا كعلم ظاهري للإنسان ليسعه أن يقدم بشكل عام قيمة كل معرفة، تماشياً مع سياق التجريبية الذي يضع محتوى السببية في التطور المعرفي من لوك إلى هيوم ضمن تجربة داخلية لا خارجية.

على الرغم من أن فلسفة هيوم قد استهدفت من قبل حملات نقدية كثيرة، إلا أن خصوبة هذه الفلسفة بثقة تحليلها ومنهجها الشككي في الاعتقاد وطبيعة المعرفة الإنسانية، كانت حافزاً هاماً لظهور الفلسفات النقدية والأبحاث المنطقية، فالأساس الذي وضعه هيوم في أعماله الأولى يتمثل في إيجاد معيار لقياس المعرفة عن طريق الفصل بين المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية، حيث ظلت مسألة المعيار في المعرفة من بين المسائل الكبرى التي شغلت تفكير الفلاسفة في فترات تاريخية متباعدة.

¹ Ibid. P. 12.

² - Ibid. P. 12.

وجد هيوم داخل التجربة معيار اليقين في المعرفة، على خلاف ما استمر عليه فلاسفة العقل، ولكنه ساق التجربة والتجريبية إلى أبعد مداها عمن سبقه من التجريبيين، خصوصا في ما يتعلق بالفصل الذي أحدثه بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، أي المعرفة التي تبني الاستدلال على تحديد العلاقات القائمة بين الأفكار، وتلك التي تتصل بأمور الواقع.

يتأسس الاستدلال العقلي انطلاقا من اكتشاف العلاقات بين الأفكار ليعمم استنباطا برهانيا، مثل " فكرة المثلث "، يقر بأن ما يصدق على الكل يصدق بالضرورة المنطقية على الجزء المتداخل، بيد أن هذه القضايا صادقة بذاتها ولا يتوقف صدقها على التجربة، حيث يكون صدقها مطلقا ومرتبطا باستحالة تصور نقيضها، وبالتالي تعد كل القضايا الرياضية والمنطقية ضرورية لأنها مستنبطة من مقدماتها ولازمة عنها لزوما منطقيا.

لكن قضايا العلوم التجريبية تختلف لأنها تمثل قضايا الواقع، ومعيار صدقها لا يتوقف على الاستنباط الرياضي أو المنطقي وإنما على التحقق التجريبي، على أساس أن القضايا التجريبية يمكن تصور نقيضها دون الوقوع في التناقض، فمثلا تعد قضية " النار تحرق " تجريبية يمكن الشك فيها دون الوقوع في التناقض، إذ أن قضية " النار لا تحرق " لا يصعب على الفكر النظري غير المعتمد على الخبرة الحسية أن يمتلكها أو يمتنع عن تصورها.

فالذي يحملنا على الاعتقاد فيما نقوله من أمور الواقع هو الخبرة الحسية، حيث أن الاعتقاد مستمد من ملاحظة التلازم المتكرر بين حادثة وأخرى (النار والاحتراق) في خبراتنا الحسية، إذ ليست العلاقة في العالم التجريبي بين ظاهرتين علاقة تحليلية صورية، بل علاقة توقع الحدوث (إذا ظهرت النار نتوقع الاحتراق)، وتلك نتيجة عامة نتوصل إليها عبر ملاحظات متكررة تثبت صدقها ونميل إلى تصديقها في حالات مستقبلية. لكن قد تأتي حالات تشككنا في صدق القضايا التجريبية من أمور الواقع، وهذا يعني أنه لا يمكن تقديم برهان قبلي على اطراد الحوادث من الخبرة الحسية، أي أن هذه القضايا رغم اعتقادنا بها تظل احتمالية، وعلى هذا النحو قرأت نظرية هيوم على أنه فيلسوف لأدري أو شاك، حين أنكر اليقين على القضية التجريبية العامة.

لقد اعترفت فلسفات اللغة لدى العديد من روادها ومذاهبهم الفلسفية بحقيقة المشكلة المنطقية التي طرحها مبدأ الاستقراء داخل فلسفة هيوم، بحيث ساقها تحليل هذه المشكلة إلى اعتماد منطق التمييز (على طريقة هيوم ومن قبله لوك في تمييزهما بين الانطباعات والأفكار) بين قضايا الواقع الحسي وقضايا الفكر، أي بين المعارف التركيبية التي تفسر - ما يوجد في الواقع وترصد التحولات المتغيرة التي تحدث داخله، والمعارف التحليلية التي تكفي بوصف صوري منطقي لما يوجد في الواقع دون أن تحدث أي تعديل عليه، فتكون تحصيل حاصل لنتائج مستنبطة من مقدمات بينها حد مشترك، يصعب بالتالي أن يطبق فيها مبدأ الاستقراء الذي ليس بحال من الأحوال قانونا منطقيا أو أوليا، ولا يتصف بالضرورة التي تتصف بها القضايا التحليلية*.

* - وهو ما دفع أحد الرواد اللذين أثروا في حركة التوجه المنطقي المعاصر، وهو لودفيج فتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) إلى نزاع الطابع المنطقي عن الاستقراء، ليتحول عنده إلى طابع سيكولوجي، فمثال "شروق الشمس" الذي وظفه هيوم استخرج منه فتجنشتاين المبدأ السيكولوجي الذي يحيط بالحقيقة. فما تصور أنه سيقع غدا ناتج عما ألفناه يحدث كل يوم بشكل متسلسل، بحيث يبدو وكأنه يوافق هيوم على أن الاستقراء عادة.

وقد توصل راسل من خلال قراءته "للمسألة المنطقية" التي ألفها فتجنشتاين عبر تحليله لهذا القول الذي ترك صداه في نفوس القراء المناطقة: "ما لا يمكن أن يفكر فيه لا نستطيع أن نفكر فيه، وبالتالي لا يمكننا أن نقوله" (انظر: لودفيج فتجنشتاين. رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، ص. 46). إلى التعبير بلسان هذا الأخير عن إمكانية فلسفية لدحض الميتافيزيقا في موطن جديد غير موطن العقل/الفكر، ألا وهو موطن اللغة.

لقد أسىء فهم منطق اللغة حسب فتجنشتاين عندما ندخلها فيما لا يمكن البوح به، كما أسىء فهم منطق العقل عندما يتم تزويده بمفاتيح الثقة المطلقة للخوض في كل القضايا، لهذا فمثلا أنتج العقل الذي يتحرر من حدوده حسب هيوم وكانظ ضربا من الميتافيزيقا الخالصة، أنتجت اللغة حسب فتجنشتاين مزيدا منه عندما فقدت حدودها المنطقية، وقد أدلى بدلوه في هذا المقام في مقدمة "الرسالة" في عبارة يقول فيها: "إن الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا منطق يساء فهمه، ويمكن أن نلخص معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي: أن ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلا بد أن نصمت عنه.... وعلى ذلك فالكتاب يستهدف إقامة حد للتفكير... ذلك لأننا لكي نقيم حدا للتفكير، يلزم أن نحدد جانبي ذلك الحد كليهما مما يجوز التفكير فيه" (انظر لودفيج فتجنشتاين، المرجع نفسه، ص. 59)، لهذا فاللغة إذا تكلمت في أمور مجردة تنتج أشياء لا معنى لها، مما يستدعي وضع حدود للتفكير عبر وضع حدود للغة التي نستخدمها، مثلما فعل فلاسفة الحدود باعتراف منه في مقدمته دون أن يذكر أساءهم بحجة أن هذا الطرح يحيل مباشرة إلى أصحابه.

لقد شرع فتجنشتاين في إثبات نقائص العقل وضعف اللغة من خلال وحداته المنطقية التالية: (العالم هو جميع ما هنالك، العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء، العالم حدوده الوقائع، وأن هذه الوقائع هي جميع ما هنالك منها، ذلك أن مجموع الوقائع يحدد ما هنالك، كما يحدد كذلك ما ليس هنالك، الوقائع في المكان المنطقي هي العالم، العالم ينحل إلى وقائع)، ويستمرسل في إيراد القضايا المنطقية إلى أن توصل إلى ضرورة ربط الموضوعات ببعضها البعض داخل الفكر، نستشف ذلك من خلال قوله: "ومن الواضح أنه مهما كان العالم الذي نتخيله مختلفا عن العالم الحقيقي، فلا بد من وجود شيء ما - صورة ما - مشتركة بينه وبين العالم الواقعي، وهذه الصورة الثالثة قوامها الأشياء" (انظر: المرجع نفسه، ص. 66). إن بعض القضايا الأخلاقية والدينية التي تعتمد الميتافيزيقا الكلاسيكية في تبريراتها مثل حقيقة الخلق المطلق للكائن الأسمى، تتكلم في نظر فتجنشتاين عن عالم غير منطقي وتستخدم اللغة في أمور تناقض المنطق مثلما يتعارض المنطق مع إمكانية أن تقدم الهندسة بمخطوطها شكلا هندسيا يناقض قوانين المكان، أو أن تقدم إحداثيات نقطة ما ليس لها وجود.

عندما يدعي فتجنشتاين أن الفكر داخل القضية يتجلى على شكل صورة تدركها الحواس (انظر المرجع نفسه، ص. 71)، فإن ذلك يعني أن ما نكتبه من رموز وما نطقه في الجمل عبارة عن تجسيد للأفكار، بحيث يصبح الفكر جزءا من الواقع المحسوس، لهذا لا بد من أصل

=خارجي أو شكل مادي تكون القضية صورة له، فإذا كان مثل هذا الأصل معدوما، عندئذ لا تمثل القضية شيئا، أي تظل بغير معنى (المرجع نفسه، انظر التعليقات، ص. 185)، وبالتالي ليست واقعية.

نتحسس من هذا القول شكل الطابع النقدي الذي ينبغي أن تتمتع به الفلسفة، دونما إشارة إلى المحاولات الفلسفية التي تكلفت عناء تقييم سلطة العقل المطلقة بحدود نقدية تثبت الممكن المعرفي من خلال فصله عن اللامعرفي، والمقصود بالدرجة الأولى المجهود الذي قام به كانط في تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية وتحويلها إلى علم فلسفي قادر على استيعاب الممكن المعرفي. علما بأنه يؤكد على الطابع المشترك بينه وبين من سبقه، وذلك ما نستشفه من هذا القول: "فالفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير به، وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه، إنها تحدد ما لا يمكن التفكير فيه، وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه" (المرجع نفسه، ص. 92).

بالرغم من أن راسل يختلف في تأويل فلسفة فتنجشتاين عما يدعي فتنجشتاين أنه يقصده، إلا أنه يؤكد هو نفسه هذه العلاقة بين الفكر واللغة، بين النقد والتحليل، ففي نظره مادام مذهب الوضعية المنطقية يزعم أن العلم هو أساس كل معرفة وأن الميتافيزيقا بنمطها التقليدي عبارة عن ثثرة لفظية فارغة، فليس ثمة ما يمكن معرفته وراء التجربة، وفي ذلك تظهر علاقة التشابه بينهم وبين أفكار كانط. ومن أبرز الذين أثروا في نظره على مسار هذا المذهب وعمق أفكاره، فتنجشتاين الذي رد معظم المشكلات الميتافيزيقية إلى الاستخدام الفضفاض للغة، مما يجعل محممة إصلاح الفلسفة متوقفة على العلاج اللغوي.

هكذا إذا وضعنا فتنجشتاين في سياق تاريخي، فلا بد أن نقر بتأثره بفلسفات عصره، ومنها على الأقل التقاليد الكانطية في فترة حظي فيها المنطق بمكانة مرموقة، وأيضا تجريبية هيوم، حيث يلتقي الفيلسوفين معا في حلقة الاهتمام بالقوانين المنطقية للتفكير، لكنه ينفصل عن هيوم في كونه لا يتعقب مثله أصول القوانين (انظر: لودفيج فتنجشتاين. *تحقيقات فلسفية*، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2007، ص. 20).

لقد حدد هيوم وظيفة الفلسفة في تقديم حل بسيط لمشكلات الناس اليومية، وهي بمثابة بديل عما أسماه "الفلسفة المستغلة" التي يصعب على الأذهان استيعابها بسبب الغموض الذي يكتنفها والمناهات التي تحيط بها، وهو نفس ما قام به فتنجشتاين عندما جعل وظيفة الفلسفة تنحصر في الخروج من مناهات التعقيد الميتافيزيقي، عن طريق توظيف لغة بسيطة وواضحة المعنى تتجاوز ما أسماه في نقده لراسل "اللغة المثالية"، فالتعقيدات التي أنتجتها الميتافيزيقا داخل الفلسفة أفسدت اللغة، لهذا يتوجب على الفلسفة أن تهتم بإرشاد من يود الخروج من هذه المناهات. يقول معبرا عن ذلك: "إن الفلسفة تحل العقد التي أدخلناها في أذهاننا بطريقة غير معقولة، وهذا هو السبب الذي يجعلها تقوم بحركات بهلوانية لها التعقيد نفسه الذي لتلك العقد" (المرجع نفسه، ص. 69-70).

لم ينتقد فتنجشتاين الميتافيزيقا إلا من وجهة نظره الفلسفية، التي تقر بأن كل واقع ممكن يتجسد داخل اللغة، وبالتالي لا يوجد أي واقع ميتافيزيقي خارج حدود اللغة، فما قام به هذا الأخير نابع من رغبته في إقامة رابط بين اللغة والعالم، بأن اختبر حسب مارك بودري (Marc Beaudry) إمكانية صياغة لغة فينومينولوجية يمكن أن نحملها عن الظواهر بشكل يتطابق مع المعطيات المباشرة. انظر:

- Marc-Antoine Beaudry. *Les Limites du Langage ou la Critique du langage comme Thérapie dans la Philosophie de Ludwig Wittgenstein*. Mémoire Présenté à la Faculté des Etudes Supérieures et Postdoctorale en vue de L'obtention du Grade de Maitres en Philosophie. Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal. Avril 2014. P. 18.

عرف هيوم بشكوكه الحادة حول مجموعة من القضايا مثل السببية، ووجود العالم الخارجي بالنسبة للذهن وبالنسبة لوجود الذات المستمر، ونتيجة لذلك، إن الطابع الشكي لفلسفته يفتح الباب على مصراعيه أمام استيمولوجيا الوقائع الوضعية الطبيعية المتعلقة بالإنسان، لم يكن لديه أي تأثير كبير على فتنجشتاين، ربما كان تأثيره الوحيد أنه ببساطة قد وضعه ضمن تقليد فلسفي عريض دفعه إلى التساؤل، وذلك راجع إلى حقيقة أكدها هيوم وساندها فتنجشتاين فيما بعد، وهي أن المعرفة الإنسانية سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية، تستند في نهاية المطاف إلى وقائع طبيعية.

لهذا حاول Dawit Dame في مقاله "الإستمولوجيا الطبيعية عند هيوم وفتنجشتاين" أن يناقش تجريبية هيوم في علاقتها بطبيعية فتنجشتاين، بحيث تبين له أن كلا منهما يسعى إلى دراسة المعرفة الإنسانية على أرض تجريبية العالم الطبيعي. انظر:

- Dawit Dame. *The Naturalistic Epistemology of Hume and Wittgenstein*. Macalester Journal of Philosophy, Volume 19. 2010. 115. (<http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol19/iss1/8>).

في سياق يحاول فيه أن يوضح أن هيوم لم يكن شكيا بهذا القدر إلا في مسألة السببية، وكيف أن طبيعائته تختلف عن الشكية التي أسندت إلى فلسفته في وقت لاحق.

واضح من هذا كله أن الواحد منها كان جادا إلى حد كبير في انتقاد الوظيفة التي كانت تؤديها الفلسفة والأساس الذي تستند عليه، فقد عارض فتنجشتاين أن تقوم الفلسفة على مبدأ الشعور بالمعنى الأفلاطوني الذي يقضي بأن الجوهر مستقل عن ممارساتنا، مما جعلها لا تمارس

=هنا في نظره أي وظيفة سوى إنتاج اللامعنى، لهذا فهمة الفيلسوف عنده تتعلق بمسح الفوضى وإعادة ترتيب بعض القطع التي أنشأتها هذه الممارسات وليس اكتشاف الحقيقة. ذلك ما جعل هيوم يشدد على ضرورة التعامل مع هذا المنظور بطريقة اللامبالاة، ليمح لفكره أصلاته مقارنة مع أسلافه البريطانيين، خصوصا في الكيفية التي أدمج فيها بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا وفلسفة الأخلاق (انظر: المرجع نفسه، ص. 139). إن وظيفة ألعاب اللغة هي المفتاح الطبيعي الإبستمولوجي الذي وظفه فتنجشتاين كإشارة لما يمكن اعتباره صادقا أو باطلا، أي ذو معنى وفاقد للمعنى، وكنعير إشاري لما لا نعتقد، بل لما قد يبدو لنا، وهذه وسيلة تبرير طبيعية تعوض آلية المثال الأفلاطوني التي تسعى وراء السبب المتعالي عن الممارسة العادية، فمن له حكم عادي لديه إمكانية اللعب في منطقة اللغة.

وقد عبر راسل عن موقع الفلسفة التحليلية في تحليلاته المنطقية عن ضعف النسق المتعالي وأزمة الأنساق الميتافيزيقية (ويقصد على الخصوص النسق الأفلاطوني) ويظهر ذلك من خلال قوله: " كنت أشارك فريجه الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للأعداد التي كنت أتصورها في خيالي تسكن عالم الوجود الأبدي، وكان ذلك الإيمان مريحا، ولكنني هجرته فيما بعد مع الأسف، ولا بد الآن من ذكر شيء عن الخطوات التي أضفت بي إلى هجرته " (انظر: برتراند راسل. أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة الدكتور محمد مرسى أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، منتدى مكتبة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، 1937، ص. 12).

لم يكن هيوم بعيدا عن هذا النقاش، فنقد الأفلاطونية تجسد لديه من جوانب عدة وخاصة نقاشاته النقدية التي وجهها للبرهان الاستنباطي، كما وجهها كذلك للاستدلال الاستقرائي، الشيء الذي يطرح صعوبة بالغة لدى الكثير من النقاد، من بينهم Jean-Louis Gardies الذي عثر على إمكانية قلب النص الهيومى وتغيير ترتيبه النسقي إذا ما قرأناه ببعض التحديدات الفلسفية المعاصرة. إذ يمكن في فلسفته مع هذا النقد كله أن نمر من الإشاري إلى الوصفي إلى التعبير الإشاري المعياري، فتجربة الاستدلال الأخلاقي والقانوني تضعنا حسبته أمام ما يسميه G.H. Wriht التعبيرات المزوجة (Expressions Mixtes)، بيد أن مضمونها يحمل عناصر معيارية مرتبطة بعناصر الفعل، عبر عنها كذلك Ota Weinberger باسم المعيار الشرطي أو الافتراضي. انظر:

- Michel Malherbe. *Kant et Hume ou la Raison et le Sensible*. Paris, Librairie Philosophique, J.Vrin. 1980. P. 14.

إذ يصبح من الناحية المنطقية أن نبرهن على وجوب صدق B انطلاقا من وجوب صدق A، كأن نقول مثلا: إذا كانت A من الواجب أن تكون إذن B. لذلك فالاستدلالات الاستقرائية التي وظفها هيوم في تأسيس مشروعه الفلسفي يمكن تأويلها على أساس استنباطي دون حاجة إلى واسطة، أي بكيفية منطقية خالصة دون الاعتماد على التجربة، كأن نقول مثلا: " من الواجب على اليافعين أن يتحدثوا مع الطفل"، يمكن تحويلها إلى استدلال بالقول: (" إذا لم يتكلم اليافعون مع الطفل، لن يصبح هذا الأخير إنسانا"، حيث يمكن إضفاء صبغة الضرورة الأخلاقية عليها بالقول: " من الضروري أن يتحدث اليافعون مع الطفل لأجل أن يصبح هذا الأخير إنسانا"، إذ يجوز أن نحولها أيضا إلى العبارة التالية: " إذا أصبح الطفل إنسانا، فمن الضروري أن اليافعين تحدثوا معه"، فنستنتج في الأخير أنه " من الواجب على الطفل أن يصبح إنسانا ".

نعود إلى هيوم في الاستدلال الاستقرائي الذي يرتبط بعلاقة النار بالحرارة ونحوه إلى طبيعة برهانية، كأن نقول مثلا: (" من الواجب أن ترتبط الحرارة بالنار"، يلزم عنها: " إذا لم ترتبط الحرارة بالنار، فلن يكون ثمة انطباع أصلي تولد عنه فكرة"، يؤدي إلى هذه العبارة: "من الضروري أن ترتبط الحرارة بالنار، ليكون ثمة انطباع أصلي تولد عنه فكرة"، يلزم عنه: " إذا كان هنالك انطباع أصلي تولدت عنه فكرة، فمن الضروري أن هناك ارتباط بين الحرارة والنار"، ينتج عنه في الأخير: " من الضروري أن تتولد عن الانطباع الأصلي فكرة ما". هكذا يمكن البرهنة ذهنيا دون تدخل التجربة على قضية المعيار انطلاقا من قضية الفعل، وهذا المعنى ينطفي نور الاستدلال الاستقرائي الذي أسس على إثره هيوم فلسفة الوعي، بدليل أن المشكلة تحولت في نظره من قضية الحدث التجريبي في علاقته بالحدث الذهني إلى قضية لغوية منطقية خالصة، وبالتالي فاستبدال الحدث الاستقرائي بالنموذج البرهاني يقتضي- استبدال الحدث التجريبي بالحدث اللغوي (انظر: المرجع نفسه، ص. 27).

قدمت الفلسفة إذن عروضاً نقدية لمشكلات الميتافيزيقا تضافرت في تكوينها مختلف المذاهب التي على قدر اختلافها وتنوع منابعها ومشاربها على قدر توحيدها من حيث وحدة الغاية، التي تتمثل في تقييض أركان الميتافيزيقا، بدأ بدافيد هيوم في نقده التجريبي للعقل ويلييه فيما بعد إيمانويل كانط في نقده الترنسندنتالي للعقل ومكوناته بحثا في شروط المعرفة ومستوياتها الممكنتين، ليتم كل من راسل وفتنجشتاين نتائج هذه الثنائية النقدية في نقدهما المنطقي للغة. لذا يمكن أن نلخص هذه المراحل الثلاثة لنقد الميتافيزيقا في السؤال التالي: كيف ينتج العقل واللغة معا الميتافيزيقا؟

لقد تآزرت كل من فلسفة النقد وفلسفة اللغة في تجاوز مشكل الميتافيزيقا الذي هو في الأصل مشكل هيومي، بحيث اعتبر في الفلسفة الكانطية مشكل تركيب المعرفة العلمية أو مشكل في الأحكام، إذ قدمت حلا استنميا يشمل أحكام الفكر (المعارف التحليلية) وأحكام التجربة (المعارف التركيبية)، معنى ذلك أن علاج الفهم الذي تحدث عنه هيوم انطلاقا من رمزية الفلسفة البسيطة، يقتضي عند كانط محاكمة العقل

كان التمييز بين القضايا التجريبية التي تعتمد آلية الوصف والقضايا الذهنية التي تعتمد آلية التحليل دافعا أساسيا لإعادة قراءة مشكلة هيوم من قبل مواطنه برتراند راسل، بغرض بناء مفهوم جديد للفلسفة والعلم، لاسيما إحساس هذا الأخير بحجم المشكل الذي بدأ يهدد مصداقية القوانين والمناهج العلمية، فبدأ الاستقراء يقضي بأن تكون الخبرات الحسية الجزئية أساسا لكل معرفة علمية مع اعترافه بصدق القوانين العلمية، لكن الشك الذي أبداه هيوم تجاه قوانين علم الطبيعة (كقانون السببية مثلا) * خلق أزمة في مجال المعرفة العلمية ينبغي حلها.

=فيما لا يصح فيه والتجربة فيما لا يصح فيها بغرض إنشاء وحدة ترنسندنتالية تتركب داخلها العناصر القبلية والبعدية. فعندما تختفي حدود العقل وصلاحيات التفكير بأن يختلط الخطأ بالصواب، المشروع باللامشروع، المعرفة بالوجود (بشكل لا يسع معه للعقل أن يميز بين الممكن والمستحيل)، ينتفي العلمي ويطغى الميتافيزيقي.

لم يستطع النقد أن يدلي بدلوه إلا عندما خاب أمل الفلسفة في تقديم الحقيقة، بأن سقط المعنى عن الفكرة وعن الكلمة، فبقي رهان محكمة العقل ومحكمة اللغة معلقا على إعادة ترميم ما ظل فيها حقيقيا، الأولى دفعت العقل إلى أن يكون نقديا ومنحته الشجاعة على التفكير في ذاته وعلى استنباط مشروعيته من عدما واجتثاث الوهم الميتافيزيقي الذي يسكن بين حدودها، والثانية أخرجت العقل من ذاته وجعلته يتصور المشروعية داخل التركيب الجيد/الصحيح للغة، الذي يستقيم بعد فهم جيد لمنطق اللغة، هذا المنطق الذي يقتضي عند راسل وفتجنشتاين أن تكون اللغة نافذة الحق الذي ينظر العقل من خلاله إلى ذاته، أي صورة الواقع، فما ينتج المشروع هو المعنى، وما يحدد المعنى إلا القدرة على تصوير الواقع، القدرة على إبداع العالم. إن انفصال الخطاب الفلسفي- اللغوي عن المعنى، أي عن الواقع هو الذي يوقع الفهم في شبك الميتافيزيقا.

منذ هيوم الذي عمل على مشروع تغيير وظيفة الفلسفة، لم يعد دور الفلسفة متجسدا في إنتاج المفارق أو المجرد، بل أصبح متعلقا بتحديد ما يمكن التفكير فيه من جهة، وما يمكن التكلم فيه وعنه من جهة ثانية، فالميتافيزيقا إذن تنتج عندما يتجاوز كل من العقل واللغة حدود الواقع، بحيث يعجز العقل عن تركيب معرفة علمية وتعجز اللغة عن تركيب قضايا لغوية دالة، مما يعني أن معالجة مشكلاتها يتطلب بالدرجة الأولى معالجة مشكل تجاوز الحدود (أي تجاوز المعقول، تجاوز المنطقي). لكن عندما افترضت فلسفة النقد شروط الإمكان لم تخضعها للتحليل اللغوي واحتفظت بالتحليل الترנסدنتالي داخل العقل، بينما افترضت فلسفة اللغة ضرورة خضوع الفكر إلى قالب لغوي ينصهر فيه ويتكلم من خلاله، بحجة أن الفكر لا يستقيم إلا داخل التحديدات اللغوية (بحيث لا يتعلق معيار الحقيقة بمنطق الصدق أو الكذب بل بمنطق المعنى واللامعنى، لأن معظم الأسئلة والقضايا التي عالجتها الفلسفة ليست كاذبة بل خالية من المعنى) وأن العلاج المنطقي قائم على تحليل ما يقوله الفكر عبر اللغة، وبالتالي على الفكر أن يتفاعل مع اللغة لكي يتفاعل مع المعنى وبالتالي مع الواقع.

يفترض تقويض الميتافيزيقا إذن أن تفكر داخل ما نستطيع تلفظه، بحيث يستمد الفكر دلالاته من الواقع الذي تمثله اللغة، وإذا كانت فلسفة هيوم بسيطة كما يدعي، فلأنها جعلت العقل بسيطا وأدخلته إلى عالم المحادثة اليومية الذي تصير فيه اللغة معيار الحقيقة، فاستطاعت بذلك أن تقيس منطق الفكر على منطق اللغة، غير أن المقايضة بين الفكر واللغة لا تتم عنده من خلال رد الفكر إلى ذاته ولا من خلال رد اللغة إلى منطقها الداخلي، بل بربطها معا بنسق الحياة اليومية المباشرة التي نشعر بها ونحسها.

* - عرض هيوم مفهوم السببية وشرحه وانتقده حتى أصبح واحدا من المرجعيات الأساسية في الأعمال السيكولوجية والإستيمولوجية والفلسفية حول مفهوم السببية، وقد عاد في ذلك إلى نقد منظور الميتافيزيقا حول مسألة السببية خصوصا قضية السبب الفعال (La Causalité Efficente)، بحيث أخذت من السبب الفعال فكرة خلق النتيجة انطلاقا من السبب، أي تتأسس على قوة أو طاقة السبب، على أساس أن هنالك اتصال ضروري بين السبب والنتيجة. لكن ما يهم التجريبي هو البحث في المعطيات القابلة للملاحظة التي تسمح السببية بفهمها، عن طريق مثال "كرة البيلياردو" الذي أوردها سابقا، لكن ماهي المعطيات التي يمكن ملاحظتها حسب هذه العلاقة؟

تغدو طبيعة السلم الزماني والمكاني الذي بموجبه تصير الظاهرة قابلة للملاحظة، تعبيرا عن نوع من الاطراد المباشر لحديثين، لكن لا تسمح ملاحظة الظواهر بملاحظة الخط السببي الذي يمثله الاقتران الزمني والمكاني، ما دام ليس بإمكاننا أن نعي القوة الداخلية التي تنتج حدثا

لم يضع هيوم منطق الضرورة السببية وفق قاعدة علمية، بل وفق منطق سيكولوجي تتحكم فيه العادة وتطرد فيه الظواهر الطبيعية وفق احتمال الحدوث الذي يتعلق بالظروف الذاتية للملاحظ، مما يعيق تعميم القوانين العلمية. كما جعل القوانين المنطقية للعقل تستقر خارج ذاتيتها أو نظامها الخاص، بحيث تتوقف على نظام حركة الظواهر. إن تحجيم البنية المنطقية للقوانين العلمية (التي هي في الواقع بنية العقل) بردها إلى المعطى الظاهري للأشياء، الذي يمثل عند هيوم الواقع الحسي، لم يعد يسمح في نظر راسل ببناء نظام منطقي للعناصر التجريبية وتعميمه في قانون محدد.

ليس الواقع عند هيوم سوى ما يبدو ويتجلى في عالم التجربة بشكله الخاص، لكن يمثل الواقع عند راسل بوصفه عالم اللغة أو الواقع العلمي للأفكار، مما يضعنا أمام تقليدين أساسيين : الواقع الظاهري الذي اتخذ منه هيوم معيار الوعي ومبدأ التفكير، والواقع العلمي الذي جعل منه راسل قاعدة كل تفكير ممكن. لذلك ظلت محاولة راسل لتجاوز المشكلة الهيومية متعلقة بكيفية نقل معيار التفكير من واقع الظواهر إلى واقع اللغة.

انتبه Amstrong في نقده لتجريبية هيوم انطلاقاً من واقعته العلمية الكونية، إلى أن مفهوم اطراد القوانين الطبيعية عند هيوم يقود إلى جعل قانون الطبيعة هو المعرفة الممكنة لنا، عن طريق تتبع بعض الاطرادات التي تقيّم الأحداث الطبيعية بينها. غير أن هذا التعاقب القائم بين الظواهر ليس بالنسبة له سوى علاقات بين الكليات أو حالات الأشياء الكلية، مما قاده إلى افتراض ضرورة حقة داخل الطبيعة¹، خلافاً لهيوم الذي نزع من نظام الطبيعة كل ضرورة موضوعية.

=انطلاقاً من مبدأ الإرادة في الفعل، لهذا اقترح هيوم جواباً لمشكل السببية من منظور يرى أن الملاحظة المتكررة للترابط القائم بين ظاهرتين تنهي لدينا عادة رؤيتها وتعقبها، وتكرار ملاحظة هذا التشابه يقودنا إلى ربط فكرة إحداها بفكرة الأخرى.

هذا النوع من الاستدلال يعتمد التجربة التي تسمح بإثبات الاتصال السببي، مما يعني أن الاستدلال السببي ليس هو الذي ينتج عن الاتصال الضروري، بل الترابط الضروري هو الذي ينبثق من الاستدلال السببي، أي أن السببية عبارة عن ظاهرة سيكولوجية وفكرة الارتباط الضروري مستمدة من الترابط الذي نحسه ونستشعره ضمن النقل المألوف الذي يحدثه الخيال من موضوع إلى آخر يصاحبه اعتياداً، وهذه العملية لا تتأسس على استدلال قبلي ولا يمكن إثباته لأنه عبارة عن اعتقاد. انظر :

- Amal Guha. *Compréhension de Textes et Représentation des Relations Causales*. Thèse de Doctorat en Sciences Cognitives. Sous la Direction du Professeur Jean-Pierre Rossi. Paris, Université Paris Sud. 2003. P. 28-29.

¹ - Christine Richard. *Bertrand Russell et la Métaphysique Analytique*. Thèse de doctorat de philosophie. Sous la Direction du Professeur Roger Pouivet. Ecole Doctorale «Langages, Temps, Sociétés».

اتبع هذا الأخير تحليل راسل لتجريبية هيوم الخالصة لكي يمهّد الأرضية نحو منظور طبيعي لقوانين الطبيعة، نفسر من خلاله ذلك التواصل الموضوعي بين الأحداث التي نستدل عليها، بحيث تصير الأحداث غير المرئية قابلة للملاحظة. مثلما حاول راسل كذلك أن يضع حلولاً ممكنة لمشكلة الكليات عبر نقد وجهه إلى نزعة هيوم الإسمية التي يفضل Amstrong أن يسميها إسمية التشابه¹ (Nominalisme de la Ressemblance) التي تستبعد الكليات وتؤكد بأن الجزئيات تحمل نفس الخصائص، مما يدل على أنها تتضمن علاقة التشابه.

من هذا المنطلق أكد راسل ضرورة الحد من دعاوي هذه الإسمية، ومن محاولات التحجيم التي لا تتيح المجال أمام إمكانية استنباط الخصائص والعلاقات من وجود الكليات²، لأنها لا تسمح بإطلاق العنان نحو ما هو كوني في العلم وتجعل الفلسفة تخرج عن المسار الطبيعي الذي ينبغي أن تنشده، عندما تهتم فقط بتحليل العلاقات القائمة بين الأشياء داخل نظام العالم دون أن تكثرت بتحليل الظواهر اللغوية.

لهذا اعتبر الفلسفة (مراعياً في ذلك الفوارق بين فلسفة العلوم وفلسفة الأخلاق) عامة، عقيمة ومجردة، لأنها محض معرفة عامة ومجردة عن العالم، مما حبا به إلى وصفها بأنها دراسة منفصلة عن العلوم الأخرى. لأجل ذلك عاد إلى الرياضيات لكي يبرر السياقات الفلسفية التي أحدثت فصلاً بين الفلسفة والعلوم، حيث توصل إلى أن التعميم صفة ملازمة للفلسفة، ومادام التعميم هو معيارها، فإن ذلك يجعلها غير علمية، وهي من جهة كونها عامة لا تتوافق مع الفروض الجزئية للعلم ولا مع الظروف العادية للحياة اليومية، وعبر تمييزه بين تعميم الفلسفة وتفرد قضايا العلوم التجريبية، ميز على منوال ذلك بين "العلم الخالص" و"العلم التطبيقي".

لم يسند راسل للفلسفة أي مجال خاص وهو يحاول حل أزمته، بل حدد لها صيغاً مختلفة، فقد تتخذ شكل معرفة علمية، أو مصدراً خاصاً للحكمة الذي يعد مقبولاً بالنسبة للفلسفة وليس

=Laboratoire d'Histoire et de Philosophie des Sciences-Archives Poincaré(CNRS). Université de Lorraine. Mais 2010. P. 39.

¹ - Ibid. P. 107.

² - Ibid. P. 108.

بالنسبة للعلم، أو أسلوبا نقديا، أو أسلوبا منطقيًا نابعا من ثورة المنطق الحديث على المنطق التقليدي، حيث يميل بالتدرج إلى تبيان أهمية المنطق التحليلي داخل الفلسفة.

إن ربط الفلسفة بالمنطق، بحيث أصبح المنطق هو موضوعها المركزي، يجعلها مفتوحة على عدة إمكانات ويؤهلها لأن تدرك داخل الواقع إمكانات يقينية تنمي بنية الأفكار وتنقذها كما يدعي من دكتاتورية العادة¹. هذا ما دفعه إلى دحض مصداقية الاستدلال السببي حول المستقبل، لأنه تصور عدم وجود سبب منطقي واضح أو ثابت يفترض بأن " الشمس ستشرق غدا " ولا شيء مما يقع يمكن انتظاره في المستقبل²، مخالفا بذلك رأي هيوم الذي اعتقد أن المستقبل يقع على منوال الماضي عبر توظيفه لمثال " شروق الشمس ".

وهو بذلك يخرج عن التبرير الهيومني لطبيعة الوعي، الذي يجعل من العادة المعيار الأساسي للفلسفة، لأنه على الفلسفة (لكي تصير علمية) أن تواجه " العادات العمياء " (Les Aveugles Habitudes)، استبدادية العادة (La Tyrannie de L'habitude)، فتنة العادة (L'envoutement de L'habitude)، أي عليها أن تتخلص من الدوغمائية (خصوصا دوغمائية العادة) لكي تسمح لنفسها بدراسة القضايا اليومية وفق نظام جديد وتمثل العالم على نحو سليم.

يدل نقده للتجريبية على الدافع الأساسي الذي ظل يحركه والذي يتجسد في البحث فيما إذا كان من المستساغ بناء معرفة يقينية حول العالم وقضاياها، شأنه في ذلك شأن ديكارت، لذلك سارع إلى إثبات أن الرياضيات تعتمد على المنطق، ليقدم بذلك شيئا من اليقين للمعرفة الرياضية بعدما أصبح مشكوكا فيه مع هيوم، ثم أسقط هذه النتيجة على مشكلات الميتافيزيقا.

في كتابه " أصول الرياضيات " ركز اهتمامه على البحث في اللغة الرمزية الدقيقة التي يمكن استخدامها لحل مشكلة الفلسفة، عن طريق عرض المبادئ الأساسية للمنطق بغرض توطين

¹ - Anne-François Schmid. «Russell et la Philosophie». Université de Nancy (2003). Version Numérique de HAL. 2005. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>). P. 7.

² - Bertrand Russell. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Cambridge, June 1914. P. 239.

المفاهيم الرياضية في ضوء المفاهيم المنطقية، أي إثبات الحقائق الرياضية من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنطق¹.

مثلاً يفيد المنطق في تعريف المفاهيم الرياضية وعملياتها، يفيد أيضاً في تحليل ما نقوله عن العالم وبناء صورة واضحة حوله اعتماداً على لغة علمية ذات مبادئ منطقية محددة، وإذا كان راسل يتبع خطى هيوم في القول بأنه توجد أشياء مادية لها وجود مستقل عن خبرتنا الحسية غير أنها تتسبب في قدرتنا على الإدراك وتطابقها على نحو يقيني، فإنه يتجاوزه بأن أضاف معرفة جديدة بحقائق المنطق والرياضيات البحثية. وذلك ما ينكشف من خلال قوله :

" يحقق هذا الكتاب غرضين : الأول هو التدليل على أن الرياضيات البحثية كلها تنفرد بالبحث في التصورات التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصورات المنطقية الأساسية، وأن جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادئ المنطقية الأساسية"²

وقوله كذلك :

" إن الرياضيات والمنطق متطابقان، وهي من القضايا التي لا أجد سبباً منذ إعلانها لتعديلها"³

هذا النوع من المعرفة المستقل تماماً عن التجربة ويعتمد كلياً على بديهية الحقائق المسلم بها مثل: $1+1=2$ و $أ=أ$ ، يساعدنا على معرفة العالم وراء نطاق الخبرة الحسية، لأنه يمنحنا استنتاجات عن المعارف التجريبية التي تقدمها الخبرة الحسية. في كتابه " معرفتنا بالعالم الخارجي " تساءل راسل : هل من الممكن استنتاج وجود شيء غير معلوماتنا الواقعية ؟ رداً على هيوم الذي

¹ - إيه سي جرايلينج. برتراند راسل، ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص. 44.

² - برتراند راسل. أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة الدكتور محمد مرسي أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، منتدى مكتبة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، 1937، ص. 21.

³ - المرجع نفسه، انظر المقدمة، ص. 5.

أسس مبدأ التفكير على نمط ظاهري تكون فيه البيانات الحسية المعطاة في العالم الخارجي هي المنبع الأساسي للأفكار، لكن ذلك لم يمنعه من الشك في مصداقية العالم المكاني.

بعد أن شك هيوم في الأساس التجريبي للعلوم من خلال نقده للسببية، مما نتج عنه دحض المنطق العلمي وآلياته واعتبار التجربة المعيار الأساسي لكل مبدأ منطقي للوعي، حاول راسل أن يقدم قاعدة تجريبية للعلوم عن طريق ربط حقيقة العالم ببنية المنطقية، بحيث عبر عن ذلك في سياق إبرازه لضعف النسق التجريبي بقوله :

"كذلك لا تنحدر المعرفة المنطقية من التجربة وحدها، لهذا لا ينبغي أن نقبل الفلسفة التجريبية في مجملها، بالرغم من تميزها في مجالات متعددة تتحدد خارج المنطق"¹

على اعتبار أن المنطق الرياضي يفيدنا في نظره في وضع تحليلات قوية للقضايا والوقائع، حيث تبدى له أن الحقائق الجزئية ليست كافية وحدها لنستنبط الحقائق الكلية، ومادامت كل الأدلة التجريبية تتألف من الوقائع الجزئية، ينبج عن ذلك أنه لكي تكون هنالك معرفة فلا بد من وجود شيء من المعرفة البديهية، وذلك بمثابة دحض لحجج هيوم التي تستند فقط إلى الخبرة الحسية.

توجد مثل هذه المعرفة حسب راسل في المنطق وتمنحنا قضايا بديهية كلية، فإذا تأملنا مثلاً قضية "كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فان" نجدها تحتوي حدوداً تجريبية (سقراط، إنسان، فان)، ومن ثم فهي ليست قضية قائمة على المنطق الخالص. أما القضية المبينة على المنطق الخالص فتأتي على هذه الشاكلة : "إذا كان أي شيء يحمل صفة معينة، وأياً كان ما يحمل هذه الصفة يحمل صفة معينة أخرى، إذن فهو يحمل الصفة الأخرى"²، والأكثر وضوحاً "إذا كان (أ) هو (ب)، وكان (ب) هو (ج)، فإن (أ) هي (ج)"، مثل هذه القضايا الكلية البديهية يدفع بنا نحو تجاوز الطابع التجريبي.

¹ - «and the empiricist's philosophy can therefore not be accepted in its entirety, in spite of its excellence in many matters which lie outside logic.» Bertrand Russell. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Cambridge, June 1914. P. 42.

² - Ibid. P. 64.

كان من أهم الأسباب التي دفعت راسل للعودة إلى الواقعية هو إقراره بأن مفهوم السببية مبهم من وجهة نظر مذهب الظواهر، إذ يصعب في نظره أن نفس تفسيراً سببياً العلاقة الموجودة بين الظواهر في العالم من خلال اعتماد نتائج الخبرات الحسية وحدها. إذ يبدو أنه يعترض على وجهة نظر لوك التي تدعي بأن الإدراكات الحسية تشبه أصولها السببية، أو ما يسمى عنده " أصل الصورة "، لأنه يتعذر على العقل أن يطلع مباشرة على الأشياء أو أن يدرك صفاتها وعلاقاتها¹، وبذلك فهو يعترض على هيوم أيضاً الذي قاده نظريته في " أصل الأفكار " إلى عدم إدراك ظواهر العالم في بنيتها التي يرمز إليها المنطق الرياضي.

اهتم راسل إذن بإيقاد الفلسفة من أزمته التي كشف هيوم جزءاً منها، بأن جمع بين مذهب هيوم وأسلوب الوصف المنطقي، عن طريق النظر إلى العناصر الحسية التي تتشكل منها بنية العالم، ليس كأشياء وظواهر فقط كما يقتضي الأسلوب الظاهري في فلسفة هيوم، بل على أنها علاقات وصفات، أي عمليات، وذلك يقتضي إجراء تحليل للفلسفة ولغتها الطبيعية، وهي مهمة ملقاة على عاتق العلم أو الفلسفة العلمية.

لكن رغم الانتقادات التي وجهتها الفلسفة النقدية وفلسفة التحليل اللغوي لنتائج هيوم الفلسفية، لا تمنعنا من القول بأن فيلسوف اسكتلندا تعبر نتائجه (مهما كانت طبيعتها) عن رغبة شديدة في تأسيس الفلسفة على قواعد جديدة تقر بضرورة تهذيب الميتافيزيقا بعناية بالغة، حتى لا يعود هنالك وجود للميتافيزيقا الخاطئة والمزيفة*. لهذا يمكننا أن نستحضر مفهوم الوعي لديه في إطار

¹ - إيه سي جرايلينج. برتراند راسل، ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص. 77.

* - تعني الميتافيزيقا عند هيوم تارة الاستدلالات البرهانية المجردة التي تفوق الذهن البشري (انظر كتاب " التحقيق " ص. 1 و 12 و 47)، وتارة أخرى ما يناقض الحس المشترك أو الفلسفة البسيطة (انظر كتاب " الأخلاق " ص. 149 و 289). لكن هذا الرجل المولع بنشاطه الذهني والذي لازال لم يحظى بالشهرة المطلوبة، ما الذي كتبه إذا كانت كتاباته تخيف وتهدم؟ ما الذي أراد هدمه إذن؟ إنها الميتافيزيقا. فقد انشغل كثيراً بإذابة وتفكيك صرح الميتافيزيقا الغريبة، كما انشغل كانط بذلك فيما بعد، لكنها يختلفان معاً حول مفهوم الميتافيزيقا، فهي تعني عند هيوم الخروج من الواقع الحسي ومغادرة عالم الظواهر والأشياء كما هي متضمنة في نظام التجربة، لكن الشرط الترسندنتالي للعقل عند كانط لا يسمح بأن تتشكل الميتافيزيقا الدوغمائية انطلاقاً من ترك الواقع.

إن عجز الميتافيزيقا عن تقديم ضمانات مشروعة على صحة أحكامها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات، دليل كاف على رفض هيوم لصحتها، لكن لم يكن ذلك كافياً لرفضها عند كانط، لأنه بإمكان الميتافيزيقا في نظره أن تصير ممكنة إذا استطاعت أن تبرهن على صحة أحكامها القبلية والبعدية في الرياضيات والفيزياء وفق نظام معقول وخال من التناقض (انظر : إميل بوترو. فلسفة كانط. ص 32). تتطرق إذن مشكلة هيوم من محاولة إثبات كيف يمكن للواقع أن يصير مبدأ لكل وعي ممكن، بينما تبدأ المشكلة مع كانط في محاولة إثبات كيف أن للفهم مبادئه الذاتية وقوانينه المنطقية المميزة عن إحياءات التجربة، مما حبا به في استنباطه الترسندنتالي إلى الجمع بين نظام الفكر ونظام الأشياء

فلسفة للتعريف بحدود المعرفة وبدرجات اليقين المختلفة، أو للتوازي الذي ينبغي أن يحضر بين منبعي المعرفة : التجربة والعقل.

بهذا المعنى يتعارض الشك المؤسس بالشك الراديكالي الذي يلغي كل حقيقة، هذا هو الشك المعتدل الذي طوره هيوم داخل الفلسفة الطبيعية عن طريق تقدير النتائج التي قدمها نيوتن، من خلال نموذج علم موجه ومتحكم فيه تماما، كما يمكن من خلال أعماله أن نميز بين فيلسوفين : أحدهما أخلاقي أو فيلسوف أخلاق متشبع بكل نفحات الشعر والبلاغة التي تدعم تفكيره الفلسفي، في افتتاحه على تصورات هاتشيسون (في بناء الحس الأخلاقي وتوظيف الحب في فهم الفضيلة)، والآخر ميتافيزيقي يهتم بالذهن الإنساني ويحاول اكتشاف مبادئ الوعي وأسس المعرفة، سواء كان وعيا أخلاقيا أو حكما جماليا أو اعتقادا دينيا.

1. 2. ظاهرة الوعي

يحاول هيوم في مشروعه الفلسفي أن ينتقد مفهوم الجوهر، عبر نقده لأولئك الذين يقيمون استدلالاتهم وصروحهم النظرية عليه، بالنسبة إليه لا يوجد في الذات ولا في الواقع ما يمكنه أن يتخذ اسم "جوهري"، يوجد فقط ما يمكن استقباله بواسطة الحواس، (فما نستقبله بواسطة الأذن يكون صوتا، وما نستقبله بواسطة اللسان يكون طعما وما نتحسسه بواسطة اللمس يكون إحساسا، وما نلتقطه عبر العين يكون لونا...) .

إذا من الصعب أن نثبت بأن للجوهر لون أو صوت أو طعم أو إحساس، وحتى إن كانت فكرة الجوهر في نظره موجودة حقيقة، فيمكنها أن تتضمن انطباعات للفكر، لكن انطباعات الفكر تتصل بانفعالات الناس و ميولاتهم ولا واحد منها يمكنه أن يمثل في نظره جوهرًا، ما يوجد سوى تلاحم الأفكار واستحضار لذلك التلاحم عبر عادة تحمل على شيء مجهول تمثله السببية.

= داخل ثنائية منطقية مثلتها علاقة الذات بالموضوع، حيث يحيل الموضوع مع كائط، الذي كان عند هيوم يعني عالم الأشياء والظواهر كما هي، إلى الأشياء لا كما تبدو في ذاتها، ولكن تلك التي تصير موضوعات الفكر.

لكن أمام هذا التذويب وتلك الشكوك التي أضحت ممكنة، استطاع كائط تقديم محاولة جادة لتحرير المعرفة من شوائبها التي شكلت عائقا أمام تقدم المعرفة العلمية، ثم أكمل فيما بعد كل من راسل وفيتجنشتاين هذه المهمة، وضدا على هيوم نفسه انشغل هيجل ومعه المثالية الألمانية كقيمة للمشروع الكانطي بإعادة بناء العقلانية بشكل مختلف.

عندما نتواصل مع عالمنا الخارجي ونوجه أطراننا نحو الموضوعات التي تجاورنا في الزمان والمكان، نستقبل أجساما وظواهر محسوسة، ولكن عندما نحاول أن نتخيل المسافة التي تفصل هذه الأجسام عن بعضها البعض، نتحصل لدينا مباشرة فكرة ما عن الامتداد، مما يسمح بتحقيق وعي حول تلك الأشياء كما تبدو عليه في وضعها الراهن، وهو عبارة عن وعي ظاهري متى أجاز أن يماثل كل انطباع كل فكرة، وأن تتحول كل فكرة إلى وعي بانطباع ما أو بامتداد ما.

إن مذهب الانطباعات يقود مباشرة إلى توطين التحليل الظاهري للأشياء، عندما يضع معيار التفكير بين دفتي انطباعات الحس وانطباعات الفكر، بحيث يرتبط جزء كبير من الوعي الإنساني بملاحظة ظواهر العالم الخارجي بوصفها انطباعات أصلية، وهو ما أكد هيوم بقوله :

" الحاسة وحدها تستطيع أن تزودنا بهذا الانطباع الأصلي "¹

فرؤية الطاولة التي توجد أمامي كافية بأن تمنحني فكرة عن الامتداد²، والامتداد ليس في الواقع سوى نسخة عن هذه النقطة الملونة التي تتجسد أمامي وللكيفية التي تظهر بها، ثم تأتي بعد ذلك فكرة الزمان من تسلسل هذه الإدراكات بكل أنواعها، هذا يعني أن ترتيب وتنظيم الموضوعات العينية التي يستقبلها الإنسان عبر فكرة المكان ترجع إلى تعاقب الأفكار والانطباعات التي تحدثها فيه فكرة الزمان. يقول هذا الأخير:

" خمس نوتات يمكن اللعب بها على مزمار معين كافية لتقدم لنا انطبعا عن فكرة الزمان "³

فإذا لم تكن لدينا إدراكات متعاقبة على نحو زمني، لن نستوعب مفهوم الزمان ذاته الذي يحدث تعاقبا حقيقيا بين الموضوعات، معنى ذلك أن الزمان لا يتولد في الفكر إلا في إطار وعي

¹ - «There remains therefore nothing but the senses, which can convey to us this original impression» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 24.

² - Ibid. P. 24.

³ - «Five notes play'd on a flute give us the impression and idea of time» Ibid. P. 26.

ظاهري بهذا التسلسل الإدراكي لموضوعات مطردة، وبالتالي لا يمكن فصل مفهوم الزمان عن ظواهر الطبيعة.

إذا كان الفكر متناهيًا بتناهي ظواهره ويرتبط بكيفية انتظام الموضوعات، أي في حدود ما يرسمه المعطى بوصفه العالم الوحيد الممكن له، تكون فكرة الامتداد كذلك متناهية، أي مركبة من عدد متناهي الأجزاء ولا منقسم إلى ما لا نهاية، والنقط الفيزيائية التي يتشكل منها هذا الامتداد تشكل كلا عبر اتصاله يكمن وجود حقيقي تدركه الحواس، لأنها تشكل حركة فيزيائية يمكن أن تظهر في المكان والزمان عندما تتحد مع ذرات أخرى.

وعندما ترتبط الظواهر على شكل نقط فيزيائية بعلاقات السببية والتشابه والاقتران تعمل على خلق كتلة متوحدة في الفكر وقادرة على نقل الخيال من فكرة إلى أخرى ومن موضوع إلى آخر بواسطة الذاكرة، فيتذكر الإنسان كم كان لامباليا عندما لم ينتبه إلى أن هذا الموضوع يسببه موضوع آخر وحينما لم يتذكر كذلك الحادثة التي وقعت أمامه أو عاشها بالأمس، والفكر عندما يرتبط بما يظهر عبر علاقات تأليفية كهذه يمتلك متانته ومشروعيته.

يبدو من خلال هذه المعطيات وكأن هيوم يحاول أن يؤسس تصوره للوعي على أساس الارتباط المباشر بظواهر الطبيعة، أي أن يقيم معيار التفكير على أساس بناءات في السيكلوجيا الظاهرية* (La Psychologie Phénoménale)، فالفكر عنده مرتبط بظواهر الطبيعة حيث

* - من الظاهرية اشتق اسم "ظاهرة" (Phénomène) وتحيل في الفلسفة على عدة معانٍ : تارة تعني ما يدل على الواقع النفسي المدرك بالشعور كالظواهر الانفعالية والعقلية والإرادية، وتارة تطلق على كل ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية أو على المعطيات التجريبية المباشرة نفسها كما يتصور هيوم، أي الظهور الخالص للشيء كما هو معطى في العالم الخارجي في ظروف معينة، وتارة أخرى تنصهر فيه الكاظمية بإحالتها على كل ما يشكل موضوع كل تجربة ممكنة، أي كل ما يحدث في الزمان والمكان وتتجلى فيه العلاقات التي تحددها مقولات العقل .

من الظاهرية ينحدر اسم "الظاهري" (Le Phénoménal) ويدل على كل ما يستمد من نظام الظاهرة أو الظواهر، والظاهرية (Phénoménalisme) تعني هنا المفهوم الفلسفي الذي على إثره تكون الموضوعات المادية منحدرة من المعطيات الحسية، (كما تشير إلى ذلك الموسوعة الفلسفية العالمية، ص. 1927-1930) وهي بصفها مذهباً فلسفياً ترى أنه لا يوجد سوى الظواهر أو الأحداث والوقائع التي تظهر في الزمان والمكان، هذه الوقائع التجريبية بصفها وقائع طبيعية قابلة للملاحظة والإدراك في مظهراتها الحسية.

تتجاوز ظاهرة هيوم الادعاءات التي تؤسس معيار التفكير على مبدأ الجوهر، وتؤكد مقابل ذلك بأن الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر لا غير، لا وجود إلا للظواهر وأن الشيء في ذاته ليس إلا إسماً، بمعنى أن البشر لا يمكنهم سوى معرفة المظاهر وليس الأشياء بذاتها، لكنه لا ينفي وجود هذه الأشياء، بحيث حول هيوم تصوره السيكلوجي إلى منظور ظاهري، يمكن أن نطلق عليه اسم "السيكلوجيا الظاهرية" (La Psychologie Phénoménale) التي تشكل الإرهافات الأولى للسيكلوجيا العلمية التي ستظهر عند وليام جيمس و Alfred

= Binet، وهي في هذا الإطار تهتم بالذاتية وتحاول تصنيفها بطريقة ممكنة عبر وصف الذات كما هي بالنظر إلى مضمون تجربتها، أي تحاول وصف الذات من جهة كونها معطى.

تصبح السيكلوجيا ظاهرية، عندما يصير الوعي تحليلا ظاهريا للأشياء كما هي باعتبارها معطاة في التجربة، ولذلك قد يصح أن تسمى السيكلوجيا الظاهرية بالسيكلوجيا الوضعية، والسيكلوجيا الهيومية ظاهرية ما دامت الذات عند هيوم هي مجموع الظواهر التي تدركها، على أساس أن ذلك هو المعطى الوحيد الممكن لها، بحيث يكون محور الارتكاز هنا هو سلطة التجربة ومعطياتها المباشرة.

على هذا الأساس يمكن بصفة عامة اعتبار السيكلوجيا الظاهرية منهجا لدراسة الظواهر كما نعيها انطلاقا من تجربتنا الخاصة، فمتى يتسنى للواقع أن يصير معيار أساسيا للوعي، يكون النفاذ إلى فهم التجربة الحية وإلى إدراك العالم في تظاهراته أمرا ممكنا.

من أجل تعميق القول في هذا المجال، يجب التأكيد على أن معالم السيكلوجيا الظاهرية تظهر في فلسفة هيوم حسب دولوز في الأخلاقية وبالأخص في طرحها لمسألة التعاطف، فأنا يكون الشخص في مجتمع مدني يعني أولا أن يقوم بإحلال الحوار الممكن محل العنف، حيث على الفكر الفردي أن يستوعب فكر الآخرين، لكن ضمن أية شروط؟ شريطة أن يتم تخطي التعاطفات الخاصة بكل فرد، حيث سيتم التغلب بصورة من الصور على التحيزات المطابقة وعلى التناقضات التي تولدها بين الناس، شرط أن يتبلور التعاطف الطبيعي بصورة اصطناعية خارج حدود الطبيعة. انظر :

- Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, PUF. 1953. P. 27.

هذا يعني في نظره أن العالم الأخلاقي لا يؤول إلى غريزة أخلاقية أو إلى تحديدات التعاطف الطبيعية، فالعالم الأخلاقي يؤكد أهليته حين يغيب التناقض، حين يكون الحوار ممكنا ويحل محل العنف، حين تحل الملكية محل الجشع، فدور القاعدة حسب دولوز مزدوج : امتدادي وتصحيحي في الآن ذاته، فهي تصحح عواطف الناس حيث تجعلهم ينسون وضعهم الراهن وكذلك حين تجعلهم يتعاطفون مع الغير وهي تجربة في الافتتاح السيكلوجي على الآخرين كظواهر معاشة، كذلك العالم بوصفه معطى، والتجربة هي التي تعلمهم الطريقة الملائمة لتصحيح عواطفهم.

بين المعطى والانفعال علاقة أصيلة فهما مرتبطان في كل عمليات التقويم الأخلاقي، ولكن هذا الارتباط لا يتأسس عن طريق اكتشاف نموذج استدلال صحيح يصلح لاستنباط الانفعالات من المعطى، وإنما بالأحرى عن طريق تطوير إطار طبيعي شامل للتقييم بصفة عامة، وهو الإطار الذي يطمح من خلاله إلى اكتشاف العلاقة بينها وجعلها واضحة. هل ذلك يعني تأسيسا لأخلاق جديدة هي الأخلاق الطبيعية وليسيكلوجيا جديدة هي السيكلوجيا الطبيعية أو سيكلوجيا الظواهر؟

إن الباحث يجد نفسه أمام مسرح جديد للفهم منسوج على منوال الواقع الظاهري ذاته، فعندما تظهر منذ الوهلة الأولى عناصر التجربة، تلك الإدراكات التي تجد نفسها قائمة داخل الفكر وتكون متقدمة منطقيا على ما يمكنه أن يتشكل، فتمنح للموضوعات أسبقية على الذات ولأشياء العالم أسبقية على الفكر وعلى الزمان والمكان، يمكن آنذاك فهم كل تجربة بهذا المعنى على أنها عرض مسرحي خالص للإدراكات التي يستحسن تفسيرها بمبادئ وقواعد تأليفية.

وليس لمؤلف " الرسالة " عند هيوم شيء ليدرسه سوى هذه المبادئ والتركيبات الأساسية وهذا الانبثاق للعالم الفيزيائي، ليتيح بعد ذلك في جزئه الثاني الفرصة لتفسير الكيفية التي تظهر بها الحياة الحيوانية والإنسانية داخل هذا العالم في إطاره الواسع، ليبقى الإخبار بشيء هام وهو كيف أنه داخل مجتمع الناس تنشأ الثقافة أو الأخلاق كظواهر ثالث للتجربة وهي مهمة يقوم بها الجزء الثالث.

في إطار عملية البناء يظهر التعاطف في المستوى الثاني المتعلق بالحياة الطبيعية وبالحياة الثقافية على شكل ميكانيكا سيكلوجية، تقوم بتحويل وإعادة إنتاج الوجدانات والأحاسيس بدقة فريدة، فعندما يلاحظ شخص ظهور إحدى الإحساسات لدى كائن يشبهه، يفعل بدوره عقب تلك الملاحظة بدرجات متفاوتة.

لكن المشاعر التي تنشأ بها هذه الطريقة تظل أقل حيوية من الأحاسيس الأصلية التي تمنحها وجودا، وهذا الاستعداد الذي تكشف عنه الكائنات الحية من خلال أحاسيس متماثلة مع أحاسيس كائنات أخرى محدد بشكل طبيعي، ليس فقط بالنسبة للتقارير السيكلوجية التي تكون قائمة بين الناس والحيوانات، ولكن أيضا بالنسبة للتقارير الأخلاقية بين الناس.

بالنظر إذن إلى ظاهرة التعاطف هذه، يبدو أن كل كائن حي إلا ويشترك في الحساسية مع الكائنات الأخرى، حيث يعرف الناس ككائنات حاسة تحس وتحيا بشكل جماعي، ووفق مبدأ الحساسية هذا تكون جل الأحاسيس الخاصة تجاه الكائنات التي تحس مرتبطة بظاهرة التعاطف، فالمشاعر الإنسانية تدل بذاتها على التعاطف عندما تفترض مسألة الآخر ضمن أولوياتها، ثم إن السيكلوجيا البشرية لا تتحدد بقوة بتأثير التعاطف فقط، بل قبل ذلك بالعالم السيكلوجي برمته الذي يرتبط بها بشكل أساسي.

وكتاب " تحليل الانفعالات " ليجسد بعمق مشروع هيوم السيكلوجي دون أن يخوض في تفسير جزئياته عندما يقدم الانفعالات في نظام طبيعي، أو عندما يقدم تحليلا سيكلوجيا للعالم الانفعالي على دعامة التجربة، مما يوجي بتوجهه في الظاهرية يمنح تأويلا حسيا للواقع

تسري عملياته بمحاذاة الجريان العلي للطبيعة، لكن قوانين الطبيعة ليست هي قوانين الفكر، وذلك مبرر عنده في إطار تصور ظاهري لا يقف من ورائه علم معين سوى علم الطبيعة الإنسانية، يبقى الفكر في ارتباط دائم بظواهره حيثما تغيرت الظواهر بحكم طبيعتها يتغير هو ذاته عبر تأثيره وتكيفه مع ما يحدث في تلك الظواهر من تغيرات. لذلك انتقل الفيلسوف إلى نقد السببية العلمية، وذلك لا يعني عنده إلغاء لقانون التسلسل التجريبي للظواهر، وإنما إلغاء لأية محاولة تسعى إلى بناء حكم عام حول ظواهر تتغير أو حدها بقانون.

تفترض العلوم الحقّة قانوناً يوحد كل الظواهر، مما يجعل إمكانية الاعتماد على مبادئ منطقية عامة أمراً ممكناً، لكن المنظور الظاهري للوعي مؤسس على ضرورة التكيف السيكلوجي للذات مع الظواهر، بحيث يقوم الذهن بتبسيط مبادئ الظواهر الطبيعية بأن يرد كثرة النتائج إلى عدد قليل من المبادئ العامة بواسطة استدلالات مستمدة من التجربة والملاحظة.

ربما لم تنفع أكمل الفلسفات العلمية والميتافيزيقية في أكثر من الكشف عن مزيد من مواطن الجهل، إنها تقف في نظر هيوم على عمى الإنسان وضعفه، فالهندسة بما اشتهرت به من دقة الاستدلال (إذا تم الاستنجاد بها لمؤازرة الفلسفة الطبيعية) تبدو عاجزة تمام العجز عن معالجة هذا الوضع، وكليّة عن أن توصل إلى معرفة العلل القصوى، فقط يمكن الاستناد إليها في مساعدة التجربة في الكشف عن هذه القوانين أو في تطبيقها عبر الأبعاد الحقيقية للأجسام والظواهر.

=يمثل الواقع الفيزيائي. ومن أجل فهم دور التعاطف في تأسيس هذا المستوى الثاني من الواقع لا بد حسبنا من العودة إلى المستوى الذي يمثل الواقع الفيزيائي البسيط واستحضار ما هو أهم، والعودة إلى نسق الإدراكات ومبادئها الثابتة، حيث تنقسم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، لكنها لا تمثل منذ الوهلة الأولى وقائع سيكلوجية أخلاقية، بل وقائع فيزيائية، وتحت راية هذا الشك الأول يبدأ التحليل الفلسفي لتلك الإدراكات كعناصر تجريبية خالصة.

ينتقد هيوم مذهب الأنانية لأنه يشوه صور التعاطف ويعيق المشاركة الوجدانية، لأنه كان يؤمن دائماً بعاطفة وبجاسة خلقية وذوق خلقي يشترك فيه الناس قاطبة، وجعلها المصدر الأساس للتمييزات الأخلاقية لأنها سمة مشتركة بين جميع الناس، وكان يهتم كذلك بفكرة الأريحية واستخدمها كمرادف للعاطفة في كتاب "بحث في مبادئ الأخلاق" ووصفها (على عكس لوك وهوبز) بأنها خاصية جوهرية للطبيعة البشرية، وقد لاحظ بأن عاطفة الأريحية أو المشاركة الوجدانية ذات أساس متين وراسخ في التجربة فسلم بها من دون برهان.

هذه هي الذات الأخلاقية التي هي حسب دولوز حاصل المبادئ في الفكر، لكنها أيضاً الفكر الذي يتجاوز نفسه بنفسه ليستقر في شعاب المعطى، يصبح الفكر ذاتاً بهذا المعنى تحت تأثير المبادئ، كيف ذلك؟ ليس الفكر بذاته ذاتاً، ولا يحتاج إلى ذات يكون هو فكرها، بل هو ظاهرة أولية أو ووحدة معطاة من الانطباعات والأفكار المنفصلة. ثم إن المبادئ ذاتها ليست في نظره كينونات، بل هي وظائف تتحد بنتائجها التي تُحيل إلى تكون المبادئ في المعطى وإلى ذات تختزع وتعتقد، وبهذا المعنى تكون المبادئ مبادئ الطبيعة الإنسانية.

ينبغي مثلاً أن ترتبط الحرارة بالنار، وذلك لا يتضمن المعطى فقط بل فعل المبادئ أيضاً، يتضمن التجربة كمبدأ وكنونة، يتضمن العلاقات الفلسفية التي تحول الذات إلى طبيعة ظاهرية تتوافق مع الكينونة الظاهرية التي يمثلها الواقع الحسي.

غير أن اكتشاف القانون نفسه يرد إلى التجربة التي في كل مرة تكشف عن مضمون جديد، مما يستدعي تجديد ملكتي الخيال والذاكرة، حتى يتسنى للذهن أن يرافق هذا التغير المستمر الذي يلف الأجسام والظواهر.

ثمة في نظر هيوم ضرب من التناقض المسبق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكار الناس، ورغم أن المؤثرات والقوى التي تحكم الطبيعة غير معلومة لديهم أصلاً، يلاحظون مع ذلك أن أفكارهم وتصوراتهم كانت دوماً مساوقة لبقية أنشطة الطبيعة، بحيث تظل العادة مبدأ تحقيق ذلك التناقض الضروري.

أن يكون هنالك وعي ظاهري بالأشياء، معناه أن نترك الذهن ينصهر داخل ظواهره، بيد أن العمليات العقلية دون معطى تجريبي تبقى مجردة ونتائجها تظل غامضة، وهي في أحسن أحوالها معرضة للخطأ وسوء التقدير، ومثلما أن الطبيعة تعلم الإنسان استعمال وجداناته، أحاسيسه وجوارحه من دون أن تكون لديه بالطبع معرفة أو يكون لديه علم بالعضلات والأعصاب التي تحرك تلك الجوارح، كذلك ركزت فيه غريزة تجعله ينقل فكره إلى المجرى المطابق للمجرى الذي سبق أن وضعته في الأشياء الخارجية¹، ولو أنه يجهل تمام الجهل التأثيرات والقوى التي يخضع لها تمام الخضوع هذا المجرى المنتظم، وهذا التعاقب المتسلسل لتلك الأشياء.

عندما يندرج التحليل الفلسفي ضمن بنيات ظاهرية، فإنه يفرض على خطة عمله أن تباعد عن كل المسائل التي تفوق القدرات الإنسانية، كالبحث في أصل العالم أو البحث في الروح أو الأفكار المجردة، حتى لا تضل طريقها وتؤدي إلى نتائج عقيمة وغير واضحة.

إن المنهج الفلسفي يتعلق بعالم المعطى بوصفه المتاح الوحيد والممكن لذات تحس وتشعر وتنفع وترى.. يصبح العالم في إطار التحليل الظاهري مجالاً للانفتاح والتعايش مع موضوعات مستقلة عن الذات ترتصف بانتظام وفق تسلسل زمني يتغير فتنشأ الإدراكات، وفي الواقع تظل

¹ - D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy.* The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 620.

الذات مسجونة داخل إدراكاتها، التي تعتبر حصيلة تفاعل بينها وبين هذا العالم الظاهري بوصفه معطى.

حتى الضرورة السببية التي يتحدث عنها هيوم إنما تصدر كلياً من الانتظام داخل عمليات الطبيعة، بحيث تتشابه الموضوعات المتجاورة في الزمان والمكان، ويعمد الذهن بتحديد من العادة إلى استنتاج الواحد من ظهور الآخر، فعبّر الاقتزان المنتظم والدائم للأحداث المتشابهة يستطيع الناس أن يدركوا أن لهم تسلسلاً كبيراً في أفعالهم يشبه التسلسل الحاصل في نظام الطبيعة في كل الأوطان والأزمنة، وأن طبيعتهم لا تزال هي هي في مبادئها وعملياتها.

لما كانت جميع الاستدلالات تستمد من التجربة الماضية، ولما كانت جل الموضوعات متشابهة ومتجاورة في الزمان والمكان، فلا حاجة إلى البرهنة على أن الانتظام في الأفعال الإنسانية هو المصدر الذي تستمد منه جميع الاستنتاجات المتعلقة بتلك الأفعال ذاتها.

ولذلك فالناس الذين يبدؤون من جهة خاطئة في فهم المسألة المتعلقة بالضرورة والحرية عندما يشرعون في معالجتها عبر تفحصهم لملكات النفس أو الروح، لا يستطيعون تكوين أية فكرة عن السببية والضرورة ما عدا فكرة الاقتزان الثابت للموضوعات وما يعقب ذلك من استنتاجات الذهن من موضوع لآخر، والمنهج الملائم لتجنب الوقوع في مثل تلك الأخطاء، يبدأ بتفحص المدى الضيق للعلم عندما تتم إحالته إلى أصوله الحسية الصرفة، ليرسخ فكرة أن كل ما يمكن معرفته هو الاقتزان الثابت.

يقدم هيوم تصوراً في السيكلوجيا الظاهرية يستمد من الفيزياء النيوتونية، على أساس أنها مرحلة أولى يدرك الإنسان فيها مجموع الوقائع الفيزيائية التي تقدمها التجربة، ليترجم بعد ذلك هذه الظواهر المركبة إلى عناصر بسيطة ومتجانسة. إنه يبحث في مختلف مجالات التجربة ليحدد القواعد التي على إثرها تهيأ العناصر البسيطة لتتحول إلى عدد قليل من القوانين أو المبادئ التي تفهم كحالات خاصة، وتطبيق هذا المنهج يقوم على روح تميز ظواهر العالم الطبيعية وتخضع للقوانين التي

تبعد الظهور اللامنتظم للوقائع الأخلاقية، وبذلك يتمحور الإنسان هنا حول العقلنة الميكانيكية التي تنظم الوقائع السيكلوجية¹.

ويقوم كذلك على إقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، وهنا يسلم هيوم بالمبدأ الحسي- الذي رافقه إلى نتيجته المنطقية، فتوصل إلى ظاهرية ترد المعرفة إلى ظواهر لا تربط بينها سوى علاقات سيكلوجية تجريبية، وهي الظاهرية التي اتخذها الشك في عصره.

كما أن التجربة في فلسفته الأخلاقية من نوع خاص وعلم الإنسان لديه ذو طابع مميز، إنها تجربة تحقيق حول الواقع، وعلم الإنسان عبارة عن تاريخ طبيعي للإنسان أو دراسة سيكلوجية وصفية، تعتمد الوصف الظاهري للأشياء كما تبدو في الواقع في ظروفها وحالاتها الخاصة، إنها بتعبير Laurent Jaffro سيكلوجيا تاريخية وسوسيولوجية².

معنى ذلك أن علم الإنسان يهدف من خلال روح سيكلوجية إلى تمييز الوعي الطبيعي، وقد ظل أوكس كونت (Auguste Comt) في نقده للسيكلوجيا الروحية هيوميا، فالفكر الإنساني لا يدرك مباشرة سوى الظواهر³.

وبالتالي فالسيكلوجيا الظاهرية تدل عند هيوم على المعرفة الوضعية لعمليات الذهن وتختبرها استنادا إلى التجارب الماضية، بل استنادا إلى قانون يصف الكيفية التي ينفع بها الذهن تجاه الظاهرة بصفاتها حدود المعطى، لذا لم تعد ظاهريته قادرة على تقديم أكثر من نزعة تجريبية لوعي منظم يحمل المبادئ التي توصل إلى واقع ظاهري.

¹ - D. Hume. *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Traduction et Introduction et Commentaire par E. Zernik. Philosophie. Novembre 2008. P. 13. (Dans L'Introduction).

² - Laurent Jaffro. *Science de la Nature Humaine et Science de L'esprit Humain*. Le Débat écossais et son Impact sur la Psychologie Philosophique en France. Centre de Philosophie et Rationalité. Dermont Université. 2009. P. 5.

³ - Ibid. P. 6.

بهذا الشكل سيؤسس هيوم مادة جديدة لعلم الحياة والتجربة المعاشة التي لا تسمح بأن تكون هنالك حالات للوعي متميزة عن العام الظاهري، بحيث يكون الوعي عبارة عن استقراء مباشر للظواهر عن طريق إبداع قوانين ذات بنية سيكولوجية.

إذا كانت سيكولوجيا التأثيرات تجرد حسب دولوز سيكولوجيا الفكر من صفاتها بوصفها تكييفاً للفكر، فليست في أعلى تجلياتها سوى سيكولوجيا ظاهرية يكون هدفها موضوعة الفكر بوصفه ظاهرة أو موضوع انفعال، والسيكولوجيا عندما تتوجه نحو الظواهر تقوم بنقد سيكولوجيا الفكر (التي لا تكون سوى سيكولوجيا الفكرة) وهي تشغل بشكل كبير الجزء الثاني من منظومة الفهم " فكري الزمان والمكان ". إنها تؤول بذلك إلى سيكولوجيا الطبيعة البشرية من جهة كونها نقدا للسيكولوجيا، مادامت تجد حقيقة موضوعها المعطى في كل التحديدات التي ليست معطاة في فكرة، بل في مجموع الظواهر وفي كل الكيفيات التي تتجاوز الفكر، ويمكن تسمية ذلك حسبه بالترابطة الظاهرية.

إذا كانت سيكولوجيا التأثيرات تنطوي في مشروعها الكلي على نقد السيكولوجيا العقلية، فهي بمعنى من المعاني ظاهرية، لأنها تتضمن في موضوعها إحالة جوهرية على الذهن كحد لتكيفات الطبيعة، إذ أن الذهن يجد ذاته مجموع ذرات، وليست السيكولوجيا الحقيقية ممكنة بتعبير دولوز بشكل مباشر، ولا تجعل من الذهن يجد ذاته موضوع علم ممكن إلا عبر منحه طبيعة موضوعية¹.

لا يقدم هيوم حسب هذا الأخير سيكولوجيا ذرية، بل إنه يدل في الذرية على حالة لا تسمح بقيام سيكولوجيا، وهكذا لن يؤخذ عليه في نظره أنه أهمل المشكلة الجوهرية التي تتمثل في مشكلة شروط علم الإنسان، مادام يمكننا أن نتفق على عدم قيام سيكولوجيا عقلية.

لقد اختار هيوم مع مبادئ التداعي هذا المسلك الأخير الأصعب والأكثر جرأة في نظر دولوز، ومن هنا يظهر تعاطفه مع المادية وتحفظه في الآن ذاته، فالسيكولوجيا مع هيوم هي التي

¹ - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, PUF. 1953. P. 9.

تمنح للمعطى أهميته بوصفه مجموعة من الظواهر، وبذلك ففلسفته فلسفة سيكولوجيا المعطى أو فلسفة الواقع، مع تحكيم الذات الفردية والجزئية.

إذ كل فرد وتصوراته السيكولوجية للموضوعات والظواهر، كل فرد والمسافة التي تفصله عن تلك الظواهر، كل فرد والكيفية التي ينظر بها إلى الأشياء، بل والوعي الذي يحمله عنها، لكن في العالم الأخلاقي حيث تصير تجربة الحياة ممكنة، تغيب الذات التي كانت فردية في عالم الطبيعة لتصبح في العالم الأخلاقي قاعدة لكل سياسي ومجتمعي، لتصبح كونية ومتعاطفة. لكن كيف يصير هذا الأمر ممكنا؟ كيف يمكن الجمع بين الفردي والعام في ذات واحدة؟ كيف يكون إنشاء قاعدة عامة أمرا ممكنا؟ هل يمكن إخضاع العالم الأخلاقي إلى عالم لا يشترط وجود الذات إلا بالمعنى الكلي؟

هذه بداية مشكل نقدي مطروح ينبغي حله، لأن تفسير الظواهر ومعالجتها في إطار تجربة ظاهرية يتطلب وجود ذات تمتلك وعيا بظواهرها التي تتعايش معها وقد كانت مع هيوم هي المعطى ذاته.

في إطار واقعية ظاهرية* تقوم على الوحدة بين الملاحظ للواقع والواقع بما هو كذلك، بما يجعل الأفكار المتعلقة بالواقع الحق هي ما ينبغي أن يتصل بالواقع، أي بانطباعات حسية إما بشكل مباشر

* - لا يستطيع هيوم أن يتحدث عن تفاحة ولا عن قطعة موسيقية دون أن يرجع مسألة وجودها إلى الخبرة الحسية من بصر ولمس وذوق وصوت، فالذات حسبه تنطبع بإحساسات داخلية كالحب أو الغضب والكراهية وإحساسات ظاهرية مثل البرودة والحرارة، وتكون هذه الإحساسات مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بأشياء واقعية، لذلك يربط بين الوعي والإدراك الحسي، فأفعال الوعي تبدأ وتنتهي مع بدء وانتهاء الإدراكات الحسية التي ترتبط بها.

بهذا الشكل يمكن القول بأنه في بنائه لمفهوم الوعي اتجه نحو واقعية ظاهرية من جهة كونه يؤكد على الوجود الحقيقي للظواهر وينفي الجوهر، فالإدراك لا يكون إلا بظواهر الأشياء، أي بما تبدو عليه من وضع وبما ينطبع من ظواهر في الحس وبما يتخلف عنه من صور وما يترتب عليه من أفكار، فالحديث عن الشيء هو حديث عن انطباعات عنه وليس حديثا عن الشيء في ذاته، لأنه لا يعدو أن يكون مجرد لفظ أو مفهوم في رأيه، ولا تكون المعرفة بهذا المعنى سوى عملية تفسير لما تنقله الحواس من ظواهر. ذلك يجسد في الأصل محاولة لتهديم أركان الميتافيزيقا وتمهيد الطريق لواقعية جديدة ستبلغ أعلى تجلياتها مع جون ستورات مل والوضعية المنطقية.

إن الحديث عن فلسفة الواقع هو في الحقيقة حديث عن واقعية ظاهرية تهتم بمعالجة جل الاعتراضات التي قدمتها الميتافيزيقا والميكانيكا، حيث سيركز هيوم في إطارها على تناول طبيعة الجسم: كيف يظهر، كيف يبدو، إذ لاحظ أنه يظهر عبر وساطة التجربة التي تمنح الإنسان القدرة على تخيل الأجسام دون البحث في أشياء لا تظهر ولا تتحدد بتحديدات، وفي ذلك سينهمك هذا الأخير في انتقاد الفلسفات الكلاسيكية محاولا تجاوز بعض الثغرات التي أبانت عن ضعفها.

في إطار واقعية ظاهرية يعترض الفيلسوف على الفلسفة الكلاسيكية في تصورهما للجواهر والأشكال والبنات الجوهرية، وكذلك للأعراض والخصائص الخفية، وهو نقد جديد لادعاءات لا بد من أن تصير شيئا ما معقولة ومكيفة مع مبادئ الطبيعة الإنسانية.

فمخيلات الفلسفة الكلاسيكية لها علاقة بأحلام ورؤى دلالية ليست طبيعية وتحتاج إلى الارتباط بمبادئ الطبيعة الإنسانية، فالفلاسفة الحكماء يعتبرون أن الأفكار التي يملكها المرء حول الأجسام ليست إلا وحدات يؤلفها الفكر (وهذه النقطة تخص الواقعية العلمية أو واقعية

أو في ارتباطها بفكرة أخرى لها أصل في الخبرة الحسية، بحيث تجد فلسفة الوعي مضمونها كفلسفة للإدراك الحسي أو كفلسفة للظواهر المعاشة.

يفتحنا هيوم هنا على إشكالية متعلقة بالانتقال من التعقل كتجربة ذهنية خالصة يؤديها الفكر إلى الوعي كإدراك حسي، أي على ظاهرية لا يهتمها استلزام اليقين المطلق من الفكر ذاته، بل بربط يقينية الفكر بقدرته على النفاذ إلى الواقع الحسي، بحيث يكون الوعي المستمد من هذا الواقع قادرا

=الأفكار أكثرما تخص الواقعة الظاهرية) بتجميع الأفكار من مختلف الخصائص الحسية المتباينة التي تتألف على إثرها الموضوعات، والتي يمكن بدخلها رؤية وحدة منسجمة يوظفها الجوهر كمادة أولى وأصلية.

والفيلسوف نفسه عندما ينتقد البناءات الكلاسيكية للعقل يرمي في أحضان واقعية ظاهرية ترى بأن العالم العقلي يعيش في غموض لا متناه، ليس فقط لأنه يتضمن تناقضات تشبه تلك التي يتضمنها العلم الطبيعي، بل كذلك لأن له منطلقات واستدلالات غريبة حول الجوهر والمادة، وتطالب بوضع تفسير لما يقصد بكلمة جوهر ملازم، إذ كيف يمكن لانتطاع أن يمثل جوهرًا لا يشبهه؟ وكيف له أن يشبه جوهرًا ما دون أن يكون هو نفسه ذلك الجوهر؟ وهل هو حسي أم ذهني؟ وما هو السبب الذي ينتجه؟

ذلك ما يعاب على الفلسفة المشائية التي تؤكد حسب هيوم بأن المادة الأصلية هي بالكامل متوحدة مع الأجسام وتعتبر الأسطقسات : النار والماء والأرض والهواء أفعالا واحدة وجوهرًا واحدًا، بناء على دورانها المتقدم وتحويلها التدريجي الذي يخول للواحد منها أن يتحول إلى آخر، وفي نفس الوقت يمنح لكل واحد من هذه الأنواع بنية جوهرية مختلفة تقتض أن تكون منبع كل الخصائص المختلفة التي تمتلكها هذه الأنواع، وهذا يعني أن كل الأجسام لها في الآن ذاته جوهر وبنية جوهرية وتتضمن الأعراض التي لا يمكن عزلها هي نفسها عن منهج التفكير المرتبط بالجواهر والأشكال الجوهرية، ومن ثم يمكن اكتشاف أي من هذه الخصائص دون تخيل وجود جوهر.

غير أن هيوم عندما يتصور الواقع على أنه هو ما يظهر وما يبدو، يرفض أن يتحدث عن اتصال بين السبب والنتيجة أو بين هذه الخصائص فيما بينها باعتبار مفهوم الجوهر الذي هو جوهر مجهول وعلّة مجهولة، فكل إمكان يختلف عن إمكان آخر وينفصل عنه ولا مجال لتفسيره بهذه اللامعقولية الوهمية للجوهر، ذلك لأن العادة وحدها يمكن أن تمنحنا استدلالًا في هذا المجال.

إن المبدأ الأساسي لهذه الفلسفة غير منفصل عن تصورهما للألوان والأصوات والأطعمة والروائح والحرارة والبرودة كاتطابعات للفكر، في ارتباط بمحركة الموضوعات الأصلية البادية في العالم المادي، حيث يغيب البحث الكمي المتعلق بالأسباب ويبقى الكيفي : طريقة ارتصاف الأشياء، كيفية انتظامها ومنهج تعاقبها في الطبيعة، لتبدأ الإدراكات الإنسانية بتأسيس اللحظة السيكلولوجية عن طريق تحويل هذا الانتظام الطبيعي للموضوعات إلى انتظام علي داخل الذهن يتحول في الأخير إلى اعتقاد عبر تدخل عنصر هام هو العادة.

ذلك لا يمنع أية إضاعة كافية عن الجوهر بل يدخل المرء في جدلية بين المادية واللامادية، وعليه ينبغي التمييز هنا في نظر هيوم بين الإدراك والجوهر، فالإدراك هو الشيء الوحيد الذي يمتلكه الإنسان من خلاله فكرة واضحة، وما دام ليس بإمكان الجوهر أن يمدد بفكرة كاملة فهو يختلف بالكامل عن الإدراك، ثم إن البحث عن الإدراكات هل هي متلاحمة مع جوهر مادي أو مع جوهر لا مادي ليس من شأنه أن يحيط بمسألة الجوهر، وإنما فقط بتلاحمه الآني مع المادة، ومسألة التلاحم الآني للموضوعات تطرح في نظر هذا الأخير ضمن الطروحات الميتافيزيقية أو ضمن الحياة الشائعة.

إن مفهوم المكان أو الامتداد يستمد فقط من حواس الرؤية أو الحس... والمسألة تتعلق بمبادئ الطبيعة الإنسانية وتقتضي بذلك علاقات من قبيل الاقتتان والتشابه والسببية، والفلسفة الحقّة في رأيه هي التي تقول بأنه لا يمكن لأي موضوع داخلي أن يتجلى للفكر مباشرة دون وساطة صورة أو إدراك، فهذه الطاولة التي توجد أمامي هي إدراك وخصائص إدراك. انظر :

- David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 119-120-127.

إن معرفة الطبيعة الإنسانية قبل كل شيء عملية نقدية تقوم على تحليل قوى الذهن وامتدادها الطبيعي، ويقتضي ذلك نقد الميتافيزيقا عن طريق عرض يقينياتها على مراجع الوقائع والأحداث، وفي ذلك مزج بين المعطى واختبار المعطى الذي يصبح بموجه علم الإنسان تحقيقًا دقيقًا، هذا يعني أن نعت هيوم لمؤلفه ("التحقيق") بهذا الاسم لم يكن من قبيل الصدفة، بل من قبيل العودة إلى المعنى الأصلي الذي يحيل عليه اسم "تحقيق".

على توصيف علاقة الإنسان بنظام العالم، لكن هل يؤدي هذا التصور إلى قلب مفهومي لوضعية الإنسان الحديث الذي يعي تركيبته في إطار علاقته الشخصية مع ذاته، مثلما يؤدي إلى قلب دلالي للفكر المتعلق مع بنيته الذاتية؟

لقد شكلت العودة إلى التجربة منعطفا أساسيا في تاريخ تصورنا لماهية الوعي، حتى أصبح الفكر يتخذ مسافة نقدية إزاء ذاته، ليبدد الحلم الميتافيزيقي الذي يتأسس على بداهة إثبات المعرفة بالاستناد إلى الفكر في علاقته بذاته، أي في مواجهته للتجربة الحسية*، بحيث يضع الوعي الظاهري حدودا للفكر الذي يحاول أن يتجاوز شروطه ونقائضه، بدليل أنه لا يوجد اختبار للفكر لا يسمح بهذا التجاوز ولا ينتج الفكر وعيا إلا إذا ارتفع عن ذاتيته ليحل داخل موضوعه، لذا فالانتقال من التعقل إلى الوعي معناه التفكير في إشكالية الحدود، كما أن وضع حدود للفكر بمثابة تحول عميق في تاريخ المعرفة (تتحول المعرفة بموجبه إلى تجارب معاشة).

في إطار السيكولوجيا الجديدة ذات النزعة الطبيعية، التي تحولت فيها النزعة السيكولوجية إلى نزعة ظاهرية، انبثقت عدة صعوبات بدأت منذ بركلي وهيوم وأدت في نظر هوسرل إلى خلق

* - بنت الفلسفات الكلاسيكية على إيقاع الميتافيزيقا المشروع الأكبر للمعرفة، لكن هيوم سعى إلى إلغاء هذا التحديد العقلائي للمعرفة بتحديد تجريبي للمشروع المعرفي يرتحل نحو واقع جديد مرتبط بالتظاهرات الحسية، حيث لا يحيل التجلي على الواقع في ذاته، بل على واقع يشترك فيه الفكر بموضوعه، إذ سيتم تحويل واقع الفكر الذي تحيل إليه أسطورة الكهف الأفلاطونية إلى فكر الواقع، أي إلى عمليات ذهنية مرتبطة بمعطيات التجربة، وهي محاولة يمكن أن نلمحها داخل مشروع هذا الأخير في تأسيس شروط الوظيفة الواقعية للفهم الإنساني. إن علم الطبيعة الإنسانية يسعى إلى تحليل ميكانيزمات وظيفة الذهن كذهن إنساني بسيط، عن طريق إلغاء الصرح الميتافيزيقي الذي يبني نتائجه وخلاصاته على فكر يتجاهل ويرفض شرطه الواقعي. انظر :

- François Chirpaz. *Hume et le Procès Métaphysique*. Paris, Beauchesne. 1989. P. 10-11.

كما يسعى إلى وضع اختبار واقعي للفهم يمكن بواسطته إعادة تنظيم التجربة لتصبح معقولة، بيد أن عقلنة التجربة شرط من شروط الذهن، وبالتالي هو الممكن الجديد الملائم لتجربة الوعي.

يستمد الذهن حسب هيوم صلاحيته داخل فعاليات التجربة كواقع حسي يرسم حدودا نقدية للمشروع المعرفي، بحيث يتشكل الوعي على هذا النحو كعرفة دقيقة بعمليات الفهم وتصنيفها، وهو العنصر الأساسي الذي تركزت حوله منذ مطلع "الرسالة" مهمة البحث الفلسفي وهي تحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: كيف يتصور الذهن الإنساني ما يفكر فيه؟ لماذا تظهر الأفكار كاليات للفهم على ما هي عليه؟ كيف يدرك الذهن الواقع؟ على أساس أن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تقضي إلى نتيجة أساسية تربط معرفة الإنسان بمعرفة وظيفة فهمه، وذلك بمثابة عودة مباشرة لتشخيص الفهم من منظار الشروط الواقعية المرتبطة بوظيفته الخاصة.

شكية تجاه نموذج المعقولة في العلوم الرياضية والفيزيائية، حيث وصل هذا الشك إلى نهايته مع هيوم مخلا معه النظامين الفلسفيين القديم والحديث¹.

يعتقد هوسرل أن ظاهرية هيوم نابعة من تطوير نزعة لوك التجريبية، التي تتأسس على النزعة الحسية والاعتقاد التلقائي بأن التجربة الذاتية وحقلها الخارجي الذي يضم معطيات محاثة لها لا تحتل الشك، غير أن هذا الشك يعد في نظره استقرايا لأنه ناتج عن تداعي الأفكار. إن ما انتهى إليه لوك في منطقته الحسي للمعرفة، أصبح عند هيوم الوجهة التي ستتناقض من خلالها التجريبية إلى نهايتها، حيث سيتم من خلال ذلك تدويب أو هام " النفس المفكرة " ومقولات الموضوعية التي تمثلها المفاهيم الرياضية، التي إذا كان بالإمكان تفسيرها فلن يتم ذلك إلا داخل أرضية المنظور الحسي، أي انطلاقا من قانون تداعي الأفكار وترباطها.

غير أن ذلك يعد في نظر هوسرل مجرد أو هام سيكولوجية، بحيث نجده يعبر عن ذلك من خلال قوله :

" إن أنا مطابقا لذاته ليس معطى، بل هو ركام من المعطيات المتغيرة دون انقطاع، الهوية وهم سيكولوجي، ضمن هذا النوع من الأوهام تدخل أيضا السببية، التعاقب الضروري... هكذا يتحول في كتاب هيوم رسالة في الطبيعة البشرية العالم عموما، الطبيعة، عالم الأجسام المتطابقة، عالم الأشخاص المتطابقين، وتبعاً لذلك أيضا العلم الموضوعي الذي يعرف كل ذلك في حقيقته الموضوعية إلى وهم"²

لذا فقد أدى تصور هيوم الظاهري حسب هوسرل إلى إفلاس المعرفة الموضوعية أو المعرفة العلمية، عندما ربط الفكر بانطباعاته وأفكاره بقواه وقوانين التداعي الموازية لقانون الجاذبية عن طريق إبعاد العقل المحايث وتعويضه بالمعطيات الحسية المحاثة، مما أدى إلى زعزعة ما سماه " النزعة الموضوعية التريضية " التي تمنح لحقيقة العالم ذاته ووجوده الرياضي، ومن ثم التأسيس لعالم ظاهري

¹ - إدموند هوسرل. أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم د. اساميل المصدق، مراجعة د. جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، 2008، ص. 129.

² - المرجع نفسه، ص. 156.

يتصور العلم على أنه إنجاز بشري¹، إنجاز لبشر وجدوا أنفسهم مسبقا في عالم التجربة العامة، علم يمكن فهمه على أنه ممارسة بشرية تتضمن وعي الممارس بعالم التجربة المعطى سلفا ويندرج فيه في الآن ذاته، ليكون بذلك قد علق مبدأ التفكير وكل الإنجازات الذهنية على معطيات سيكولوجية دفعته إلى البقاء في عالم المعطى المسبق.*

لهذا بادر هوسرل إلى انتقاد محاولة إصلاح نظام السيكلوجيا على طريقة هيوم، أي على أساس البناء التجريبي للوعي، وقد لاحظ وهو يحاول تقديم تأويل خالص للوعي أن برنتانو (Brentano) ربط على طريقة هيوم بين الوعي والواقع كما يظهر في صورة انطباعات حسية كمعطى مباشر، حيث تصور هذا الأخير أن إصلاح السيكلوجيا (أي إنقاذها من المسار الذي وضعها فيه ديكارت) الذي يقتضي ربط الظواهر النفسية بالخصائص الفيزيائية للوعي، أي بالحياة المعيشية، يتجه بالوعي نحو نمطه السيكو-فيزيائي متبعا في ذلك تقليد النزعة الطبيعية التي تمثل الانطباعات النفسية كانطباعات حسية.

¹ - المرجع نفسه، ص. 196.

* - وضع هوسرل نصب عينيه ضرورة أن تكون الفلسفة علما دقيقا مفتتيا في ذلك محاولات من سبقه من المتفلسفة، سواء مع ديكارت الذي اجتهد في جعل الفلسفة علما لليقنيات والبدييات عندما نسجها على منوال علم الرياضيات، أو مع هيوم الذي أراد أن يستخرج من باطن الفلسفة علما إنسانيا ساه "علم الطبيعة الإنسانية" بنفذه من خلاله إلى تفكيك بنية الوعي الإنساني عبر تفسير طبيعة العلاقة القائمة بين الإنسان والعالم، أو مع كانط الذي ظل يشتغل على علم نقدي مزوج بروح العلم الطبيعي النيوتوني وروحه الفلسفية الترسندتالية، بحيث ظن أن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صرامتها المنطقية إذا ما استطاعت الرقي إلى مستوى هذا العلم الممكن، أو مع برتراند راسل الذي عمل على إنقاذ الفلسفة من أزمتها عن طريق إسنادها إلى علم رياضي منطقي ساه "الفلسفة العلمية" لكي تصير أكثر قدرة على تحليل مشكلات الفكر والواقع.

لذا فهمة هوسرل من زاوية علمه الفينومينولوجي لا تختلف من حيث الطموح عن سبقه من الفلاسفة، لكنها تختلف من حيث المضمون، إذ نجده في أعماله الكبرى يكشف عن النظام الفينومينولوجي بوصفه نظاما مكليا قادرا على توحيد المعرفة الإنسانية، ويظهر ذلك من خلال كتابه "الفلسفة علما دقيقا" الذي يسعى من ورائه إلى تصحيح مسار الفلسفة، فتلتقي رؤيته في هذا الكتاب مع رؤيته في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية".

ظلت الفلسفة منذ بدايتها الأولى تحاول الإمساك بالدقة العلمية لكي تستطيع تفسير المشكلات النظرية، لكنها عجزت في نظر هوسرل في أي من لحظاتها التاريخية عن تحقيق هذا المطلب حتى في العصر الحديث، لتبقى مجهوداتها مكثفة على أرضية خصبة لتأسيس اتجاهات فلسفية متعددة: كالعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والبحث والعلوم الإنسانية الدقيقة في استقلال عن بعضها البعض، وبالتالي فقد ظلت في نظره تفتقر إلى الطابع العلمي الدقيق، لأن أعمق المشكلات الفلسفية لم تبلغ مرتبة الوضوح العلمي، وقد دافع عن هذا التصور عبر استدعاء قول كانط "ليس في استطاعتنا أن نتعلم الفلسفة، بل التفلسف فحسب" ليؤكد بأنه اعتراف بالطابع غير العلمي للفلسفة، فالعلم الحق يمكن تعليمه وتعلمه كيفما كان، لكن هذا لا يعني في نظره أن الفلسفة علم ناقص، بل أنها ليست بعد علما.

إن رفض هوسرل لسيكولوجيا الانطباعات نابع لديه من تبرير يدفعه إلى ربط ماهية الوعي بالتراطبات القصدي الكامن وراء تمثل الذات لمعطيات العالم الظاهري^{*}، وهو ما دفعه إلى نقد المذهب

* - يتجلى البحث القصدي عند هوسرل من خلال مجموعة من النصوص، خصوصا مخطوطات Bernau التي تجسد مرحلة ما بين 1917 و1918، وهي المرحلة الثانية من البحث القصدي خصوصا حول تيمة الزمن، حيث تستمد النصوص التي كتبها حول "فينومينولوجيا الوعي بالزمن" مرجعيتها من إمكانية وصف إدراكنا للموضوعات بواسطة معيار زمني (ديمومة الصوت)، في إطار سلسلة من الاعتراضات على أعمال برنتانو و مينونغ (Meinong) وجيمس و Stumpf وستيرن (Stern) وغيرهم، بغرض مساءلة الكيفية التي ندرك بها حدثا حاضرا متدا زمنيا انطلاقا من حدث مضى.

لذلك شرع في التمييز بين الإدراك المباشر للحاضر كإنبطاع قبلي (Proto-impressionnelle) والإدراك الراهني لآثار الماضي (Rétentionnelle)، على أساس أنها يشكلان معا حدثا لوحدة إدراكية حاضرة أو لوعي قصدي حاضر، غير أن استعادة الوعي القصدي تتناقض مع التخيل (Phantasia) والتذكر (Ressouvenir) من جهة كونه ليس فعل احضار (Présentification) أي تعديل حاضره الأصلي، لأن الوعي القصدي المستعيد للماضي ليس إنتاجا للماضي كذكر وليس تمظها بسيطا للحاضر كإدراك أصلي، ولكنه تعديل قصدي لماضيه.

إن التحديد الفينومينولوجي للإدراك الخارجي الذي يقود انطلاقا من الموضوعات المكانية إلى الوعي بالزمن، يتطلب تطبيق خطاطة كلية للفهم القصدي (L'appréhension Intentionnelle)، لأن إعادة بناء وعي قصدي تقتضي استيعاب أساس الفهم الذي يستخرجه من المضمون الحسي، بحيث يعد الحس في سياق معين مناسبة لإحداث فهم إدراكي لشيء من أشياء الحاضر وفي سياق آخر مناسبة لإعادة بناء فهم قصدي حول شيء من أشياء الماضي.

بالرغم من همنة النزعة الماهوية على فينومينولوجيا هوسرل، إلا أن البناء الترسندتالي الذي استمد من كائط دفعه إلى الحفاظ على أهمية المعطى الحسي دون أن يتوقف عند حدوده، عندما تصور عدم وجود أي وعي قصدي دون مضمون حسي يصاحبه، غير أنه لا يستحضر هذه الإمكانية ضمن العلاقة التقليدية التي أكد بموجبها هيوم الاتصال الضروري بين المعطى الذهني والمعطى الحسي.

لقد حدد هوسرل الوعي القصدي الذي نكوته حول موضوع زمني متعال، في محاولة لإثباته لإمكانية بلوغ الوعي المطلق أو ما ساه التدفق الأصلي (Flux Originaire)، على أنه فهم قصدي لإحساس قبل-قصدي (Pré-intentionnel)، وجوهر الحل الفينومينولوجي الذي قدمه متعلق بافتراض أن الوعي المطلق يستطيع ضرورة أن يكون وعيا بالموضوعات الزمنية المحيطة له وفي الآن ذاته وعيا بذاته. نفهم من ذلك أن تدفق الوعي القصدي المطلق ذو طبيعة قصدية مزدوجة : في الأولى يرتبط بالموضوعات الزمنية المحيطة، وفي الثانية يرتبط ببنيته الذاتية أو بوعيه الذاتي هذا التدفق.

في مخطوطات Bernau يكشف هوسرل على الأقل عن خطين مختلفين في أبحاثه المرتبطة بهذا المشكل، بحيث قاده الطريق الأول إلى الاقترب من المذهب البريتاني في الوعي الباطني رغم الانتقادات التي وجهها له، بحجة أن التدفق الأصلي ليس في النهاية شيئا آخر غير الظهور المرافق لبناء الأفعال القصدية التي تتشكل انطلاقا منها الموضوعات الزمنية الترسندتالية، فعوض أن تتوجه قصديا نحو هذه الأفعال كموضوعات زمنية محيطة، يصبح التدفق الأصلي بكل بساطة الوعي المرتبط بتلك الأفعال، بحيث نقف من دون شك أمام وعي بفعل قصدي لا يكون موضوعيا إلا بإعادة إنتاج جديد لذلك الوعي. يبدو واضحا وكأنه يحاول من خلال هذه العودة أن يقدم تحليلا تجريبيا للزمن، ليس ضمن عادة الارتباط الثابت، بل ضمن وعي قصدي بين فعل الأنا وفعل الأشياء، أي ضمن ارتباط موضوعي بين قصدية الأنا والشيء.

بينما قاده الطريق الثاني إلى استحضار التحليل الترسندتالي الذي ساقه إلى اختصار مهمة الفينومينولوجيا في اختبار تركيبة التحديدات الزمنية للموضوعات داخل الوعي الترسندتالي، في توافقه مع التحديد الأنطولوجي لتلك الأصناف الزمنية الموضوعية، مما دفعه أيضا إلى عرض المفاهيم الأساسية لفينومينولوجيا الوعي الزمني في إطار تحليل علم التمثلات الذهنية، منتبها إلى ضرورة إحداث ربط بين التدفق الأصلي والموضوعية الزمنية المحيطة التي تشكله، وهو ما يقتضي منه وضع خطاطة للفهم ولمضمونه، دون أن يخرج عن إطار التحليل الصوري للوعي. انظر :

- E. Husserl. *Manuscripts de Bernau sur la Conscience du Temps*. Traduction de Jean-François Pestureau. Grenoble, Million. 2010. (Dans l'Introduction de Rudolf Bernet et Dieter Lohmar).

لقد وجد هوسرل نفسه ملزما بأن يتعالى في نسقه الفينومينولوجي عن التعارض القائم بين الموقف المستمد من فلسفة الطبيعة والموقف المنحدر من السيكولوجيا، فتحليله في سياق فينومينولوجيا الوعي القصدي يقف على هذا التعارض بين التحليل الزمني السيكولوجي والتحليل الزمني الفيزيائي، ولهذا السبب تفوق كل تجربة قصدية كيفما كانت دائما إلى حدود التمثل الباطني للذات في علاقته بالتمظهر الواعي

الطبيعي وخاصة السيكولوجيا الطبيعية، لأنه لا يكشف بطريقة علمية المكون النفسي داخل الوحدة النفسية الفيزيائية للطبيعة، ويقتصر على دراسة أحداث الوعي بطريقة مجردة ويتصورها منتية إلى أحداث الطبيعة، أي بوصفها تنتمي إلى أضرب من الوعي إنسانية وحيوانية متعلقة بأجسام إنسانية وحيوانية¹.

يبدو نقده للمذهب الطبيعي واضح المعالم في قوله :

" لا يرى المذهب الطبيعي شيئا سوى الطبيعة، والطبيعة الفيزيائية أولا، فكل ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا ينتمي إلى الكلية الموحدة للطبيعة الفيزيائية وإما أن يكون نفسيا، أي أن كل ما هو موجود إنما ينتمي إلى طبيعة نفسية - فيزيائية، أي أنه محدد بقوانين محكمة تحديدا قاطعا. والحق أنه ما من شيء جوهري بالنسبة إلينا يتغير في هذا التفسير إذا كانت الطبيعة الفيزيائية بالمعنى الذي تتخذه في المذهب الوضعي (سواء أكان مذهباً وضعياً يقوم على أساس فلسفة كانت مفسرة من خلال المذهب الطبيعي أو كان مذهباً وضعياً يحدد فلسفة هيوم ويطورها على نحو متسق) تنحل على طريقة المذهب الحسي- إلى مركبات من الإحساسات، أي ألوان

=خارج الذات، مما فاده بشكل مباشر إلى موضوعة الفعالية (Objectivation de l'affectivité) أو بمعنى أصح تذويت الواقع (Subjectivation du Réel).

هكذا يصير الوعي خارج فينومينولوجيا الإدراك الحسي التي فقد مضامينها دايفد هيوم وخارج ميتافيزيقا التعقل التي وضع أسسها رونييه ديكرت، ليظل إمكانا مختلفا للتعبير عن قصدية مطلقة بين الأشياء والذات التي تدركها في تحولاتها الزمنية المختلفة، بحيث يكتسب الوعي القصدي صورته الجديدة كتوجه قصدي نحو الأشياء المعطاة في العالم الخارجي، أو كقصدية للوعي المطلق التي لا ندركها كفعل ذاتي مستقل ولا كفعل موضوعي مستقل.

وغرضه من ذلك استعراض المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا ومنها مشكلة قيام علم بالوقائع الفينومينولوجية، إذ غدا ممكنا إقامة تواصل نسقي وشامل بين الوعي من جهة والتحليل الفينومينولوجي لسلطة الأشياء ولقرانية الشخص الإنساني ولكيفية إدماجه داخل الجماعة البين- ذاتية من جهة ثانية، كما أن نظريته في قصدية الوعي المطلق تثبت صلاحية معرفة الاختلاف الموجود بين المبدأ البنيوي والمبدأ الظاهري، أي بين إدراك موضوعات الزمن الموضوعي والتجربة الباطنية لصورة الزمنية الملازمة للوعي ذاته.

لا يعزو هوسرل الوعي إلى طابعه الموضوعي فقط برده إلى المضامين الجزئية المشكلة لوحدة الأشياء، وإنما ينطلق من النظام الموضوعي للأشياء بحثا عن الذاتية التي تعبر عن نمط من القصدية تجاه هذه الوحدة، إنه يضع الذاتية أمام الموضوعية. وهو بذلك قد مهد الطريق لظاهريته الترنسندنتالية عبر نقده للظاهرية الحسية، انطلاقا من قصدية التفكير أو الوعي الذي يمثل داخل الاعتبار الفينومينولوجي علم الوعي الخالص، وهو ما يظهر من خلال قوله : " في أبحاث المنطقية التي تحدث فيها عن الفينومينولوجيا، كنت أفكر دائما في الظواهر، وكنت أعتبر الفينومينولوجيا علما بالظواهر ضمن ملاحظة خالصة محايثة " وقوله كذلك في نفس السياق : " لا يمر علم الظواهر إلى الذات عبر تحليلات واقعية، ولكن تحديدا عبر تحليلات قصدية، أي عبر تحليلات المعنى " . انظر :

- E. Husserl. *Sur la Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*. Traduit par Jean-François Pestureau. Grenoble, Edition Jérôme Million. 2003. P. 215.

¹ - إدموند هوسرل. الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002، ص. 37.

وأصوات وضغوط... وإذا كان ما يسمى بالطبيعة النفسية ينحل بالمثل إلى مركبات مكملّة من نفس هذه الإحساسات أو من إحساسات أخرى غيرها¹

وفي قوله كذلك :

" صحيح أن هذا القبلي كان أمام عيني هيوم، لكنه فات عن إدراكه بسبب ما وقع فيه من خلط يقوم على النزعة الوضعية بين الماهية و الفكرة كقابل للانطباع"²

أي أنه لو لم يكن مذهبه الحسي قد أعمى بصيرته عن إدراك كل مجال القصدية، لاستطاع حسب هوسرل أن يصل إلى ماهية الشعور، ولما سقط في تصوره الوضعي للفكر.

تتجاوز معالجة مشكلة الوعي ظاهرية الأشياء، فهي مرتبطة حسب هذا الأخير بتتبع الارتباطات الماهوية للمقاصد المتعلقة بأشكال الشعور، فالمشكل لا يتعلق بالإدراكات الحسية وحدها، بل بماهية الإدراك الحسي، لذا كان هيوم في نظره يخلط بين الإدراك الظاهري والاستبطان أو التجربة الداخلية، وعلى منوال ذلك تلغي الظاهرية الخالصة الظاهرية الحسية لأنها ليست ملائمة للبحث في الماهية.

ليست الذات إذن عند هوسرل محض ظاهرة تنحل إلى مجموعة من العلاقات الظاهرية، بل هي عبارة عن وحدة بين كيانه الخاص كذات واعية وكيانه الموضوعي من جهة ما يمكن الوعي به، ولأجل ذلك حاول أن يخرج، في إطار رده الفينومينولوجي، عن منظور هيوم الذي أرجع في رأيه أساس الموضوعية إلى وظيفة الخيال، أي إلى تخيلات يمكن ضبطها داخل تصور سيكولوجي وليس ضمن تصور عقلي، أي ضمن مفردات من العادة والطبيعة الإنسانية وأعضاء الحس... والتي يكون الغرض منها هدم كل ما من شأنه أن يفارق وحدة " الانطباعات " و " الأفكار "³.

لذا رسم لنفسه طريقاً جدياً لنقد التجربة وأسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبي، مما أثار بعض المشكلات الخاصة بنظرية المعرفة : كيف يمكن للتجربة بما هي وعي أو شعور أن تمنح موضوعاً

¹ - المرجع نفسه، ص. 30-31.

² - المرجع نفسه، ص. 67.

³ - إدموند هوسرل. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فني إقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2007، ص. 53.

أو أن تتصل به؟ هل بإمكان الإدراك الحسي أو الوعي الذي يكون منطقته تجريبيا أن ينشئ بشكل موضوعي عبارات صحيحة؟ لماذا لا تكون قضية الوعي غير منطقية على الأشياء؟ وهذا يعني إعادة تفسير مشكلة العلاقة بين الوعي والواقع.

لم تسمح ظاهرة الوعي بدراسة الوعي أو الشعور في كليته، لكنها على الأقل تفترض الشيء الذي هو موضوع الوعي، وإذا كان الوعي في نظر هوسرل هو وعي بشيء ما، فإن الدراسة الكلية تتضمن الإحاطة بذاتية الوعي وموضوعيته في الآن ذاته، أي الاهتمام بالتركيبة الداخلية للوعي وأحوال الواقع الموضوعية كمعطى أمامه. ليعلق هذه المسألة على الفينومينولوجيا كعلم للوعي بما هو كذلك، أي بما هو وعي خالص عبر تحليل ماهوي لطبيعته، وهي بذلك تختلف عن السيكلوجيا التي تهتم بالوعي التجريبي.

أمام هذا النقد الذي وجهه هوسرل إلى هيوم، يمكن القول بأن هذا الأخير بتفكيكه للأنساق المجردة حول نظام الوعي من تجريدته الخالصة إلى ظاهرة حسية خالصة، إذ لا يصح الحديث عن أزمة المجرد داخل فلسفته إلا باستدعاء تجربة الوعي لديه من منظور ظاهري، ومحاولة توجيه هذه التجربة ضمن سيكلوجيا ظاهرية نابعة من طبيعة نسقه الفلسفي ومرهونة بعدة عوامل كامنة في ثناياه.

إذ أن منظومة الوعي كما رسمها ضمن خطاطته التجريبية كشفت عن تحجيم مبرر للتعقل الخالص، وأثبتت مقابل ذلك مشروعية الظاهري الذي يمثله المعطى الحسي، ويبدو ذلك جليا من خلال العلاقة الجدلية بين الذاتي، وما يستتضمره من انفعالات وأفكار، والموضوعي بكل أحداثه وظواهره.

لهذا فإن ربط خصائص الوعي بهذا التأويل ومحاولة فهمها وتفسيرها من خلال هذا الإطار، نابع من النتائج الفلسفية التي أفرزها النص الهيومني في تفسيره للعلاقة القائمة بين الذات والواقع وهو يحاول دراسة النشاط المعرفي، وكذلك من طبيعة الأسلوب الذي اتبعه، حيث يكشف مضمونه عن دراسة وصفية للظواهر ولكيفية ترابطها في الذهن، كما يجعل من علاقة الذهن بالموضوع علاقة

تأمل لظاهر الشيء ومدى ارتباطه في الزمان والمكان بجلالات معينة، ولكيفية تأثره بذلك الموضوع على نفس المنوال.

2. الوعي في علاقته بالواقع

2. 1. الإرجاع الطبيعي للوعي*

يكشف التأويل الظاهري للوعي ذلك التعالق الممكن بين نظام الذهن ونظام الواقع الإنساني، أي بين مجموع التمثلات الذهنية المستقاة من العالم الفيزيائي والكيفية التي تنعكس بها تلك الصور على طبيعة الإنسان، وهو ما يوضح سير عمل الخطة الفلسفية التي توجه هيوم منذ البداية، حيث ينكشف من خلال مجمل أعماله ذلك الميل المبكر نحو تفسير الطبيعة الإنسانية على منوال الطبيعة الفيزيائية، خصوصا طبيعيات نيوتن*، وأيضا تفسير العلوم بما في ذلك الفلسفة على أساس تجريبي لا ميتافيزيقي.

* - لا يتجه تحليل هيوم للوعي نحو نموذج علمي للزعة الطبيعية، بل نحو تثبيت نموذج فلسفي، لأنه يتخذ منذ البداية مسافة نقدية واضحة إزاء كل الدوغماتيات دون أن يستثني من ذلك النماذج العلمية والفلسفية السائدة في عصره، لكن إذا اعتمدت الفلسفة على الإرجاع التجريبي الجذري سيكون هدفها هو هدم مقولات بنيات الوعي بدل تأسيسها، وهو ما يتضح من خلال نقده (الذي سبق أن بيناه في الفصل الثاني من القسم الأول وفي الفصل الأول من القسم الثالث) لنظرية الجوهر عند ديكارت وجون لوك (باعتباره ممثل لنظرية الجوهر الديكارتية من خلال جوهرانية الوعي التي خيمت على تحليلاته، خاصة ما يتعلق منها بدراسة الهوية الشخصية)، ليعوض مبدأ ثبات الوعي بمعيار زمني يتوافق مع دينامية الأفكار أو حركة الوعي.

إن مفهوم "طبيعية" لا يستطيع هنا أن ينتج تصورا خاصا للطبيعة كما ظهرت في صورتها المحضة مع العلوم الطبيعية، بقدر ما يوحي بإرهاصات قوية لما يمكن أن يفهم منه داخل العلوم الإنسانية في صورتها الفلسفية، أي الطبيعة الإنسانية.

* - تأثر هيوم بالنتائج الفيزيائية التي حققها العلم النيوتوني سواء من جهة طابعه النقدي الموجه إلى الافتراضات العلمية والفلسفية التي حاول أن يثبت أخطاءها أو من جهة مبناه العلمي المتأسس من حيث المنهج وكذا من حيث الرؤية الفلسفية للعالم الطبيعي، وقد كان ثناء هيوم على نموذجه العلمي موجهما إلى الكيفية التي يعلمنا من خلالها أسلوب الحوار مع العالم، الذي يمثل إنصاتا للطبيعة من منظار مختلف عن منظار من سبقه من علماء الطبيعة.

كان كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" واحدا من النصوص التي عبرت عن هذا الأسلوب في إطار مهمة مزدوجة: شقها الأول عبارة عن ترجمة أدبية لمبادئ الفلسفة الطبيعية الرياضية مهمته تصحيح تصورات من سبقه من العلماء والفلاسفة، والثاني بنائي يوضح أهمية بناء لغة جديدة للعالم الطبيعي نزاعي في ثناياها ضرورة التحكم في الكلمات بمقدار ما تتحكم في الظواهر والأشياء، وهذا الشق هو الذي شكل مبعث النور في كتابات هيوم الفلسفية لكن داخل العالم الإنساني.

يتم إذن الجزء الثاني من كتاب "المبادئ" بالبحث في مشروعية المبادئ المرتبطة بنظام العالم الطبيعي، والتي تتمحور مجملها على مبدأ التجاذب بين الظواهر الطبيعية، حيث حاول نيوتن من خلالها توسيع حقل المفاهيم الرياضية كما شرع أيضا في تقديم الحلول للمشاكل الكبرى الخاصة بنظام العالم، عن طريق اختبار واقعي للصورة التي تنسجها مدارات الكواكب ضمن فرضيات مختلفة عند المفكرين، ليصل فيما بعد إلى اختبار بعض الظواهر كالجاذبية التي تسم الأجسام من مختلف الأشكال وأثرها على الأجزاء المحسوسة منها، انعكاس الضوء، نظرية شكل الأرض ثم التحديد الهندسي لصورة المدارات...

لاحظ نيوتن أن القدماء استخدموا الصور الجوهرية كمبادئ ميكانيكية في تفسير الطبيعة، عكس المحدثين الذين استبعدوا الصور الجوهرية والخصائص الخفية في محاولة إرجاع الظواهر الطبيعية إلى قوانين رياضية، انظر:

من ذلك حرصه على وضع قوانين لظواهر الفكر، فدعى إلى قوانين التداعي التي تعبر عن نوع من الجاذبية بين الأفكار، تشبه قانون جاذبية الأجسام بعضها ببعض كما هو واضح في منهج نيوتن، فأثّر بذلك تصورا للوعي التجريبي ذو أساس طبيعي.

إذا تأملنا العالم سنجد حسب هيوم آلة عظيمة مقسمة إلى عدد لا متناه من الآلات الصغرى التي تتيح بدورها انقسامات أخرى إلى درجة تتخطى ما تستطيع الحواس والملكات الإنسانية تتبعه وتفسيره، هذه الآلة مصنوعة بأعجوبة ومنظمة فيما بينها بدقة عالية، والتوافق العجيب بين الأسباب والنتائج في الطبيعة يشبه في نظره دقة الإبداع والتدبير والحكمة والذكاء التي يفرزها العمل البشري وإن كان يفوقها.

ما دامت النتائج تتشابه فيما بينها، فإن الذهن يتوجه طبقا لقواعد التشابه كلها إلى الاستدلال على أن الأسباب تتشابه أيضا، وأن صانع الطبيعة يشبه إلى حد ما الذهن الإنساني، وإن كان في رأيه مزودا بملكات أوسع تتناسب مع عظمة وجلال العمل الذي أنجزه. بهذا الشكل يستخلص هيوم الحجب الدينية من نظام الطبيعة الذي يدخل في نطاق التجربة الممكن إدراكها، كما يستخلص الوعي

= -Isaac Newton. *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, Tome I. Traduit par Madame la Marquise du Chatelet. Revue par M. Clairault. Edition Jacques Gabay. 1990. (Dans L'introduction de L'éditeur) P. 14.

والغرض من ذلك واضح منذ بداية كتابه وهو توظيف الرياضيات في حقل الفلسفة الطبيعية، وقد أكد هذه المسألة في مقدمة الكتاب التي كتبها في 8 ماي من سنة 1686 عندما قال " إن الصعوبة التي تواجه الفلسفة الطبيعية تتركز على البحث في القوى التي تستخدمها الطبيعة انطلاقا من حركة الظواهر التي ندرکها، لنستدل من خلالها على الظواهر الأخرى " (انظر مقدمة الكتاب التي كتبها نيوتن، ص. 16). حيث لا تكون مهمة البحث في الفيزياء مختلفة عن مهمة البحث في الفلسفة.

يتحدث نيوتن عن الجاذبية، بعد انتهائه من الحديث عن القوى الفيزيائية الأخرى كالقوة وطبيعة الجسم وكتلته وسرعته، كقوة طبيعية مسؤولة عن تجاذب الأجسام نحو بعضها البعض وكذلك عن توجيهها نحو مركز الأرض (انظر الكتاب نفسه، ص. 53)، وهذه القوة هي التي تبقي الكواكب السيارة في مدارها حول الشمس بالنسبة للمجرة الشمسية، وكل كوكب أو نجم حول مركز المجرة أو المجموعة التي ينتمي إليها، حيث تحافظ تلك الكواكب على حركتها المستقيمة بشكل مطرد وعكسي مع مربع أبعادها عن مركز مجرتها.

وقد سعى من خلال قانون الجاذبية إلى تجاوز الكثير من المشاكل العلمية في تفسير الظواهر الطبيعية، خصوصا في الجزء الثالث، لكي يضع حدا للتفسيرات الميتافيزيقية التي لا تستند في نتائجها إلى التجربة، مقصرا الظواهر الطبيعية على مبدأين أساسيين هما المادة والحركة، وإلى إعادة الاعتبار للنظام الفلكي، على حد تعبير راسل، أمام التصورات غير المكتملة التي أبداها كل من بطليموس وكبلر وغاليلي، فلم يقتصر على تحليل الظواهر الكبرى، بل علل كل الأمور الدقيقة التي كانت معروفة في ذلك العصر، فوجد أن المذنبات نفسها تسير وفق هذا القانون. (انظر: ب. راسل. *النظرة العلمية*. ترجمة عثمان نويه. مراجعة د. إبراهيم حلمي عبد الرحمان، المدى، 2008، ص. 32).

لقد افترض نيوتن في نظر راسل كتاب " المبادئ " بتفسير النظام الشمسي- وفق الاستنباط القياسي الرياضي، ورغم استبقاء المبادئ الأساسية التي أذاعها نيوتن للشكل القياسي الذي وظفه الإغريق القدماء، إلا أن جوهر البحث فيه يختلف عن سابقه، لأن قانون الجاذبية الذي يشكل أحد مقومات هذه المبادئ لم يطرح كحقيقة مسلم بها، بل كمنظور يمكن التوصل إليه عبر استقراء القوانين الفلكية السابقة، إنه ناتج عن عمل الملاحظة للحقائق الفردية، قبل تعميمه في مبدأ عام يصبح هو النموذج الأمثل لعلم الطبيعة ولكافة العلوم الأخرى.

بالعظمة الإلهية على لسان فلاسفة الدين الطبيعي أو فلاسفة الطبيعة من خلال تركيبة هذا العالم المدهش والتناغم الذي يسكنه.

إن التجربة تدل حسب هيوم على مبدأ أصلي للنظام في الذهن لا في المادة، الذي يسمح بأن نستدل من نتائج متشابهة على أسباب متشابهة كذلك، غير أنه وهو يحاول أن يمنح للتجربة دورا أساسيا في تشكل الأفكار وانتظامها كشف عن نزعة طبيعية في فلسفته نابعة من الإرث النيوتوني، عندما تصور الذهن كضرب من ضروب التجربة، بحجة أن الاستدلال التجريبي على أصل العالم من الذهن، ليس أكثر تعارضا مع الاستدلال على حركة الأرض من نفس المبدأ.

لهذا استخدم حجج الدين الطبيعي* التي مادامت توافق من منظوره الذوق السليم وميولات الطبيعة الإنسانية البسيطة، فإنها تكون نافعة في التدليل على الطبيعة الإلهية، ولكي نفهم هذه الطبيعة ينبغي أولا أن نفهم الطبيعة الإنسانية، أي أن ننقل نظام الطبيعة إلى الإنسان.

* - يقول هيوم على لسان كلياتس: "إن إحدى الميزات العظيمة لمبدأ الاعتقاد هو أنه المذهب الوحيد لبداية العالم الذي يمكنه أن يكون معقولا وتاما، بل ويمكنه كذلك إمكانا مطلقا أن يحتفظ بمائلة قوية لما نراه كل يوم ونحس به في العالم. إن مقارنة العالم بآلة من ابتداء البشر لمقارنة بالغة الوضوح وطبيعية وتبررها أمثلة عديدة للنظام والتدبير في الطبيعة، حتى أنها لتؤثر تأثيرا مباشرا في المفاهيم المقدسة جميعها وتوصل إلى رضاهم المطلق عنها". انظر:

- D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion*. In *The English Philosophers from Bacon to Mill*, *The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 754-755.

لدى أغلب البشر إيمان ما يتجادلون ويختلفون في تسميته، وتبعاً لذلك يستسلمون لقواعد عبادة ما ويخضعون لأوامر رعاة الأديان، لكن هيوم يتساءل حول ذلك: ما أصل هذه الممارسات وما غاياتها؟ وأي من مبادئ الطبيعة الإنسانية يعد مصدرا لها؟ وما هي الظروف التي تمنح الشروط الضرورية لتطورها؟

هذه الأسئلة جزء من الإشكالات التي سيشرح هيوم في معالجتها في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي"، بأن تبدى له تحت لوائها أن الدين لا يظهر بوصفه تجسيدا للمذاهب العقلية بحيث يمكن للفلسفة أن تقدم أحكاما عقلية بخصوص موضوعاته، لذا نجده يتجاوز هذا المشكل الكلاسيكي وفي الآن ذاته الجدل الديني السائد في عصره، فالدين كما يتصوره عبارة عن مجموعة من الأحكام المصاغة حول وجود الظواهر اللامرئية مصحوبة ببعض الطقوس الشرعية التي تحاول أن توجب عن حتمية الحياة، وهذه الأشكال ليست أبدا نتاجا للصدفة أو التفكير التأملي، بل ترتبط مباشرة بالوجود المعبش وصعوباته، أو بتعبير آخر يعد مذهباً لخدمة الحياة، ولهذا السبب ينبغي دراسته.

من أجل تثبيت منظوره ينبغي بشكل عام أن نتحرر من القراءة الكانطية لفلسفة هيوم، فمن الواضح أن هيوم هدم صرح العقلانية الكلاسيكية، لكنه حد صلاحية عمله في مستوى سلبي جعل منه شاكاً وفي الآن ذاته يقظاً بدرجة سمحت له بأن ينتبه إلى الصراع القائم بين الحياة والفلسفة. عندما نرتبط على سبيل المثال بالتحليل الكانطي لمنظور هيوم في السببية الذي يقر بأن هذا الأخير أثبت عجز العقل عن التفكير في هذه العلاقة استناداً إلى المفاهيم القبلية، وأن هذا المبدأ إن كان شرطاً ضرورياً لكنه غير كاف لوحده، إذ أدرك بأن العادة مبدأ أساسي لبناء هذه العلاقة، وجعل من السببية اعتقاداً بالنظر إلى ما تقدمه الطبيعة الإنسانية من إجابات حول متطلبات الحياة.

ليست فلسفة هيوم فلسفة للمعرفة أو في المعرفة تراهن على البحث في أسس العقلانية، بل هي علم للمبادئ الأولى للطبيعة الإنسانية، انظر:

لا يمكن تبرير فلسفة هيوم عن طريق العقل وإنما عن طريق الفعلية، فخلق مفهوم العقل الذي استخدمه الفلاسفة تنبثق شكية هيوم التي تقر بأن الطبيعة الإنسانية لا تتوقف عن فتح المجال لتأقلم الإنسان مع العالم، لذا يقترح من خلال فلسفة الطبيعة الإنسانية أسلوباً جديداً للتفكير والممارسة الأخلاقية والفنية والدينية والسياسية كفلسفة للفعل وليس كفلسفة للمعرفة.

= -D. Hume. *Histoire Naturelle de la Religion et Autres Essais sur la Religion*. Introduction, Traduction et Notes par M. Malherbe. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1980. P. 8.

علم للاعتقادات وللأفعالات التي تحول للإنسان إمكانية التفكير والممارسة، لهذا فالواقع العلمي الذي تصوره كانط في فلسفة هيوم انطلاقاً من مفهوم الطبيعة، لا يحيل عند هيوم إلى واقع للمعرفة، بل إلى واقع للحس المشترك، وبالتالي تظل القراءة الكانطية عقيمة في هذا المجال. لقد استبعد هيوم في الفصل العاشر من كتابه "تحقيق في الفهم البشري" المفارقة (Surnaturel) الذي يعيق استخدام المنهج داخل الأديان الوضعية، وابتداءً من مؤلفه "التاريخ الطبيعي للدين" يمكن العثور على أصل الدين وتتبع تطوره ورصد نتائجه، وفي هذا الإطار تبرر الأديان أحكامها. إذ يظل الدين الطبيعي مختلفاً عن الأديان الوضعية من حيث المصدر باعتباره ديناً للعلماء الذي ليس له أي تأثير كبير على الوجود الإنساني، كما يوضح الفصل الحادي عشر من مؤلف "التحقيق" فيما يتعلق بالنتائج العملية للدين الطبيعي، والتي يمكن ملامستها في المشكل الذي طرحه هيوم على لسان كليانثس وهو أن الاعتقاد لا يمكن تبريره إلا عبر قوته وفعاليته.

بهذا الشكل يفرض الدين الطبيعي نفسه وقوته بقدر كافٍ من الوضوح منذ ملاحظة الانسجام الكوني، ومن ناحية أخرى، ونظراً لجودة نتائج هذا الاعتقاد، ألا يعد هو ذاته في ظل هذا الشرط واحداً من مبادئ الطبيعة الإنسانية؟

لقد صدر مقال "في الخرافة والحماسة" سنة 1741 ضمن قائمة المقالات الأخلاقية والسياسية التي أثبتت تفرد هيوم، بالرغم من أنه لا يثير من خلال القراءة الأولى الانتباه نحو فلسفة الدين، فمضمونه ليس دينياً بقدر ما هو سياسي يخطر ضمن تقليد طويل يعود إلى أقدم العصور في إنجلترا، يضع هيوم عبره وصفاً لنتائج الحماسة والميثولوجيا على المجتمعات، بحيث نجد أنفسنا ضمن روح فلسفية بروابط دينية وسياسية. تكمن أهمية هذا المقال، بمعنى من المعاني، في إيقاظ مسألة لم ينتبه لها لوك جيداً، وهي صعوبة العثور على توازن هارموني داخل الحياة الدينية والسياسية، وكل ما يخلفه الدين من نتائج داخل الدولة أو المجتمع هو في جوهره مفسد لهذا الانسجام، ولا يمكن فهمه إلا كنظام أخلاقي يهدف إلى البحث في طبيعة الله ووجوده وفي خلود النفس، وليس هنالك في نظر هيوم أي نقاش ديني باستثناء الدين العالم (La Religion Savante) بإمكانه أن يكون محايداً من الناحية الاجتماعية، لأن التفكير الميثولوجي يتحكم هو ذاته في بعض الممارسات السياسية.

في هذا الصدد أكد هيوم أن معتنق الدين الأسطوري يميل ضرورة إلى تأسيس نظام الإكليروس بوصفه دولة داخل الدولة، ويفتح المجال أمام مشكل سياسي واحد هو نظام الطاغية (Tyrannie)، بينما يميل معتنق دين الحماسة من جانبه إلى إعاقه المبادئ الكبرى للحرية، وذلك يدفع الناس إلى الابتعاد عن المعايير الأساسية للتسامح كما تصورها لوك، لأن تسامح السلطة السياسية مع الآراء الدينية يقود مباشرة إلى تحريف النظام الاجتماعي. انظر: (ج. لوك. رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص. 20-23-31-32).

ير هيوم هنا على الجدالات الأخلاقية والسياسية والفلسفية التي أبداها معاصروه حول طبيعة الدولة والمجتمع، التي تثبت بأن المجتمع المدني والسياسي يحدث نظاماً داخل الروابط الإنسانية، كما يوحد القوى والقدرات من وجهة نظر طبيعية، ويحقق نوعاً من الوحدة داخل الوجود الإنساني كتعبير عن انسجام اجتماعي يشبه الانسجام داخل العالم الفيزيائي، بحيث تسمح هذه القوانين بالتحكم في المستقبل.

نلاحظ من خلال مواقف الفيلسوف وجود خيوط نازمة تربط كتاب "التاريخ الطبيعي للدين" بكتاب "محاورات في الدين الطبيعي"، فالتاريخ الطبيعي مستمد من مشكل أسس الدين داخل الذهن ودراسة هذا المشكل تظهر بوضوح في المحاورات حول الدين، وهما معا يحاولان توجيه الدين داخل الطبيعة الإنسانية وتطورها عبر التاريخ. غير أن هدفه لم يكن محصوراً في التاريخ للدين، أي لم يتعامل مع الظاهرة الدينية كمؤرخ وذلك ما يضعف فلسفته الدينية من هذه الزاوية، لكنه أثبت أن الأديان عبارة عن اعتقادات تحجب عن أهداف عملية معينة جوهر مضمونها واحد رغم جزئياتها المختلفة، لذا يمكن أن نقرأ تاريخ الدين كتعبير دقيق عن ضرورة العيش ورصد المستقبل المباشر والسرمدى عن طريق منحه ضمانات لإسعاد البشرية، فبدأ المنفعة حيوي ودائم داخل الاعتقادات الدينية.

ينحدر أصل الدين الطبيعي كما هو واضح في كتابه " التاريخ الطبيعي للدين " من تجربة نظام الطبيعة الفيزيائية التي عبر عنها العلم النيوتوني، ويرتبط بمبدأ الفضول وحب الحقيقة¹، بيد أن الدين الطبيعي لا يعتمد على التنظيمات الأخلاقية التي توجه الأديان الوضعية، بل يستمد قيمته من التنظيم الهندسي كقانون طبيعي، فأهميته تكمن في كونه يشرح عبر نظام الخلق نظام الكون الذي تؤكد الفلسفة الطبيعية، وهذا النوع من الاعتقاد يستمد قوته من معقوليته²، ويتضمن اختباراً ممثلاً لمبادئ الطبيعة التي تحاول أن تحاكيها مبادئ الطبيعة الإنسانية.

إذا فشرورع هيوم في دراسة الدين لا يعتمد على نقد المذاهب الدينية فقط، وإنما على تتبع آثارها النفسية والاجتماعية والذهنية والأخلاقية على الإنسان، وبالتالي ليس الهدف من ذلك مجرد سرد لتاريخ الأديان، ولكن أيضاً تقويم للمذاهب التي تتخلله، مادام الاعتقاد لا ينظر إليه من زاوية الحقيقة فقط، ولكن بالإضافة إلى ذلك من زاوية الغاية التي يتوخاها³.

كما أنه ليس مجرد عرض للتمثل السببي للعالم، بل هو كذلك فضاء رحب تتحول فيه سببية العالم في حد ذاتها إلى موضوع، حيث يتم تجريد قلق الموجود ومباشرة الحياة اليومية في إطار تحليل ذهني يراقب سير عمل السببية داخل قوانين الطبيعة التي تنظم الكون وتضمن التوازن بين النظام المادي والنظام الحيواني.

تمثل عودة هيوم إلى دراسة تاريخ الأديان إمكانية لتتبع التوازن الهارموني الموجود داخل العالم الطبيعي ونقله إلى العالم الإنساني، إذ نجده يؤكد بأن أكثر الأديان بدائية في حياة الإنسان حاولت تفسير نظام الكون على أن ذلك يمثل الشكل الأول لفلسفة الطبيعة، من خلال استحضاره لمذهب تعدد الآلهة الذي يتصور أن الآلهة هي مصدر خلق العالم وأساس انتظامه، بخلاف المذاهب الطبيعية التي تؤمن بوجود قوى طبيعية ميتافيزيقية داخل العالم هي أصل النظام الكوني.

¹ - D. Hume. *Histoire Naturelle de la Religion et Autres Essais sur la Religion*. Introduction, Traduction et Notes par M. Malherbe. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1980. P. 16.

² - Ibid. P. 19.

³ - Ibid. P. 27.

ذلك ما يبرر على حد قوله رفض أناكسمنس (Anaximène) وهيراقليطس (Héraclite) وطاليس (Thalès) وأناكساغوراس (Anaxagore) وسقراط لهذا التوجه الديني، على أساس أنهم حاولوا توحيد التعدد¹.

وقد عرج بعد ذلك إلى نقد الشكل الميتافيزيقي في تبريراته لنظام العالم، لأنه لا يستطيع تحديد الخصائص التي تتعلق بالمادة من ناحية، وبالفكر من ناحية ثانية، وعجزه عن اختبار قضايا الفعل والوجود هو الذي دفعه ليدلل بالمقابل على مصداقية أحكام التجربة في إثبات هذا النظام، فليس بمقدور مبدأ غيرها أن يبرهن في نظره على أن المادة عبر بنيتها وتناسق جزئياتها تعد سببا للتفكير أو ليست سببا للتفكير.

نستحضر هنا قولاً له على أساس تأكيد التوافق الموجود بين النظام الكوني والنظام الإنساني:

" ترتبط الحياة الإنسانية بنفس قوانين حياة كل الكائنات الحية الأخرى، وحياة الكائنات الحية الأخرى تتصل بدورها بالقوانين العامة للمادة والحركة "²

نفهم من ذلك أن الوظيفة الأولى للمادة تكمن في خلق تنظيم سببي داخل التجربة الإنسانية.

مثلاً يتعارض في فلسفة هيوم معنيان للفلسفة : فلسفة العقل وفلسفة المادة، يتعارض كذلك معنيان للسببية : واحد أرسطوطاليسي يلخص علة الحركة داخل الأجسام ذاتها، حيث تتضمن العلة سبب نتائجها وتتحدد ضمن كل خصائصها (يمكن تسميتها السببية الجسمية أو كما اصطلح بركلي على تسميتها السببية الإلهية دون أن تغير التسمية شيئاً في مفهوم العلة)، والثاني تكون السببية وفقه رابطاً بين الظواهر الواقعية المعقدة والمسجلة داخل قانون ما حتى لو تعذر الاختبار الواقعي.

¹ - Ibid. P. 56.

² - «La vie humaine dépend des mêmes lois que la vie de tous les autres animaux; et celle-ci est soumise aux lois générales de la matière et du mouvement.» Ibid. P. 119.

هذا التصور للسببية نيوتوني وهيوم اجتهد في أن يصوغ تصوره للسببية على منواله¹، لكن كيف يتصور علم الطبيعة الإنسانية، المعتمد على نموذج الفيزياء الاختبارية، التجربة؟

كان هيوم وفيالروح الفيزياء النيوتونية التي صارت فرضيات الديكارتيين بخصوص هندسة الوجود المادي، لذا فداخل معجم السببية الفيزيائية يمكن الجواب عن مفهوم التجربة وتؤكد بوضوح تجريبية العلم التجريبي، وعن الإشكالية المركزية للتجريبية.

في مدخل كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" يقف نيوتن ضد الفصل الذي أحدثه القدماء بين الهندسة والعلم الحق والميكانيكا، بيد أنه يجب بالفعل توحيد الهندسة النظرية والميكانيكا التطبيقية معا داخل ميكانيكا نظرية، وهو ما يجسده قوله :

"تأسس الهندسة على ميكانيكا عملية وهي ليست ذات دلالة أخرى غير أنها فرع من الميكانيكا الكونية التي تدرس وتبرهن على فن القياس"²

ليس من السهل تحديد العلاقة التي تربط بين هيوم ونيوتن، وإن كانت ضرورية لتوضيح العلاقة التي تربط بين النقد والتأسيس (نقد الافتراضات الميتافيزيقية وتأسيس التجريبية)، فالعودة إلى نيوتن أساسية في تقدير وتثبيت عنصر-الملاحظة داخل البحث الفلسفي ورده إلى المبادئ، هكذا تنتصر الفلسفة الطبيعية كمبحث قادر على اكتشاف الحقيقة عبر التجربة والملاحظة.

أي بواسطة الهندسة ومبادئها كالتحليل والتركيب والترييض يمكن التطرق للمفهوم المتميز الذي منحه نيوتن للعلم، ومن الواجب أن ندرك درجة تأثر هيوم به، وخصوصا تصوره الشلولوجي الطبيعي، وإن كان لا يمثل إلا جزءا من تصوره الديني ولا يعبر عن مجمل مشاعره الدينية ولا يملك أي تأثير على انطلاقته العلمية، إلا أنه يشير بوضوح إلى كيفية الانتقال من الخطاب حول الذات الإلهية، انطلاقا من مظهرات الأشياء، إلى الفلسفة الطبيعية.

¹ - M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001. P. 35.

² - «La géométrie est donc fondée sur une pratique mécanique, elle n'est autre chose qu'une branche de la mécanique universelle qui trait qui démontre l'art de mesurer» Isaac Newton. *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, Tome I. Traduit par M^{me} la Marquise du Chatelet. Revue par M. Clairault. Edition Jacques Gabay. 1990. P. 21.

لم يقتصر منهج هيوم فقط على إرث الفلاسفة، بل إن أهم روافده في فلسفته يستقيها من نيوتن، فقد كان سعيه أن يثبت بأن فهم النظام الفيزيائي للعالم يستقيم بالدرجة الأولى من خلال فهم النظام الأخلاقي عند الإنسان، لهذا تعد نظريته في الانفعالات مقارنة سيكولوجية أخلاقية للإنسان من وجهة نظر علم الطبيعة، ومنهجا أصيلا للارتباط المعرفي بالعالم، فمثلا تعكس القوانين الفيزيائية البنية الكلية للعالم، تعكس الانفعالات البنية الكلية للحياة الإنسانية.

ومن هذا التصور الطبيعي للعالم استقى هيوم مبادئ الوعي الإنساني، مما جعل فلسفته توصف بكونها فلسفة طبيعية وضعية*، والطبيعية تتصف بخاصيتين أساسيتين هما: العودة إلى التجربة والعودة إلى الطبيعة، من جهة كون التجربة قاعدة، وعلم الطبيعة الإنسانية ينشأ طبيعيا عبر الاستدلال عليه انطلاقا منها، مشكلا قواعد نقدية قادرة على تصحيح تحديدات الاعتقاد، ويرتبط منهجه بالتفكير في الطبيعة، ليساهم بمعونة التجربة كقاعدة في إنتاج المبادئ العملية للوعي.

* - انظر:

- M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001. P. 231.

انطلاقا من ملاحظة تاريخ الفلسفة الوضعية أكد Leszek Kolakowski أن تاريخ الوضعية الأوروبية مبني في مواقع مختلفة على أن التفكير في العديد من القضايا ذات الأهمية الكبرى في الوضعية المعاصرة كان موجودا من قبل في الفلسفات الكلاسيكية، وقد قاده منظوره إلى استعراض تاريخ الفلسفات الوضعية بدءا بفلسفة القدماء التي تركزت مبادئها في نظره على التمييز بين المضمون الحقيقي لبيانات التجربة الحسية عن طريق عرضها للخصائص البادية في طبيعة الشيء والتعميمات اللامشروعة المسندة إليها، مروراً بما سماه الأدب الفلسفي الذي أنتج وضعية العصور الوسطى من خلال مجموعة من النصوص والمحاولات التي قدمت تعبيرات تشكل رؤية موضوعية عن معقولة وصحة المعرفة الإنسانية، مرجعا انبثاق هذا التصور وهذه الأفكار إلى التقدم الملاحظ في الطبيعة ضمن الأبحاث الكوسمولوجية التي تلغي المقولات الأرسطية في وصف الطبيعة.

وقد لخصت هذه المحاولات الإسمية في نظره السات الدلالية لإيديولوجيا وضعية بدت معالمها واضحة ابتداء من نهاية القرن الحادي عشر، لا كفلسفة ذات مرجعية وحيدة في نظرية المعرفة الوضعية فقط، بل أيضا كنتائج دينية أساسية لها قيمتها في نقد المذاهب الدينية، والتي تعود جذورها إلى فرنسيس بيكون الذي مهد لإمكانية التحكم التقني في الطبيعة انطلاقا من منهجه التجريبي الذي يتضمن النتائج العملية التي تخدم التوجه العلمي التجريبي، بيد أن هذا التوجه قائم في منظوره على التعارض مع المعتقدات السكولائية. ثم فيما يلي ذلك إلى غاليلي وغاسوندي ولوك إلى حدود هيوم، الذي مثل الظاهرية الأنوارية أو الوضعية الأنوارية كما يصفها من خلال مذهب جمع فيه كل النتائج المنطقية للتجريبية. من بين القضايا الأساسية التي تثبت هذا التأويل الوضعي لفلسفة هيوم تعود حسبه إلى خلاصات كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" النظرية التي يتحور طابعها العام في عدم الفصل بين معقولة الذهن ومعقولة الحياة العامة، أي في معالجة العلاقات التي تنظم عمل سير الأفكار انطلاقا من تفسير قضايا الواقع، ولهذا السبب عبر نقده لكل الادعاءات الميتافيزيقية التي تتميز بين نظام العالم وطبيعته الواقعية عن وضعية ملفوفة برداء أنواري ترد كل التظاهرات الطبيعية لنظام العالم إلى المعطى الذهني، وتقع مضمين الزعة الحسية داخل نظرية المعرفة. انظر:

- L. Kolakowski. *Positivist Philosophy from Hume to Vienna Circle*. Published in the U.S.A, Pelican Books. 1972. P. 21-44-50-58.

يحمل علم الطبيعة الإنسانية الفهم إلى منبعه الأصلي الذي تمثله التجربة كقاعدة أو كميّار للقياس، لهذا ينحدر النقد عند هيوم من جوهر العلم الذي يقترحه، مكسبا فلسفته صبغة طبيعانية هاتشيسونية¹ تنتقل من الفلسفة العملية إلى الفلسفة النظرية، معلنة في الآن ذاته عن تأقلم ملكاتنا الذهنية والشعور مع الغايات الإنسانية التي توحى بهذا النظام الكوني الإلهي.

لقد أصبح العقل يحيل من منظور طبيعانية هيوم على سيكولوجيا ظواهر الوعي² فعندما تتشكل ظواهر الوعي تحت لواء الشرط المادي ويطرح الذهن موضوعه خارج ذاته، تبدأ الواقعية التجريبية (الواقعية الحسية) في تحديد خطوطه العريضة داخل فلسفة هيوم، كما أن المعبر الظاهري بين الداخل والخارج الذي يجعل الوعي منصهرا داخل عالم الأشياء (نظام العالم) لهو أكبر دلالة على طبيعانية الوعي في الفكر الهيوموي.

يجعلنا هذا القول نعيد قراءة شكية هيوم من منظارها المعتدل وليس الراديكالي، هذه الشكية التي تسمح بإقامة علم ممكن مؤسس على قواعد المنهج الاختباري التي يمكن بواسطتها تبرير مبادئ الطبيعة الإنسانية³، ويتضح ذلك من خلال تشريحه للفهم الإنساني الذي يبرز الجانب الحيوي المعقد للبنية الذهنية.

فإذا كانت عبارة " الجغرافيا الذهنية " تدل على تعدد مناطق الذهن الإنساني (أراضيه ومحيطاته) وتعبّر عن حياة ذهنية باطنية تعين الذهن على تجاوز ثباته وعن ذرات روحية تعمل وفق حركة خاصة، فإنها تضعنا أمام وعي تجريبي يلغي كل الحدود والفوارق بين عمل الطبيعة وعمل الذهن، بين سطح الجسد وعمقه الذهني، وبالتالي ظل التحليل التجريبي للوعي الذي يمزج بين ذرات الحس وذرات الفكر يرافق تجريبية هيوم حتى نهايتها المنطقية.

¹ - Ibid. P. 265.

² - Michel Malherbe. *Kant et Hume ou la Raison et le Sensible*. Paris, Librairie Philosophique, J.Vrin. 1980. P. 23.

³ - Frédéric Brahami « Le Scepticisme de Hume » Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 22.

إذا كان بالإمكان تأويل فلسفة هيوم تأويلاً طبيعانياً، فذلك راجع إلى أن التوجهات الفلسفية التي أذاعها في تفكيره الشامل ليست ذات طابع شكّي محض، بالرغم من أنه يبين فقدان العقل للقدرة على تكوين الاعتقادات والأحكام والتمييزات الأخلاقية، إنما أراد من شكّه أن يكتشف داخل الفلسفة ما يجعله يقدم نظرية وضعية للطبيعة الإنسانية، تكون فيها الاعتقادات والتمييزات الأخلاقية مفسرة بكيفية طبيعانية، عبر الرجوع إلى التحديدات الطبيعية للذهن الإنساني المستمدة من الحساسية¹.

هكذا يتنافى المشروع الطبيعاني في فلسفة هيوم نوعاً ما مع الخلاصات الشكّية التي استنبطها الدارسون منها^{*}، والتي تعبر في نظرهم بشكل عميق عن تحجيم راديكالي لكل الاعتقادات، بالرغم من

¹ - Melanie Turnel Huot. *Scepticism et Normativité Epistémique chez David Hume*. Montréal, Université de Québec. 2009. (Dans L'introduction). P. 2.

* - ظهرت النزعة الطبيعية الإسكتلندية أو فلسفة العقل الإسكتلندية في أواخر القرن الثامن عشر من قبل توماس ريد، وعمل عدد من الفلاسفة الإسكتلنديين مثل استيوارت (Stewart) على إشاعتها وترويجها، شاعت هذه النزعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر في بريطانيا العظمى وحظيت بإقبال ملحوظ. باسمها عارض الفلاسفة الطبيعيون هيوم معارضة واضحة، حيث اعتقد توماس ريد أن جذور نزعة الشك عند هيوم تعود إلى نظرية الأفكار التمثيلية الديكارتية، التي تنبأها بعد ذلك كل من لوك مالبرانش وبركلي، التي تدعي أن ما ندركه مباشرة هو أمر ذهني ويختلف عن الموضوعات الواقعية، وعموماً تتركز بالنسبة لريد الحصلة الختية لهذه النظرية في وجود مسافة دائمة بين الإنسان والعالم الخارجي، مما أثار نزعة الشك لدى هيوم. (انظر: د. محمد فصح علي خاني. *فلسفة الدين عند ديفيد هيوم*، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص. 185).

في نظر ريد برزت شكّية المحدثين عند ديكارت لتأخذ انطلاقاً النقديّة مع هيوم الذي سيوسع في نظره دائرة هذه المحاولة، بحيث لخص تجربته بأنها ليست إلا مراجعة شكّية لمسار نظرية الأفكار عند من سبقه من الفلاسفة المحدثين. انظر:

-Dominique Quellet. *Science et Scepticisme chez David Hume*. Québec, Université Laval. 2015. P. 10.

في مطلع القرن العشرين وجه بعض شراح هيوم سهام النقد لآراء توماس ريد وكانط وغرين (Green) الذين اعتبروا هيوم فيلسوفاً مشككاً. فكّب سميث (Norman Kemp Smith) في مقالين عنوانهما بـ "طبيعانية هيوم" كان يعتقد أن قراءة ريد لهيوم غير صحيحة، وطبقاً لقراءة كمب سميث كان هيوم نفسه واعياً بنزعة التشكيك الكامنة في تجربته، فإذا قرأنا في نظره كتاب "رسالة في الطبيعة الإنسانية" سنكتشف بأن الفصل الأخير منه يتضمن منظوراً في الأخلاق لا يتناغم مع مواد الفصل الأول لأنه يحتوي نزعة طبيعانية (انظر: المرجع نفسه، ص. 17)، حيث تصور أننا نقف أمام آراء تشبه آراء هانشيسون في الأخلاق الذي لم يكن يرى في الأخلاق ما يدل على أنها نابعة من العقل براهينه واستدلالاته، بل يعتبرها مرتكزة على المشاعر التي منحنتها الطبيعة إياها، مثلاً يعتقد بتبعية العقل لعواطفه. عم هيوم هذه الرؤية عندما تصور أن العقل عبد للعواطف ليس في الأخلاق فحسب، بل حتى في الأمور الواقعية، ولذا فما جاء به في "الرسالة" ليس تعبيراً عن فلسفة التجربة بمحاولتها الشكّية، بل عن فكر ذو نزعة طبيعانية.

يؤكد كامب سميث أن توماس ريد سقط في سوء فهم عندما اعتبر هيوم ممن ينفون العالم الخارجي، فلو انتبه في نظره إلى منظوره الديني لما وقع في هذا الخطأ، طبعاً أثبت هيوم أن معطيات لوك وبركلي غير قادرة كفاية على تفسير عمل التجربة، لكنه إلى جانب ذلك تنظّن إلى تعذر تفسير التجربة عقلياً، وبالتالي فهو لم ينكر القيمة المعرفية للحس، إنما عمل على نقد أداء العقل.

يمكننا هنا إذن أن نربط بين مشروع التجريبية، الذي يثبت مشروعية الحس والروابط الفيزيولوجية في إنتاج المعرفة، ومشروع الطبيعانية، على الأقل من وجهة نظر Abbé L. Empart التي تؤكد امتداد التجريبية في الحقل الطبيعاني المعاصر. لمزيد من التوضيح في هذه النقطة، انظر:

أنه لا يسعنا أن ننكر صراحة في هذا السياق شك هيوم في الاعتقادات الفلسفية والعلمية السائدة في عصره وتسأله حول مشروعية العقل وما يقدمه من استدلالات وحجج، إلا أن الشك عنده منهج في التحليل وليس مذهبا، وبالتالي إذا كان من الممكن قبول هذا التصور من أجل الحفاظ على البعد التاريخي والمفهومي لفلسفته، فينبغي القبول به على أساس أن الأمر يتعلق بشككية معتدلة تتضمن السلب والإيجاب معا.

بهذا الشكل تمثل العودة إلى الطبيعة الإنسانية حلا فلسفيا لروح الشك الذي يسم فلسفة الإسكتلندي، على اعتبار أنه الحل الأنسب لمواكبة الألفية التاريخية التي أطرت الفلسفة والعلم في عصره. لا يوجد علم كامل عن الإنسان يضاهي نظام العلوم الطبيعية، ولذلك فهمة الشك هنا متعلقة بتضمين العالم الإنساني علوما أخرى ممكنة كالسيكولوجيا والفيزيولوجيا والأخلاق والجماليات... وكلها علوم توازي من حيث المنهج العلوم الطبيعية.

تنزع العودة إلى الطبيعة الإنسانية من الشك دوغمائيتها وتفتحها على الممكن الذي سيصبح واقعا بعد هيوم، كما أن المشروع الطبيعاني (طبعة ذهن) الذي يتوخى منذ البداية بناء نظرية حول الطبيعة الإنسانية، يجعلنا نتساءل عن الكيفية التي يوفق بها هيوم بين شككية إستيمية ونظرية في الطبيعة الإنسانية، بيد أن ما يمكن قوله هنا هو أن الصراع بين الشككية والطبيعانية في فلسفة

= Abbé L. Empart. *L'Empirisme et le Naturalisme Contemporains*. Paris, Librairie Catholique et Classique. 1870. P. 18-19.

ساهم تصور كامب سميث في وضع علامة مميزة لهيوم تجعله فيلسوفا طبيعيا بعيدا عن نزعة الشك، عندما سعى إلى إعادة بناء وعي صائب بالطبيعة، بموجبه يصير العقل متقوما بما تزوده به المبادئ الطبيعية، والمقصود من ذلك أن هيوم شأنه شأن الطبيعيين الإسكتلنديين يسند للاعتقادات الطبيعية دورا أساسيا في المعرفة البشرية، وأساس هذا التفسير هو عدم اعتباره مجرد تجريبي بسيط غير متنبه لنواقص النزعة التجريبية وصعوباتها. (انظر: *فلسفة الدين عند ديفيد هيوم*، المرجع نفسه، ص. 372).

يختلف تأويل التجريبية الأنجلوساكسونية عند كامب سميث عن تأويل الطبيعيين الإسكتلنديين وكذا عن الترندنتالية الألمانية، كونه وجه فلسفة هيوم ضمن نزعة طبيعية تسمح ببناء مفاهيم وضعية للعلم، كما تسمح بربط مفاهيم علم الطبيعة الإنسانية بنتائج الشككية (انظر: *علم وشككية في فلسفة دافيد هيوم*، المرجع نفسه، ص. 27)، وهذا التأويل أقدم هيوم من الإحراجات النظرية التي تسببت فيها نزعته الشككية. يركز سميث على المفاهيم الوضعية في فلسفة هيوم وخاصة نظريته في الاعتقاد التي خففت في نظره من حدة شككته، وأبرزت المشكل الإستيمولوجي الذي تعالجه من زاوية الربط بين مفاهيمه الأساسية والعلم من وجهة التماسك الكلي لمشروعه، بحيث اختصر- فلسفة هيوم في محاولة الربط بين البعد الشككي وعلم الإنسان. لهذا يمكن القول بأن طبعة التفكير تمثل عتد هيوم المعبر الإستيمولوجي الذي تبناه هذا الأخير للعبور من أزمة الشك إلى بنية وعمق الطبيعة الإنسانية، أو بعبارة أخرى جعلت من شككته منفذا تصبح به معرفتنا بالطبيعة الإنسانية علما ممكنا، ففتحننا في نهاية المطاف على إمكانية التأسيس العلمي انطلاقا من شككته. إن مشروع هيوم فلسفي وعلمي في الآن ذاته كما يتصور Dominique Quellet (انظر: المرجع نفسه، ص. 29). بغض النظر عن التمييز الحديث بين الفلسفة والعلم، فكلها يسعى إلى تعميق معرفتنا بالطبيعة.

هذا الأخير (الذي يظل مشكلا في التأويل المسند إليها من قبل دارسيه) لا يمكن تحاشيه أثناء الغوص في ثنايا مشروعه الفلسفي، مما يجعلنا نتساءل من جديد عن الكيفية التي صاغ من خلالها في شكل متماسك هيكلا شكيا لمشروع فلسفي طبيعاني.

يدعو المشكل الذي أثاره هذا الأخير في مواجهة البيرونية إلى دراسة فلسفته، ليس فقط من زاوية معالجته لحجج البيرونية، ولكن بموازاة ذلك لكونه قدم صياغة جديدة لهذه الحجج من باطن مشروعه الفلسفي ذاته الذي تفترضه نظرية الطبيعة الإنسانية.

قد سبق لنا، على سبيل التوضيح، أن لفتنا الانتباه إلى أن المشروع الفلسفي الذي يعبر عنه مؤلف "الرسالة"، مرتبط بتصور محدد للطبيعة الإنسانية يسمح بوصف وتفسير الظواهر المعرفية في الجزء الأول، والانفعالية في الجزء الثاني، والأخلاقية في الجزء الثالث، كما أن عنوانه الفرعي يكشف عن محاولة إقام المنهج الاختباري أثناء الاستدلال في القضايا الأخلاقية.

لا تدع مقدمة " الرسالة " أي شك في كون هيوم ينحو نحو المنهج الاختباري الذي يتخذ من التعميمات الاستقرائية قاعدة له، باعتباره المنهج القادر على وضع علم الطبيعة الإنسانية داخل أسس متينة، وعلى تحديد مبادئه في ضوء الاختبار والملاحظة حتى يكون بمقدورها تفسير النتائج عبر أسبابها، والإجابة عن القيم الإستيمية المتعلقة بالبساطة والتعميم داخل معطف قانون التجربة.

وقد تضخم لديه هذا المنهج الطبيعاني بالمعنى الواسع للكلمة¹ في تحديد طبيعة الوعي انطلاقا من مبدأ " الصورة " الذي يمثل حسبه المبدأ الأول لعلم الطبيعة الإنسانية، أي بالعودة إلى الرابط السببي الذي يوحد موضوعات الذهن على شكل إدراكات أو صور واعية، ومن الكيفية التي يعرض بها المبادئ النظرية الوصفية والتفسيرية لظواهر الطبيعة الإنسانية.

هكذا تلغي طبيعانية الوعي عنده طبائع الشككية، فقد أكد كل من L. Beauchamp و Alex Rosenberg و Annette Baier أن الاستقراء غير مؤسس على العقل، بل على التجربة، وأن هيوم لا يدحض الاستدلال الاستقرائي، بل تصورا معيناً للعقل، يتجلى في العقل

¹ - Ibid. P. 20.

الاستنباطي الذي يعتمده العقلانيون¹، من زاوية أن فلسفته ليست روحا وجوهرا للعلم، ولكن من حيث هي ذاتها علما من بين العلوم الأخرى.

كما تلغي التحديد المجرد للفهم الإنساني مادامت تمتد إلى ما وراء صفاء العمليات التصورية والفهمية للذهن، فنيات الخيال والانطباعات والترابط والعادة والاعتقاد تشهد على كون الطبيعة الإنسانية تنبثق عن كثير من الانفعالات أكثر مما تنبثق من العقل، خصوصا أنها متعددة وثابتة ضمن الظروف التي تشكلها.

إن كثرة التأويلات التي يمكن أن نسندھا إلى فلسفة هيوم دفعت البعض، خصوصا Y. Michaud، إلى تدويرها في نسق طبيعاني واحد عندما تصور أن تجريبيته ليست فلسفة للمعطى فقط، ولا حسية تجريبية، ولا تحليلا سيكولوجيا فينومينولوجيا، ولا وضعية تسبق الوضعية الجديدة، بل كل هذه التأويلات تستمد معناها في نظره من مشروع علم الطبيعة الإنسانية².

فلسفته تضعنا أمام مسرح جديد للتفكير يقر بأن التأسيس للفلسفة لا يتعين داخل الذات الإلهية، ولا داخل الأشياء وتظاهراتها، ولا داخل الأفكار التي نكونها عن الأشياء، ولا داخل اليقين الذي نمتلكه حول أنفسنا، لذا ينبغي أن نبحث عنه داخل واقع الطبيعة الإنسانية.

كما تضعنا بشكل مباشر أمام حوار مختلف بين الفلسفة والعلم الذي ينزلق دون أي حيلة نحو علم الطبيعة الإنسانية، ثم بعد ذلك نحو العالم الأخلاقي الذي يعد بمثابة النظير للعالم الطبيعي، بهدف التأكيد على أن الطبيعة الإنسانية هي أساس التفكير وجوهر الوعي، وهذا يعني أن مشكلة الوعي لا تبدأ داخل التحديد الأنطولوجي، بل داخل التحديد الأخلاقي.

كيف تتشكل الأفكار في الذهن؟ هو السؤال الذي حلل من خلاله هيوم مقولات الذهن إبستيمولوجيا بغرض اكتشاف العناصر التي تؤثر فيه والتي سبھا "العناصر الإدراكية"، بحيث يعمل المعطى داخل التجربة على إحداث تكوينات منتظمة كليا، عوالم وتجارب وأشياء وأنساقا خاضعة لمنطق الطبيعة الإنسانية القائم على التكايفات والترابطات، بحيث ينبغي أن ندرك البعد

¹ - Ibid. P. 24.

² - Yves Michaud. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Paris, P.U.F. 1983. P. 9.

العلمي في نظرية الترابط، لأنه هو الذي جعل من هيوم نيوتن العلوم الإنسانية¹، والترابط عبارة عن جاذبية توجد داخل العالم الذهني على شكل ظواهر وصور معقدة ومتعددة مشابهة للجاذبية الموجودة داخل العالم الطبيعي.

على هذا النحو يتشكل ميكانيزم الذهن وتتداعى السيورورات الذهنية بفضل ما يتفاعل من علاقات بين الظواهر الذهنية، لذا كان من الضروري مقارنته بنيوتن لكن على مستوى إنتاج الحياة الذهنية (مثلا A قريبة من B، A هي سبب B)، الذي يتطلب المرور على العلاقة الوطيدة بين بنية الإنسان وبنية العالم، فالإنسان كما يتصور جزء من هذا العالم ويمثل قوانينه إلى درجة كبيرة، وهو ما يجعله مزدوج الطبيعة: من جهة أولى موجود طبيعي، ومن جهة ثانية موجود أخلاقي.

كان هيوم مثل نيوتن لا يطبق التشبث بالأوصاف الخفية والصور الجوهرية لإيضاح الأحداث وتبيينها، ومثلما ألغى المنهج الذي يعتمد الفرضيات الميتافيزيقية أو الأصول القبلية في الفلسفة الطبيعية، بحيث بدا الاعتماد بشكل رئيسي على البراهين المستمدة من التجربة واضحا، كذلك ينبغي تجاوزه في العلوم الإنسانية، وخاصة علم الطبيعة الإنسانية الذي اعتبره أساس العلوم الإنسانية الأخرى².

لم يكن استدعاء نيوتن في هذا الجزء عبثيا، بل لتبيان أن مشروعه الفيزيائي يجسد مثالا قويا لتلك الوحدة الهارمونية بين العلم الاختباري والشككية³، وكيفية استيعاب هيوم لهذه الوحدة مع إمكانية نقله في سياق معين إلى الفلسفة الأخلاقية في موقع لا يتعارض فيه العلم والشككية، وأيضا للكشف عن الانتظام الذاتي لتجربته الذي له مظهران: مسألة المنهج المستوحى من ذلك المشروع الفيزيائي، ومسألة الارتباط الذهني المنتظم ذاتيا عبر مبادئ الطبيعة الإنسانية، بحيث يكون هذا الانتظام وسيلة لتبرير الفلسفة وفيما بعد لتبرير الحياة اليومية.

ثم لشد الانتباه إلى أن مفهوم الوعي عند دافيد هيوم يقتضي هذا المرور من طبيعانيته التي تحلل مشكلة الوعي من منظور مختلف عن حقل الفلسفة التقليدية، التي تجعل الوعي أو الفعالية

¹ - Ibid. P. 115.

² - د. محمد فتح علي خاني. فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص. 75.

³ - Dominique Quellet. *Science et Scepticisme chez David Hume*. Québec, Université Laval. 2015. P. 31.

الذهنية تتضمن ذاتها كجوهر، في حين أن وعي الإنسان بطبيعة أفكاره غير مستقل عن العالم الطبيعي ولا يقبل أي مقاومة ذاتية تجاهه، وتفسيره على هذا النحو وضعنا في سياق ظاهرية طبيعانية أو في موقع ما بعد الديكارتية (Post-cartésienne) الذي لا يسمح بالفصل بين الوعي (نظام الفكر) ونظام الوجود التجريبي عند الإنسان (نظام العالم أو الحياة اليومية).

2.2. هل هناك واقعية للحس المشترك ؟

ليس من السهل أن نوجه فلسفة الوعي كما وضع مبادئها هيوم ضمن فلسفة الحس المشترك* (La Philosophie du Sens Commun)، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار هيمنة الدراسات

* - تتأسس أفكار فلسفة الحس المشترك على تصور يستمد مبادئه ونتائجها من الحياة اليومية، بحيث إذا ناقضت هذه المبادئ والنتائج الاعتقادات اليومية المشتركة، يمكن الحكم عليها آنذاك بالخطأ، وبالتالي فهو يتعارض مع الفلسفات التي تتناقض مع الحس المشترك، بهذا الشكل يمكننا أن نتساءل عن التوجه الأساسي الذي يحكم فيلسوف الحس المشترك.

يقضي فيلسوف الحس المشترك معظم وقته في عالم التداول والمحادثة (Le Monde du Conversation) ويحاول أن يتخذ مسافة واضحة عن نزعة الشك التي تثبت صعوبة تفسير وتبرير الاعتقادات المشتركة، أو على الأقل تبدي من الناحية الفلسفية صعوبة اختبارها دون افتراض القلق الفلسفي تجاه قابليتها للتبرير. لهذا نجده يتموقع ضمن توجه يستشكل الجدل القائم بين فلسفة الشك وفلسفة الحس المشترك، الذي يعكس من الناحية التاريخية ثقافة الأنوار البريطانية ويعبر عن توجهاتها. انظر:

-Laurent Jaffro. « Les Recours Philosophiques au Sens Commun dans les Lumières Britanniques ». Dans *Le Sens Commun*. Editions Universitaires se Dijon. 2006. Edition Electronique de Hal. 2008. P. 1. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>).

يضعنا البحث في هذا التوجه في سياق تاريخ الأنوار البريطانية داخل أنساق فلسفية محددة : فلسفة شافيتسيري وفلسفتي هيوم وتوماس ريد، ويدفعنا إلى التنقيب عن هذه المرجعيات لإثبات أهمية خطاب " الفلسفة والحس المشترك " في هذه المرحلة التاريخية، إذا أردنا أن نضع تفسيراً تاريخياً لطبيعة المفهوم، ثم عن المذاهب الفلسفية التي تبنت هذا المفهوم بأسبابها وتأويلاتها المختلفتين، ولاستيفاء هذا الغرض نقترح العودة إلى هذا المرجع :

-A. Macintyre. *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*. Traduction de M. Vingnaux. Paris, P.U.F. 1993.

شكلت التجريبية واحدة من أنظمة الأنوار البريطانية الأساسية في فهم الطبيعة الخاصة بالفكر الفلسفي البريطاني في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث مثلت فلسفة الشك الفضاء الذهني الذي يمكننا من الاقتراب أكثر من المبادئ المؤسسة للأخلاق والدين والمجتمع والعلم والفلسفة، التي ستشكل فيما بعد ما يمكن تسميته " واقعية الحس المشترك " (Le Réalisme du Sens Commun) التي يصير فيها الشك استنطاقاً للواقع ولحقيقة الأشياء. يعد هيوم على هذا المنوال واحداً من الفلاسفة الذين قعدوا من خلال أسلوب الشك فلسفة جديدة للحس المشترك، فقد قدم من خلال فكرة الواقع حلاً للخروج من نير الشك والعودة إلى الحس المشترك، ويتجلى ذلك من خلال نقده مثلاً للأفكار المجردة عند بركلي ولبدأ الشك عند ديكارت. انظر:

- D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In *The English Philosophers from Bacon to Mill*, The Golden age of English philosophy. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 679-682.

لقد أثمر الفكر الأنواري ثلاثة أصناف من الواقعية : الواقعية الأخلاقية التي تظلمت من خلال فلسفة شافيتسيري ولا نستثنى منها أخلاقية فرنسيس هانتيسون، ثم واقعية الحس مع التجريبيين خصوصاً مع هيوم، ثم واقعية الحس المشترك مع توماس ريد التي يتركب بداخلها الصنفين الآخرين، من خلال نقده لمسار الأفكار الخاص بالفكر الإنجليزي من لوك إلى حدود هيوم. وكل تلك الأصناف تحاول تفسير الكيفية التي نمتلك من خلالها معرفة مشتركة، هذا يعني أن مفهوم الحس المشترك يتأسس انطلاقاً من المعرفة الجماعية (La Connaissance Collective)

التي توجهها ضمن فلسفة الشك (Le Scepticisme)، لكن مع ذلك يمكن أن ننطلق من بعض المؤشرات التي توحى بهذا الربط بين فلسفة الشك وفلسفة الحس المشترك، انطلاقاً من بعض العلامات التي توحى بذلك في متنه الفلسفي.

يُميز هيوم بين نوعين من الفلسفة : الفلسفة البسيطة أو الحقّة والفلسفة الغامضة أو المجردة، فالأولى تزعم حسبه أنه لا يمكن لأي موضوع داخلي أن يتجلى للذهن مباشرة دون وساطة صورة أو إدراك يمنحها الانطباع، بحيث يمثل الانطباع المشهد الخارجي الذي يربط الذهن بالواقع اليومي المباشر أو بحياة الناس العادية، والثانية تفصل القضايا الذهنية عن صور الحياة الخارجية، عن طريق تجريد المعرفة أو الحقائق النظرية.

بهذا الشكل يتحدد مبدأ التفكير داخل النسق السيميائي الذي يتكون من مجموع ما تشكله علاقة الحياة اليومية بحياة الذهن، ويتقوم من خلال المنهج التجريبي كأداة أساسية للاقترب أكثر فأكثر من الحياة اليومية في ظروفها وحالاتها، وهنا سيحاول هيوم أن يستلهم من فلسفة الحس المشترك التي تؤمن بمصادقية عالم التداول ما يمكنه من تأسيس فلسفة جديدة تراعي مبادئ الحس المشترك، ومن إجراء تحقيق تجريبي يجعل من أفعال الطبيعة البشرية أشكالاً تطبيقية يمكن ممارستها وضبطها.

هذا يعني أن الفلسفة الحقّة تتجسد في ذلك الأسلوب المعرفي الذي ينطلق من الواقع العملي للإنسان، والذي ظل مجهولاً من منظور هيوم في إطار فلسفات يمكن وصفها بأنها تجريدية ينبغي

=التي تفتحننا على تأويلين أساسيين : الأول يتعلق بالمعرفة البين- ذاتية، والثاني يرتبط بالتخزين الجماعي للمعارف العملية، وكلاهما يسعى إلى ربط الحقيقة النظرية بالحقيقة العملية. ولمزيد من التوضيح انظر:

-Valentina Gueorguiva. *La Connaissance de L'indéterminé, Le Sens Commun dans la Théorie de L'action*. Québec, Université Laval. 2004.

لم يعد مشكل المعرفة هنا متعلقاً بالإطار الفلسفي المحض، بل أصبح منفتحاً على المنظور الاجتماعي كمنظور عام حول الفعالية الإنسانية أو كمنظور للفعل والمعرفة المحتملة لعلاقة الإنسان بالعالم الاجتماعي، وهذا يقتضي تجاوز التحديدات الفلسفية التقليدية التي تقتفي اليقين داخل المعرفة، بغية التوجه صوب حقل علوم الإنسان والمجتمع. كذلك لم يعد العلم مرتبطاً بالحقيقة العلمية النظرية، بل تحول هو ذاته إلى فعل إنساني (أي ينظر إليه كنتيجة للفعالية المعرفية عند الإنسان)، كما تحولت الإستيمولوجيا إلى سوسيولوجيا المعرفة العلمية.

وكان من نتائج هذا الانتقال دراسة السيرورات المعرفية عند الإنسان ليس فقط من زاوية فلسفية ضيقة أو من وجهة نظر سيكولوجية، وإنما أيضاً من منظار الإنتاج الاجتماعي للمعرفة الذي تحدده الدراسة السوسيولوجية، حيث غدت المعرفة ممكنة داخل نظام التعدد في الإنتاجات الإنسانية، وبالتالي فقد ساهمت فلسفة الحس المشترك التي تربط بين المعرفة والممارسة الاجتماعية في ظهور البرادغم السوسيولوجي المعاصر، خصوصاً مع إميل دوركايم (E. Durkheim).

تجاوزها من خلال أسلوب الشك، الذي يؤسس في الواقع نقدا جريئا يتخلص من كل المكائد التي أحدثت مع نظرية الملكات، وهو نقد إذ يعمل على تخليص المعرفة الإنسانية من سيطرة مضامين الملكة، فإنه يفتحها بالمقابل على مضامين الحس المشترك لتصبح أكثر اتصالا بالواقع .

ولهذا السبب أعلى هيوم من قيمة الانطباعات على الأفكار، لكونها تمثل واقعا قائم الذات دونما احتياج إلى سبب معين، لكنه بذلك يقود فلسفته نحو ضرب من التفكير يضع المعرفة داخل التجربة الأنطولوجية للإدراك. مما يعني أننا نحاور من خلال مشروعه نسقا فكريا يضع مبررات كافية لإنجاز مظهر تجريبي للمعرفة يغلق الأبواب أمام تعاظم هيمنة الأنساق الميتافيزيقية، التي لا تؤمن بأهلية التجربة أو حتى إن كانت تؤمن بها فإنما تضعها في مرتبة لاحقة على العقل، ليعيد الثقة للتجربة اليومية المعاشة في تشكيل المعرفة، ويعطي بذلك تأويلا محددا للواقع هو واقع الحس المشترك.

إذا كان من معطى يسوقنا إلى الحديث عن فلسفة للحس المشترك لدى هيوم، فلأن فلسفته تسعى إلى البحث في مبدأ الطبيعة الإنسانية الذي يعمل على تصحيح الإحتالات غير الفلسفية، باتباع قواعد عامة قادرة على تجاوز العقلانية الدغمائية : نظرية لوك في التمثل، المفاهيم الميتافيزيقية للعقلانية السكولائية، التجربة اللامادية، ثم فكرة الأنا الخالص المهيمنة على رواد الديكارتية ومثليها، والقصد من ذلك يتعلق بإبراز واقع جديد للفلسفة يقرّ بعدم وجود يقينيات صلبة في الفلسفة تتعلق بالعالم وبالأنا خارج مسار الحياة اليومية.

يقتضي منطق الحس المشترك عدم الدفاع عن العقل بواسطة العقل نفسه، بل بإقام العقل داخل الواقع، أي بالاحتكام لمبدأ الوجود الخارجي للأفكار الذي تمثله الأجسام الممتدة في المكان والمتعاقبة في الزمان والذي لا يبدأ إلا بواسطة الحاسة، ذلك لأن ملكة الحس تمتلك القدرة على توليد مفهوم الوجود المستمر للموضوعات، لهذا السبب يجب ألا تتوقف عن الظهور كحواس، كما أن كل الإحساسات لا يدركها الذهن إلا إذا كانت واقعية، أي بمعنى من المعاني إذا كانت تمثل حياته التجريبية وعالمه المباشر.

لهذا السبب ظل هيوم يثني على الفلسفات التي تمزج بين المعرفة والممارسة اليومية، وهو ما يتجسد من خلال قوله :

" يمكن للفيلسوف المتعمق [الذي يتبع الفلسفة المجردة] أن يخطئ بكل سهولة في استنتاجاته الدقيقة، والخطأ يولد عنه ضرورة خطأ آخر، ويتبع صاحبه في كل استنتاجاته الذي لا يوقفه في نتائجه غرابة مظهرها أو مخالفتها للرأي العام. ولكن الفيلسوف الذي يود دائماً أن يترجم الحس الإنساني المشترك بألوان زاهية وفاتنة لا يتأدى في خطئه إذا ما صادفه، بل يجدد استلهامه من الحس المشترك ومن الأحاسيس الطبيعية للذهن، لكي يظل ضمن المسلك القويم ويحصن نفسه من مخاطر الأوهام. لقد ازدهرت في الحاضر شهرة شيشرون ولكن سمعة أرسطو انطفأت، كذلك لا يقطع لابروير البحار إلا ويظل محتفظاً مع ذلك بشهرته، في حين يتلاشى انتصار مالبرانش ولا يتجاوز وطنه وعصره، وقد يجد الناس لذة في قراءة أديسون عندما يكون لوك منسياً.¹

ومن خلال قوله كذلك :

"أطلقوا العنان نحو شغفكم بالعلم، ولكن احرصوا على أن يكون علمكم إنسانياً بما يجعله يرتبط مباشرة بالفعل وبالمجتمع، إني أحرم عليكم الفكر المجرد والأبحاث المستعصية...أيها الإنسان كن فيلسوفاً، ولكن عبر كامل فلسفتك تلك ابق إنساناً."²

¹ - « It is easy for a profound philosopher to commit a mistake in his subtle reasonings; and one mistake is the necessary parent of another, while he pushes on his consequences, and is not deterred from embracing any conclusion, by its unusual appearance, or its contradiction to popular opinion. But a philosopher, who purposes only to represent the common sense of mankind in more beautiful and more engaging colors, if by accident he falls into error, goes no farther ; but renewing his appeal to common sense, and natural sentiments of the mind, returns into the right path, and secures himself from any dangerous illusions. The fame of Cicero flourishes at present; but that of Aristotle is utterly decayed. La Bruyère passes the seas, and still maintains his reputation: But the glory of Malebranche is confined to his own nation, and to his own age. And Addison, perhaps, will be read with pleasure, when Locke shall be entirely forgotten.» D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 586.

² - «Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society... Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.» Ibid. P. 587.

نستنتج من ذلك أن الفلسفة المجردة لا تمنح للإنسان فن العيش والقواعد التي توجهه نحو مبدأ موضوعي¹، وأنها تفقد قيمتها عندما تبتعد عن عالم المحادثة كما هو، وعندما تبتعد عن موضوعها الأساسي الذي يمثله الإنسان، مما يجعلها تتعارض في هذا السياق مع الفلسفة البسيطة والواضحة التي تستمد أحكامها الفلسفية من التأمل في الحياة اليومية²، بحيث يكون الموضوع الوحيد لكل معرفة هو الإنسان ذاته بوصفه الفضاء المناسب الذي يمكن للذهن أن يؤسس ضمنه معرفة ممكنة.

إن فلسفة متماسكة من حيث بنيتها وكيفية عملها تسلط الضوء مباشرة على مضمونها، على اعتبار أن الخلاصات التي تقترحها مستمدة من أصل الممارسة الفلسفية ومن الوجود ذاته، فالابتعاد عن مشاغل وقضايا الحياة يمنع كل فيلسوف حسب هيوم من فهم الحياة النفسية والاجتماعية، وبالتالي ظلت هذه الفلسفة تشعرنا بضرورة العودة إلى المبادئ الطبيعية التي تتحكم في الظواهر الإنسانية الذهنية والوجدانية والاجتماعية.

إذا فأهمية فلسفته البسيطة لا تكمن فقط في كونها عرضا مسرحيا جديدا يمكن مقارنته بعرض الفلسفة الطبيعية لمجرد أنها تقرن مفهوم الإنسان بمفهوم العالم الطبيعي، بل أيضا لأنها تضع التفكير النظري للتجريبية بكامله داخل الوجود العيني الذي يشكل موضوع معرفتنا، فالواقع اليومي هو منبع إدراكنا التي بواسطتها يتشكل وعينا. إن أصل تجريبية هيوم يستند إلى حيوية الحياة التي تمثل عالم الوجود الحسي الذي يصنع بدوره حسية الوعي، ومن حيث هي كذلك، فإنها تعكس تحولا جديدا بين الواقع والممكن.

كما تعكس كذلك مشروعا للربط بين علم إنساني جديد بمنهجه الخاص وتجربة الحس المشترك، أي بين مختلف الأساليب التي يستجمعها علم الإنسان من فلسفة للشك ومن تجريبية نقدية ومن سيكولوجيا ظاهرية ومن طبيعانية وضعية، و عالم المحادثة، بحيث يجعلنا هذا الربط نستشرف أفقا يكون النقد فيه متجها نحو البحث في مكنون الإنسان ذاته.

¹ - D. Hume. «Essai sur le Stoïcien». Traduction de Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2007. P. 6. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

² - François Chirpaz. *Hume et le Procès Métaphysique*. Paris, Beauchesne. 1989. P. 51.

بهذا الشكل نجد أنفسنا أمام فيلسوف وإنسان الحس المشترك¹ يدعو إلى إخراج العقل من سداخته ليقوم بتصحيح الكيفية التي يتفلسف بها، على أساس أن قلقه الإستمولوجي تجاه العقل الفلسفي نابع من كون الوضعية السيكلوجية والسوسيولوجية ومظاهر الواقع الحسي المشترك تخرق مشروعه الفلسفي.

نحن كذلك أمام طموح فلسفي يهدف إلى تشييد علم خاص بالإنسان تكون فيه التجريبية الطبيعية قانونا لعمل الواقع الإنساني، هذا القانون الذي يسمح بالاقتراب من الإنسان في بنيته البسيطة ومن فهم أسلوب عيشه (وهنا تكمن وظيفة الفلسفة) يجعل كل قصد تأسيسي للخطاب الفلسفي مبنيا على تغيير هوية الفلسفة ذاتها.

والفلسفة لا تمسك بهويتها الحقيقية إلا بعد أن تلامس الواقع المعيش، الذي هو واقع الناس وليس واقع الأفكار، وبالتالي فمن مبادئ الفلسفة البسيطة أن تلغي برنامج واقعية الأفكار الذي يفصل بين لغة خطاب الفكر ولغة خطاب الحياة، على أساس أنه السمة المميزة لثقافة عصر- هيوم، وقد أكد ذلك M. Malherbe عندما تصور أن أكبر دعائم الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر- يتجلى في عدم فصل فلسفة الإنسان عن فلسفة الحس المشترك².

يمكن بناء على ذلك تأويل طبيعية هيوم داخل النسق الاجتماعي، فتحدث عن طبيعية اجتماعية متمثلة عناصرها الأساسية داخل السلوك الإنساني، وإذا كان هذا التأويل منطقيا، فإنه سيقودنا حتما إلى تصور هيوم الإيديولوجي حول الروابط الاجتماعية، فالاجتماع في طبيعته مثلا ينتظم اقتصاديا وفق مبدأ حرية العمل والمقايضة، والأسرة التي تنتظم على أساس أولية وأسبقية الأب تجد مصدرها الطبيعي وفي الآن ذاته تبريرها الجذري داخل الطبيعة الإنسانية.

إن الطبيعي يتبع حسب هيوم ما يفرضه سياق الحياة من ظروف وتحولات، وهو ما نلمسه داخل تاريخ المجتمعات، بحيث يصبح تاريخ الإنسان هو القاعدة الحقيقية لهذه الطبيعة، كما يصبح التاريخ الإنساني أيضا هو المصدر الأساسي لتفسير هذا العمق الاجتماعي للطبيعة الإنسانية، بيد أن

¹ - M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001. P. 9.

² - Ibid. P. 29.

القيم الإنسانية : الاقتصادية والجمالية والدينية والأخلاقية والسياسية تتشكل داخل سيرورة من التواصل الجماعي بين الناس، التي تتمظهر في الواقع اليومي أو في عالم المحادثة.

يسافر هيوم إذن من بلاد العلم إلى بلاد المحادثة، أي إلى الحياة اليومية التي لا يكون للعلم سوى شأن تصنيفها، ليصبح من الواجب على الفلسفة التي تشق مسالك هذا الدرب أن تكف عن مخاطبة المجرد وتهتم من جديد بمخاطبة الملموس والعيني، لأنها بهذا الشكل تصير بسيطة وواضحة وتلقى اهتماما بالغاً من قبل عامة الناس.

وهي إذ تتأسس على هذا النحو، تغدو مناسبة لمصالحهم ونافعة لتفسير حياتهم المشتركة وحل مشكلاتهم، وكذا لتسيير سلوكياتهم وأفعالهم وتكييف عواطفهم وانفعالاتهم وتصحيحها، وذلك ما لا تستطيعه الفلسفة المجردة المبنية على التفكير المجرد، إذ بتركها لمضامين الحس وابتعادها عن الواقع الذي يمثل حياتهم العملية ومشاكلها، تتجاوز سلوكياتهم وعواطفهم. لذا فهي مطالبة حسب هيوم بالخوض في مجالهم اليومي حتى تتمكن من خدمتهم، بأن تقدم لأكبر قدر ممكن منهم ما من شأنه أن يكون ذا منفعة لهم، وأن تدخل في تواصل دائم معهم، وتتشبع بتعاليم تناسب كل متطلبات الحياة البشرية.

ليست الآداب الرفيعة كلها حسب هيوم سوى صور من الحياة الإنسانية في مواقف مختلفة، فأوضاع عديدة يستوحي منها الإنسان مختلف أحاسيسه : ثناء كان أو ذما، إجلالا أو احتقارا... والفلسفة الحقّة هي التي ترتبط أكثر بوصف الظواهر اليومية سواء كانت اجتماعية أو نفسية، تلك التي ترتبط بحياة الناس المشتركة وبعاداتهم، لأن الفلسفة عندما تحصر بحوثها في إطار الحياة اليومية المشتركة، ستنجح حتما استدلالات مقبولة لدى الناس، لأنها تخاطب مصالحهم ومنفعتهم.

والفلسفة عندما تبتعد عن الحس الإنساني المشترك لا تصطنع في نظر هيوم غير ضرب من ضروب الميتافيزيقا، لذلك سيحاول هذا الأخير جاهدا في إطار واقعية للحس المشترك أن يحرر المعرفة الإنسانية من كل القضايا المجردة، وأن يعمل على تقصي طبيعة الفهم البشري، بأن يبين من خلال تحقيق دقيق لقواه وطاقاته أنه ليس مستعدا بأي وجه من الوجوه للخوض في مثل هذه

الموضوعات الغامضة والمبهمة، وأن يوضح بأن الميتافيزيقا مهما كان حضورها في عالم الناس حميميا، يكتنفها مع ذلك الغموض كلما اتخذت موضوعا للتفكير.

وبالمقابل يعمل على تأكيد حقيقة هامة وهي أن العمليات الذهنية كلما كانت تتعلق بالأجسام الخارجية بما هي موضوعات حسية، كلما تعاظمت قيمتها، وذلك لا يتأتى إلا داخل علم للطبيعة الإنسانية بات يقينيا عندما ارتبط بعالم التجربة، وقد أثنى هيوم في دفاعه عن الحس المشترك على فلسفة الشك التي تعلق الحكم على كل الفلسفات الميتافيزيقية، التي توجه أبحاثها وتأملاتها خارج حدود الحياة المشتركة أو خارج الممارسة اليومية المألوفة لدى الناس.

وهذا طبيعي في فلسفة تسعى إلى الانقلابات من أزمة الفلسفة المستمدة من غياب اليقين والنظام داخل العلوم، لتبحث بالمقابل داخل الطبيعة الإنسانية، التي من الواضح أن كل العلوم الأخرى مرتبطة بها، عن شيء يعد مصدرا لنظام الوعي وليقين المعرفة. يتضح ذلك بجلاء داخل تصوره الأخلاقي الذي قاده حسب David Norton في كتابه " دافيد هيوم فيلسوف أخلاق الحس المشترك " إلى بناء توجهين مختلفين يسيران على قدم وساق مع المنظور الكلي لتجربتيته، كلاهما يجيب عن أزمة مختلفة عن أزمة الآخر.

من جهة أولى سعيه إلى مغادرة أرض الميتافيزيقا الدوغمائية عبر عودته إلى فحص حجج البيرونية أو اللايقين تجاه الكيفيات الأصلية والثانوية ووضعية المادة، وهي أسئلة تقود إلى الشك في طبيعة الأشياء والعالم، ومن جهة ثانية رغبته الملحة في الانقلابات من أزمة أخلاقية بدت معالمها واضحة عند فلاسفة الأخلاق مثل هوبز وماندويل، التي رسخت انطبعا خاصا حول صعوبة تبرير الأحكام الأخلاقية ما عدا بوصفها أقنعة لميولات نرجسية في الإنسان.

وخلافا لهاتين الأزميتين، اقترح هيوم حسب هذا الأخير مشروعاً مزدوجاً مختلفاً: الأول شيكي وميتافيزيقي، والثاني أخلاقي غير منفصل عن الحس المشترك¹، ويظهر ذلك عنده داخل الاستدلالات الفلسفية التي يراها مقبولة وتستجيب لمبادئ مذهبه التجريبي.

لقد أكد هيوم أن الاستدلال الفلسفي التجريبي يدفعنا إلى صياغة المبادئ التي تتطابق بصورة أفضل مع التجربة اليومية²، وذلك طبيعي في فلسفة يبدأ فيها هيوم، تصوره لمشكل المعرفة ولشروط إمكانيتها، بنزعة حسية تجعل من التجربة حدا للمعرفة الإنسانية، حيث لا يمكن تصور الاستدلال السببي كمجرد آلية سيكولوجية تشيد على صرحه كل المعارف الإنسانية خارج حقل التجربة، بل كاستدلال يمثل مبدأ لكل علاقات ممكنة ذهنياً ولا تتجاوز شروط العالم الحسي.

تتأسس المعرفة ضمن واقعية الحس المشترك على اعتقاد موضوعي هو الاعتقاد السببي، الذي يدخل في تواصل مستمر مع التجربة ويخضع لتأثير المبادئ العامة التي تكون الذهن، أما الاعتقادات الأخرى غير المؤسسة على مبدأ السببية فهي على العكس من ذلك مبنية على الأحكام المسبقة، وبذلك فهي تشكل خطورة على شفافية الذهن.

لقد بينا في حديثنا عن طبيعانية الوعي أن المفاهيم المركزية للتوجه الطبيعي في فلسفة هيوم، التي يمكن أن نضيف إليها مفهومي السببية والاستقراء، مرتبطة بالطبيعة الإنسانية، أي بسلوكات الإنسان الحرة والمشروطة، لهذا اضطر هذا الأخير إلى وضع تمييز بين الفعل الحر والفعل المشروط، مؤكداً أن السببية تنطلق من العالم الطبيعي لتتوقع داخل ذاتية الإنسان، وبالتالي فهي تتجسد داخل الظواهر كنشاط ظاهري وداخل الفعل الإنساني كسلوك إنساني.

لم يكن مشكل السببية متعلقاً عند هيوم منذ البداية بالأنطولوجيا المفارقة كما هو الشأن بالنسبة لديكارت، فالحجج التي قدمها هيوم خصوصاً في تصوره للدين الطبيعي، تدل على أنها

¹ - Kim Noisette. *Le réductionnisme dans le Traité de la Nature Humaine de David Hume*. Thèse Présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de L'université de Sherbrooke. Québec, Sherbrooke. 2016. P. 54.

² - Melanie Turnel Huot. *Scepticisme et Normativité Epistémique chez David Hume*. Montréal, Université de Québec. 2009. P. 11.

تتأسس على الاستمرارية داخل العالم من خلال مبدأ اقتران الظواهر، الذي يستمد قوته من الاعتقادات التي تنشئها الطبيعة الإنسانية انطلاقاً من تجربة الحس المشترك.

على هذا النحو تستمد سببية هيوم مصداقيتها من الترابط الظاهري للعلاقات بين الظواهر في الواقع، وذلك مبرر ضمن منظور طبيعاني يشترط التجسد الظاهري للأفكار داخل الواقع، بواسطته تلعب السببية دوراً أساسياً في بناء سيرورة المعرفة اليومية، على اعتبار أن المعرفة مؤسسة على تعاقب الظواهر داخل الواقع، وأن التجربة الحسية هي معيار إثبات الظواهر المستقبلية الأخرى.

وينطبق ذلك حتى على نظريته في الأخلاق والسياسة، فالعواطف التي كانت تشكل بالنسبة له الجزء الأعظم في موضوع البحث الخلقي، لا يمكن وصفها وقياسها إلا عن طريق إحصاء الظروف والأحوال والملابسات التي تصاحب هذه العواطف، ثم بعد ذلك تحليل كل عاطفة من العواطف الإنسانية على حدى وتحديد العلاقات الممكنة بينها، من أجل تحديد القوة النسبية لكل عاطفة.

لذلك يجب في رأيه انتقاء جميع التجارب في علم الأخلاق واختيارها من الملاحظة المتأنية والدقيقة للحياة الإنسانية، وأن يتم النظر في هذه التجارب كما تظهر بالفعل في العالم والحياة، وذلك بحسب ما يقع في سلوك الناس فيما يرتبط بشؤونهم العامة (في مسراتهم وفي آلامهم)، وبقدر ما يتم الحرص على مراعاة الحس المشترك بدقة وعناية كبيرتين، يكون تأسيس علم على هذه العواطف ممكناً، ويكون أكثر فائدة على صور الفهم الإنساني.

يعبر هيوم عن ذلك بقوله :

" إن جنس الحب الشخصي الذي يتجلى في الطيبوبة تجاه الآخر، له تأثير كبير على الأفعال الإنسانية " ¹

¹ - «L'espèce d'amour propre qui se montre dans la bonté envers autrui, vous devez admettre qu'elle a une grande influence sur les actions humaines» D. Hume. «Essai sur la Dignité ou la Bassesse de la

يدل هذا القول على ضرورة مشاركة التجارب الوجدانية بين الناس، فالأنا والوعي الذي يحصله لا يفهمان إلا ضمن هذا الواقع المشترك، الذي يمثل فضاء بين- ذاتيا تتعايش فيه الأحاسيس والآثار الوجدانية المتناقلة من شخص لآخر عبر آلية التعاطف، كما تتطير الأفكار من ذهن لآخر. وإذا كان هذا القول يؤسس لتصور هيوم الأخلاقي من خلال مفاهيم: الحب والتعاطف والأريحية، فإنه يؤسس كذلك لتجربة الوعي الجماعي أو الوعي المعاش.

ليس مؤلف " الرسالة " وحده الذي يفترض عدة تجارب للذهن تسلط الأضواء على آليات التجربة اليومية¹، وإنما يظهر كذلك هذا الربط بين حياة الذهن وحياة الواقع في باقي أعماله الأخرى، خصوصا في فلسفته الأخلاقية والسياسية التي مهد في إطارها إلى منظور اجتماعي للعدالة يراعي مقتضيات المنفعة العامة. فالعدالة كما تحضر في نسقه الفلسفي الأخلاقي ذات أهمية بالغة في تشكيل قواعد الحياة الاجتماعية، لأنها تحقق الانسجام والمصلحة العامة للمجتمع، وتتوافق مع الطبيعة الإنسانية²، وهذا تصور لمجتمع سياسي بداخله تتكاثف عدة خصائص وامتيازات ناجعة وصالحة للأفراد.

هذا يعني أن العدالة لا تتأسس على العقل الأولاني أو على اكتشاف علاقات معينة بين أفكار أولية ثابتة وملزمة على نحو كلي، بل على دافع مباشر وصرح في العقل العملي مستمد من المبادئ الطبيعية للطبيعة الإنسانية، أي أن الفلسفة عندما تفكر في العدالة، فإنها تفكر في المصالح الاجتماعية للإنسان، بالرغم مما قد يؤدي إليه من حب الذات ويقصد بها السعي المتوائم والمنسجم للمصالح الفردية.

وعلى هذا الأساس فقد انتقلت العدالة من علاقتها المحضة بالطبيعة الإنسانية إلى علاقتها بالمنفعة الاجتماعية، أي أن تحليل هيوم للعدالة ساقه إلى الانتقال من الاهتمام بالأصول إلى الاهتمام

=Nature Humaine» Traduction de Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2009. P. 11. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

¹ - Eléonore le Jallé. «Hume et Expériences de Pensée ». Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009. P. 86.

² - G. Lechartier. *David Hume Moraliste et Sociologue*. Paris, Félix Alcan. 1900. P. 69-123.

بالتأج الفعلية؁ بحيث يكون من الممكن على هذا النحو تأسيس نمط من العيش المشترك قائم على الانتظام السياسي بين الأفراد وفق رابط العدالة الاجتماعية.

تماشيا مع هذا الطرح يمكن أن نستنتج بأن سيكولوجيا هيوم الظاهرية تتحول في إطار فلسفة الحس المشترك إلى سيكولوجيا اجتماعية؁ لنتقي بذلك مع الوصف الذي قدمه جيل دولوز لهيوم؁ بحيث يصير هيوم في رأيه أخلاقيا وسوسيولوجيا قبل أن يكون سيكولوجيا؁ فمؤلف "الرسالة" يبين في نظره أن الشككين الذين يتأثر بهما الفكر قبل كل شيء هما : الشكل الانفعالي والشكل الاجتماعي؁ وكلاهما يتضمن الآخر مكونين بذلك وحدة موضوع علم أصيل؁ لهذا ليست اجتماعية هيوم ذات صبغة فلسفية محضة؁ ولكنها تمتد أكثر من ذلك لتقترب من انشغالات الناس في حياتهم اليومية.

إن حضور انفعالات ما داخل مجتمع معين من شأنه تحوير دوافع وغايات؁ سجايا جماعية وفردية؁ فمثلا عندما يفرض اهل ضريبة على رعاياه يتوقع منهم رد فعل ثابت ألا وهو الخضوع؁ وينكشف هذا الترابط المنطقي بين الانفعالي والاجتماعي على هيئة وحدة داخلية؁ فإذا يكون موضوع التاريخ هو التنظيم السياسي؁ فإن ذلك يجعله يدرس العلاقات بين الدافع والفعل في الحد الأقصى من الظروف المعطاة ويبيدي اتساق انفعالات الإنسان¹.

تكمّن من وراء التأثير الانفعالي والاجتماعي منفعة اجتماعية والفهم يعكسها؁ ويعني ذلك في منظور هيوم أن هنالك تعايش بين الفهم والانفعال الوجداني الذي يصبح اجتماعيا²؁ فتحت مفهوم الاعتقاد ثمة حسب دولوز ممارسة للتفكير على شكل تنظيم اجتماعي وعدالة اجتماعية؁ أي على شكل نظرية للأخلاق تكون فيها النظرية الوحيدة والممكنة في أغلب الحالات لدى الفيلسوف هي نظرية الممارسة بالنسبة للفهم؁ وحيث يصير الفهم ممارسة لن يمنع ذلك من الانخراط في صور الحس الإنساني المشترك.

¹ - Gilles Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, PUF. 1953. P. 2.

² - Ibid. P. 2.

إن التحليل الاجتماعي عند هيوم يقوده إلى إظهار الأثر المناسب للحياة المشتركة، كما يقوده إلى إرساء دعائم السلم والنظام داخل المجتمع، وبذلك فواقعيته تعبر عن تصور جديد للمجتمع ككل سياسي منفتح على الحرية والتسامح، وعن وحدة للتعايش الحي المشترك ولطرقه داخل المجتمع على الفلسفة أن تخوض في تحليلها.

بهذا الشكل يتضمن نسق الحس المشترك عند هيوم أبعادا جديدة سبق أن أشرنا إليها في حديثنا عن سوسيولوجيا التعاطف، إذ ستحل الفضيلة محل العقل، لكنها لا تعني الفضيلة الشخصية، بل الفضيلة الاجتماعية التي تتضمن الأريحية والتعاطف كوحدين لربط الناس بعضهم ببعض بصورة طبيعية¹.

بهذه الواقعية يكون قد وجه الانتباه إلى موضوع لم يرتبط دائما بالتنوير وهو الأخلاق الاجتماعية أو التعاطفات المشتركة أو سوسيولوجيا الفضيلة، حيث يتزايد في إطارها الشعور الطبيعي بالانتماء الجماعي الذي يلزم عنه وجوب الاهتمام بالإنسان في علاقته بالمجتمع، وبالفضائل الاجتماعية الصالحة لبناء مجتمع سليم وإنساني. هكذا يصير الشعور الطبيعي اجتماعيا، لأنه يعكس شعور المجتمع والناس، ويعبر عن الطبيعة العامة والمشاركة للإنسان المبنية على احترام الأخلاق الاجتماعية، التي تجعل العمل وسيلة لتحقيق الخير العام.

هكذا يمكن القول بأن القانون الطبيعي عند هيوم لم يكن إلا انعكاسا للتجربة الاجتماعية المستمرة داخل المجتمع الإنساني المبني على روابط متينة، وقد قاده هذا التصور إلى نحت اسمه ضمن قائمة الفلاسفة الإسكتلنديين الذين وجهوا أبحاثهم في إطار الفكر الاجتماعي والأخلاقي والتاريخي والاقتصادي، الذي يعبر عن المسار العام لفلسفة الأنوار البريطانية، ومهدوا بذلك الطريق أمام قيام المذهب النفعي².

¹ - Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity*. Vintage Books. New York, Division of Random House. 2004. P. 6.

² - Laurent Jaffro. *Recherches sur le Sens Moral, le Sens Commun, et L'association*. Paris, Université de Nanterre. 2003. Edition Numérique de Hal. 2007. P. 11-12. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>).

ويتمظهر ذلك ضمن المحاولة التي قدمها جون استيوارت مل لدرء الشبهات عن التأويلات السلبية التي لحقت بفلسفة الإسكتلنديين، بما في ذلك فلسفة هيوم، وتطوير نتائجها، فبعد اطلاعه الواسع على تاريخ فلسفات المنفعة من أبيقور إلى بنتام، انبثقت لديه الرغبة في تجويد مضامينها من خلال تصور نفعي جديد مصحوب ببعض التعديلات الجزئية لآراء من سبقه من النفعيين، ونخص بالذكر نفعية جرمي بنتام، تجسدت مواطن قوته في كتاب " النفعية " (Utilitarisme) الذي مكنه من إبراز الجوانب الإيجابية لهذا التصور، وإعلاء قيمته أمام النظريات الأخلاقية الأكثر شهرة في تاريخ فلسفة الأخلاق، مما أثار ضجة قوية في أوساط الفكر الأخلاقي المعاصر.*

* - يعبر الفكر الإنجليزي في الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى بداية القرن العشرين في مختلف المجالات عن استعداده الإيجابي لاستقبال ثقافة أنوارية جديدة، فقد كشف عصر ما بعد هيوم من الناحية السياسية عن تحول عميق ساهم فيه ظهور الليبرالية السياسية كنظام فلسفي وأخلاقي، يروج لوعي اجتماعي يتوجه بمقتضى الحرية والمساواة والديمقراطية والعدالة وحرية الاعتقاد. انظر:

-A.G. Eyre. *An Outline History of England*. London, Longman. 1971. P. 131.

-Charles Tilly. *Les Révolutions Européennes 1492-1992*. Traduit de L'anglais par Paul Chemla. Préface de Jacques Le Goff. Paris, Seuil. 1993. P. 182.

-René Rémond. *L'Ancien Régime et la Révolution 1750-1815*. Paris, Seuil. 1974. P. 183-184.

وقد برزت في المرحلة الممتدة من هيوم إلى مل أطروحات فلسفية تدافع عن مفهوم الفرد واستقلالته الذاتية والشخصية، وعن الحريات المدنية والسياسية والتسامح الديني، كما تدافع في نفس السياق عن استقلالية مؤسسات الدولة.

يستمد هذا الأسلوب السياسي جذوره من الفكر الليبرالي الذي دافعت عنه الفلسفة الأخلاقية والسياسية من جون لوك إلى استيوارت مل، ومن التطورات الاقتصادية التي وُطنت في إنجلترا ثقافة الاستهلاك عبر نتائج الثورة الصناعية، حيث وجدت فلسفة الأخلاق ضمن هذه الأرضية الجديدة نفسها مطالبة بالإجابة عن مجموعة من القضايا من قبيل: الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق، اقتصاد السعادة، الطاقة الجسمية والعقلية، حرية الإنتاج... وقد أدى ذلك إلى تغيير نظرنا للإنسان الذي لم يعد التفكير هو معيار إنسانيته فحسب، بل أصبح العمل الذي يجسد فاعليته اليومية (النشاط الاقتصادي) جزءاً من كينونته.

وقد انعكس هذا التصور السياسي والاقتصادي في هذه المرحلة على النظريات الأخلاقية ودفعها إلى تغيير أسسها الكلاسيكية، لكي تستوعب صورة الإنسان الجديد الذي أصبحت كينونته مرتبطة بفاعليته الذاتية داخل المجتمع بما يتوفر عليه من جسد وفكر، وهو ما يبرر ما تحويه هذه النظريات من مواقف تجاه المشكلات الأخلاقية التي طرحها مفهوم المجتمع الكوني في سياق الأخلاق الكلاسيكية، الذي لا يساير منطق الفرد كجزء من كل سياسي يمثل المجتمع.

ينكشف خلف أكبر المشكلات الأخلاقية الحديثة ذلك الصراع القائم بين النزعة الحدسية (Intuitionnisme) التي مثلها William Whewell والمذهب النفعي، الذي تعود جذوره إلى القرن الثامن عشر نتيجة تعارض الأفكار والحجج بين الحدسيين (Intuitionnistes) والمدافعين عن الفكر الهيوموني والنفعيين (Utilitaristes) الأوائل. انظر:

-Monique Canto-Sperber. *La Philosophie Morale Britannique*. Paris, P.U.F. 1994. P. 12.

أي بين Ralph Cudworth و Samuel Clarke في القرن السابع عشر، إضافة إلى John Balguy و Richard Price في القرن الثامن عشر، الذين اعتبروا الوعي الأخلاقي ضرباً من العقل الحدسي القادر على إدراك الوقائع الأخلاقية، ويمثلهم Whewell الذي أكد أن العقل بإمكانه أن يساهم في تثبيت القواعد العليا للفعل الإنساني أثناء تحديد القضايا الأخلاقية كالخير والشر مثلاً (المرجع نفسه. ص. 13). ومع هانتيسون وشافيسبري اللذين جعلوا من الحس الأخلاقي معيار الفعل الأخلاقي، ثم فيما بعد مع هيوم ومل اللذان اعتبروا المنفعة معياره الأساسي.

برز هذا الصراع بقوة مع بنتام في نقده للتقليد الأخلاقي الحدسي، لأنه يتناقض في نظره مع الممارسة السياسية والقانونية، حيث سيكون له فضل كبير في استبدال الحس الأخلاقي كمعيار طبيعي ثابت بمعيار المنفعة، الخلق بتوجيه كل الأفعال الإنسانية نحو تحقيق السعادة عبر انتظار

= اللذة من تفادي الألم. (المرجع نفسه، ص. 18). وقد دافع مل عن هذا التصور عندما اعتقد بأن مبدأ المنفعة هو مبدأ أكبر قدر من السعادة، وهو ما نلاحظه من خلال قوله: " لا يقتصر مقياس النفع على السعادة القصوى للفاعل ذاته، بل على أكبر قدر من السعادة بالنسبة للجميع ". انظر:

- John Stuart Mill. *L'utilitarisme*. Traduit par Philippe Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2008. P. 19. Edition Numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

بحيث تبنى الأخلاقية في رأيه على أن معقولة الأفعال تفهم داخل سلم السعادة، فكانت نفعيته مذهبا لتبرير الفعل الأخلاقي من هذه الزاوية، وفي الآن ذاته لتشكيل مبادئ تطور وتجانس الواقع الاجتماعي والسياسي (M.C.Sperber المرجع نفسه، ص. 19) فعقلانية السلوك شكلت إلى حدود اليوم الدور الاجتماعي للتقليد النفعي.

تقرب النظريات النفعية إذن من بساطة السيكلوجيا الأخلاقية ومن مفهوم الحيوية الإنسانية التي ترتبط بها، وجل فلاسفتها يدافعون عن منظومة اللذة (Hédonisme) السيكلوجية التي تكون أطروحتها المركزية متوقفة على اتخاذ اللذة محركا أساسيا لكل فعل إنساني، كما ترتبط كذلك بمنظومة اللذة الأخلاقية، فالناس لا يتصرفون بمقتضى تمثلهم للذة، ولكن أيضا بحكم ما يلزمهم القيام به أثناء الممارسة والفعل الأخلاقيين. لذا فهي تختلف نوعا ما عن مذهب الأنانية، لأنها لا تثبت فقط إمكانية تأسيس السعادة المشتركة من منظور سيكلوجي، ولكن بالتحديد من منظور مقبول أخلاقيا لقدرة على تبرير الهدف الأساسي لمبدأ المنفعة، أي لقدرة على تبرير السعادة ضمن النسق الجماعي.

في القرن التاسع عشر احتفت الفلسفة ببزوغ تقليدين فلسفيين كان لهما وقعها القوي على الفكر الإنجليزي، بالرغم من أنهما يتعارضان في توجهاتهما، إلا أنهما يحاولان معا تأسيس الفلسفة الأخلاقية ضمن مذهب عام، وهما: التيار الميتافيزيقي الذي نبع من معطف الفلسفة المثالية ونظرية التطور التي تبناها المدافعون الأوائل عن الأخلاق التطورية، وقد مثل المثالية الإنجليزية أو الهيكلية الإنجليزية بتعبير Sperber توماس هيل غرين (Thomas Hill Green) وفرنسيس برادلي (Francis Bradley) اللذان يعارضان النزعة الفردية التي دافع عنها كل من النفعيين ودعاة العقد الاجتماعي، لإبطال توافق الخير العام مع الخير الخاص.

كانت الأطروحة الأساسية لفلسفة غرين تثبت وجود "وعي في ذاته" سرمدى بمثابة مبدأ موحد متميز بالذات قادر على تفسير وحدة الطبيعة، لذا فهو يجدد الخير الأخلاقي كواقع عقلائي ثابت داخل النسق الاجتماعي (Sperber المرجع نفسه، ص. 25). بحيث يتطابق عنده حب الذات مع التعاطف، كما تثبت أطروحة Bradley الخاصة الجوهرية للأخلاقية الاجتماعية، حيث يتضمن الفعل الأخلاقي عنده غاية مطلقة تتحقق من تلقاء ذاتها، والواقع من حيث كونه صورة من صور التحقق الذاتي (Autoréalisation) بإمكانه أن يكون غاية في ذاته، فالأنا الأخلاقي يمثل عنده كلية لا متناهية، غير ممكنة التحقق إلا داخل كلية اجتماعية (المرجع نفسه، ص. 28) وبهذا فهو يرفض الفكرة القائلة بأن اللذة هي غاية الوعي الأخلاقي.

لكن بموازاة هذا التصور المثالي الذي كان مشرقا في إنجلترا في القرن التاسع عشر، ساد تصور فلسفي يدافع عن فكرة تقول بأن نظرية التطور تمثل قاعدة كل نظرية أخلاقية مثل هربرت سبنسر (Herbert Spencer) الذي قدم هذه الأطروحة في سياق دفاعه عن الأخلاق التطورية التي يتشابه طموحها مع طموح النفعية، بحيث يكون علم الأخلاق حسب سبنسر مجالا لتأكيد تشابه الحقائق الأخلاقية مع المبادئ الأولى لعلوم الطبيعة (المرجع نفسه، ص. 30) بيد أن غاية الأفعال الأخلاقية متعلقة بتحقيق أكبر قدر من كمية الحياة، فوضع من خلال تصوره هذا قاعدة صلبة لمشروع النفعية، عندما أقر بأن الأفكار الأخلاقية تتشكل انطلاقا من أنماط السلوك الأكثر تطورا ومن المناحي المنتجة للذة. إن غاية التطور ترتبط بتحديد خصائص النوع، لذا فهي تطرح مبدأ أساسيا يجعل من الأنانية وسيلة لتحقيق الغيرية (Altruisme)، وهنا يؤكد سبنسر بأن كل فرد يكون أنانيا وغيرا انطلاقا من قدرته على التعاطف (المرجع نفسه، ص. 31).

ولكن تظهر مع ذلك صعوبة الربط الكلي بين النفعيين والنزعة التطورية بالنظر إلى مبادئ المنظور التطوري نفسه، فالرواد الذين نظروا لمثل هذا التصور مثل تشارلز داروين (C. Darwin) وهاكسلي (Huxley) يرفضان أطروحة النفعيين التي تؤسس الأخلاقية الفردية على المنفعة وعلى تحقيق اللذة، ويقران بأن التطور الأخلاقي ينتج عن طريق تقوية السلوك بواسطة الذكاء الواعي ورد الفعل الذي يوازيه، مما يجعل تصورها حول الكائنات العليا ككائنات كاملة أخلاقيا لا يوافق النفعية. ولكن بالرغم من ذلك كان لهذين التيارين الفلسفيين وقع كبير على مسار الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين.

وبالنظر إلى تطور الأنظمة البيولوجية، توجب على النظريات الأخلاقية أن تتفاعل مع السيرورة الفيزيولوجية للإنسان وبقدرته كجسد على تفعيل ممارسته داخل واقعه المباشر، من منطلق ما تتأسس عليه وظيفة الفلسفة الأخلاقية من تفسير لما يجري داخل نسق الحياة ككل، وداخل الحس المشترك كما يتجلى في طبيعته. بهذا الشكل يمكن القول بأن تطور النظريات البيولوجية التي حاولت سد الفراغ الكامن في العالم الإنساني، خصوصا نظرية تشارلز داروين، ساهم في تعميق النظر إلى الإنسان كجسد وكداية حية، بحيث شكل مفهوم الجسد مشكلة أخلاقية تعاقبت النظريات الأخلاقية على تفسيرها.

إذ نجده يفتتح الفصل الأول منه بمجموعة من الملاحظات النقدية لفرز المعطيات السلبية التي تضمنها من قبل أسلوب التفكير في القضايا الأخلاقية، بأن تبدى له بوضوح بالغ الشرح الواضح بين مبادئ النفعية وما كان يفهمه تاريخ الفكر الأخلاقي من مفهوم "نفعية"، حيث وجد نفسه منذ البداية في منعطف نقدي يبرز موقفه تجاه الأخلاق الكونية التي تركزت معالمها الأولى مع أفلاطون (من خلال محاوره سقراط مع بروتاغوراس)، ليؤكد عدم تعارض النفعية مع الأخلاق الشعبية ومع الخير الأسمى¹.

= ارتبطت فلسفة الأخلاق الممتدة من هيوم إلى مل بالمذهب الطبيعي المؤسس على المنفعة المشتركة، حيث لا تظهر النظرية الأخلاقية في شكلها التام إلا كصورة من التعاطف والمحبة والمشاركة الوجدانية، مما قادها نحو أخلاق اجتماعية تنصهر بداخلها مبادئ الثقافة الليبرالية. لهذا شكل ظهور النظرية الأخلاقية الاجتماعية عند هيوم بداية غير مكتملة في طريق التأسيس لقيم النفعية، عندما تحول الوعي عنده إلى وعي سياسي جماعي يعكس الدافع الإنساني نحو العمل والإنتاج عبر الفعالية المادية والجسدية، حيث يكتسب الجسد قيمته داخل تصور فلسفي للممارسة التجريبية، وبالرغم من كون ما قدمه ينقلنا من منظور للإنسان بأبعاد أخلاقية كونية إلى منظور للإنسان بأبعاد أخلاقية فردية ومتجددة، إلا أنه جعلنا بذلك ندقق النظر في تلك الوحدة الأخلاقية التي يمتزج فيها المبدأ التجريبي بالمبدأ النفعي.

يتحرك هيوم عموماً داخل براديجم لم يكتمل بعد، وهو براديجم علوم الحياة، وأسس الأخلاق على منطق مسابير للجسد وليس للمادة الجامدة فقط، أي أنه بحث عن مبدأ للأخلاق داخل مجال الانفعالات والعواطف، وهي قيم سيكولوجية تحتاج إلى نسق إنساني، وقد مهد بذلك الطريق أمام ظهور النظرية الأخلاقية عند مل، التي استفادت من نتائج نفعية جبري بتنام تصور بأن السعادة مبدأ اجتماعي يمكن تحقيقه عندما يسري مفعوله داخل المجتمع، وأيضاً من نتائج نظرية الحياة أو القوانين الحيوية المنبثقة من معطف النظرية التطورية، حيث سيمزج بين مشروع الحرية ومشروع التطور في بناء أخلاق المنفعة.

إن نظريته النفعية تنبسط على تلقائية الجسد الذي يحافظ على بقائه ويطمح إلى تحقيق السعادة ويمارس أفعاله بحرية، حيث نجده يعبر عن ذلك بقول صريح: "لا يتعلق موضوع هذا البحث بمعالجة حرية الإرادة كذهب يتعارض مع منطق الحتمية الفلسفية، بل بتحليل الحرية الاجتماعية أو المدنية من حيث طبيعتها وحدود السلطة التي يشرعها المجتمع لحق كل فرد بخصوصها". انظر:

- John Stuart Mill. *De la Liberté*. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2002. P. 5. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

بحيث ستلتقي الحرية التي هي عبارة عن حركات منبثقة من الجسد والتلقائية التي تعني قانون حفظ البقاء الذي يوطرها قانون بيولوجي وليس قانوناً فيزيائياً، فالسعادة كانت دائماً تشكل الحركات الإرادية للجسد التي تسعى إلى حفظ البقاء، ويستقيم ذلك مع تصور مل للمنفعة على أنها قائمة على مصالح الإنسان الدائمة ككائن يتطور.

لهذا قادنا هيوم من خلال نموذج التجريبي نحو أخلاق طبيعية قائمة على الترابط الظاهري بين الجسد والذهن، ساهمت بشكل غير مباشر في ظهور الأخلاق الاجتماعية المؤسسة على الارتباط الوثيق بين الجسد والسعادة، وهو ما يدفنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة في هذا السياق: كيف تم الانتقال من نظرية الأخلاق الذاتية المبنية على المسؤولية الأخلاقية، التي تفترض الأنا الواعي مع لوك، إلى نظرية أخلاقية غير مؤسسة تماماً على مبدأ الذاتية، بل على العلاقة المباشرة بين الذات وإدراكها الجسدية، التي تأطرت مع هيوم ضمن مبدأ الحس المشترك؟ أي كيف تم الانتقال من تصور أخلاقي مبني على رؤية عقلانية للإنسان تجعل المسؤولية الأخلاقية قائمة على مبدأ ثابت في الوعي، إلى نظرية تؤسس الوعي الأخلاقي ضمن انفعالات الجسد، ومن ثمة إلى نظرية أخرى تمنح للمسؤوليات الفردية مبادئها الاجتماعي والسياسي؟ وإذا كانت هنالك إمكانية لطرح مفهوم الجسد في سياق النظرية الأخلاقية، بيد أنه إذا كان الجسد هو خط الوصل بين هيوم و مل، بحيث يبني هيوم نظرية المعرفة على الجسد، بينما يؤسس مل نظرية السعادة على الجسد، ما العلاقة بين الجسد كمدخل للمعرفة والجسد كمدخل للسعادة؟ لا يستطيع موضوع البحث أن يجيب عن هذا التساؤل، لكنه يشير آفاقاً أخرى لتطوير وتوسيع مضامين العلاقة الممكنة بين التجريبية والنفعية.

¹ - John Stuart Mill. *L'utilitarisme*. Traduit par Philippe Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2008. P. 6. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

يبدو أن تصور سقراط لحقيقة المنفعة نابع من طبيعة تصوره للعلم الحق الذي تكون غايته متضمنة في ذاته، الشيء الذي دفعه إلى وضع السلوك والفكر الإنسانيين خارج الأطر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية المتمظهرة في العالم الاجتماعي من خلال سلوكات الناس المباشرة، فمقياس الفضيلة عنده يستجيب أكثر لمنطق العلم المجرد والأخلاق النظرية، أكثر مما يستجيب لمنطق العلم العملي أو ما يمكن تسميته اليوم بالأخلاق التطبيقية.

ومثلما سعى هيوم إلى نقد العلوم المجردة لأنها في نظره بعيدة دائما عن واقع الناس، سعى مل كذلك إلى تبيان هشاشتها التي تثير صعوبة بالغة في طريق مقارنة المعرفة النظرية بنتائجها داخل الواقع، وهو ما نلمسه من خلال قوله :

" تمدنا ملكتنا الأخلاقية، بحسب كل هؤلاء المؤولين الذين يستحقون لقب مفكرين، فقط بالمبادئ العامة التي تقوم عليها أحكامنا الأخلاقية، لذا فهي فرع من عقلنا لا فرع من ملكتنا الحاسة، وبالتالي يجب العودة إليها، فيما يتعلق بالنظريات الأخلاقية المجردة، لا بما هي أداة إدراك لما هو عيني"¹

وهو نقد يوجهه مل لفلسفة الأخلاق الحدسية التي تصر على مصداقية القوانين العامة، بحيث تكون المبادئ الأخلاقية قبلية بصفة بديهية ومستقلة عن واقع الناس، مما جعلها غير مقبولة في نظره في أوساط الحس المشترك.

من خلال نقده لأخلاقية المذهب الحدسي الذي يؤول المبدأ الأخلاقي تأويلا ميتافيزيقيا، شرع في تدعيم مشروعه النفعي، عبر التأكيد على أهمية إقران الفعل الأخلاقي بتحليل واقعي يقود مباشرة إلى اعتبار السعادة غاية كل فعل أخلاقي، ليس فقط لأن ذلك واضح ومضمون، بل أيضا لأنها تحظى بالقبول لدى عامة الناس. هنا يثني مل على المجهودات التي بذلها بنتام في صياغة مبادئ النفعية، التي سيكون لها عظيم الشأن في تشكيل المذاهب الأخلاقية المعاصرة.

¹ - «Notre faculté morale, selon tous ceux de ses interprètes qui on qualité pour être appelés penseurs, nous fournit seulement les principes généraux; c'est une branche de notre raison, non de notre faculté de sentir, et il faut compter sur elle pour les propositions abstraites de la morale, non pour sa perception concrète.» Ibid. P. 8.

لا يكتسب العلم حسب مل قيمته إلا إذا كان نافعا، أي مفيدا للفرد والمجتمع على حد سواء، ولتوضيح ذلك سارع إلى استدعاء بعض المدارس الأخلاقية التي حازت قصب السبق في تشييد الأسس الكفيلة بالجمع بين الحقيقة النظرية والحقيقة العملية، فمن خلال قوله :

" إن الذين لهم معرفة بهذا الموضوع، يدركون أن الكتاب الذين تعاقبوا من عهد أبيقور إلى عهد بنتام على تبني النظرية النفعية، لم يقصدوا بالمنفعة ما من شأنه أن يتعارض مع اللذة، بل اللذة عينها التي تستتبع في الآن ذاته غياب الألم"¹

والمذاهب الأخلاقية التي ظلت ترفض المنفعة كمعيار للفعل الأخلاقي، إنما ينبع لديها ذلك من خلال سوء فهمها لطبيعة المنفعة، التي لا ترتبط بتحقيق اللذات الحسية ولا بالمصلحة الشخصية، بل بتحقيق السعادة الجماعية، يقول دفاعا عن تصوره وردا على منتقديه :

" ربما شعر أولئك الذين ابتكروا هذا اللفظ ولكنهم توقفوا عن تداوله في صورته المتميزة لسنوات عديدة، بالحاجة إلى إعادة توضيحه، أملا منهم في إنقاذه من تدهور كلي"²

حتى يمكنه أن يمهّد حياة اجتماعية وسياسية فيها ما أمكن إعفاء من الألم، أي ثرية قدر الإمكان باللذات كما وكيفا، هذه الحياة التي تتأسس مبدئيا على قانون التعاطف المتطور بين الأفراد، التي يسميها هذا الأخير " أخلاق التضحية بالنفس " (La Morale du Dévouement Personnel)، تحث كل فرد على التضحية بأكبر خير له إذا كان ذلك في مصلحة المجتمع. نستحضر له قولاً يؤكد فيه ذلك :

¹ - «Ceux qui connaissent la question savent que tous les auteurs qui, d'Epicure à Bentham, ont soutenu la théorie utilitariste, entendaient par utilité non quelque chose qui s'oppose au plaisir mais le plaisir lui-même temps que l'exemption de la souffrance.» Ibid. P. 12.

² - «Ceux qui ont introduit le mot et qui ont cessé pendant de nombreuses années de l'utiliser comme une appellation distinctive peuvent bien estimer qu'ils sont appelés à le reprendre si en faisant cela, ils peuvent espérer le sauver d'une totale dégradation.» Ibid. P. 13.

"تعترف الأخلاق النفعية بقدرة الذات البشرية على التضحية بأكبر خير لها لما فيه خير الآخرين"¹

يعني ذلك ما من شأنه أن يساهم بفضل النكران الذاتي في بعث السعادة في نفوس الأفراد، انطلاقاً من تحقيقهم لبعض الوسائل الخليقة بتحقيق سعادة الآخرين، في الحدود التي ترسمها المصالح العامة للنوع البشري.

يتجه مل إذن نحو إظهار التنظيم السياسي والاجتماعي للنفعية، عندما تصور بأن :

" النفعية تسعى إلى حث قوانين التنظيم الاجتماعي على وضع السعادة (أو كما يمكن أن نسميه كذلك في المجال العملي) المنفعة المتعلقة بكل فرد، في موقع أقرب ما يكون للانسجام مع مصلحة الكل "²

بحيث يكون في نظره هذا التأسيس القويم للسعادة العامة هو بالذات تأسيس للمشاعر الاجتماعية للنوع البشري.³

لا يختلف هدف مل عن هدف هيوم من الناحية التي سنحت لهما معا بدراسة منطق العلوم، للتأكيد على أن المسار العام للطبيعة الذي تحتويه العديد من المناهج العلمية، خليق بإثبات أهمية قوانين العالم الفيزيائي الحقة والكونية في خدمة بنية مذهب مشابه، لكن داخل حقل العلوم الأخلاقية والسياسية.⁴

حيث تبدت لمل أهمية استحضار إرث الفلاسفة الذين سبقوه من أجل بناء أسس الليبرالية السياسية والاجتماعية من منطلق مذهبه العام، فالنفعية ليست مجرد بناء نظري لمشروع أخلاقي،

¹ - «La morale utilitariste reconnaît aux êtres humains le pouvoir de sacrifier leur plus grand bien pour le bien d'autrui.» Ibid. P. 25.

² - «L'utilitarisme demande que les lois et l'organisation sociale mettent le bonheur ou (comme on peut l'appeler dans la pratique) l'intérêt de chaque individu autant que possible en harmonie avec l'intérêt du tout.» Ibid. P. 26.

³ - Ibid. P. 43.

⁴ - John Stuart Mill. *Système de Logique Déductive et Inductive*. Tome I. Traduit par Louis Peisse. Paris, Félix Alcan. 1896. P. 20.

بل توجيه عملي لسياسة المجتمع في بعدها الليبرالي، حيث تشترط حرية الفعل الأخلاقي حرية السعادة الأخلاقية.

في مستهل مؤلف " في الحرية " يحدد مل موضوعه الأساسي ويحصره في تحليل الحرية المدنية أو الاجتماعية في علاقتها بالسلطة السياسية التي تنظمها داخل علاقات الأفراد، لذا حجز لنفسه مقعدا في البرلمان الليبرالي الذي يسعى إلى عقلنة تدخل السلطة السياسية في شؤون الأفراد الذين يدون نفورا قويا من هيمنة السلطة التشريعية أو التنفيذية على قراراتهم، هذا النفور ليس بالضرورة أن يكون ناتجا حسب مل عن وعيمهم باستقلاليتهم، وإنما بحكم ما تعودوا عليه من معاداتهم لها عبر التاريخ.

ينبغي على هؤلاء أن يدركوا أن سلطة الحكومة نابعة منهم، وأن آراء الساهرين عليها آراؤهم، وأن تلك السلطة ما هي إلا وسيلة لضبط معاملاتهم ودرء الفتن فيما بينهم، سواء كانت الوسيلة المتخذة كامنة في القوة المادية التي تتمظهر في شكل عقوبات قانونية أو ضغوط تأديبية، أو كامنة في الإلزام الأخلاقي المتمثل في الرأي العام، ومضمون ذلك أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس التعرض، إما بشكل فردي أو جماعي، لحرية الفرد هي حماية أنفسهم منه¹.

فالغرض من استعمال السلطة السياسية لا يتوقف حسب مل على إرغام الفرد نتيجة مصلحة ذاتية أو لجلب منفعة خاصة به، بل على حماية الحق الفردي والجماعي، وبناء على ذلك أكد بأن الإنسان غير مسؤول أمام المجتمع عن تصرفاته إلا ما كان منها ذا مساس بالغير، أما التصرفات التي لا تخص غير نفسه، فله فيها كامل الحرية ومطلق الإرادة، شرط أن يتقيد بمبدأ المنفعة الذي يقوم على ما له من منافع دائمة باعتباره كائنا متطورا².

غير أن مل لا يعتبر الحرية فقط ذلك الحق الطبيعي الذي يملكه الإنسان بحكم الطبيعة دون أكثرات بقواعد المنفعة، بل على العكس من ذلك إن مبدأ المنفعة هو الذي يوجه الحرية الفردية

¹ - John Stuart Mill. *De la Liberté*. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2002. P. 11. Edition Numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

² - Ibid. P. 11-12.

والجماعية في أوسع نطاقاتها، وفي ذلك نقد مباشر للفلسفات الوضعية، خصوصا فلسفتي أوجست كونت وإيميل دوركايم، بحيث يبيح أوجست كونت في نظر مل للمجتمع حق تقييد الحرية الفردية بنوع من الاستبداد الجماعي، في حين يسمح دوركايم بإمكانية التطبيق الصارم للقوانين الطبيعية داخل العالم الاجتماعي¹.

لذا على فلسفة المنفعة أن تراجع من جديد مفهوم الفرد، إذا أرادت أن تؤسس الآداب السياسية التي تنادي بالتسامح الديني وحرية التصرف، وذلك لا يتأتى إلا بالاقتراب أكثر من واقع الناس ومن عاداتهم الفردية والجماعية، ومراعاة التداخل الوثيق بين الانتظام الاجتماعي بحكم الطبيعة الإنسانية والانتظام الاجتماعي بحكم القوانين السياسية، وهو ما يحثنا على العودة من جديد إلى تلك الفلسفة البسيطة التي نادى بها هيوم، على أساس أنها تسمح بمراعاة الحدود بين الانتظامين معا.

لهذا ظل هيوم واحدا من الفلاسفة الذين ينبغي العودة إليهم لا لنستلهم منه أسلوب الشك في معرفة العالم كما يدعي البعض، بل لنستلهم منه جرأته الفكرية في العودة إلى فلسفة الحس المشترك كآلية جديدة لطرح مشكلة الحدود، ومن ثمة لتسييج الوعي الإنساني في نسقه الواقعي طبيعيا كان أواجتماعيا، وأيضا في ربطه بين مشروع العلوم الإنسانية والشرط الأساسي الذي يجعل من الممكن قيام وعي أخلاقي وسياسي واجتماعي.

¹ - Philippe Gillig. *Mill et ses Critiques, Analyse d'une Prétendue Prétention à L'Universalité de L'économie Politique de John Stuart Mill*. Thèse de Doctorat dirigée par M. EGE. Rgip. Soutenue à 24 juin 2014 à L'Université de Strasbourg. P. 41.

خلاصة

ينبغي أن نُؤشر على حداثة هيوم من خلال البحث في أعماق كتاباته عن تحليلات وآراء وتساؤلات حديثة، كأن نقول مثلاً : على ماذا تتأسس بنية أسلوبه الشكي وما طبيعتها؟ هل تدل على هيمنة علوم الإنسان، أم على هيمنة المشروع الفينومينولوجي، أم على سيادة المنهج التحليلي؟

وهو تساؤل نابع من رحم فلسفة شك معتدلة، يسائل قيمة الفرضيات التي تطرحها في إطار علم سببي يتداول القضايا اليومية المرتبطة بتجارب الناس، وفي إطار إرث منهجي يعتمد المنهج التجريبي في دراسة مبادئ الطبيعة الإنسانية، حيث يكون علم الإنسان هو الأساس الوحيد الممكن للعلوم الأخرى، من حيث قابليته لأن يتقوم بالملاحظة والتجربة كمعيارين أساسيين يمكن وفقهما تصنيف هيوم ضمن النجاحات التي أحرزتها العلوم الإنسانية في استلهاام المبدأ من العلم الطبيعي، كأداة يقترب بها من الحياة اليومية في ظروفها وحالاتها الخاصة.

ومن خلال تصور محدد لواقعية الحس المشترك ستجدد هذه الفلسفة ذاتها بتجديد أسلوب عملها، حيث سيتم توجيهها مباشرة نحو البحث في الواقع كما يظهر وفق مبادئ الطبيعة الإنسانية، إذ سيكون الاقتراب من الواقع هو بداية حل مشكلة الفلسفة، وهو في صميمه حل نقدي، يهدف إلى النفاذ داخل علم تجريبي متعلق بالطبيعة الإنسانية مخصص لاستكمال الفلسفة ولإنقاذها.

هكذا أثمرت فلسفة الطبيعة الإنسانية في بنائها لمفهوم الوعي، مذهباً في الواقعية يعترض على مضامين الفلسفات التقليدية بوصفها مجرد إدعاءات نظرية، لا يمكنها أن تصير معقولة إلا إذا تناسبت مع علم الطبيعة الإنسانية، كعلم كفيّل بالرفع من قيمة الواقعي.

لهذا كانت هذه الفلسفة على الدوام، فلسفة محام تدافع عن مختلف الوظائف المسندة إلى طبيعة الإنسان، عن طريق افتراض المبدأ الطبيعاني الذي يقر بأن السيكلوجيا لا تتضمن الواقع إلا عبر الإحساسات الخارجية، كحل واضح لمختلف الصعوبات التي ترتبط بالشكية.

بهذا الشكل قادنا هيوم من خلالها نحو عالم أخلاقي مؤسس على رؤية سيكو- اجتماعية، تفسر انفعال الجسم البشري وتأثره بما يتجلى أمامه بفعل تصادمه مع أجسام أخرى، وتستنتق من بنية الجسم الحي : عواطفه وانفعالاته وإحساسه... ما يحدد القيمة الأخلاقية للفرد، وهو ما يبرر تساؤله الدائم عن مدى مصداقية السببية التي تكون محصورة فقط في فهم تركيبة العالم الطبيعي، أي التي تعنى فقط بتفسير بنية الكائنات الجامدة دون عبورها إلى العالم الإنساني.

وهذا يتماشى مع طبيعة تصوره للسببية التي ينبغي أن تحيا في براديجم أخلاقي يصبح فيه الجسم البشري غير مختلف عن الأجسام الأخرى، حيث استطاع أن يفهم الحركة الفيزيائية للعلم داخل العالم الحي ذاته، عالم الطبيعة الإنسانية الذي يخفي بداخله ملامح منظور بيولوجي مرتبط بفهم دقيق للطبيعة الإنسانية، ويتمثل للإنسان ووظيفته كجسد مفرد وكوحدة عضوية مستقلة بذاتها، وككائن سياسي واقتصادي يساهم في الفاعلية الإنتاجية العامة داخل المجتمع.

لذلك فالنموذج التجريبي الذي يقترحه هيوم في مشروع الطبيعة الإنسانية يمكن أن يؤسس للزرعة الحيوية وأن يطور مضامين البيولوجيا أكثر مما يؤسس للزرعة الفيزيائية، فعندما نستنبط المبدأ من داخل الجسم الحي ذاته نكون حيويين دون أن نشعر بذلك، لأن ما يتميز بهذه الصفة هو الجسم الحي، وكل أعمال هيوم تدل على أنه لا يتحدث عن العقل ولا عن التعقل كممارسة للعقل، بل عن الوعي داخل الجسم الحي، وهو براديجم يتجه بنا نحو عالم البيولوجيا.

وبالتالي، فإنه يفتح الفكر الفلسفي على مصراعيه من كل الزوايا، ويمهد الطريق أمام معظم الفلسفات والمذاهب الفكرية، حيث نوقشت قضاياها في إطار النقد الكانطي للكانطيين الجدد، وفي إطار مذهب المنفعة، ثم قرأت أعماله في ضوء المنطق المعاصر، خصوصا مع راسل.

لذا ينبغي أن ننتبه جيدا إلى حضور هيوم القوي في الفلسفة المعاصرة، وأن نراعي الإشكال الإستيمولوجي الذي طرحه في نظرية المعرفة بخصوص تشكل الأفكار في الذهن، لكي نكتشف بأن الطريقة التي خطط بها عملية تشكل المعرفة تشبه، من حيث الرؤية وليس من حيث النتائج، الأسلوب الذي ستنهجه العلوم العصبية في تصورها لعمل الدماغ ولطرق معالجة الأفكار.

الفصل الثاني

من الوعي التجريبي إلى الوعي العصبي

تبين من خلال سيرورة البحث أن التحليل الاستدلالي كما يتصوره هيوم يتوخى معالجة مختلف الآراء المتعلقة ببعض المشكلات الفلسفية الكبرى مثل : طبيعة الذهن، أصل الأفكار، العلاقات السيكلوجية التي تنظم سيرورة التحليل الذهني، الآليات الحسية التي يوظفها الجسد لتشكيل انطباعاته الخاصة، مشكلة الارتباط بين وظائف الذهن ووظائف الحواس، مظاهر الاختلاف والتوافق بين الإنسان والحيوان... وغيرها.

هذه المشكلات تنصهر داخل مذهب الفلسفي العام الذي يتمحور حول البحث في منطق الطبيعة الإنسانية، وتسير على قدم وساق مع مشروعه التجريبي الذي عبر عن توجهه طبيعاني منفتح على منظوره التشريحي والفيزيولوجي يسمح بإمكانية الاقتراب من أصل الطبيعة الحية عند الكائنات الحية بما في ذلك الكائن الإنساني، عن طريق ربط وظيفة الفلسفة بوصف الخصائص الذهنية بين الإنسان والحيوان.

بهذا الشكل سيقترب هيوم من التصور البيولوجي للوعي الذي يتأسس في مجمل مبادئه على ربط المعرفة بالحركات المنبثقة عن المادة الحية، بيد أن سيرورة النشاط المعرفي لا تنفصل عنده عن الاتصال الطبيعي بين تحليل ميكانيزمات الذهن ووظائف الحواس التي لا تمثل في النهاية سوى الحركات المنبثقة عن الجسد كمادة حية.

وتوجهه النظري نحو بيولوجيا الوعي، مكنه من فتح المنافذ أمام تأويلات عديدة، خصوصا تلك التي بدأت تقنع بضرورة ربط خلاصاته النظرية بالنتائج التي توصلت إليها الأبحاث العلمية المعاصرة، وبالتحديد نتائج العلوم العصبية في دراستها لظاهرة الوعي، لبعض الاعتبارات سيتم عرضها في هذا الفصل، مع الأخذ بعين الاعتبار مظاهر الاختلاف بين هذا التصور الفلسفي النظري المحض، وتصور علمي مستقل بموضوعه وبمناهجه الخاصة.

إذا يعتبر هذا الفصل تأويلا فقط لنتائج فلسفة هيوم، ونظرا فيما إذا كان هنالك متاح لتفسير تصوره للوعي ضمن الأبحاث البيولوجية والعصبية المعاصرة، في سياق افتراض العلاقة بين تصور هيوم للوعي، كتصور فلسفي نظري من خلال بعض ملاحظاته البيولوجية، وتصور العلوم البيوعصبية عبر استحضار بعض نتائجها في دراسة طبيعة الوعي ومصدره والآليات العصبية

المسؤولة عن إحداثه، بالرغم مما تتسم به خصوصيات كل من الفلسفة والعلم على الأقل من حيث المنهج والظروف العلمية المتاحة لكل عصر.

لكن إذا كانت العلوم العصبية تبحث في إمكانية بناء تفسير فيزيائي وبيولوجي للوعي من خلال معالجة وتشريح المادة التي تحدثه (خصوصا ما يتعلق منها بوظائف الدماغ) عن طريق الإجابة عن سؤال : كيف يساهم الدماغ بوصفه محور نشاط عصبي معقد في إنتاج التمثلات والأفكار ؟ فإنها تجاهلت طبيعته الفلسفية كذهن، مادامت تحاول إدراك ما ينبغي أن يتموقع داخل وضعية خاصة للوعي، هي وضعية العلم ونتائجه التي تنفلت في جزء كبير منها من وضعية الفلسفة.

لذلك كانت العودة إلى الفلسفة ونتائجها النظرية أساسية لاستثمار بعض خلاصاتها داخل حقل هيوم وتحليله التجريبي للوعي، وبالتحديد ما يفيد في معرفة مصدر التفكير، من خلال النموذج الذي قدمه عبر تحليل بنية الذهن وليس بنية الدماغ، ويمكننا أن نلخصه ضمن التساؤل التالي : من أي طبيعة يتشكل الذهن ؟ وكيف ينتج أفكارا وتمثلات ؟ وما هي الآليات التي تعينه على ذلك ؟ وينبغي التنبيه هنا إلى أن هيوم لم يكن يهدف إلى تقديم حلول جذرية لمشكلة التفكير، بل كان سعيه في ذلك إثارة مشكلة فلسفية احتلت مكانة مهمة ضمن مشكلات العلم المعاصر.

إن دراسة الوعي تتطلب في العمق عدم إغفال المقاربة الفلسفية، لأنها خليقة بمساعدة المقاربة العلمية على إتمام تحديدها لطبيعته، وعلى تطوير الإشكالات والافتراضات النظرية التي تؤثر بينته وتختبر أسسه، مما من شأنه أن يفتح المجال بشكل مباشر أمام حوار الفلسفة والعلم انطلاقا من جدلية الذهن والدماغ.

1. حيوية الوعي*

كشف هيوم في معظم أعماله عن اطلاعه الواسع بالأبحاث التي أجريت على الجسم الحي وتتبعه لمسارها التاريخي منذ اليونانيين إلى حدود عصره، وانساق من خلال ثقافته العلمية نحو تبرير مشروعه الفلسفي، بما في ذلك تصوره الديني، بيد أنه يستمد من نظام العالم الطبيعي (نظام الكون ونظام الأحياء) ما يدل على عبقرية الكائن الأسمي، الذي يسهر على تنظيم البنية المعقدة للجسم الحي وعلى ترتيب وظائفه بدقة وبراعة متناهيتين. وقد أحال على ذلك بصورة مباشرة من خلال قوله :

"أستمع بمتعة لاستدلال جالينوس حول بنية الجسم البشري، فهو يقول بأن تشريح جسم الإنسان يكشف عما يقارب ستمائة عضلة مختلفة، في كل واحدة منها تراعي الطبيعة ما لا يقل عن عشرة شروط مختلفة لتحقيق الغاية المتوخاة منها : الشكل المناسب، الحجم الدقيق، الوضعية الصحيحة حيال الغايات المختلفة، الموضع العلوي والسفلي لكل واحدة بالنسبة للكل، تشابك الأعصاب المناسب والأوردة والشرابين. وبالتالي يجب أن يتوفر ويسري فقط في العضلات ما يزيد على ستة آلاف غاية ومقصد، وقد أحصى العظام فكانت مائة وأربعة وثمانين عظما، بحيث تزيد المقاصد الخاصة والأهداف المميزة لبنية كل واحد منها على أربعين. أي مظهر واضح للصناعة حتى في هذه الأجزاء البسيطة المنسجمة!

* - بالرغم مما يكشفه عنوان " حيوية الوعي " من دلالات خاصة، (مثلا كأن يحيل مباشرة على نتائج الفلسفة الطبيعية المعاصرة التي اتخذت من البراديجم الحيوي ومن مناهج علوم الحياة القاعدة الأساسية لتفسير نمط التفكير والسلوك عند الإنسان، أو على خلاصات علم البيولوجيا ونظامه الخاص)، إلا أن المقصود من إبراده بهذه الصيغة يتوقف على ضرورة شد الانتباه إلى أن هيوم يتحرك داخل أسلوب فلسفي خاص مشبع بملامح قوية عن تصور حيوي، لم يعلن عنه إلا بعد ظهور علم البيولوجيا في القرن التاسع عشر من طرف الفلسفات الطبيعية المعاصرة التي واكبت نتائجها على المستوى الفلسفي.

لذلك يمكن القول بأن مفهوم الوعي عند هيوم يفرض العودة إلى منظوره الحيوي الذي تقف وراءه خطابات القرن الثامن عشر حول الجسم الحي، أي إلى أفكاره الحيوية التي لا يقف خلفها علم بيولوجي واضح أو مكتمل، بل ملامح وإرهاصات لخطابات بيولوجية مبكرة، مما يعني أن مفهوم " حيوية " يفهم هنا داخل النتائج التي عبرت عنها الفلسفة ضمن خطابات بداية ونهاية القرن الثامن عشر، وعلى هذا الأساس كذلك لم يأتي العنوان على هذه الشاكلة " بيولوجيا الوعي "، وما سيأتي من ذكر له على هذا النحو داخل المتن، إنما من باب الإشادة بأهميته كخطاب فلسفي وليس كخطاب علمي.

هكذا يصح القول باختصار بأن النموذج المعرفي عند هيوم لا يوطره علم بيولوجي بالمعنى الرصين للكلمة، لأنه لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر، بل افتراضات فلسفية ذات ملامح مبكرة لمبادئ علم البيولوجيا.

كذلك، إذا تأملنا الجلد والأنسجة والأوعية والغدد المختلفة وأطراف الجسم وأعضائه العديدة، فأني ذهول سيعترينا من عدد وتعقيدات الأجزاء التي نظمت بهذه العبقرية ! وكلما مضينا إلى الأمام في هذه الأبحاث، تكشف لنا صور جديدة للحكمة. لكن ملاحظة البنية الداخلية للأجزاء ونظام الدماغ وبنية الشعيرات الدموية عند الجنين، تجعلنا نستنتج أن كل هذه الصناعات في شتى أنواع الحيوانات وتنوع عجيب وتناسق دقيق، تتكرر في بنية كل نوع بما يتناسب ومقاصد الطبيعة المختلفة. لهذا إذا كان إلحاد جالينوس، حتى في الوقت الذي كانت فيه هذه العلوم الطبيعية ما تزال طرية، غير قادر على معارضة مثل هذه المظاهر الجليلة، فكم يسع الفيلسوف أن يظل عنيدا حتى يشكك في وجود ذكاء أسمى في هذا العصر.¹

كما أنه يعتقد استحالة أي برهان أو استدلال من دون المعتقدات الطبيعية، وبالرغم من أن هذه المعتقدات لا تقبل في نظره التبرير المنطقي، إلا أنها أساس إدراك كل المعتقدات والآراء الأخرى، لذا فهي ضرورية لاستمرار حياة الإنسان، ولم تترك الطبيعة مهمة التوصل إليها عن طريق العقل، بل أهدتها الطبيعة نفسها للإنسان بشكل مباشر.

¹ - « It is with pleasure I hear Galen reason concerning the structure of the human body. The anatomy of a man, says he, discovers above 600 different muscles ; and whoever duly considers these, will find that in each of them Nature must have adjusted at least ten different circumstances, in order to attain the end which she proposed; proper figure, just magnitude, right disposition of the several ends, upper and lower position of the whole, the due insertion of the several nerves, veins, and arteries: so that in the muscles alone, above 6000 several views and intentions must have been formed and executed. The bones he calculates to be 284: the distinct purposes, aimed at in the structure of each, above forty. What a prodigious display of artifice, even in these simple and homogeneous parts! But if we consider the skin, ligaments, vessels, glandules, humors, the several limbs and members of the body; how must our astonishment rise upon us, in proportion to the member and intricacy of the parts so artificially adjusted! The farther we advance in these researches, we discover new scenes of art and wisdom: but describe still, at a distance, farther scenes beyond our reach; in the fine internal structure of the parts, in the economy of the brain, in the fabric of the seminal, vessels. All these artifices are repeated in every different species of animal, with wonderful variety, and with exact propriety, suited to the different intention of Nature, in framing each species. And if the infidelity of Galen, even when these natural sciences were still imperfect, could not withstand such striking appearances; to what pitch of pertinacious obstinacy must a philosopher in this age have attained, who can now doubt of a Supreme Intelligence? » D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 754.

وعن طريق عودته إلى دراسة الاعتقاد من منظوره الطبيعي ومن محاورته لمبادئ النظام الطبيعي للعالم، توصل على لسان المتحاورين إلى ضرورة إسناد سببية العالم، بوصفها ذاتية التنظيم، إلى وجود ذكاء أو عقل منظم للعالم الطبيعي ذاته، لهذا تتشابه عنده ظواهر العالم مع الكائنات الحية، سواء كانت بشرا أو حيوانا أو نباتا، من حيث النظام والغاية، مما يعني أن هنالك ارتباط سببي بين العالم الطبيعي والعالم النباتي والعالم الحيواني والعالم الذهني.

فمن خلال قوله :

" نحن نعلم بالملاحظة بعض الشيء عن تدبير حيوان فان وفعله وغذائه، ولكن يجب علينا أن نحترس ونحذر بشدة أثناء نقل تلك الملاحظة إلى نمو الجنين في الرحم، وإلى تكوين الجرثومة في أصلاب والده الذكر، كما نجد من تجربتنا المحدودة أن للطبيعة عددا لا متناهيا من المنابع والمبادئ التي تكشف عن نفسها باستمرار عند كل تغير في وضعها وحالتها."¹

ومن خلال قوله كذلك :

" والآن إذا استعرضنا العالم، بقدر ما يقع تحت معرفتنا، نلمس تشابها عظيما يجري بينه وبين حيوان أو جسم عضوي، ويبدو محكوما بمبدأ مشابه للحياة والحركة، وبدورة للمادة متصلة فيه لا يتولد عنها خلل ما، وفساد متصل في كل جزء يعوض عنه دون انقطاع، ويتعاون وثيق ندركه في جوانب النظام بأكمله، وبكل جزء يشرع في إنجاز وظائفه الخاصة لحفظ بقائه وبقاء الكل."²

¹ - «By observation, we know somewhat of the economy, action, and nourishment of a finished animal; but we must transfer with great caution that observation to the growth of a fetus the womb, and still more, to the formation of an animalcule in the loins of its male parent. Nature, we find, even from our limited experience, possesses an infinite number of smpring and principlesn which incessantly discover themselves on every change of her position and situation.» Ibid. P. 706.

² - «Now if we survey the universe, so far as it falls under our knowledge, it bears a great resemblance to an animal or organized body, and seems actuated with a like principle of life and motion. A continual circulation of matter in it produces no disorder: a continual waste in every part is incessantly repaired; the closest sympathy is perceived throughout the entir system: and each part or member, in performing its proper offices, operates both to its own preservation and to that of the whole.» Ibid. P. 721.

نستنتج أن العالم عنده عبارة عن آلة حية، أي يخضع لنظام وظيفي بين أجزائه في وحدة كلية واضحة الغاية والمقصد، وهذا الترابط العضوي بين أجزاء العالم هو الذي يمنحنا فكرة عن الإنسان والله وباقي الكائنات الحية الأخرى، وعن مجمل المعارف التي نكونها في تفاعلنا مع العالم، وبالتالي فالوعي لا ينبثق من النظام الذهني إلا عبر اتصاله الميكانيكي بالنظامين الفيزيائي والبيولوجي.

على هذا الأساس لا تشير السببية عنده إلى الفهم الطبيعي لنظام العالم فقط، ولكن أيضا وبموازاة ذلك إلى إدراك الانتظام البادي في الذهن وعلاقته بالنظام الحسي- أو نظام الغريزة الموجود في النبات والحيوان، مع عدم إغفال احتواء هذه النظم الطبيعية بكاملها لسببيتها الذاتية. لذا فهو يكشف حسب محمد فتح علي خاني عن أربعة مصادر للنظام : الذهن، الغريزة، الولادة والنماء، وهي شبيهة ببعضها البعض وتمثل نتائجا لأسباب متشابهة كذلك¹، وإنه لمن غير الممكن بالنسبة إليه أن نقصر فهمنا للنظام داخل المصدر الذي يعمل به الذهن فقط.

لقد دافع هيوم عن فرضية النظم الطبيعية الأربعة* باستحضار مثال الشجرة المثمرة التي تنبت بذرتها في الحقول المجاورة فتولد أشجارا أخرى، وينتج هذا النبات، الذي يقصد به العالم أو النظام الكوكبي، من نفسه بذورا معينة تنبت بانتشارها في الهيولي الممتدة في عوالم جديدة، وكذلك يعد نجم مذنب في نظره بذرة عالم لا زال لم ينضج نضوجا تاما يحوله إلى شمس، وبانتقاله من نجم إلى آخر يندفع في النهاية نحو عناصر غير مشكلة تحيط بالعالم فينبت في الحال عالما جديدا.

هكذا يظهر العالم بالنسبة إليه كوحدة ذات نظام، أو كلا واحدا منظما نتيجة توالد ونماء النطفة الأولى أو البذرة الأولى للعالم الذي يستعرض نظامه الذاتي على مر الزمان، كما لو أن نواة

¹ - د. محمد فتح علي خاني. فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص. 292.

* - يقول دافيد هيوم في سياق دفاعه عن النظم الطبيعية الأربعة " هنالك أجزاء في العالم... تضرر تشابها كبيرا في بنية العالم، تزودنا بتكهن معقول حول الأصل الكلي لهذا النظام، وهي الحيوانات والنباتات، والعالم ببساطة أشبه بحيوان أو نبات منه بساعة أو بنول، ومن ثم فسببه يشبه على الأرجح سبب الأول : التآهي، التوالد والإنبات، وبناء على ذلك يمكننا أن نخلص إلى أن سبب العالم يشبه أو يماثل التوالد والإنبات." انظر :

- D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy.* The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 725.

الجوز تتحول عبر الزمن إلى شجرة ذات جذور وجذع وأغصان وثمار، مكونة على إثر ذلك كلا ممتدا من النظم المنبثقة من نفس نظام تلك النواة. غير أن هذه الفرضية (التي ترد بنية العالم إلى النظام الذاتي المتكون داخل بذرة أولى) تظل مرهونة عنده بقواعد الاستدلال السببي التي تسمح بتمثيل العالم بنبات أو حيوان، وفي ضوء التجارب المتكررة لإنتاج النظام من البذرة أو النطفة، يصير نظام العالم حصيلة عملية التوالد والنماء.

يمكن أن نعرض هنا سلسلة بعض مظاهر أنواع الأشياء :

- التوالد الحيوي : الذي يستخرج منه التوالد النباتي والحيواني، بحيث ينبثق كل كائن حي من أحد هذه المصادر.

- الغريزة : تعد مصدر نشاط الكائن الحي، مثلا : عندما تشيد النحل خلاياها أو تنسج العنكب شبكاتها أو تبني الطيور أعشاشها.

- السببية الميكانيكية : تعد مصدر انتظام المادة داخل العالم وتفسيرا في الآن ذاته لمكوناتها، مثلا : تتكون حبات الثلوج والألماس وغيرها من الكريستال، كما تتكون المجرات والمنظومة الشمسية من الجزيئات والذرات.

فمن خلال ملاحظة أعداد النباتات والحيوانات وسائر الكائنات الحية على الأرض، ومنها ملايين الميكروبات الموجودة في جسم كل إنسان، يكتشف فورا مصدر التوليد والإنتاج الحيوي* الذي ينشط في عدد كبير من الموجودات، كما يمكن تسجيل ملاحظات مماثلة حول الغرائز أيضا، وحول السببية الميكانيكية التي تنشط حسب بوضوح وبكثرة على سطح الأرض أو في أي مكان آخر من المجرة.

* - يعبر هيوم عن فرضيته تلك في سياق وصفه لطبيعة الكائنات الحية، حيث نستشف ذلك من خلال قوله : " إن الشجرة لتضع النظام والتعضون داخل الشجرة التي تنبثق منها دون أن تدرك النظام، وعلى هذا النحو نفسه يفعل الحيوان مع وليده والطائر مع عشه، تتعدد الأمثلة على هذا النوع من النظام في العالم أكثر من تلك التي تعبر عن النظام الذي ينشأ من العقل والابتداع، وإن القول بأن هذا النظام ينجم كله بشكل نهائي عن التدبير لهو افتراض للشيء الذي تتساءل عنه، غير أن الوثوق من هذا الافتراض يتطلب التبدل أولا على أن النظام بطبيعته مرتبط ارتباطا وثيقا بالذهن، ولا يمكنه أبدا من تلقاء نفسه أو من مبادئ أصلية مجهولة أن ينتسب إلى المادة ". انظر : دافيد هيوم. حوارات في الدين الطبيعي، المرجع نفسه، ص. 727.

لم يكن تفسير العالم* بالنسبة إليه منفصلاً عن قانون الارتباط السيكلوجي الظاهري بين النظم، مما يبرر في فلسفته إمكانية الجمع بين النزعة الآلية التي يعبر عنها النظام الفيزيائي، والنزعة الحيوية التي يدل عليها النظام البيولوجي من خلال بنية الأحياء، في علاقتها بمنظومة العالم الذهني.

لذا يتأسس الاعتبار البيولوجي في فلسفته على ذوبان الفكر في الجسد، حيث يستطيع الجوهر المادي أن يؤثر في الجوهر الذهني، وعلم التشريح يعلمنا في نظره أن التناسق الوظيفي الذي يتخلل بنية أعضاء الجسم (العضلات والأعصاب) يسهل على الذهن تأمل ترابطها الميكانيكي العجيب بالاحتكام إلى مبدأ التكرار والتعود. نستدل على ذلك بقوله :

" ولكننا إذا ما أدركنا بالوعي أي تأثير أو فاعلية في الإرادة، فإنه يتعين علينا أن ندرك هذا التأثير ونستوعب ارتباطه بالنتيجة، وأن ندرك الوحدة الخفية بين الجسد والفكر، أي طبيعة هذين الجوهرين الإثنين التي يكون بها أحدهما قادراً في العديد من الأحوال على التأثير في الآخر.¹"

وهو ما دفع Jocely Benoist إلى التأكيد في نفس السياق على التقارب الممكن داخل فلسفته بين الفعالية الذهنية والفعالية البيولوجية²، فما يمكن أن يعيه الإنسان هو ذلك النمط من المباشرة التي تطبع سيرورات الحكم على أنها مظهرات متممة للسيرورات الطبيعية التي تتيح إمكانية الرؤية والتنفس والإحساس... وبالتالي فشكية هيوم البعيدة عن مقاصد الدوغمائية، أي التي تثبت

* - تحدث هيوم عن حيوية العالم الطبيعي على لسان كليانتس قائلاً : " إن العالم يشبه آلة، ومن حيث كونه كذلك فقد نشأ من التدبير الإلهي... والتدبير [العقل] ينشأ من مبدأ التوالد... لقد أثر هذا التامل في هيزود وكل رجال الأساطير القدماء تأثيراً بالغاً، حتى أنهم فسروا أصل الطبيعة تفسيراً كلياً من مولد حيوان أو من جماع، وأفلاطون أيضاً يبدو أنه قد تأثر بهذا التصور في (طيماسوس). ويزعم البراهمة أن العالم قد نشأ من عنكبوت لانهائي غزل من حشاه هذه الكتلة المعقدة برمتها وهدمها كلها بعد ذلك، أو هدم أي جزء منها بالتهامه ثانية أو بإحالتها إلى جوهره الخاص... فلم لا يمكن للاستدلال الذي ينسب أصل الأشياء جميعها في كوكبنا إلى التدبير، كما فسر ذلك كليانتس، أن يغزل من المعدة نظاماً منظماً كما يغزل من الدماغ، سيكون من العسير عليه تقديم سبب مقنع لهذا ". انظر : دافيد هيوم. المرجع نفسه، ص. 728.

هذا القول يثني على دور النماء والتوالد في تنظيم العالم الطبيعي بطريقة ساخرة وينصهر داخل افتراضات الانتثاق الحيوي.

¹ - « But if by consciousness we perceived any power or energy in the will, we must know this power; we must know its connection with the effect; we must know the secret union of soul and body, and the nature of both these substances; by which the one is able to operate, in so many instances, upon the other. » D. Hume. *Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 624.

² - Dominique Quellet. *Science et Scepticisme chez David Hume*. Québec, Université Laval. 2015. P.78.

أن الشك القطعي ليس إلا نتيجة للاستعمال المرضي للعقل، تتبع منطق علم إنساني يوجه الحياة الذهنية بنفس معايير الحياة البيولوجية.

أن نفكر حسب هيوم معناه أن نرى بالمعنى المباشر ضمن مستوى معين، أن نسمع، أن نحب... أن تتفاعل مع كل الانطباعات الحسية التي يقدمها الجسد ونحولها إلى صورة ذهنية، فالوعي مزدوج الطبيعة : من ناحية أولى عبارة عن فعالية ذهنية، ومن ناحية ثانية يمثل جزءا من تلك الفعالية الطبيعية، مما يبرر تفاوت الوعي من شخص لآخر حسب لاتساوي القوى البيولوجية أو الملكات الحسية (التي تسمح مثلا للبصير أن يبصر اللون الأزرق، في حين لا تسمع للأعمى بأن يكون فكرة عن الزرقة).

يصطبح الوعي هنا سلسلة الإدراكات الحيوية التي يقدمها الجسد من خلال تفاعل الحواس مع العالم الطبيعي، وهكذا فإن خطاطته تتضمن هذا البعد الرباعي الذي تمنحه الطبيعة الجامدة في تفاعلها مع الطبيعة الحية : حضور العالم الفيزيائي من خلال سلسلة ظواهره المتراصة داخل الزمان والمكان، التقاط الجسد عبر نشاط الحواس تلك الانطباعات الحية التي تقدمها الظواهر الفيزيائية استنادا إلى العلاقات الفلسفية (الاقتران، التشابه والسببية)، تأثر الجسد بهذا النظام السببي انطلاقا من تفاعل المادة الحية داخل نفس النظام السببي* مع المادة الأصلية التي تتشكل منها هذه الظواهر، ثم تحويل الذهن لكامل تلك المعطيات إلى صور أو أفكار عبر تفاعله مع سيرورة الحياة الذرية داخل نفس النظام السببي.

لهذا لا يمثل الإنسان ضمن فاعليته الذهنية كجوهر ذاتي مستقل عن النظام الطبيعي الذي يقدمه المحيط الخارجي بمستوياته الفيزيائي والبيولوجي، الشيء الذي دفع Benoist إلى الإشادة بأن المشروع الهيومني يسير في اتجاه فلسفة مابعد ديكارت التي لا تفصل نظام الفكر عن نظام المادة،

* - تستحضر البيولوجيا في دراستها للإنسان، محما اختلفت مناهجها وتقنياتها، المفهوم القديم للسببية الذي لم يتوقف الفلاسفة عن استخدامه وإثارته على اختلاف مذاهبهم وعصورهم، لهذا تصور René Misslin إمكانية اعتبار علماء البيولوجيا سببيين بامتياز، لأنهم يقرون في نظره بالعلاقات التي توحد الظواهر وفق نظام سببي. انظر :

- René Misslin. «Les Biologistes sont-ils Causalistes?». Dans *Les Neurosciences et la Philosophie de L'action*. Sous la Direction de Jean-Luc Petit. Paris, Vrin. 1997. P. 261.

للتعبير عن الوجود التجريبي للإنسان كموجود طبيعي داخل العالم¹، ولتديد ثنائية الفكر والجسد ضمن طبيعانية تجسد الوحدة المتكاملة التي يصير الذهن فيها طبيعة والطبيعة ذهنًا.

يتأسس مشروع هيوم الطبيعاني على تحول أساسي يمكن ملامسته ضمن التركيب الفلكي النيوتوني، وهو وجود نوع من التجاذب البيولوجي بين نظام الجسد (أعضاؤه، ميولاته...) ونظام الذهن الذي يتبع حركته، مما يعني أن هذا التحول المعرفي قائم في عمقه على نقل الجاذبية الكونية من طابعها المادي الفيزيائي مع نيوتن إلى طابعها البيولوجي، وذلك راجع حسبه إلى أن مفهوم الطبيعة يحتوي التركيبة الطبيعية للأجسام في بعدها المادي والحيوي، وقد ساقه هذا التحول نحو تصور بيوفيزيائي للوعي أو للمعرفة الإنسانية.

أي يتأسس على محاولة تبرير وجود العالم الخارجي داخل الإدراكات الإنسانية، بحيث تستمد الاستدلالات مشروعيتها من خصائص الأجسام، وفي إطار هذا التحول الإستيمولوجي يتم تبرير الاعتقاد داخل الجسم الخارجي.

إن الارتباط الجاذبي بين الجسد والفكر ينقل حيوية انطباعات الحس إلى الأفكار على شكل انفعالات²، كما أن الذهن يحتاج إلى قدر كاف من القوة والحيوية ومن الحركة حتى يمارس وظيفته بشكل عادي. وإذا كان هيوم قد أدلى بدلوه في نقد الثنائية الديكارتية في شأن تباعد العقل والانفعالات، فإن العلوم العصبية ستستكمل هذا النقد وتطوره بعدم تحاشي العلاقة المضمرة بين العقل والانفعالات، وهي بذلك تترك طرح هيوم بخصوص تفاعلها معا في إنتاج الحكم الأخلاقي والجمالي، وأيضا حسب Antonio Damasio في تثبيت سيرورة الاستدلال عوض أن تعيقه³، إذ يمنح الانفعال للكائنات الحية إمكانية التصرف بذكاء، والاستدلال بنفس الوتيرة يتم الانفعال الذي يمنحها القدرة على التفكير بذكاء قبل التصرف بذكاء.

¹ - Ibid. P. 79.

² - Kim Noisette. *Le réductionnisme dans le Traité de la Nature Humaine de David Hume*. Thèse Présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de L'université de Sherbrooke. Québec, Sherbrooke. 2016. P. 174.

³ - A. Damasio. *L'Erreur de Descartes, La Raison des Emotions*. Traduit de L'anglais par Marcel Blanc. Paris, Odile Jacob. 1995. (Dans L'Introduction de la Nouvelle Edition. 2005.).

إن نقد هيوم للأخطاء الديكارتية يستتبعه تصور محدد لمستقبل الأبحاث البيوعصبية التي تعقد حواراً مع العلوم الإنسانية في تأسيس نظرة شمولية للكائن الإنساني وللكائنات الأخرى كذلك، وهذا يعطينا فرصة للربط بين الحالات الدماغية والاستدلال الأخلاقي، كما يمكن الربط بين الدماغ وما يحدثه من أثر في التجارب الجمالية.

لم يكن موضوع الدماغ غريباً عن فلسفة هيوم، فقد ساقته ملاحظاته البيولوجية في الجزء الأول من "الرسالة"، أثناء الحديث عن العلاقة التي يقيمها الاقتران مع الانطباعات والأفكار، إلى تثبيت بعض المعطيات الفيزيولوجية حول الدماغ وارتباطه بضرورة الاستدلال، وهو ما يتضح من خلال قوله :

"عندما أعتبر التشابه والاقتران والسببية مبادئ للارتباط، دون الغوص في الدوافع...يصبح من السهل علينا أن نقوم بتشريح نظري للدماغ، وأن نبين لماذا عندما ندرك فكرة تتدخل الأعضاء الحيوانية في كل الآثار المشابهة لتوقظ أفكاراً أخرى في ارتباط بالأولى...لاحظت إذن بأنه مثلما أن الذهن يكون مزوداً بما يجعله قادراً على إحداث فكرة كيفما كانت، فإنه في كل لحظة يواجه فيها الأعضاء نحو منطقة الدماغ هذه التي تحتوي [تلك] الفكرة، تقوم هذه الأعضاء دائماً بإيقاظها عندما توضع على نحو دقيق داخل الآثار المناسبة، فتنبثق عن الخلية التي تتعلق بها هذه الفكرة. لكن مادام من النادر أن تكون حركتها مباشرة، بحيث تنحرف تلقائياً من موضع إلى آخر، فإن الأعضاء الحيوانية تقع نتيجة ذلك ضمن الآثار المشابهة، فتقدم أفكاراً أخرى لها ارتباط بموقع الأفكار التي يسعى الذهن منذ البداية إلى اختبارها."¹

¹ - «When I receiv'd the relations of resemblance, contiguity and causation, as principles of union among ideas, without examining into their causes...Twou'd have been easy to have made an imaginary dissection of the brain, and have shewn, why upon our conception of any idea, the animal spirits run into all the contiguous traces, and rouze up the other ideas, that are related to it...I shall therefore observe, that as the mind is endow'd with a power of exciting any idea it pleases; whenever it dispatches the spirits into that region of the brain, in which the idea is plac'd; these spirits always excite the idea, when they run precisely into the proper traces, and rummage that cell, which belongs to the idea. But as their motion is seldom direct, and naturally turns a little to the one side or the other; for this reason the animal spirits, falling into the contiguous traces, present other related ideas in lieu of that, which the mind desir'd at first to survey.» David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Understanding*.

يرتبط الاستدلال عند هيوم في بعده المعرفي والأخلاقي بضرورة فيزيولوجية تشترك فيها الأعضاء الحسية للجسد بعمليات ذهنية خفية، ومن هنا تباح لنا إمكانية الحديث عن الطابع الحيوي للمعرفة وللأخلاق في سياق تصور خاص للإنسان على أنه كائن بيولوجي، يتميز بالقدرة على إنتاج معرفة أو وعي بواسطة الاستدلال الذي تنظمه العلاقات الذهنية والسيكولوجية (العادة)، وفي هذه الزاوية بالتحديد يظل هيوم وفيا للتحديد الأرسطي للإنسان الذي يعتبر الإنسان حيوانا عاقلا أو أخلاقيا*.

=Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896. P. 115-116.

* - يحاول أرسطو حسب Francis Wolff أن يضع مفهوما خاصا للإنسان على أساس أنه الحيوان الأخلاقي أو العاقل أو السياسي، وهذا القول بالرغم من أنه يبحث عما هو أكثر إنسانية في الإنسان، لا يدعنا نغفل ما يحيل إليه مفهوم الإنسان هنا، وهو أنه كائن مفرد متعين داخل نظام الكائنات أو نظام العالم الطبيعي. وبالتالي فأهمية فلسفة أرسطو في نظره، تكمن في محاولة إخماد داخل تصور للإنسان يفترض قضيتين مترابطتين: الجوهر والطبيعة. انظر في هذا الشأن:

- Francis Wolff. *Notre Humanité, D'Aristote aux Neurosciences*. Paris, Fayard. 2010. P. 251.

وهي رؤية جوهرانية للكائن الإنساني مصحوبة بمنظور تراتبي للطبيعة، والعالم لا يستطيع أن ينفي هذه الصفة، بل يقر بأن الإنسان كائن طبيعي والطبيعة نظام تراتبي، مما يستدعي عند أرسطو دراسة البشر بالامتثال إلى نظام الطبيعة (قوي، ضعيف، سيد، عبد...).

وعلى منوال ذلك قسم الإنسان إلى أربعة أقسام:

- التحديد الأرسطي للإنسان كحيوان أخلاقي.
- التحديد الديكارتي للإنسان كجوهر مفكر يتعقل المادة.
- التحديد البنيوي للإنسان الذي يحدد الإنسان عبر شروط الوجود الأسري والاجتماعي والتاريخي، كما أنه كائن فوق-طبيعي واع بمعرفته وسيد على الطبيعة ومدرّك للأسباب التي بموجبها يسلك، فهو ليس جوهرًا ولا كائنًا طبيعيًا، بل هما معا.
- التحديد المعرفي للإنسان الذي يجعل منه كائنًا طبيعيًا، ولكن حيوانًا كباقي الحيوانات الأخرى. (انظر: المرجع نفسه، ص. 100-123 - 214).

حيث تصور بأن هذه البراديجمات الأربعة هي التي شكلت مفهوم الإنسان: الإنسان كحيوان عاقل، الإنسان كوحدة النفس والجسد، الإنسان كذات خاضعة لمحددات تاريخية، الإنسان حيوان كباقي الحيوانات الأخرى، وقد رافقت هذا التحديد الفلسفي للإنسان بعض التحولات الكبرى في نظام المعرفة: ميلاد العلم الطبيعي في العصور القديمة، ميلاد الفيزياء الحديثة في العصر-الكلاسيكي، الوحدة البنيوية للعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، ثم طبعة مناهج المعرفة الإنسانية في القرن الواحد والعشرين.

وقد عمق إدغار موران (Edgar Morin) هذه المقاربة الفلسفية، أثناء حديثه عن شروط الوعي وعوائقه في الآن ذاته، عندما تمثل الإنسان كنظومة متداخلة الأبعاد يلتقي فيها الشرط الفيزيائي بالشرط البيولوجي وينصهران معا داخل الشرط السيكلوجي والثقافي والاجتماعي والتاريخي، إذ نجد أنفسنا في حساباته أمام وحدة مركبة للطبيعة الإنسانية (يعبر عنها هيوم في إطار تجربته بالأحوال والظروف)، فالشرط الإنساني، عندما يوافق هذه التحديدات، يضع نفسه في السياق المناسب لمعرفة الإنسان وتحديد طبيعته. انظر لتعميق النظر في هذه المسألة:

-E. Morin. *Les Sept Savoirs Nécessaires à L'Education du Futur*. Paris, Seuil. 1999. P. 2.

تماشيا مع التحديد البيولوجي للإنسان، يمكن الحديث عن حيوانية المعرفة الإنسانية، بحيث تصير المعرفة ظاهرة بيولوجية تتعلق بتطورها بتطور النسق العصبي الدماغي، الذي هو في الأصل تطور للنسق البيولوجي للكائن الإنساني في شكله العام. كما يمكن الحديث عن أنسنة المعرفة عن طريق تضافر الشروط الثقافية التي تعد ضرورية لانبثاق العقل ولتطور الدماغ، وبالتالي لتطور المجتمع الإنساني ككل.

حدد هيوم طبيعة النشاط المعرفي أو الآليات المسؤولة عن نظام الوعي، وقد أرجعها إلى تفاعل السيورورات الفيزيولوجية مع السيورورات الذهنية، بحيث تستطيع الأعضاء الحسية حسبه أن تنقل الانطباعات إلى الذهن وتعيّنه على بناء الصور العقلية التي سماها " أفكارا "، لكنه لم يجازف في البحث في طبيعة الآليات الذهنية الخفية التي تكون مسؤولة عن تحويل الانطباع إلى فكرة، وبقي عند حدود ملاحظاته الفلسفية العامة.

غير أن العلوم العصبية ستعيد استحضار هذه المقاربة الفلسفية وتطورها لتحل هذه الإشكالية، بحيث ستضيف إلى هذه المقاربة خريطة البنيات العصبية التي يستخدمها الدماغ كآليات فيزيو- عصبية لبناء أحكامه وتصورات، وهو ما ظل مجهولا لدى هيوم بالنظر إلى هشاشة البراديغم

= لذا حاول هذا الأخير أن يجمع بين المقاربة البيولوجية للمعرفة والأشكال الثقافية التي تمنح للمعرفة بعدها الإنساني، في تصور فلسفي للدماغ الذي يعد مركز العمليات العصبية، بحيث تصبح وظيفته مزدوجة : التلقي والتكيف، فهو يتلقى الرسائل الخارجية، التي يزوده بها المعطى الطبيعي، والباطنية ثم يصيغ قراراته وأوامره الكيميائية عبر الدورات الدموية، وكلما تطور هذا النسيج العصبي المعقد تطور حسبه التواصل مع الشركاء والفاعلين الاجتماعيين، وتطور التنظيم الأسري والاجتماعي والتعلّمي للفرد. يقول موضحا ذلك : " إن الاستعداد للتعلّم بالمعنى الخالص للمعرفة مرتبط بقابلية الدماغ للتشكل البيوكيميائي، يمكن للمعرفة المكتسبة أن تسجل بشكل دائم في صيغة خاصة تجميعية ثابتة بين العصبونات " . (انظر : إدغار موران. المنهج، الجزء الثالث، ترجمة د. يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2013، ص. 67).

نجد أنفسنا إذن ضمن طبيعة مركبة للوعي الإنساني، وهو ما دفع هيوم إلى التساؤل عن دور العلاقات الباطنية والخارجية في بناء المعرفة الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية : فالجسد كإداة فيزيائية وبيولوجية في الآن ذاته يساهم في بناء أفكار الذهن، حيث يشترط الوعي في نظره علاقة الانطباع الذي يمثل المحوّل الجسدية في الإنسان بالفكرة التي تؤسس شرطه الذهني، وذلك غير منفصل لديه عن التحولات التاريخية (التي يشير إليها مفهوم الزمن) والثقافية (دور التربية في تشكيل الطبيعة الإنسانية). هذا من جهة، ومن جهة ثانية يظل الإنسان عند هيوم انفعاليا، أي يبني أفكاره ومعارفه على نحو سيكولوجي انطلاقا من تفاعله الوجداني مع العالم الفيزيائي (نشير هنا إلى مبدأ العادة الذي يمثل الشرط السيكولوجي والذاتي في بناء الاعتقاد أو الوعي بهذا العالم الطبيعي) و العالم الاجتماعي المؤسس على روابط سيكولوجية، بيد أن الإنسان حسب هيوم ميال إلى التعاطف والمشاركة الوجدانية مع الآخرين.

إن ما يشترطه إدغار موران للمعرفة جعل منه هيوم شرطا للوعي، حيث يشكل الوعي عند كليهما نظاما مركبا ومعقدا تتفاعل في تكوينه عدة علاقات : السيكولوجي بالفيزيائي، بالبيولوجي، بالاجتماعي والثقافي، لهذا يعيق تجاهل هذه التركيبة إمكانية الوعي بالهوية المركبة للكائن الإنساني، وبالتالي على كل من العلم والفلسفة أن يراعي هذا الشرط المركب للكائن الإنساني.

لا يستطيع العلم وحده، خصوصا علم الدماغ العصبي الذي يربط بين التعضون والعالم الخارجي، أن يرصد حسب موران إلا اثنان بالمائة من بنية الإنسان، بحيث تظل ثمانية وتسعون بالمائة مرتبطة بالوظيفة الباطنية التي تشكل العالم السيكولوجي المستقل نسبيا (رغبات، أحلام، حاجات، أفكار، صور، أوهام...) الذي يساهم في توجيه فهمنا للعالم الخارجي. (انظر : إدغار موران. المعارف السبعة الضرورية للتربية على المستقبل، المرجع نفسه، ص. 16). لهذا على الفلسفة أن تساهم إلى جانب العلم في معالجة الطابع المعقد للكائن الإنساني، وتبادل النتائج بينهما. إذا كان هيوم يجمع بين العقل والانفعال، بين الخطاطة الذهنية العقلية والتصميم الخارجي التجريبي، فإن موران يزيك هذا الطرح بافتراض عقلانية تركيكية منفتحة على المعطيات التجريبية، لأن من شأن ذلك أن يصحح في نظره أخطاء العقل.

المعرفي والعلمي السائد في عصره. لكن كيف تمت استعادة أفكار هيوم حول أساس الوعي ومصدر الحكم الأخلاقي* ؟

* - لقد تصور Clavien أن النسق الأخلاقي الذي قدمه كل من هيوم وإدوارد مور ساهم في ميلاد مشكلات فلسفية جديدة، أثارت أسلوباً نقدياً جديداً داخل النزعة الأخلاقية التطورية على وجه التحديد، حيث أكد بأن الأخلاق التطورية التي تعود جذورها إلى داروين وسبنسر وغيرها، اهتمت بشكل مباشر بمراجعة اعتراضاتها بخصوص المرور الخاطئ من الواقعي (Factuel) إلى المعياري (Normatif)، كما اهتمت بتعميق البحث في السؤال الذي طرحه هيوم (سواء قانون هيوم) : كيف يمكن تأسيس واجب أخلاقي انطلاقاً من المعطيات النظرية التجريبية؟ من أجل أن ننظر في قدرة المعطيات العلمية على إنتاج وتبرير المعايير الأخلاقية.

يتأسس قانون هيوم على محاولة بناء القرارات الأخلاقية على معطيات واقعية مخضبة، لكن العديد من المدافعين عن الأخلاق التطورية أعادوا النظر فيه من جديد، خصوصاً Robert Richards و Michael Ruse، حيث يتجلى الانقلاب الأول من قانون هيوم في نظره في القول بأن مفهوم الواجب الأخلاقي لا يمتلك أي معنى مختلف عن مفهوم الواجب التجريبي، بيد أن ما يتاح لنا فهمه في هذا السياق هو أنه ضرب من الواجب السببي (Le Devoir Causal)، إذ حاول R. Richards أن يطور هذه الفكرة باستخدام مفهوم السياق المشكل (Le Contexte Structurant). انظر :

- Christine Clavien. *L'Éthique Evolutionniste, De L'Altruisme Biologique à la Morale*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel. Thèse Dirigée par Daniel Schulthess et Jean Gayon. Soutenue à Neuchâtel le 11 janvier 2008. P. 318.

(وقد ضرب لنا مثلاً بأستاذ يوصي أحد تلامذته النجباء قائلاً : إذا اجتهدت في مادتك، فبإمكانك أن تجتاز الامتحان) هنا يرتبط السياق المشكل بمنظومة القدرات البسيطة للتلاميذ وبحجم وصعوبة مادة الامتحان، وبهذا الشكل يكون مفهوم الواجب من تلك الطبيعة، حيث يتركب من الواجب السببي (يفهم بمعنى الضرورة أو الاحتمال الكبير في أن شيئاً ما يتبع شيئاً آخر داخل سياق محدد)، تضاف إليه طبيعة السلوكات البشرية التي تظهر ضمن شاكلة غيرية (Altruiste)، تقتضي مثلاً : إذا ملح شاب امرأة عجوزاً تخاف من عبور شارع مزدحم (هذا الشاب منظم بشكل طبيعي ضمن وضعية سيكولوجية وفيزيولوجية ثابتة تسمح له بإدراك مشكلتها) يتوجب عليه مساعدتها على ذلك، وبهذا فطبيعتنا السيكولوجية والفيزيولوجية تختار على التصرف بكيفية غيرية عندما تتاح لنا الفرصة لذلك.

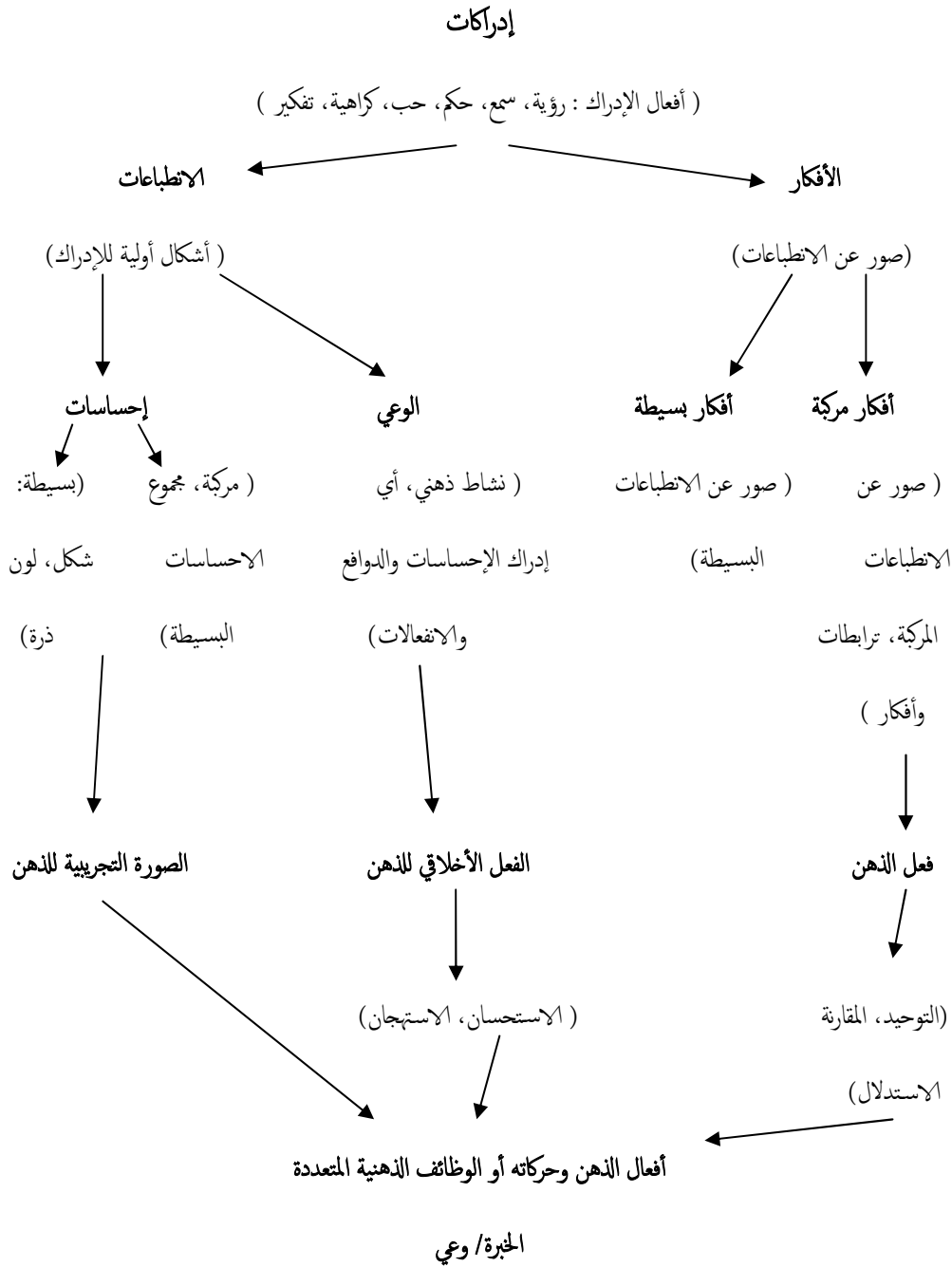
لكنه يدي ملاحظة أساسية تتعلق بكون الواجبات الأخلاقية ليست من نفس الطبيعة، مادامت تظهر في سياقات مشكلة مختلفة، بحيث يجسد سلوك الشاب الواجب الأخلاقي ضمن سياق الفعل الغيري، مما يدل على أنه يحاول إعادة تأويل المعطيات التي قدمها قانون هيوم، الذي يقر بأن الأفعال التي تحمل على أنها واجب أخلاقي ذات طابع سببي، وإذا تم قبول التحليل الهيومي على هذا النحو، فإن حظر المرور من الكائن إلى ما ينبغي أن يكون لدى الأشخاص لا يرفع إلا بعد استخدام مفهوم الواجب الأخلاقي بما يلائم المعنى البسيط للواجب السببي، ومن جهة أخرى إن الشيء الوحيد الذي نكون بحاجة إليه لتحديد معايير القيم الأخلاقية، هو امتلاك المعرفة التجريبية اللازمة والممكنة للطبيعة البيولوجية الخاصة بالكائنات البشرية (وضعايتهم وأتماطهم وسلوكاتهم).

هنالك إمكانية أخرى للانقلابات من قانون هيوم تتعلق بتوسيع حقل القواعد الاستدلالية من صنف معين من المقدمات إلى صنف معين من النتائج، فمن وجهة نظر Richards من الممكن استخدام هذه القواعد على النحو التالي : X محرم من طرف التوراة، ينتج عن ذلك أن X محرم أخلاقياً، يمكن حسبه تطوير هذه القاعدة التي تتضمن مبدأً وصفيًا يقود إلى خلاصة معيارية، فضرب لذلك مثلاً حول اختلاف مشرعين دينيين في مسألة العلاقات الجنسية قبل الزواج، بحيث يقول أحدهما :

- يحرم التوراة الزنا.
- العلاقات الجنسية قبل الزواج عبارة عن أفعال من الزنا.
- العلاقات الجنسية قبل الزواج محرمة من طرف التوراة.
- إذن العلاقات الجنسية قبل الزواج محرمة أخلاقياً.

هذا يعني عدم مخالفة قانون هيوم للأخلاق التطورية، فبالإمكان حسبه الدفاع عن نمط أخلاقي تطوري بالامتثال إلى قانون هيوم، كما يؤكد Valien (انظر : المرجع نفسه، ص. 322)، بحيث ترتبط عنده الأخلاقية بالطبيعة الإنسانية (أي بالإنسان كنوع بيولوجي ينتجه التفاعل مع جسده ودوافعه الانفعالية ومحيطه الخارجي) وعند التطويرين بالطبيعة الإنسانية المتطورة (أي بالإنسان كنوع بيولوجي ينتجه التطور) وبالثقافة والمجتمع.

تكون كل أفعال الذهن في نظر هيوم عبارة عن إدراكات، وقبل أن نكون معرفة حول الأحكام الأخلاقية، لابد أن ندرك جيدا طبيعة هذه الإدراكات سواء كانت حسية (انطباعات فيزيولوجية) أو ذهنية (أفكار)، يمكن التعبير عن ذلك بالخطاطة التالية * :



= يتحدد الذهن حسب هيوم من خلال فعاليات الجسد والذهن معا، وبالتالي فمشكلته منفتحة على بعدين أساسيين : بعد فلسفي وبعد علمي، وكلاهما ينخرط في تحليل الروابط بين الجسد والفكر ضمن الفعاليات الفيزيولوجية والبيولوجية والعصبية مقارنة مع الفيزياء النظرية، وهذا يؤكد افتراضه الطبيعاني للوعي، بحيث تمثل الطبيعانية المفهوم الأساسي الذي يمكن من خلاله دراسة العالم استنادا إلى العلوم الطبيعية، سواء كان الطبيعيون فيزيائيين أو بيولوجيين.

* - هذه الخطاطة تلخص بشكل عام أقسام وفصول البحث.

وطبقا لهذا الأسلوب الشعوري عند هيوم، يرتبط الوعي الأخلاقي بالانطباعات لأنها قادرة على إنتاج الفعل، مما يوحي بعدم قدرة العقل على إنجاز ذلك مباشرة، وما يجعل الانطباعات مصدر الوعي الأخلاقي¹ راجع إلى أن الأفكار ليست قوية بتلك الدرجة لكي تحدث أثرا في الذهن مشابه للأثر الذي تحدثه الانطباعات، وأيضا إلى أن القوة التي يتمظهر من خلالها الحكم الأخلاقي غير متضمنة في صور الانطباعات (كأفعال ذهنية خالصة)، بل في الانطباعات ذاتها (أي ضمن الحركة البيولوجية للجسد).

يستحضر علم الأعصاب هذه المقاربة الفلسفية للأخلاق، لكن داخل التحديد التطوري، في طريق دراسة البنيات العصبية المستخدمة في بناء الحكم الأخلاقي، بحيث لاحظ أن الشبكات العصبية للعقل والدوافع تلعب دورا مهما ليس فقط في تشكيل الحكم الأخلاقي، ولكن على وجه التعيين في تطوير قدرتنا على تكوين الأحكام الأخلاقية.

والملاحظات التي أجريت حول موضوع الانتظامات البيولوجية للسلوكات الأخلاقية، توضح بأن هذه السلوكات لا يحدثها الأنا الواعي، بل تعود إلى الخلايا الجزئية المختصة بصناعة القرار، وهي وحدات عصبية تابعة لبنيات الدماغ الأصلية²، مما يعني أن هنالك كتلة من البنيات والميكانيزمات العصبية التي تحدث سيرورة الاستدلال وسيرورات الانفعال في الآن ذاته.

وقد أكدت ذلك بعض الدراسات التي قام بها كل من Damasio و Gazzaniga، التي تبين بأن آليات الاستدلال توجد فوق القشرة الدماغية، ولا تمارس وظيفتها دون معونة آليات القشرة الدماغية التحتية، كما أن الآليات التي تحدث السيرورات الواعية وتشكل القرار تتطور عبر الآليات التي تحدثها الدوافع، وهذه الحركات الموجودة داخل القشرة الدماغية الفوقية هي التي تجعل الاستدلال يتصل مع الآليات ذاتها التي ترتبط بالدوافع، مما يظهر هيوم من جديد داخل هذا

¹ - Elaine Gauthier. *Les Fondements Naturels du Jugement Moral : Rationalisme et Sentimentalisme à L'ère des Neurosciences*. Montréal, Université du Québec. 2011. P. 19.

² - Ibid. P. 55-56.

التصور، ليس فقط لأنه يجعل الحساسية ضرورية لوجود العقل¹، بل لأنه أيضا يعتبر الدوافع قاعدة للاستدلالات والأحكام الأخلاقية.

وبهذا الشكل تتصور العلوم العصبية أن البنيات اللازمة للحكم الأخلاقي تتضمن شكلين: واحد منها يحدث قرارا عاما أخلاقيا أو اجتماعيا، والآخر مسؤول عن الدوافع، وينجم عن ذلك انقسام الدوافع إلى قسمين : دوافع أولية (خوف، ألم، فرحة...) ودوافع اجتماعية ثانوية تتضمن برامج المعرفة والفعل وتتأسس داخل انتظام بيولوجي²، مما يجعلها لا تختلف في هذه النقطة عن التقسيم الذي وضعه هيوم.

وقد ذهب Tomas Henry Huxley أيضا في هذا التأويل، عندما أقر بأن سيكولوجيا هيوم الظاهرية تهتم بالبحث في التفاعل البادي بين الذهن والحركات الجسدية أكثر مما تنشغل بتحليل النفس في دلالاتها الروحية، بشكل جعلها تتأقلم في نظره مع الأبحاث العلمية النظرية التي ستعمل على تأكيد وتطوير خلاصاته النظرية، التي تحيل على ارتباط العمليات الذهنية بوظائف الحواس الفيزيولوجية من خلال سيرورة الإدراك، بحيث يصير التبادل بين حركات المادة العصبية وإدراكات الوعي ممكنا. يربط هذا التوجه في رأيه أدوات الوعي بنتائج الدينامية الدماغية، مما يبرر ضرورة الخروج عن الطرح الذي يقول بفكرة الجوهر الروحي³.

وهذه الرؤية تعود حسبه إلى هيوم، فهو بالرغم من أنه لم يدرس الدماغ، وحتى إن تحدث في بعض الأحيان عن الجهاز العصبي، فلم يكن يقصد به سوى رؤية ذهنية سيكولوجية خافتة، لكن مع ذلك يمكن تأويل طرحه النظري داخل السياق المعاصر الذي يفسر- ظواهر الوعي عن طريق الربط بين عمليات الذهن والتحويلات الجزئية للدماغ، على الأقل عندما قدم محاولة هامة في تعويض الجوهر الروحي بالجوهر المادي.

¹ - Ibid. P. 56.

² - Ibid. P. 57-65.

³ - T. H. Huxley. *Hume- Sa Vie- Sa Philosophie*. Traduit de L'anglais par Gabriel Compayré. Paris. Librairie Germer Baillière et Cie. 1880. Edition Numérique Chicoutimi à Québec. 2009. P. 8-9.

يرتبط الذهن بالدماغ، هذا واضح ومؤكد ضمن نتائج العلوم العصبية، لكن الدماغ كبنية مادية ليس له جوهر يتجسد من خلاله سوى الذهن، وما يسمى جسدا ليس إلا كتلة من التمثلات الواعية، مما يعني أنه ليس ثمة سوى سلسلة من الترابطات المتعاقبة رغم غموض السبب أو الجوهر. لذلك انشغلت فلسفة هيوم في مختلف توجهاتها النظرية : المعرفية والأخلاقية والجمالية بمحاولة تحديد هذا السبب برده إلى افتراضات السيكولوجيا الظاهرية التي تصب بكاملها داخل تجريبية الوعي. مما يحث على طرح هذا السؤال : هل استطاع هيوم أن يدرك طبيعة الذهن وهو بصدد دراسة عملياته ؟ وما الذي يبرر نتائج دراسته لمراحل الوعي دون معرفة سابقة عن ماهية الدماغ ؟

ليست طبيعة الذهن عند هيوم سوى طبيعة الجسد، مما يبرر هيمنة البناء السيكولوجي الظاهري على تصوره للوعي، و Huxley عندما قال :

" من الصعب جدا أن تصبح عالم نفس دون أن تكون على علم بشيء من الفيزيولوجيا "¹

انخرط مباشرة في سجال قيمة الإدعاء الذري للمنطق العلمي الذي تقدمه الدراسات الفيزيولوجية على أنه البداية اللازمة للأبحاث السيكولوجية، فما يمكن أن يربحه الفيزيولوجي هنا هو بعض الملاحظات المألوفة الدقيقة، أو بعض النتائج الوضعية انطلاقا من ظروف مادية تصاحب ظواهر الوعي. لكن هل يستطيع أن يصبح عالم نفس عبر تذكر تلك الدراسات المتقدمة التي تمكنه من أن يصل الروحي بالجسدي، وأن يعوض استنادا إلى بعض المؤشرات السيكو- فيزيولوجية الوصف الخاص للعمليات الذهنية بتحليل القوانين التي تنظمها ؟

هذا النوع من سيكولوجيا الملاحظة الداخلية يعود في نظره إلى هيوم على وجه التحديد، الذي وجه ملاحظاته التجريبية صوب مطابقة التظاهرات المباشرة للوعي، فبدون وعي يستحيل كما يعتقد على التحليلات الدماغية أن تمنحنا أي شيء عن وظائف الذهن². لكن هل يكتمل تصورنا للوعي انطلاقا من مقارنة فيزيولوجية يغيب فيها المنتج السيكولوجي ؟

¹ - «Il serait impossible de devenir psychologue, si l'on n'avait pas commencé par être physiologiste.»

Ibid. P. 12.

² - Ibid. P. 13.

انخرطت الفلسفة مع هيوم في الإجابة عن إشكالية الوعي، يمكن أن نلخصها في السؤال الكانطي المشهور : ماذا يمكنني أن أعرف ؟* ومن ثم نحولها إلى هذا السؤال : ماذا يمكنني أن أدرك ؟ أو كيف تتحقق المعرفة في الذهن ؟ وبذلك فهي تحاول دراسة وتتبع سيرورة العمليات الذهنية التي تشكل الذهن، ثم تختبر بعد ذلك الأسس والمبادئ الأولى التي تفترضها هذه السيرورة، بحيث تلتقي هنا مع كل العلوم الأخرى.

كيف يتشكل الوعي ؟ هو السؤال الأساسي للفلسفة، لكن تحديد أسس ومبادئ الوعي يقتضي أولا الوقوف على حدود المعرفة في مختلف مراحلها الزمنية : المعرفة الماضية، المعرفة الحاضرة ثم المعرفة المستقبلية، بيد أنها ضرورية لتحديد طبيعة التوجهات العملية داخل الحياة. تدفعنا الإجابة عن هذا السؤال إلى البحث في ظواهر الذهن التي أثرت نتائج علم سيكولوجي، بوصفه جزءا من علم الحياة بالرغم من كونه يختلف عن أجزاء أخرى منه (فهو يهتم بدراسة الظواهر النفسية أكثر مما يهتم بدراسة الظواهر المادية للجسم الحي)، ومثلما يكون هنالك علم تشريحي للجسد، ينبثق في الآن ذاته علم تشريحي للذهن.

تهتم السيكولوجيا بمعالجة الظواهر النفسية وتردها إلى حالات منفردة للوعي، مثلما يحدد علم التشريح الأنسجة داخل الأعضاء والخلايا داخل الأنسجة، بحيث يقتضي موضوعه تخصيص الكيفية التي يمكن بواسطتها تجميع هذه العناصر البسيطة لتشكيل أعضاء مركبة، بنفس الطريقة كذلك تنزع السيكولوجيا من عناصر بسيطة للذهن إلى تشكيل المفاهيم المركبة. أي مثلما تدرس الفيزيولوجيا

* - لقد حدد كانط هدف الفلسفة في وضع حل لثلاث مشكلات كبرى : ماذا يتوجب علينا أن نعرف ؟ على أي نحو ينبغي أن نسلك ؟ ماذا ينبغي علينا أن نأمل ؟ لكن كل هذه المشكلات الثلاث تنصهر ضمن المشكلة الأولى، بحيث تكون كل معرفة عقلانية أو كل فعل أخلاقي مؤسس فقط على اعتقادات، مع إمكانية أن يظل كل اعتقاد لا مشروعاً إذا كان موضوعه يتجاوز حدود المعرفة الممكنة، وإذا كانت بدايته لا تتلاءم مع الشروط التي تضعها التجربة كضمانة لليقين.

لقد تصور إدغار موران أن العلم المعاصر، ويقصد به العلوم العصبية والعلوم الاجتماعية وعلوم النفس المعرفية، لم يلغ الفلسفة وإنما طور مشكلاتها، خصوصا ما يتعلق منها بإشكالية الجسد والفكر، بحيث نجده يقول : " الحقيقة أن البحوث العلمية الخاصة بالمعرفة تصطدم، عندما ننقلها أو نحددّها، بالمشكل الذي وضعه كانط، وخلفه المشكل الفلسفي الكلاسيكي لعلاقة الجسد/ الدماغ والعقل. وبذلك نجد أنفسنا في منطقة علمية من دون أن نهجر التساؤل الفلسفي. لا يتعلق الأمر هنا، كما سنرى، بتقسيم منطقة أو تخصيص مجال محرم للفلسفة. من حقنا أن نؤمن بضرورة تحول معرفة المعرفة إلى معرفة علمية مائة بالمائة، عبر الموضوعة القصوى لكل الظواهر المعرفية، لكنها يمكن ويجب أن تظل في الوقت نفسه معرفة فلسفية مائة بالمائة ". (انظر : إدغار موران. المنهج، الجزء الثالث، ترجمة د. يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2013، ص. 30-31).

بنية ووظائف الجسد، تهتم السيكلوجيا باختبار ملكات الذهن، ومن محاولة عامة لتحليل عمليات وأفعال الحيوانات تنبثق فكرة علم تشريحي وفيزيولوجي لظواهر الذهن.

ومثل هذا الاتصال بين السيكلوجيا والفيزيولوجيا يسري مفعوله داخل فلسفة هيوم، التي تقتضي حسب Huxley ارتباط عدد كبير من أفعال الوعي بدرجة معينة من كمال الوظائف التي تسند إلى بعض الأعضاء الخاصة والجزئية من الجسد، بحيث لا توجد رؤية دون أعين ولا سمع دون آذان¹. وبالتالي إذا كانت عناصر الذهن (العمليات المسؤولة عن تشكل الوعي) تطرح مشكلا فلسفيا، فإن وظيفة الفلسفة مع هيوم تتحدد في وضع حل لهذا المشكل استنادا إلى فيزيولوجيا الإحساسات، فالشعور أو الإدراك الذي يمثل حالة الوعي، يمكن دراسته فيزيولوجيا بالعودة إلى تحليل الوظائف الحيوية للجسد.

وهكذا نستنتج بأن النتائج النظرية التي أثمرتها فلسفته تتجلى مضامينها في المبادئ التي تؤسسها السيكلوجيا من جهة، والفيزيولوجيا من جهة ثانية، كما أنها لا تختلف عن علم الفيزياء إلا من حيث طبيعة موضوعه، ومن الضروري أن نستوعب هذه الخلاصة، لأن معظم فلاسفة العصر- الحديث شغلهم السؤال التالي : كيف نطبق المنهج العلمي داخل موضوعات أقل تجريدا؟

تتجلى أهمية هيوم إذن من خلال طرحه النظري الذي يحاول تأسيس الفلسفة على البعد الحيوي للمعرفة بأن يمزج بداخله كلا من الذهن (منظومة الملكات الواعية) والجسد (منظومة الأعضاء الحية)، فالحساسية والفهم والذكاء والذاكرة والإرادة وغيرها تشكل بالنسبة للذهن ما تعنيه الأعضاء والأنسجة بالنسبة للجسد. لا تعكس الحساسية الوجود مثلا إلا عبر انطباعات خارجية صادرة عن العالم المادي، أما الذاكرة والاستدلال فهما بمثابة فعاليتان مرتبطتان فيما بينهما ومشروطتان بهذه الحساسية، وبناء على ذلك فعناصر الوعي أو الأدوات الطبيعية للمعرفة ترد إلى نسق الإحساسات والانفعالات التي نصادفها داخل التغيرات الجزئية.

لهذا أكد Huxley أن هيوم فتح المجال أمام هذا الافتراض الأساسي القائم على أن تفسير عمليات الذهن يشترط دراسة التحولات الجزئية التي تقع على مستوى الجهاز العصبي والتي تمنحها

¹ - Ibid. P. 66.

وجودها¹، مما يبرر ضرورة إعادة النظر في التصور الميتافيزيقي للوعي الذي يرد الوعي إلى كتلة ميتافيزيقية مستقلة عن عمل الدماغ.

إذا كان هيوم قد انتهى في تصوره للوعي إلى ذهن استقرائي يصير الوعي عبره تجريبيا، وأسس خطوة مهمة في طريق معالجة الأفكار على هذا النحو المزدوج من الشكل إلى الصورة^{*}، فقد مهد الطريق أمام هذا التوجه الجديد للوعي ليعالج المعلومة في نفس قالب (شكل مادي- صورة) بمضامين جديدة. لذا فما قدمه في مذهب الوعي التجريبي من خلاصات ذات طابع بيولوجي، أو من منظور بيولوجي غير مكتمل، يمكن الاستفادة منه فيما بعد لفهم علاقة الأفكار كصور رمزية مجردة بمتغيرات فيزيولوجية، ويمكن تطويره من داخل نسق العلوم العصبية ذاته^{**}.

¹ - Ibid. P. 91.

^{*} - يشير هيوم من خلال قوله : " تتأسس سلامة جسدي على البساطة التي تكون بموجبها هذه العمليات سهلة التنفيذ، حيث تكون المعدة قادرة على هضم الأطعمة، والقلب قادر على تمرير الدم، والدماغ يفصل ويطهر العقول، وكل ذلك دون أن أقلق من هذه المسألة " إلى وجود حركات ميكانيكية تسري في بنية الجسم الحي ذات طابع مادي، ومن هذا الاعتبار الفيزيولوجي لا تنفصل عنده فكرة الصحة عن الوعي بتلك النشاطات الفيزيولوجية التي يتحكم فيها الدماغ. لهذا وضعنا ضمن قالب الشكل- صورة، و المادة - فكر، وهوما نلمسه مباشرة من خلال قوله: " إن التماثل في المادة ليتبعه تماثل في الصورة ".
انظر فيما يتعلق بالقول الأول :

- D. Hume. «Essai sur L'Epicurien». Traduit par Ph. Folliot. Québec, Chicoutimi. 2007. P. 6.

وفما يتعلق بالقول الثاني :

- D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939. P. 708.

^{**} - لقد استفادت العلوم العصبية من الحركة الفلسفية التي قدمها فلاسفة الطبيعة المعاصرون، بخصوص تبنيهم للنتائج البيولوجية التي أفرزها علم البيولوجيا والتعبير عنها من وجهة نظر فلسفية، حيث أصبحت الفلسفة البيولوجية (بمواكبتها لنتائج علم البيولوجيا) قادرة على تفسير السلوك الإنساني وتحليل منظومة الوعي. لذا تستوجب هذه المرحلة من حيث المبدأ الفلسفي تعويض مقولة " العقل " بمقولة " الطبيعة "، أي تحرير التفسير الذي سيطر على الإنسان -محدد أساسي لماهيته - من سجن العقل، الذي تقوم خلفه دعاوي نظرية الجوهر، ووضعه ضمن نظام الطبيعة بما يسمح من جهة بتأويل فعاليته كلها داخل التحديد التطوري الذي يكشف عنه هذا النظام، ومن جهة ثانية بإحداث تعديل في وظيفة الفلسفة يجعل من الطبيعة المرجع الأساسي لكل شيء.

نجد في مقدمة هؤلاء (نتشه، فخته، شوبنهاور، بركسون، دلتاي...) إرنست هيكل Ernest Haeckel (ممثل الداروينية في ألمانيا) الذي وضع اسمه ضمن حقل الفلسفة البيولوجية المعاصرة، بأن قدم سنة 1866 صياغة واضحة لقانون الوراثة (النشوء الحيوي) (Biogénétique) الذي يؤكد بأن تطور الكائن الحي عبارة عن تلخيص مختصر لنظام النسالة Phylogénèse، بحيث تعود صلاحية هذا القانون (بما في ذلك صلاحية النظام الجيني للأحياء) إلى مبدأ الكلية، مما يستوجب ربط التطور الأحادي للنوع بالتاريخ الطبيعي للأنواع الأخرى.
سعى هيكل، بعد أن حول علم التشریح إلى علم الأجنة، إلى أن يصيغ للتطور الأحادي معيارا يمكن العثور عليه ضمن تعاقب البنيات داخل المسار الطبيعي للأنواع، مما حبا بالعلوم الإنسانية إلى أن تكشف في ثنايا هذا القانون ما يبشر براديغم فلسفي قادر على العثور على خيط رابط بين النشوء الفردي والتاريخ العام للبشرية (على اعتبار أن الإنسان خلاصة لكل المراحل التي خاضها تاريخ بني جنسه)، مسترشدا في ذلك بمبادئ نظرية داروين. انظر كلا من :

= - Ernest. Haeckel. *Histoire de la Création Naturelle ou Doctrine Scientifique de L'évolution*. Traduit de L'allemand par Ch. Letourneau. Paris, Librairie Schleicher Frères. P. 4.

- J. Céard, M. Delsol, J.-L. Fischer, J. Gayon, H. Le Guyader, P.-J. Labarrière, P. Mengal, R. Rey, D. Teyssiere. *Histoire du Concept de Récapitulation, Ontogenèse et Phylogenèse en Biologie et Sciences Humaines*. Coordonné par Paul Mengal. Paris, Masson. 1993. P. 3.

يلخص هذا القانون مبادئ نظام إحيائي قائم على افتراض فلسفي مؤسس على مفهوم التطور الجيني المختصر (إذ يتطور الإنسان عبر مراحل ويخضع لنوع من القبولية الطبيعية والثقافية، مما يعني أنه لا ينشأ مكتملاً، بل يتكون، وذلك راجع إلى النقص البيولوجي الذي يميزه وإلى رفضه البقاء في نظام الغريزة الحيوانية) وعلى منظور إيكولوجي (شاع مصطلح إيكولوجيا في الفلسفة الطبيعية الألمانية، بعد أن ظهرت ملاحظته عند Carl Von Linné وتم تبنيه ابتداء من سنة 1866 من طرف هيكلم، ليدل في سياق فلسفته على علم الاقتصاد، العادات، نمط العيش، أو على علم الروابط الحية الخارجية للنباتات أو الأجسام العضوية، أي ليتحول عنده إلى استعمال عملي يوحى بنوع من اقتصاد الطبيعة، مادام الهدف منه هو تطوير السلوك الحكيم عند الكائنات الطبيعية.) ساعد على فهم اقتصاد الطبيعة خارج " حرب الكل ضد الكل " ومهد، بمقابل ذلك، إلى إدراك الانسجام البادي بين الأنواع على اختلافها منذ بداية خلق العالم، ليكشف الحجاب عن غائية طبيعية نابعة من عضوية مادية تطورية (عندما تكون المادة منظمة والأحياء ثمرة للتطور التدريجي، يكون الإنسان ذاته منتوجاً لذلك التطور الذي يثمن موقعه داخل الطبيعة، وهو ما يجعل منظور هيكلم متطابقاً مع مفهوم " الحياة " الذي يعني عنده التنظيم الطبيعي للكائنات العضوية الحية). انظر في هذا الشأن :

- Sylvie Dauriach. *Les Premiers Eléments du Monisme de Ernst Haeckel ou la Genèse d'une Philosophie Opportune*. La France, Université de Lorraine. Thèse Soutenue sous la Direction de Messieurs les Professeurs Alexandre Marius Déès de Sterio et Michel Grunewald. Année Universitaire 2005-2006. P. 214.

رد إرنست هيكلم الفعالية السيكلولوجية إلى منتج حتمي خاضع لطبيعة النظام البيولوجي الذي يسمح بأن تتطور الإرادة عند الإنسان وأيضاً عند الكائنات الأكثر ذكاء، وبالتالي فهي النتيجة الضرورية لسلسلة طويلة مركبة من عناصر متعددة : الأسباب الفاعلة، الأحاسيس، حركات التفكير... التي ليست مستقلة عن الشروط الطبيعية للوجود الخارجي (الضوء، الحرارة، المناخ...) أو القوى الكامنة في المادة المنظمة للكائن. إن الإرادة، مثلها مثل الإحساس والوعي والذكاء الحيواني، تنتج عن عمل ميكانيكي تنجزه الخلايا العقدية (Ganglionnaires) للدماغ، وهي بدورها تقود نحو سيروية فيزيائية وكيميائية للمادة الحية. (انظر المرجع نفسه، ص. 252).

على هذا النحو تستلزم دراسة مفهوم الوعي، من وجهة نظر التاريخ الطبيعي، استحضار قانون التطور ونتائجه على حقل السيكلولوجيا (السيكلولوجيا المقارنة)، من أجل الإشارة إلى أن الوعي يلخص هذا المجهود الجبار الذي أبان عنه الإنسان عبر مراحل متدرجة لينتصر على شركائه من الكائنات الحية التي تصاحبه في العالم الطبيعي. وتبعاً لذلك فهو يخضع لقوانين العادات والأخلاق الطبيعية (التي تطورت على أرض تجريبية) على أنها منتج فيزيولوجي متأصل داخل العالم الحسي، أي أن النظام الأخلاقي الذي يميزه عن سائر الأنواع الحية الأخرى يقود دائماً، حسب هذا التوجه إلى الكشف عن الوظيفة الفيزيولوجية للتأقلم أو التطور.

إن الانتقال من مذهب العقل إلى مذهب الطبيعة كلف هيكلم عناء استرجاع المفاهيم الكلاسيكية المرتبطة بجودة النظام وانتظامه وانسجامه ودقته وتوازنه، (فالطبيعة عبارة عن كل متناغم وجميل، لذلك فهي تمثل مصدراً أساسياً للذات والمتع، مما يستوجب الإنصات إلى حركتها واحترامها) مقتفياً في ذلك أثر تصور كل من لامارك وداروين. انظر لتعميق الفهم في هذه النقطة :

-Félix Le Dantec. *Contre la Métaphysique, Question de Méthode*. Paris, Librairie Félix Alcan. 1912. P. 179-200.

هكذا تكون الطبيعة فاعلة في ذاتها، أي لا تنظم إلا عبر قوانينها الخاصة، وتكون فلسفته الطبيعية أكثر انسجاماً مع المعارف العلمية السائدة في عصره من حيث الحلول والآفاق التي تقترحها للمشكلات التي يطرحها علم البيولوجيا.

2. في اتجاه الوعي العصبي (La Conscience Neuronale)

لقد ساعد تشبث العلم المعاصر بفكرة، تلك تبريرها الفلسفي في الأنساق التجريبية، (تتمثل في كون الإنسان ليس فقط مجرد كائن مفكر قادر على إنتاج الأفكار والتمثلات، بل هو إلى جانب ذلك، ذو كينونة حاسة تتمظهر في خضوعه المستمر لنظامه البيولوجي والفيزيائي الذي يعكسه تفاعل جسده مع محيطه الكوني والحيوي) على صياغة الوحدة الإستيمية بين البراديغم العلمي والبراديغم الفلسفي.

فبصرف النظر عن الاختلاف الوارد بين هذين الاتجاهين في المناهج والأدوات، يمكن القول بأنه قد حدث نوع من الانتقال من الفلسفة إلى العلم دون أن يؤدي ذلك إلى اختفاء هذه الفكرة التي يبدو أنها تقرر بشكل غير مباشر بمشروعية الوحدة بين الفكر والجسد، أو بمعنى أصح بين عمل الذهن وعمل الجسد. هذا يعني أن البحث في مفهوم الوعي ضمن الأنساق التجريبية، وخاصة تجريبية هيوم، يشد عيون الناظر إلى هذا الترابط المنطقي وليس التاريخي بين الوعي التجريبي والوعي العصبي.

يجد هذا الافتراض تبريره لدى إدغار موران باعتباره شاهدا على هذا الانتقال من البراديغم الفلسفي إلى البراديغم العلمي، عندما تصور أن دراسة مفهوم الوعي تستدعي بدرجة كبيرة تحليل طبيعة الإنسان التي تكشف في نظره عن تعقد يلغي كل الحواجز التي تقف في وجه تمثيل الإنسان كمنظومة متكاملة بين التأصيل الكوني الطبيعي (الذي يتشكل من التأصيل الفيزيائي غير المنفصل عن تركيبة الكون الفيزيائية الذي يسمح بأن تتبع الأرض مثلا الشمس على نحو ذاتي) والتأصيل الإحيائي (نظام المحيط الحيوي الذي يسمح على سبيل المثال بأن تنبثق الحياة من الأرض ومن تطور الخلايا تنبثق الحيوانية التي أحدثت الإنسانية). له قولان يعكسان حقيقة هذا الرأي، يقول في الأول :

"إن الكائن البشري ليس فيزيائيا في جزئياته، وذراته وجزئياته الكبيرة فحسب، بل إن تنظيمه الذاتي ناجم عن تنظيم فيزيائي-كيميائي أنتج سمات انبثقت لتكون الحياة، وتتطلب جميع أنشطته ذاتية التنظيم عمليات فيزيائية-كيميائية"¹

بينما يقول في الثاني :

"إن الكائن البشري الفاني، مثله مثل أي كائن حي، يحمل في داخله وحدة الكيمياء الحياتية ووحدة الحياة الوراثة"²

لا توجد حدود طبيعية حسب إدغار موران بين الفلسفة والعلم، ويعطي مثالا على ذلك بالعصر الذهبي الذي وحد بينهما وساهم في تطورهما من خلال ما أسماه الفلاسفة العلماء، ويقصد غليلي وديكارت وباسكال وليبنز. بالرغم من أن الواقع المعاصر لكليهما يقر بانفصالهما عن بعضهما البعض، إلا أن التواصل بينهما لم يتضح أكثر في نظره إلا بعد هذا الانفصال³، مما يعني أن الانتقال من البراديغم الفلسفي للوعي إلى البراديغم العصبي بات ممكنا ضمن هذه الوجهة من النظر.

لقد صارت الأسئلة الفلسفية العلمية الكبرى في نظره فلسفية لأن الأسئلة الفلسفية هي ذاتها أضحت علمية⁴، لهذا تعاني الفلسفة بانعزالها عن العلم والعلم كذلك بانعزاله عن الفلسفة، مما يعني أنه ليس باستطاعة الفلاسفة اليوم الادعاء بأن معالجة مشكلة الوعي التي هي جزء من مشكلات العقل ككل (مشكلة البرهنة، المعرفة، التوقع، الاستدلال...) مشكلتهم لوحدهم، بل أضحت مشكلات علمية يمكن تفسيرها من وجهة نظر العلم. كما لا يحق للعلم أن يحتكر النظر في هذه المشكلة، مثلما يفعل صنف من علماء بيولوجيا الأعصاب الذين يحتكرون تفسير مفهوم الوعي، وبالتالي مشكلة المعرفة بحذ ذاتها ضمن منتج دماغي.

¹ - إدغار موران. المنهج، الجزء الخامس، ترجمة د. هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي- الإمارات العربية، 2009، ص. 35.

² - المرجع نفسه، ص. 30.

³ - إدغار موران. المنهج، الجزء الثالث، ترجمة د. يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2013، ص. 32.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 32.

لذا يؤكد موران، بالنظر إلى تعقد خصائص الوعي كمعرفة للمعرفة وكذا المشكلات التي يطرحها، ضرورة اللجوء إلى فكرة إذابة التخصص كمحاولة قد تبدو صعبة، لكنها تسمح بإقامة حوار بين منتوج الفلسفة ومنتوج العلم.

يحيلنا افتتاح الفلسفة على العلم إلى إعادة قراء هيوم من هذه الزاوية، لأنه علق حل لغز الوعي على التفكير الجيد في النتائج العلمية المطروحة في عصره، خاصة السجلات البيولوجية التي بدأت تحتل مكانة خاصة في تفسير الإنسان، مما حبا به إلى التأكيد على أن النظام المعرفي يرتبط بفهم التنظيم البيولوجي للإنسان ككائن حي. وإذا كان النظر في مبدأ التفكير قد تم عنده ضمن منظور بيولوجي غير مكتمل، إلا أنه يكشف على الأقل الترابط المنطقي بين التصور البيولوجي والتصور الفلسفي، الذي يوحى بأن البعد الحيوي للمعرفة كامن في رحم الفلسفة قبل أن ينبثق من رحم العلم.

وقد أكد هذه المسألة فيما بعد فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) الذي تصور في عيني موران أن العمليات الأساسية للمعرفة توجد داخل الحياة، وهي مسألة ليس بوسع العقل الإنساني أن يتجاوزها، وهي في الأصل مستوحاة من فكرة هوسرل حول ارتباط مفاهيم وتمثلات وعبارات ومقاصد الذات الواعية بالحياة المعيشية التي تمثل عالم الحياة، ليؤكد فيما بعد جون بياجي (Jean Piaget) هذه المسألة برد المعطيات والمقولات القبلية إلى المبادئ الأساسية للتنظيم الحي، وهو يبحث في المشكلة البنيوية بين التنظيمات البيولوجية والمعرفية¹.

لهذا تصور موران أن مهمة البيولوجيا ستتحدد في فهم الكيفية التي تكون بها البنيات المنطقية للذهن ممكنة، وأيضاً كيفية تفاعلها مع الوسط الخارجي، وقد عبر عن ذلك بقوله :

" علمتنا الفلسفة النقدية، منذ أمد بعيد، أن المعرفة ليست إسقاطاً للواقع على شاشة الذهن، بل نتاج تنظيم معرفي على المعطيات الحسية، واليوم بدأت العلوم العصبية تفهمنا كيف تبني ترجمة الوقائع الخارجية. إن المعرفة الدماغية هي أولاً ترجمة للأحداث الفيزيائية إلى رسائل ما بين

¹ - المرجع نفسه، ص. 44.

العصوبونات الحاملة للمعلومات، ثم بعد احتسابات كبرى تفاعلية وراجعة، تترجم هذه الرسائل إلى تمثلات، وبالتزامن أو التتالي، تترجم الأنشطة النفسية هذه التمثلات إلى كلمات وأفكار.¹

إن تحليل سيرورات التمثل الذهني المرتبطة بشكل مباشر بوظائف الشبكات العصبية تثبت المشروعية الممكنة للوحدة التي أقامها هيوم بين الذهن والجسد (المادة والفكر)، ويظهر هذا الممكن في تداعيات العلوم العصبية النظرية، حيث يبدو أن خطاب الفلسفة العصبية يعلق ماهية الإنسان على وضعية المعرفة الفيزيولوجية.

لذا ينبغي القول عبر هذه الزاوية من النظر، أن البراديغم الفلسفي زود البراديغم العلمي بمشكلة أساسية يمكن توصيفها ضمن علاقة الجسد بالفكر، بحيث ستكمل العلوم العصبية مهمة الفلسفة التجريبية القائمة مفاتيحها على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، من خلال نقد الفجوة التي أحدثتها فلسفات التعقل بين المادة والفكر. من هنا تكتسب تجريبية الذهن مكانتها ضمن هذا التقليد الطويل لنقد الميتافيزيقا الذي تظافرت في تحقيقه على التوالي كل من الفلسفة والعلم. مما يدل على أن الجدل المطروح اليوم حول علاقة الفلسفي بالعلمي، بالنظر إلى التعقيد الذي يحيط بها، يعود إلى محاولة الإجابة عن السؤال التالي : ما الذي ينبغي على العقل الإنساني تجاوزه وتصحيحه حتى تصير المعرفة التي يكونها لنفسه علمية كانت أو فلسفية ممكنة؟

يبدو أن البناء النظري لهذا السؤال يدخلنا في قلب الفلسفة النقدية أكثر مما يضعنا داخل الفلسفة التجريبية، إلا أنه يساعدنا على إثبات رأي هام وهو أن مشكلة فلسفة النقد التجريبية بالأساس، فلكي تصير قضية المادة المفكرة ذات مصداقية، على العقل البشري أن يحسم مع مزلقه وأخطائه، حيث ابتدأت تجريبية الذهن بمحاولة إثبات دور المادة الحية (التي مثلها الجسد) في إنتاج التمثلات والأفكار، وأكملت الفلسفة النقدية هذا المشروع بإثبات أخطاء العقل (خاصة تناقضات السيكلوجيا العقلية)، لتتم العلوم العصبية ذلك خارج البراديغم الفلسفي، إذ تبين أن البراديغم العلمي قد أخرج الفلسفات الميتافيزيقية أيما إخراج.

¹ - المرجع نفسه، ص. 216.

كيف يستطيع الدماغ أن ينتج ذهن؟ وكيف تشتغل سببية الإنتاج الذهني؟ يعترض هذا التساؤل على مشروع الميتافيزيقا التقليدية الذي يسمح بأن يعارض مجال ذهن المجال الفيزيائي، على أساس أنهما شيئين مختلفين جذريا، مما يعني وفق هذا التصور أن الاتجاه الميتودولوجي الذي سار داخله ديكارت لا يسمح في تأسيسه ليقين المعرفة بغير الشك في حقيقة المادة المفكرة، الذي يقر من جهته بالتعارض الجوهرى بين الفكر والجسد، حيث يمكن للأول أن يوجد بدون الثاني.

غير أن العديد من فلاسفة الفكر المعاصرين اعترضوا على مشروعية هذه الثنائية، بأن أقرروا داخل التصور الطبيعاني للتجريبية بوحدة الجواهر أو السيورورات الذهنية والنماذج المادية أو الفيزيائية، بحجة أن الحالات الذهنية ليست سوى تنظيما للمعطيات الدماغية وفق سببية خاصة، وبالتالي فالحالات الذهنية التي يمثل الوعي جزءا منها عبارة عن بنيات من الفعالية السببية.

ما يثير الانتباه هنا هو أن علماء بيولوجيا الأعصاب قد أقموا الوعي داخل المختبر ونقلوه من مستوى التحليل النظري إلى معالجته بالمناهج والأدوات العلمية المحضة، وبالتالي فقد فقد الوعي طابعه الإيديولوجي الخاص عندما تحول إلى مشكلة اختبارية¹، غير أن العلوم العصبية قررت السير قدما في هذا الاتجاه، أي في الاختبار العلمي للذهن، عن طريق إذابة الخط الفاصل بيم الذهني والمادي.

يتجسد الموقع الأكثر بروزا عند هؤلاء في مسألة الوحدة المادية التي لا تؤمن بوجود وعي مجرد، أو أي هوية لامادية تصاحب طبيعته لا يمكن أن ترسو داخل الدماغ، مما يعني أن هنالك استبعاد واضح " للجوهر المفكر " من وجهة النظر المادية هاته، التي تبيح بالمقابل إمكانية تصور الدماغ كمادة مفكرة، وفي الآن ذاته كجزء من الوحدة المادية للجسم البشري.

يتضح حسب هذا المنظور الاختلاف الوارد بين الاتجاه الأنطولوجي بمختلف توجهاته وفلسفة العلوم العصبية بتوجهاتها : الوظيفية والطبيعانية والمادية، التي اتفقت جميعها على نقد النموذج الديكارتي للوعي، بحيث صار نقد هذا النموذج تقليدا واضحا في أبحاثها الأساسية. لذا فمن وجهة نظر

¹ - Dehaene Stanislas. *Le Code de la Conscience*. Paris, Odile Jacobe. 2014. P. 24.

العلوم العصبية، يبدو أن الميتافيزيقا الديكارتية التي تميز بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد عبارة عن تصور خاطئ حول الإنسان، بل نظرية حول الإنسان تحاول البرهنة على الخطأ وتبريره.

ما يمكن ملاحظته إذن في أبحاثها، هو أن الثنائية الجذرية عند ديكارت تلخص الفكر الديكارتية ضمن مشروع التمييز بين الفكر والجسد، بالرغم من بعض التأويلات الأخرى التي تعتبره ممهدا لظهور المادية من خلال فكرة الإنسان الآلي (L'homme Machine) التي تعد في نظرها إتماما للثورة الديكارتية ضمن التصور الميكانيكي للأجسام الذي طوره ديكارت¹، غير أن الاتجاه الطبيعي يتم تمثله اليوم على أنه النتيجة الحتمية لما بعد الديكارتية أو لما يعارضها (Anti-Cartésien)، بحيث تقتضي طبعنة الوعي الخروج عن معطف ديكارت.

من المهم جدا، إذا ما أردنا أن نبحث في مسألة الوعي العصبي، أن نستحضر- النقد المعاصر الذي يمتد بنا نحو التعارض الملحوظ بين الديكارتية الميتافيزيقية (حتى لا نؤول كامل فلسفته بأنها ميتافيزيقية) وعلم الدماغ اللاميتافيزيقي (Anti Métaphysique)، لأن من شأنه أن يضعنا ضمن الوحدة المادية التي تقر بتربط الجسد والدماغ والفكر².

تضعنا العلوم العصبية إذن أمام اللغز الفلسفي الذي خلفه المشكل الميتافيزيقي المرتبط بطبيعة الاتصال بين الجسد والفكر*، بحيث يبدو الفكر على أنه يتأثر بالفاعلية الجسدية، ويتطلب الأمر

¹ - Jean-Daniel Lallemand. *L'éthique Cartésienne de la Pensée*. Philosophie. Université de Bourgogne. Thèse de Doctorat, Sous la Direction de Pierre Guenancia. 2012. P. 337.

² - Paul Churchland. *Matière et Conscience*. Seyssel, Edition Champ Vallon. 2001. P. 24.

* - الذي يرتبط بالتصور الكلاسيكي للإنسان القائم على الفصل بين عمل الفكر وعمل الجسد، والذي قدم محاولة جادة للخروج من هذا المأزق النظري قبل هيوم هو باروخ اسبينوزا الذي اعتقد بأن الفكر والامتداد شيء واحد، داخل منظور خاص لمفهوم الجوهر الواحد البسيط غير القابل لاحتواء صفات متناقضة، على أساس أنها الشكليات اللذين ينظر بهما الفهم الإنساني لهذا الجوهر. يعرض لهذه القضية بقول يؤكد فيه "ترابط نظام الأفكار بنظام الأشياء" (انظر: باروخ اسبينوزا. علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة د. جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2009، ص. 87). معنى ذلك أن السببية، سواء على مستوى الفكر الذي يمنحه الذهن، أو على مستوى الامتداد الذي تمنحه حركة الجسم، تظل واحدة، فإذا كان الجسم A سببا للجسم B، فإن فكرة الجسم A هي نفسها سبب فكرة الجسم B، إذ ليست هناك سببيتان واحدة للفكر وأخرى للامتداد، بل السببية واحدة.

يؤكد اسبينوزا على علاقة الهوية التامة التي تحوي السببية الفكرية والسببية الامتدادية في آن واحد (انظر: أشرف منصور. اسبينوزا وهد العقل الخالص، دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة اسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، 2013، ص. 51)، ولذلك لا يحق القول بأن السببية علاقة ذهنية بوصفها مقولة قبلية أو علاقة امتدادية باعتبارها مقولة بعدية، أي أن الفكر هنا ليس مجرد انعكاس لما يحدث في الواقع، بل هو نفسه جزء أصيل وجوهري من الواقع. من هذا المنطلق وضع نظريته في العقل والجسد في مقابل نظرية ديكارت، التي تعد في حقيقتها صياغة جديدة للنظريات الثنائية للصور الوسطى (المرجع نفسه، ص. 51)، بحقيقة الوحدة القائمة بين

تحديد طبيعة الصورة (التي تمثلها الظاهرة الذهنية) والحركة الظاهرية للجسم (التي يمثلها العالم)، وهذا قائم على معارضة ثنائية الجوهر¹.

=العقل والجسد من جهة وجود جوهر واحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في الآن ذاته، حيث توازي كل حادثة حسية حادثة أخرى مماثلة لها على مستوى العقل. بمعنى أن كل ما يشعر به الجسد كإحساس يدركه العقل كفكرة (فالجوع مثلا إحساس جسدي، أما الرغبة في تناول الطعام فهي إدراك عقلي، فكلمة شعر الجسد بالجوع تكونت في العقل الرغبة التي هي صفة عقلية في السعي نحو البحث عن الطعام).
عندما يقر هذا الأخير بوحدة العقل والجسد، فكأنه يقر في ذات الوقت بأن الإنسان وحدة متكاملة، إذا نظرنا إليه من حيث أنه كائن عاقل مفكر وناطق فسيتجسد كفكر أو كروح، وإذا نظرنا إليه على أنه كائن لغوي وبيولوجي فسيتمظهر بوصفه جسدا، ويعد التعريف الأرسطي القديم للإنسان بأنه حيوان ناطق تمثيلا لذلك الاتحاد بين الروح والجسد. إذا كانت الروح تمثل وظائف التفكير والنطق والحياة في الإنسان، فستبدو مرتبطة بالجسد لأن هذه الوظائف لا تظهر إلا في جسد حي بيولوجي، مما يدل على تزييفه للثنائية التقليدية بين الروح والجسد وسعيه إلى تجاوز فلسفة العصور الوسطى التي تفصل فصلا حاسما في الإنسان الحد الفكري عن الحد البيولوجي الذي يمثل الجسد. والواقع أن هذا المنظور الذي دافع عنه اسبينوزا تعرض لسوء فهم من قبل الشراح، إذ جعل البعض منهم يعتقد أن العقل ظاهرة سيكولوجية تحوي أثرا جسديا عبرت عنه الفلسفة التجريبية الإنجليزية، ودفع البعض الآخر إلى الاعتقاد بأنه صورة تمنح للجسد طبيعته ووظائفه كما عبرت عن ذلك الفلسفة الأرسطية. لكن عنده لا هذا ولا ذاك، بل هو مؤسس على مفهوم التوازي الكامل بين العقل والجسد، أي ما لا يرد أحدهما إلى الآخر بقدر ما يعتبرهما حالين للجوهر واحد.

يعرف اسبينوزا الجسم بأنه " ذلك الحال الذي يعبر على نحو معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتدا " ويعرف الفكرة بأنها " تصور تنشئه النفس بوصفه شيئا مفكرا " (انظر: اسبينوزا. علم الأخلاق، المرجع نفسه، صص. 81-89). وكلاهما يعبر عن الذات الإلهية بوصفها جوهرًا يحوي كل صفات الكمال الموجودة فيها، وبذلك فهو يقدم أنتروبولوجيا تقوم على رؤية ديناميكية للإنسان بوصفه جهدا ورغبة، مختلفة جدا عما يمكن تسميته " الإيغولوجيا (Ego-logie) الديكارتية (انظر: فاطمة حداد- الشامخ. الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند اسبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح، مؤمنون بلا حدود، بيروت-لبنان، 2017، ص. 31). وهي قائمة على اعتبار الروح فكرة الجسم، أي لا تدرك ولا تعرف إلا بواسطة المعلومات التي يقدمها لها الجسم، وذلك يعني أن الإنسان خاضع لحماية خاصة ذات طبيعة مزدوجة : الأنا بوصفه جسما من جهة، وبوصفه فكرا من جهة ثانية.

من هنا يصير تعريف الإنسان، تبعا لذلك، متركزا حول الفرد كوجود له قدرة على الإثبات ورغبة في الاستمرار في الوجود، أي على خلاف صاحب الكوجيطو، لا يعرفه كبدأ للموضوعية منفصل عن العالم ولا ككينونة لوعي محض مستقل عن حياة الجسم، بل يكون في الطبيعة ويتكون منها، فلا وجود لشيئين اثنين : الوعي والطبيعة، الإنسان بجسده وفكره طبيعة وجزء منها، أي جزء من عقل الذات الإلهية اللامحدودة، وما يجري عليها من تكامل في الصفات والخصائص يجري كذلك عليه في صفاته وخصائصه.

بهذا الشكل، تصور Antonio Damasio أن ما قام به اسبينوزا، والذي بإمكانه أن يجد من تصاعد التصور الكلاسيكس الديكارتية، يمكن أن يجد صداه في دعاوي العلوم العصبية، أي يعتبر في نظره واحدا من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلات يمكن أن تجد صداها في سجل العلم المعاصر، خاصة وحدة الجسد/فكر. هذه الوحدة ساعدت على تمثل السيرورات الذهنية كبناء يتم في نظره داخل خرائط الإشارات أو التلميحات الجسدية التي يحددها الدماغ، والتي يمكن اعتبارها كتلة من التظاهرات العصبية. انظر:

- Meidi Morrison Ravven. *Spinoza's Anticipation of Contemporary Affective Neuroscience*. John Benjamins. 2003. PP. 265-266.

يتملك اسبينوزا في عينيه حدسا بيولوجيا للطبيعة الإنسانية، لأنه بحث في قضايا تخص العالم اليوم من طبيعة الانفعالات والأحاسيس، كما نظر في طبيعة علاقة الذهن بالجسد، وقد وجد في رأيه حلاولا لهذه المشكلة بما يتناسب مع نتائج علم الأعصاب، أي أنه بحث في الآليات الطبيعية التي تكون مسؤولة عن التعبير الموازي لعمل كل من الفكر والجسد، وهو ما اعتبره معقولا بالنظر إلى السيرورات الذهنية التي تجد وظائفها ضمن التخطيط الدماغى للجسد، أي ضمن البنيات العصبية التي تمثل أجوبة عن الأحداث المسببة للانفعالات والأحاسيس. انظر:

- A. Damasio. *Spinoza Avait Raison, Joie et Tristesse, Le Cerveau des Emotions*. Traduit de L'anglais par Jean-Luc Fidel. Paris, Odile Jacob. 2003. PP. 18-19.

¹ - Jérôme Dokic. «Philosophie de L'esprit». Paris, P.U.F. 2000. P. 2.

لقد آمن الاتجاه المعاصر بحقيقة المشكلة التي يطرحها مفهوم الوعي، خصوصا أمام نتائج أبحاث العلوم العصبية التي تقر بأن الفكر بمعنى من المعاني منتوج الدماغ عن طريق مفهوم الاحتواء (الدماغ يحوي الفكر)، إذ يتشكل من جديد التعقيد الذي يحيط بهذه العلاقة، فالدماغ لا ينتج على شاكلة سببية سوى الأحداث والوقائع الدماغية ذات الطبيعة البيولوجية والكهربائية والكيميائية التي تحركها بدورها الوقائع الخارجية، أما الفكر فيظل منتوجا أو ظاهرة خاصة بالذهن الذي ليست له طبيعة بيولوجية ولا كيميائية ولا كهربائية.

ومرد ذلك إلى هذه المشكلة الفلسفية التي تطرحها علاقة الجسد بالفكر، التي خاض البراديجم الفلسفي سجالات طويلة لمحاولة فك غموضها، فبالنسبة للتجريبية لا يمكن، بالنظر إلى الاختلاف القائم بين الفكر والجسد من حيث الطبيعة، إغفال التكامل الوظيفي بينهما في إنتاج الأنظمة المعرفية الخاصة بالنوع البشري.

يدعي التصور الكيميائي للوعي أن الدماغ يتكون من خلايا عصبية مكثفة على شكل جزئيات تتخللها ارتباطات صبغية توحى بالعديد من الإشارات الكيميائية، لهذا لاحظ عالم بيولوجيا الأعصاب جون بيير شونجو (Jean-Pierre Changeux) أن معالجة طبيعة التفكير تستوجب الحديث بالضرورة عن كيمياء الدماغ، أي اختبار الأنساق العصبية التي تتضمن كيمياء خاصة تتحكم في حالات الوعي.

من خلال تتبعه لنتائج الدراسات العلمية للوعي^{*}، لاحظ هذا الأخير أن دماغ الإنسان يتميز بتعقيد بنيوي، بحيث نصادف نظاما يتشكل من مائة مليار من الأعصاب المرتبطة ببعضها البعض

* - لقد اهتم لامارك (Lamarck) في الجزء الثاني من مؤلفه " الفلسفة الحيوانية " (Zoologique) سنة 1809 بالتطور التدريجي الذي شهده الجهاز العصبي من التعضونات البسيطة إلى التعضونات الكاملة، وقد لاحظ أن الشعور الداخلي أو الشعور بالوجود الموجود لدى الحيوان والإنسان، والذي يظل معلقا بين البقطة والنوم، يمكن تعويضه بالإرادة المسؤولة عن إنتاج الحكم عبر إسناده إلى العضو المسؤول عن الذكاء، لذا فهذا الشعور الداخلي (الذي يمكن تشبيهه بالوعي التجريبي عند هيوم) والإرادة (التي يمكن مقارنتها بالوعي الترنسندنتالي عند كانط) تتطابق في نظره مع تكاثر عضوي معقد (أو تعضون معقد)، وبالتالي تتخلل مسار هذا التطور، وفق هذا المنظور، علاقة سببية بين تعقد الانتظام والتعقد الوظيفي للدماغ.

لكن لا يمكن فهم الذهن حسب هيرت سبنسر عن طريق مبدأ التطور من البسيط إلى المركب، بل من خلال تصور جديد للتعاقب، فداخل تيار التطور يوجد صنف من الأنساق العصبية البسيطة تتركب فيما بعد عبر أعصاب مختلفة تخلق روابط متقدمة وكاملة، دون إغفال

بواسطة الآلاف من الوحدات المركبة، مما يخلق عددا من التنظيمات داخل الشبكة الدماغية مؤسسة على قاعدة التواصل الموجه بين هذه التنظيمات. وقد أكد Gerald Edelman في نظره وجود العديد من الأجزاء المعبأة داخل العالم التي تسمح بوجود مرونة وظيفية في التواصل، مما يساهم في تطور المحيط الاجتماعي والثقافي داخل التنظيم الدماغية.

لهذا لا يتأسس التواصل الدماغية عند شونجو على الصدفة، بل يتشكل وينحدر في الآن ذاته من تنظيم خاص مصمم عند الجنس البشري ويخضع بشكل كبير إلى قوة الجينات الكافية لإثباته داخل الفضاء الوراثي¹، وبالتالي نجد أنفسنا أمام مرونة متعاقبة ومتسلسلة الخلق والتكون، وفي الوقت ذاته أمام انفتاح على عوالم الفيزياء والمجتمع والثقافة. إن تعالق الفيزيولوجيا بالسيكولوجيا

= لحظة الكون التي تحدث بين استقبال الانطباعات والفعل المرافق للوعي، مما يؤكد استقلالية الوسط الخارجي المباشر، وبذلك يصبح الفصل الذي أقامه كلود برنار (Claude Bernard) بين الفضاء الواعي والوسط الداخلي أمرا ممكنا.

ويسانده في ذلك تشارلز داروين من خلال تصوره لوجود استمرارية ذهنية بين الحيوانات والإنسان عبر استحضار مبدأ الانتقاء الطبيعي، ليضيف صديقه توماس هكسلي إمكانية الحديث عن الإنسان كآلة واعية، بحجة أن كل حالات الوعي ترد بشكل مباشر إلى التحولات الجزئية للجوهر الدماغية.

كما يقر جون سورل في مقال له بعنوان "Neurosci" بإمكانية دراسة الوعي مثل أي ظاهرة بيولوجية أخرى، غير أن المشكل يتعلق في رأيه بالبحث في السيرورات الدماغية، بوصفها سيرورات بيولوجية موضوعية كيميائية وكهربائية، التي تكون سببا في تشكل حالات الوعي التي تتحقق داخل بنات دماغية، مما يعني ضرورة تقديم جواب دقيق لهذا السؤال : ماهي الروابط البيوعصبية للوعي ؟

وبالنسبة ل Chris frith يمكن تحديد الشروط الاختبارية التي تكشف الارتباطات العصبية للتجربة الواعية، بحيث حاول أن يثبت الكيفية التي تحدد اقسامات الفعالية العصبية المتعلقة بشكل خاص مع الفعالية الواعية بمختلف مستوياتها : كالبقطة والنوم، مضمون التجربة الذاتية التي تمنح الوعي، المدركات الحسية، الذاكرة، والانتباه... التي تنبع جميعها من المناطق الخاصة بالقشرة الدماغية.

ويضيف Edelman من جانبه، اللغة التي تنمي القدرة على التعبير عن حالات الوعي بوصفها تعبرا عن الوعي السامي، مما يدل على أنه يميز بين نموذجين مرتبطين بالوعي : الوعي الأولي، والوعي المتطور الخاص بالإنسان الذي يوظف حقل اللغة والذاكرة، ويستثمر القيم والخصائص النوعية الواردة في الفضاءات الزمنية. لذا ينتج الوعي في نظره عن المقارنة النوعية بين صنفين من التنظيم العصبي : الأول مرتبط بالذات، الذاكرة والحاجات الفيزيولوجية، والثاني مرتبط بالموضوع (اللاذات) والتفاعلات الحسية مع عالم التجربة والفعل الحاضر.

وقد سار Herbert Jasper في هذا الاتجاه عندما أقر بأن الوعي وظيفة يقوم بها الدماغ، أو سيرورة تحرك وتكمل المناطق الدماغية المتعددة، في إطار ما يمكن وصفه " بالهندسة العصبية للوعي "، أي أن الوعي يتطور جنبا إلى جنب مع تطور وتعدد العضويات الحية، بما في ذلك تطور وتعدد الجهاز العصبي. انظر :

-Jean- Pierre Changeux. *Communications Cellulaires*. L'annuaire du Collège de France. 2013. P. 307-308-313-314-316.

¹ - Jean-Pierre Changeux. *Du Vrai, Du Beau, Du Bien, Une Nouvelle Approche Neuronale*. Avec la Participation de Claude Debru. Paris, Editions Odile Jacob. 2008. P. 92.

يؤسس أشكالاً من الاعتقاد توحد بين الوعي كنظام فكري، والدماغ كنظام كيميائي، أي بين العالم الفيزيائي والعوالم الثقافية¹.

يتموقع هذا الأخير داخل الاختبار الطبيعاني للوظائف المعرفية الذي يجعل حالات الوعي والأحكام المعرفية مرتبطة بمفهوم معين عن مستوى التنظيم، متأثراً بالمنظور التطوري الذي يسمح في نظره بالمرور مباشرة من مستوى تنظيم محدد إلى مستوى أعلى، أي إلى تنظيم معقد للدماغ البشري. لذا فهو يميز بناء على ذلك بين أربع تطورات : الأولى متعلق بالتطور الوراثي، والثاني بالتطور العرقي، والثالث بالتشكل الخلقي المتعاقب (Epigénétique) للتاريخ الفردي، والرابع بالثقافة وتطور الفكر.

لقد حدد علماء النفس وعلماء بيولوجيا الأعصاب ابتداء من Donald Hebb الحالات العصبية الباطنية للدماغ التي تتمثل وضعية الأشياء الخارجية والداخلية بكيفية سببية، ممتلكة بذلك وظيفة ذاتية جوهرية الدلالة، وتوصيف عصبي يمكن فهم الوعي أو الموضوع الذهني عبر رده إلى الحالة الفيزيائية التي تحدثها الفعالية المنسجمة (كهرباء وكيمياء) لكل ما يستند إلى الأعصاب ويتحدد عبرها².

وفق هذه الشروط يعود مضمون الحس المرتبط بموضوع ذهني في نظره إلى اسبينوزا بوصفه "جغرافية جسدية"³، ويمكن أن يعود كذلك إلى هيوم بوصفه " جغرافية ذهنية- جسدية " كتعبير عن الفعالية الحركية للذهن، بالنظر إلى خصوصية تجربيته التي تحلل الوظائف المعرفية انطلاقاً من الوظائف الجسدية (أي وفق منطق المادة العضوية وحركتها الفيزيائية) والسيورورات الانفعالية والاجتماعية.

ويحيل على ذلك تقليد طويل للفلسفة الأخلاقية من أبيقور وهيوم وآدم سميث ومنتشه وغيرهم، الذي يرد تفسير اللذة والمعاناة إلى دوافع أساسية : كالرغبة والغضب والخوف والشعور

¹ - Christian Poiré. *La Neurophilosophie et la Question de L'Etre, Les Neurosciences et le déclin Métaphysique de la Pensée*. Paris, L'harmattan. 2008. P. 113.

² - Ibid. P. 93.

³ - Ibid. P. 93.

بالضيق... بحيث تتفاعل فيها الشبكات الدماغية من نوع إلى آخر بغض النظر عن الطابع الانفعالي المشترك بينهما، وقد اعتبرها Blair في نظر شونجو آليات معرفية لإنتاج الروابط الاجتماعية والدوافع الأخلاقية الكونية الأساسية للتعاطف والمشاركة الوجدانية¹.

لهذا أكد شونجو أن هنالك وضعية خاصة بالإنسان تتحدد في الإتمام الاستثنائي للتطور الدماغى منذ الولادة، هذا التطور يجعل التنظيم الدماغى يرتبط بكيفية نقدية مع المحيط الاجتماعى والثقافى الذى يتطور داخله الإنسان. أى أن معالم التعلم عند الإنسان والطفل على وجه الخصوص، تتسلسل فى تطور مستمر عن طريق التسلسل الوراثى داخل الشبكة العصبية التى تتطور باستمرار عن طريق تعلم اللغة الأم مثلا، ترسيخ الاعتقادات واستدخال القواعد الأخلاقية².

وبالتالى تتطور التمثلات الاجتماعية للفرد عبر الانتقاء والنقل والتخزين داخل الشبكة الدماغية التواصلية، وأيضا داخل الوسائط الدماغية الخارجية : كالكتاب، الصور والأعمال الفنية، فموضوعات الذاكرة هاته تحدث بكيفية شعورية أو لا شعورية مرجعيات داخل الأحكام المعرفية، بما فى ذلك الحكم الأخلاقى.

إذا يدل مصطلح وعى داخل المنظور البيوعصبى على الوظيفة الدماغية، على فضاء تظهر الأفعال الفضلى، أو على تطور باطنى للموضوعات الذهنية، بحيث يمثل دينامية من الفعالية التى يمكنها أن تتطور عبر التخزين الزمنى للتجارب والسلوكات، أو ما يحدث نتيجة مستوى متطور من التنظيم لدى الكائنات الحية على أنه تنظيم معقد ومركب نتيجة تعقد مستويات الدماغ، مما يجعلنا أمام وعى تجريبي مرفوق بالتجارب المكانية والزمانية، الذاتية والاجتماعية أو التاريخية بالمعنى الشامل، وهو المعنى الذى منحه هيوم للوعى فى فلسفته التجريبية.

إن الوعى كفضاء أو كمسرح واع بتعبير هيوم، يمثل موقعا لتقويم المقاصد والأهداف وبرامج الفعل بالرجوع إلى التحديدات التالية :

¹ - Ibid. P. 95.

² - Ibid. P. 96.

- الإدراك الراهني للعالم الخارجي.

- الذات والسرد المخزن للتاريخ الفردي.

- ذاكرة التجارب السابقة المعنونة بصيغتها الانفعالية.

- القواعد الأخلاقية والاتفاقات الاجتماعية المختلفة.

هذا ما دفع شونجو إلى التأكيد على أن فهم أصول القواعد الأخلاقية، وبالتالي فهم حقيقة أحكام الدماغ الإنساني، يصطدم بعدة صعوبات يكمن بعضها في اختلاف الثقافات الذي يطرح مشكل نسبوية الحكم¹، بحيث تنتهي الأبحاث الفيزيوعصبية والسيكولوجية إلى وجود حقل مفهومي مختلف داخل الدماغ، لكنه لا يعيق إمكانية التوافق الاجتماعي. تتفق إذن الأطروحات التي قدمها التطوريون، والتي هي أيضا أطروحات علماء بيولوجيا الأعصاب المعاصرين، على أن الوعي يتظهر في مستوى التنظيم الأكثر تطورا وتعقيدا بالنسبة للجهاز العصبي المركزي، حيث يخلق الوعي وسيطا مستقلا نسبيا أو ذاتيا².

قدم وليام جيمس (William James) في كتابه "مبادئ السيكلوجيا" تصورا أساسيا لسيكولوجيا الوعي، فالسيكولوجيا بالنسبة له عبارة عن "وصف وتفسير حالات الوعي" يمكن معالجتها عبر المنهج التحليلي كعلم طبيعي³، وهو تصور استقاه من السيكلوجيا الظاهرية التي قدمها هيوم في تحليله التجريبي للوعي، حيث تم تنزيل السيكلوجيا نحو التجربة الواعية، أي النظر إلى الشرط المباشر لحالة الوعي كفعالية محددة للبنى الذهنية التي يسميها شونجو في مجال بيولوجيا الأعصاب "أنصاف الكرات الدماغية".

هذا يعني أن الأنا عبارة عن كل حالة أو كل فكر يتم بوعي شخصي، أي يقر بأن هنالك عدة أنوات شخصية أو عدة حالات من الوعي، وهذا في الواقع انفلات جديد من التصور العقلاني

¹ - Ibid. P. 97.

² - Ibid. P. 197.

³ - Ibid. P. 198.

للوعي، وتوسيع لدائرته التجريبية التي يكون الأنا فيه حركيا، أي يؤمن بإمكانية الحركة المستمرة للوعي، أو ما أسماه شونجو " تيار الوعي " أو تعددية ذاتية لحالات الوعي.

يذكرنا هذا التصور الذي تمنحه العلوم العصبية للوعي بالفهم التجريبي للأنا الذي نستقيه من تجريبية هيوم، بحيث نستبدل الأنا الثابت بالأنا الحركي، الأنا المتعلق بالأنا المدرك، على أساس أن الوعي لا يقصد به في سياقها تأملا خالصا للأشياء، بل فعلا حركيا يحدث نتيجة تعاقب متحول ومستمر لسيرورة المدركات الحس- حركية، فالأنا يتشكل عبر الانشطار الذاتي إزاء الموضوعي الذي هو أيضا في حركة دائمة، أي عبر سلسلة من التعاقبات الحيوية المختلفة من انطباعات وصور حسية تستهدف الذهن فيصاب بالتحول المستمر، ومن الأنا الحركي يمكن أن تنتقل إلى الأنا العصبي الذي لا يعرف الثبات والاستقرار، نظرا لما يكشف عنه الدماغ في نظر شونجو كعضو يستمد توازنه من التغير عبر تلك التحولات التي لا تتوقف عن اختراق كل أجزائه.

لكن ليس الوعي موضوعا علميا كاملا، أي ليس هو الموضوع الوحيد للعلوم العصبية، لأنه موضوع غامض ومعقد وعادة ما تنظر إليه كمنتج وحيد لفعالية الدماغ، أي داخل نموذج آلي*، بل أصبحت تهتم كذلك بموضوع اللاوعي عبر البحث في الدوافع اللاواعية التي تؤثر في الأفكار وتحتل

* - مثل هذا التصور تمت معارضته من قبل المختصين في مجال السيكلولوجيا العصبية وتحديدًا Mario Beauregard الذي أوضح بأن الكائن البشري وليس الدماغ وحده من ينتج الأفكار والرغبات، لذا ينبغي أن نستحضر في نظره الانقلاب الذي أحدثته العلوم المعرفية ابتداء من سنة 1950 تحت هيمنة السيرنطيقا كنظرية للمعلومة أو كاستعارة للحاسوب، فالنموذج الحسائي الذي بموجبه يتم تحديد المعطيات بدقة، يظهر إذن على أنه أكثر تقديرا لوظيفة الدماغ كآلة بيولوجية.

إذا كان الدماغ عبارة عن آلة، بحيث يصير الوعي منتوجا، فإن مثل هذا التحليل يمكن معارضته اليوم حسب هذا الأخير بعدد من الإثباتات العلمية العصبية، حيث يفقد هذا التحول المنهجي العصبي (Neuro-réductionnisme) معناه، بالرغم من انبثاق تقنيات التصوير الدماغية التي أثبتت النظام السببي الذي يحدث داخل الدماغ (بحيث تؤدي A إلى حدوث B)، إذ يبدو الدماغ منعزلا عن الجسد والوسط الخارجي، مما يعني عدم العثور على ارتباطات سببية.

في هذا الإطار تصور Dean Hamer أن الكائنات البشرية ليست في الأخير سوى مجموعة ردود أفعال كيميائية مؤطرة داخل حقيقة، مما يبنى بمستقبل إنسان آلي، وبمستقبل آلات يمكن أن تصبح واعية، هذا التخطيط أصبح قريبا بمجرد الإعلان سنة 1999 مع Raymond Kurzweil عن الذكاء الاصطناعي. كيف تصبح الآلة مفكرة؟ وهل تمتلك ذكاء قويا إزاء الذكاء الإنساني؟ إشكال تطلب الجواب عنه وضع الإنسان والآلة في نظام واحد.

لتعميق النظرة في هذه الرؤية، انظر كلا من :

- Jocelin Morisson. «La Conscience au-delà du Cerveau». Le Monde des Religions. janvier-février 2010.

P. 32-33.

- Marc Jeannerod. *Le Cerveau Intime*. Paris, Odile Jacob. 2002. P. 63.

- حسان الباهي. *الذكاء الصناعي وتحديات مجمع المعرفة*، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2012، ص. 132.

مساحة واسعة في عملية التفكير. لذا كان التمييز بين حالة الوعي ومضمون التجربة الذاتية، هو النمط الأول لنموذج الوعي الذي تقترحه المدرسة الفرنسية المختصة في العلوم العصبية تحت إشراف جون بيير شونجو.

هذا النموذج يحافظ على المقاربة التجريبية التي تزكي دور المسالك الحسية في توجيه التصورات التمثيلية التي ترتبط وفقه بمناطق محددة داخل الدماغ، لتشكل في الأخير إدراكا كلياً. هذا الافتراض يخلق مشكل العلاقة بين الإنسان والحيوان على مستوى البنيات العصبية، وقد سبق لهيوم أن أثاره داخل رؤية واضحة للطبيعة الحية، دون أن ينتبه لحجم المشكلة الإبيستيمولوجية التي تولد عنها هذا السؤال : كيف يمكن لشيء لامادي كالوعي أن ينتج عن شيء لاواع كالمادة؟* إذ لم يكن يقصد بالمادة في منظوره الفلسفي سوى الجسد بمختلف حركاته العصبية الحسية التي تشكل

* - هل بمستطاع المادة أن تفكر؟ هذا إشكال فلسفي قديم يعود إلى أوائل الأساق التجريبية، المهم فيه من الناحية الفلسفية أنه يفتح المجال أمام الربط بين المادة والفكر (بين مجال الإحساس ومجال التفكير)، ولكي يتناسب ذلك مع النتائج البيوعصبية المعاصرة، ينبغي أن تتحول الإحساسات والأفكار إلى سيورورات وبنيات يتحكم فيها الدماغ، لذا فإن الانتقال من الفلسفي إلى العلمي لا يستطع أن يتجاوز النقد الموجه إلى الثغرة النظرية الكلاسيكية المتعلقة بفصل الجسد عن الفكر، حيث حمل معه استعارة الخرائط الذهنية الجديدة بدل الأبعاد الكلاسيكية للفكر، على أساس أن هذه الاستعارة التي تفهم كنتيجة للعلم الاختباري ومبادئه، ساهمت في التعقيد الذي يبدو على مفهوم الوعي ذاته.

نظرا للصعوبة التي يثيرها مفهوم الوعي من الناحية الفلسفية، قرر D. Chalmers تقديم دراسة علمية للوعي، حيث ربط ظاهرة الوعي بالتصور العلمي للعالم، خصوصا عندما تصور أن مشكلة الميكانيكا الكمية تكاد تقترب من الصعوبة التي يصادفها الباحثون في مشكلة الوعي. انظر :

- David Chalmers. *The Conscious Mind*. Oxford, University Press. 1996. P. 33.

وهو ما يجعل من الممكن في نظره العثور على تفسير علمي للتجربة الذاتية الخاصة بالحالات الذهنية، بحيث يمكن إبراز التجربة الواعية دون مفارقة التجربة الشخصية الأولية.

إن التوجه (سواء كان علميا أو فلسفيا) الذي يجعل الوعي ينكشف من خلال المادة، يوحد بين الفكر والجسد ضمن واقع مشترك لا هو بفيزيائي ولا هو بذهني، بل هما معا، وهو ما جعل البيولوجيين لا يغادرون العلاقة السببية بين البنية والوظيفة التي تستدعي الأخذ بعين الاعتبار مستوى التنظيم، خصوصا مع جون بيير شونجو الذي أثبت أن التنظيم يخضع لسببية ثلاثية الأبعاد : من الحساسية التي تستقبل انطباعات أعضاء الحس إلى الفهم المتشكل عبر تركيب الانطباعات الحسية إلى التصميم الهندسي للمبادئ، أي إنتاج التمثلات انطلاقا من موضوعات العالم الخارجي وتحويلها إلى صور أو مفاهيم ثم تنظيمها، وبالتالي فالصور بالنسبة له ذات طابع مادي لأنها مستمدة من مادية التمثلات، مما يعني أنه يضع الوعي ضمن صورة ميكانيكية حسائية للموضوعات الذهنية. انظر :

- Jean-Pierre Changeux. *L'homme Neuronal*. Paris, Fayard. 1983. P. 181.

على ماذا يدل الوعي؟ الإجابة التي قدمها هيوم في أعقاب التجريبية الأنوارية هي أن الوعي يمثل التركيبة الأساسية للواقع، يمكن مقارنة هذا الطرح بالتصور العلمي الذي يقول بوجود أسباب مادية للوعي تتحكم في كل تجربة واعية، يساهم فيها كل من الواقع الحسي - وإملاءات المادة العصبية التي يتحكم فيها الدماغ، وهو ما أكده J. Searle عندما لاحظ بأن الوعي ليس إلا حركة نوعية للدماغ، مستندا في ذلك على أطروحة العلوم العصبية التي تدعي أن السيورورات التي يتم إنتاجها داخل الدماغ تساهم بدورها في إنتاج التمثلات الذهنية. انظر :

- John Searle. *Du Cerveau au Savoir*. Paris, Hermann. 1985. P. 34.

المنفذ أو الخط الرئيسي الذي يعبر الذهن من خلاله إلى العالم الخارجي، أي أن الوعي عنده خلاصة لارتباطات سببية بين عمل المادة وعمل الذهن.

وقد لقي تحليله الذي يوفق بين الوظيفة الذهنية والوظيفة الميكانيكية صداه ضمن التصور العصبي السيكلوجي الذي نادى به Québécois، هذا الأخير الذي استند في دراسته للوعي إلى التحديد المادي الذي كشفت عنه التجريبية الراديكالية مع وليام جيمس والتي ابتدأت معالمها الواضحة في فلسفة هيوم، بحيث تقتضي الدراسة نمودجا تشريحيًا خاصا للدماغ يسمح بالنظر إليه كشبكة من الأعصاب أو كتلة من الخلايا العصبية المتعددة الوظائف¹.

ويقتضي ذلك إلغاء المفهوم الكلاسيكي للذات، لأن المقاربة الذاتية التقليدية، التي حلت الوعي انطلاقًا من جوهرانية الذات، إذا كانت قد شكلت مصدر العديد من الأخطاء، فإنها إلى جانب ذلك خلفت العديد من الاعتراضات التي انطلاقًا منها تأسست مساعي العلوم العصبية لتصحيح هذه المقاربة.

لذا ظل مشروع العلوم العصبية في نظر S. Dehaene يتمحور حول ما من شأنه أن يجعل من الذاتية علمًا²، أي مذهبًا طبيعيًا، لأن الطابع الذاتي للتجربة الواعية يلغي أي إمكانية لوضع تحليل علمي وموضوعي للوعي، مادام يتجاهل موضوع الوعي أو ما من شأنه أن يجعله موضوعًا ماديًا، أي ظاهرة واقعية طبيعية وبيولوجية تتخذ لنفسها موقعًا داخل الدماغ³. علما بأن الحديث عن طبيعانية الذات يجرنا من جديد إلى مساهمة الفيزيولوجيا الظاهرية في تثبيت خصائص الوعي الظاهري، كمحاولة فلسفية لتصحيح المقاربة الذاتية الكلاسيكية، بيد أن فهم حقيقة الوعي يتطلب إدماج الذات داخل العالم الطبيعي الذي يشكل قاعدة هذا المشروع.

¹ - Jocelin Morisson. «La Conscience au-delà du Cerveau». Le Monde des Religions. janvier-février 2010. P. 34.

² - Stanislas Dehaene. *Le Code de la Conscience*. Paris, Odile Jacob. 2014. Voir l'introduction. P. 16-35.

³ - Stanislas Dehaene. *Psychologie cognitive expérimentale*. Traduction de Guy de Montjou. Paris, PUF, 1994. P. 356.

إن برنامج طبعة الذهن الذي سعت التجريبية في مختلف مراحلها إلى إتمامه، يؤكد حسب G. Tiberghien على رابط جديد يمكن إقامته بين الفلسفة والعلوم العصبية، تكون فيه مباحث الفلسفة، بما في ذلك السيكلوجيا المعرفية، مجرد وسيط للعبور إلى العلوم العصبية المعرفية¹.

وبالتالي فقد ساهمت العلوم العصبية في إعادة إحياء العلاقة بين الفلسفة والعلم من زاوية تصحيحية، مما مكّنها في رأي M. Bitbol من إحداث تحول منهجي عميق في دلالة الوعي من الفكر إلى الدماغ عقب رفض كل انتماء خالص للذاتية²، وفي شد الانتباه إلى ما يسمى الآن " بالفلسفة العصبية " (La Philosophie Neuronale) التي يقصد بها العودة إلى دراسة فلسفة الفكر.

كما أن الوعي في نظره يدفعنا إلى التفكير من جديد في العلم بمعناه المعاصر، الذي يهدف إلى تدعيم التوجه الطبيعاني لفلسفة الذهن³، مما يجعله يتوقع داخل فلسفة الوعي الظاهري التي تتصور الوعي كتجربة ظاهرية خالصة (بالمعنى الذي تكون فيه لدي تجربة حول اللون الأزرق عندما أشاهد السماء أو البحر)، فمن أجل تمثل الوعي لابد أن ندرك مصادره وأشكاله داخل الواقع.

¹ - G. Tiberghien. «Entre Neurosciences et Neuropsychologie : la Psychologie Cognitive et les Sciences Cognitives». Dans *Psychologie Française*. Publié par Elsevier Masson. 2007. P. 284.

² - Michel Bitbol. *La Conscience à-t-elle une Origine?* Paris, GF-Flammarion. 2014. P. 277.

* - تشرع الفلسفة العصبية إمكانية الحديث عن وحدة جديدة بين العلوم العصبية والفلسفة، فهي بمثابة علم جديد للجمع بين المجالين من أجل معالجة مشكلة الارتباط بين الدماغ والمعرفة، عن طريق حل اللغز الذي يوقظه هذا السؤال : كيف ترتبط الحالات المعرفية بالحالات الدماغية؟ هل تتضمن الحالات المعرفية سببية خاصة؟ إذا كان الأمر كذلك، ما طبيعتها؟ وأي علاقة تجمع بين السببية الدماغية والسببية المعرفية؟

يعتقد G. Tiberghien أنه ليس من المعقول بالنسبة للعلم أن يستبعد الفرضية القائلة بأن الحالات الدماغية تحدث الحالات المعرفية، فمن زاوية التحليل الاختباري يمكن حسبه أن نوحّد سببياً بين الحالة المعرفية والحالة الدماغية التي تنتجها، هذا يدل على أن الدماغ والذهن يمثلان شيئاً واحداً، وبالتالي فالفلسفة العصبية لا تدرس الدماغ وحده، بل تدرس وحدة الدماغ- ذهن، أو بصفة دقيقة تعالج البنية السببية التي تحكم وتحدّد الذهن انطلاقاً من وظيفة الدماغ، والكيفية التي يتوحد بها هذين الجوهرين حول موضوع واحد عبر الحواس.

إن الفلسفة العصبية ترد الوظائف الذهنية إلى أصولها الفيزيولوجية، ويقابلها في التصور الكلاسيكي ما يعرف باسم " النظرية التمثيلية للذهن " التي تدعي أن التمثيلات الذهنية مرتبطة بالوسائط القائمة على عنصر الإدراك، مما يدعو إلى ضرورة وصف وتبرير معقولة الأفكار ضمن الأنساق الإدراكية- الحركية (Perceptivo-moteur) للفعل المعرفي، أي ضمن الجسد. انظر :

- G. Tiberghien. «Entre Neurosciences et Neuropsychologie : la Psychologie Cognitive et les Sciences Cognitives». Dans *Psychologie Française*. Publié par Elsevier Masson. 2007. P. 285-286.

³ - Michel Bitbol. *La Conscience à-t-elle une Origine?* Paris, GF- Flammarion. 2014. P. 55.

لهذا يمكن أن نقول بأن الإرث الديكارتي الذي أثمر ثنائية الجوهر الروحي والجوهر المادي، ساعد على إثارة ردود ساهمت فيما بعد في انبثاق مشروع العلوم العصبية¹، وبالتالي إن تطور العلوم العصبية لا يبدأ داخل الإرث الديكارتي، وإنما داخل الاعتراضات التي أقيمت عليه. أي أن المشروع الذي قدمته ينخرط في الإجابة عن الإشكالات التي طرحتها التجريبية الراديكالية بخصوص فلسفة الوعي، والتي تجعل الذهن موجها نحو إثبات صورة الواقع، أي أنها تتحرك ضمن إطار فلسفي يدرس الدماغ بعدم رده فقط إلى مجرد فضاء للتخزين، ولكن أيضا كتنظيم من الإدراكات التي تحكمها علاقات أو بنيات ونماذج ذات غاية محددة.

وقد دافع عن هذا الطرح E. Schrodinger الذي أقر بأن العلوم العصبية لها عودة مباشرة إلى المفاهيم الأساسية للأنساق المركبة، أي إلى التنظيم والغائية²، لأن المسألة لا تتعلق فقط بالكيفية التي يعمل بها الفكر، بل أيضا لماذا يفكر؟ ثم ألا يملك أية غاية أخرى غير هذا الفعل؟ أليست لديه إمكانية أخرى للوصول إلى عالم غير ذاته، بحيث يمكن إدراكه كشيء مختلف عنه، وبالتالي يخرج عن الذات الأحادية؟ وهو ما يطرح معيار الغائية التي ستربطه العلوم العصبية بغائية السيورورات العصبية.

ساهمت تقنيات العلوم العصبية الجديدة في تقديم أوصاف بنيوية ووظيفية مفصلة عن الجهاز العصبي ولكثير من مستويات تنظيمه، كما ساهمت أيضا في الكشف عن الكيفية التي يتم الانتقال بموجبها من السيورورات الحسية إلى السيورورات العصبية وغيرها من المراحل الأخرى التي تليها، موضحة أن عملية إنتاج الأفكار بشكل مكثف ومترابط داخل الدماغ تحدث نتيجة تظافر عدة أصناف حسية مختلفة، لتزج الحجاب في الأخير عن الترابطية الحسية التي دافع عنها هيوم.

هذا يعني من الناحية البيوعصبية أن الوعي عصبي، أي يخضع لتنظيم دقيق للشبكات العصبية التي تتضمن بدورها تكاثفات وارتباطات عصبية منظمة لمجموع المادة العصبية التي يتشكل

¹ - Francis Wolf. *Notre Humanité, D'Aristote aux Neurosciences*. Paris, Fayard. 2010. P. 53-77.

² - Erwin Schrodinger. *L'esprit et la Matière*. Traduction et Introduction par M. Bitbol. Pais, Seuil. 1990. P. 155-156.

منها الجهاز العصبي، وهي من حيث كونها مقارنة علمية منفتحة، أدت من الناحية الفلسفية إلى ربط نتائج التحليل العصبي بنتائج التحليل السيكلولوجي الاختباري*.

لكن بالرغم من ذلك، لا يمكن القول حسب J.N. Missa أنها تحمل إجابات بيوعصبية واضحة وكاملة حول الأسئلة الفلسفية التقليدية، مما يجعل الدلالة الفلسفية، التي تنحدر في نظره من التطورات المرتبطة بانسحاق العلوم العصبية نحو مشكلات الذهن¹، تكتسب قيمتها. هذا يعني أن

* - يمثل حلول المنهج الاختباري في السيكلولوجيا إعلانا عن تطور مشترك لكل فروع المعرفة، وتحديدًا لبعض العلوم الفيزيائية والسيكلولوجية، بطرحه لبعض الإشكالات التي شغلت الفيزيولوجيين مثلًا شغلت السيكلولوجيين. كيف يمكن تفسير الوعي؟ يشكل واحدا من الأسئلة التي هيمنت على أفكار الفيزيولوجيين المختصين في دراسة النسق العصبي، في محاولتهم إعادة توجيه الأبحاث الكلاسيكية واستثمار النتائج التي طرحت في أعقاب العلم الاختباري، لذا يمكن أن نقسم الجوانب التي تختص في دراستها فيزيولوجيا الجهاز العصبي إلى ثلاث مستويات: الخصائص الجزئية للأنسجة العصبية، فيزيولوجيا الإحساسات، ثم فيزيولوجيا الدماغ. انظر:

- Maurice Reuchlin. *Histoire de la Psychologie*. Que sais-je. Paris, P.U.F. 1957. P. 11.

هذه الاكتشافات الفيزيوتشرحية للإنسان كان لها دور مركزي في تطور علم الفيزيولوجيا ذاته، كما كان لها كذلك حضور في مسار الأفكار داخل السيكلولوجيا، وقد ساهم اكتشاف الخلايا داخل الجهاز العصبي، وخصوصا داخل الدماغ، في إحداث أسلوب تشريحي لمعظم النظريات السيكلولوجية، والدفع نحو تحليل الظواهر إلى عناصر يمكن الربط بينها عبر قوانين الترابط (المرجع نفسه، ص. 11).

لقد أصبحت السرعة المقدرة للتدفقات العصبية موضوعا لمناهج الدراسة، مثلها مثل زمن رد الفعل كما سيظهر مع Helmholtz، لذا تبين بناء على تنظيم منطقي في رؤية M. Reuchlin أن فيزيولوجيا الحركة متقدمة عن فيزيولوجيا الإحساس، فالحركة تحدث في نظره نتيجة فعل اختباري يمكن ملاحظته بدون صعوبة، عكس الإحساسات التي لا تظهر إلا كتجربة مباشرة متعلقة بالذات. هذه الصعوبة المنهجية تبرر حدود مناهج الفيزيولوجيين في دراسة الوعي وتجعله متعلقا أكثر بمجال السيكلولوجيا، حيث شكلت الصيغة الفيزيولوجية لمشكل الوعي مجالا للبحث الذي قام به كل من الإنجليزي C. Bell في عام 1811 والفرنسي F. Magendie سنة 1822 حول وجود بعض الألياف العصبية الحسية المختلفة عن الألياف العصبية الحركية، كما قدم J. Muller عام 1838 صياغة نسقية لمبدأ الطاقة المميزة للأعصاب، فوجود عصب الرؤية يولد إحساسا مرئيا، وكذلك الأمر بالنسبة لكل عضو حسي. (المرجع نفسه، ص. 12). إن المعارف المرتبطة بالجزء المعقد من الجهاز العصبي، أحدثت تقدما ملحوظا خلال الفترة التي تطورت فيها السيكلولوجيا العلمية، قبل أن يظهر الدماغ بشكل واضح على أنه يلعب دورا أساسيا في التفكير.

لم يعد موضوع الوعي خاصا بالميتافيزيقيين وحدهم (الفلاسفة وعلماء اللاهوت) ليظل في حدود طبيعته التجريدية، بل أصبحت له طبيعة مادية تستتبع تفسير وظائف الدماغ وأنساقها العصبية المختلفة، غير أن دراسة المراكز القشرية للدماغ سلطت الضوء على بعض المشكلات السيكلولوجية، مثل مشكلة التمييز بين الإحساسات والإدراكات التي سبق أن أثارها هيوم من قبل (إدراكات الحس، إدراكات الذهن). إن المراد تفسيره هنا بشكل مدقق، هي تلك العلاقة القائمة بين التظاهر الفيزيائي لأعضاء الحس (ضوء، وزن، صوت...) والتظاهر الفيزيائي لنظام المادة والإحساس الذي تنتجه عبر تظاهرها، ونظام النفس.

لقد شكل الإدراك الحسي انطلاقا من Helmholtz موضوعا لجدال دار بين الفيزيولوجيا والسيكلولوجيا، بحيث تم إحداث تمييز بين الإحساس كنتيجة بسيطة عن الإثارة التي يحدثها عضو حسي، والإدراك كوعي بالموضوعات والأحداث الخارجية، هذا التمييز يركي من الناحية التاريخية طرح هيوم الذي حاول البحث في الدوافع الحسية التي تحدث الوعي، انطلاقا من بحثه في طبيعة الإدراك، بحيث قاده اختباره التجريبي نحو سيكلولوجيا ظاهرية تجمع بين التظاهرات الحسية الحركية والتظاهرات الذهنية الحركية، مما يعني أنه قدم للأبحاث العلمية المستقبلية نقاشا نظريا مهما، خصوصا في مجال الفيزيولوجيا العصبية التي لعبت دورا كبيرا حسب M. Reuchlin في تشكل السيكلولوجيا الاختبارية، على أساس أن الإشكالات التي ساهمت في ظهور هذه السيكلولوجيا كان معظمها متعلقا بدراسة الإحساسات.

¹ - J.N. Missa. *Philosophie de L'esprit et Science du Cerveau*. Paris, Vrin. 1991. P. 12.

الفلسفة مطالبة بمواكبة تلك الإجابات، خصوصا أنها تمثل محاولة علمية لمعالجة المشكلات التي طرحها الفلاسفة من قبيل : التمثل، الوعي، الإدراك...ولا يمكن للفلاسفة اليوم أن يتجاهلوها.

والمقصود بانفتاح الفلسفة على المعطيات البيوعصبية، أن تتخلص من نزعات الذاتية المغلقة ومضامين الملكة، لكي تكون أكثر قدرة على تفسير خصائص الإدراك العيني، لذا فالوعي والمعرفة بالرغم من كونها قطعا منذ اليونانيين إلى اليوم طريقا فلسفيا طويلا لا ينبغي تجاهله، إلا أنهما لم يتشكلا في رأيه داخل عالم الأفكار الذي شيده أفلاطون، ولكن داخل عالم الصراع الدارويني الذي ساهمت فيه تغيرات التحكم الحس- حركي في تأهيل العضوية للإنتاج وإعادة الإنتاج¹.

أن نمح للذهن طابعه الدارويني، معناه أن نحافظ على روابط المقاربة الفلسفية في سياقها التجريبي، فمنذ الأنساق التجريبية التقليدية، بدأت الإستمولوجيا في عرض مشروعها الأساسي في دراسة المعرفة وكيفية تشكلها وانتظامها، وبذلك فقد شكلت نتائج العلوم العصبية، بما في ذلك السيكلوجيا العصبية، انعطافا فلسفيا جديدا لاستكمال هذا العمل الفلسفي الضخم وغير المكتمل.

وهو ما حبا ببركسون إلى الإقرار بأن نتائج العلوم العصبية التي ترد نظام الوعي إلى الأنشطة العصبية التي يتحكم فيها الدماغ، ليست وليدة النقاش العلمي الخالص، بل هي مستوردة من الفلسفة ومن نتائج أبحاث الفلاسفة، مما يبرر في نظره استحالة فهم الحياة الذهنية أو ما يروج داخل الفكر باعتماد الحركات والذبذبات العصبية فقط، بل يتطلب ذلك فهم الحياة النفسية أولا، وتلك مهمة لا يستطيع العلم في نظره المجازفة فيها².

إن أبحاث الفيزيولوجيين بخصوص موضوع الوعي نابعة من أبحاث الفلاسفة وعلماء النفس، وبالرغم من أن العلم المعاصر (الذي تمثله العلوم المعرفية بشكل عام والعلوم العصبية بشكل خاص) طورها داخل الحقل العلمي وأسند حقيقتها إلى نتائج علم بيولوجيا الأعصاب، إلا أنها نابعة من رحم

¹ - Ibid. P. 13.

² - انظر : هنري بركسون. الطاقة الروحية، ضمن الأعمال الفلسفية الكاملة، الفصل المتعلق بالنفس والجسم، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، تصدر محمد عناني، مراجعة الدكتور عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، من ص. 50 إلى ص. 59.

الفلسفة الذي تولد عنه من الناحية النظرية ما يربط بين معطيات الجسد ذات الطابع الفيزيولوجي الخالص، وتأويلات الفكر كعمليات ذهنية غير منفصلة عن الحركات العضوية الجسدية.

إذا يعتبر الجمع بين الإحساسات الجزئية التي يقدمها الجسد وأنظمة الفكر، بمثابة تبرير لتلك الفلسفة التجريبية التي تؤسس الأفكار على الانطباعات، مما يجعلنا نتوقع في الأخير، أثناء تفسير نظام الوعي، داخل أرض الفلسفة أكثر مما نتوقع داخل أرض العلم.

هذا النقاش، الذي يسمح بوضع تأويل مغاير لعلاقة الفلسفة بالعلم، بقدر ما يحافظ على ثبات الفلسفة أمام سلطة العلم، يركي التكامل المعرفي بينهما الذي تم تبريره في أعقاب توجه جديد مثلته العلوم المعرفية (التي تجمع بين نتائج الفلسفة ونتائج العلوم الإنسانية ونتائج علم البيولوجيا)، ليس من شأنه فقط أن يثبت نتائج الفلسفة والعلوم العصبية معا حول ظاهرة التفكير، بل سيشرع بالإضافة إلى ذلك في توسيع أفق هذا النقاش ضمن نسق معرفي متكامل.

لكن كيف ساهمت فلسفة الذهن في ظهور العلوم المعرفية؟ وهل يمكن أن نتحدث عن طبيعانية الذهن داخل هذا الحقل المعرفي؟

إذا كانت تجريبية هيوم قد نشأت وتطورت من خلال مفهوم "الذهن" بينما نشأت وتطورت العلوم العصبية من خلال مفهوم "الدماغ"، بحيث تطلب النظام المعرفي الذي تمثل له هنا "بالوعي" المرور من فعالية الذهن إلى فعالية الدماغ، فإن العلوم المعرفية (Sciences Cognitives) قد نشأت وتطورت من خلال مفهوم "المعرفة" في حد ذاته. أي أنها تطورت من خلال نظرية البحث في المعرفة كنظام يعتبر الذهن والدماغ معا نسقين معقدين في معالجة المعارف والمعلومات التي يستقبلانها.

إذا اتخذت العلوم المعرفية أو علوم المعرفة منذ البداية شكل نسق معرفي متكامل - مثل نظاما موازيا للعلوم العصبية، للفيزيولوجيا، لللسانيات وللدكاء الاصطناعي، لأنها انبثقت من العلوم

الطبيعية والعلوم الإنسانية على حد سواء- يسعى إلى دراسة وظيفة المعرفة الإنسانية (الطبيعية)
والمعرفة الاصطناعية¹.

يعد مفهوم " المعرفة " قاعدتها الأساسية، فقد حاولت في منتصف القرن العشرين أن تحدد
الوظيفة البيولوجية التي تنتج وتوجه المعرفة انطلاقاً من التدليل على وجود طرائق وظيفية تسمى
الميكانيزمات أو السيورورات (ذات طبيعة مختلفة) يمكن دراستها عبر أشكال متخصصة ومحددة.
لذلك، ومن هذه الزاوية من النظر، تعتبر نتائج العلوم العصبية (في دراستها لطبيعة الوعي وكيفية
تشكله) جزئية، فهي مجال معرفي مثل باقي المجالات المعرفية الأخرى، وإذا أمكن تصنيفها، يمكن
تصنيفها في إطار الفيزيولوجيا المعرفية² أو فيزيولوجيا الوعي.

بهذا الشكل إذا كان البحث في طبيعة الوعي وكيفية تشكله يتطلب الانفتاح على نقاشات
العلوم المعرفية (باعتبارها كتلة من الأنظمة العلمية الموجهة نحو دراسة واستيعاب آليات التفكير عند
الإنسان والحيوان والآلة على حد سواء)، فينبغي إذن أن نواجه ثلة من النتائج التي أفرزها هذا
النسق المعرفي المعقد، عبر دراسة الوعي في سياق نماذج الظواهر وتصميماتها المختلفة عن الإدراك
والذكاء واللغة والحساب والاستدلال*.

¹ - Marie Gaussel, Catherine Reverdy. « Neurosciences et Education, la Bataille des Cerveaux ». Lyon, Institut Français de L'éducation. Dossier D'actualité Vielle et Analyses, Numéro 86. Sept 2013. P. 2.

² - Ibid. P. 3.

* - نتحدث كثيراً عن العلوم المعرفية في الآونة الأخيرة، لكن يبدو من الضروري مع ذلك أن نميز بين تأسيس نظرية علمية وإحداث نظام
علمي مصحوب بعدد من الاشكالات المحددة، خصوصاً أمام تضخم الأفكار تجاه نظريات ممكنة لكن يصعب تطبيقها. انظر في هذا الشأن :
- Hilary Putnam. *The Threefold Cord, Mind, Body and World*. New York, Colombia University Press.
1999. P. 35.

يمثل المذهب المعرفي البراديعم الأساسي للعلوم المعرفية الذي يرتبط بالبراديعم الارتباطي المتعلق بعدد من النقاشات النسقية بين عدة
روافد مختلفة كالفيثومينولوجيا والعلوم العصبية، لذا قبل تحديد المذهب المعرفي لابد أولاً من تحديد معنى ودلالة العلوم المعرفية.
يمكن اعتبار العلوم المعرفية خليطاً من الأنظمة التي تسعى إلى تشييد علم طبيعي للذهن، فانطلاقاً من مفهوم " ذهن " نفهم ببساطة مجموعة
من القدرات الذهنية الخاصة بالجهاز العصبي المركزي، وتحديدًا تعد علوماً للمعرفة تتوخى دراسة القدرات والسيورورات الذهنية، على نحو
طبيعي، بواسطة وسائل المعالجة الانتقائية للمعرفة أكثر من اهتمامها بوسائل الإنتاج، أي تهتم بالإحاطة الفعلية بالمعرفة ونقلها وتعديلها وتوظيفها
وتخزينها عن طريق عدة وسائل : حسية- حركية، الإدراك، الذاكرة، الفهم، الإنتاج اللغوي أو الإنتاج الرمزي، التمثل والاستدلال كذلك (حيث
تكون المعرفة هنا مرتبطة بوظيفة الإخراج أو التوظيف). انظر لتعميق الرؤية في هذا الموضوع :

-Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Roch. *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts Institute of Technology. 1991. P. 5.

= تزامنت الفترة التي نشأت فيها العلوم المعرفية مع الفترة التي انبثق فيها المذهب المعرفي : ابتداء من سنة 1950-1960، ففي هذه المرحلة تطورت العديد من برامج البحث : البرنامج السيكيو-لساني، السيبرنطيقا وعلوم الحوسبة أو المعلوماتيات، حيث تم النظر إلى الذهن كنسق معرفي. ومن هنا شكلت أبحاث نغوم تشومسكي (N. Chomsky) في المجال السيكيولساني واحدة من القواعد المفهومية للمذهب المعرفي، ففي نقده للنظرية السلوكية حول اللغة التي افترضها Skinner حاول تشومسكي أن يوضح بأنه من أجل تفسير التعلم والسلوك اللغوي للكائن الإنساني لا ينبغي فقط أن نكتفي بإنتاج خطاطة حول " المنبه- رد الفعل "، بقدر ما يتطلب الأمر الأخذ بعين الاعتبار وجود حياة ذهنية باطنية لتفسير التحولات القائمة بين مداخل ومخارج النسق عن طريق تأويل المداخل، وهو ما ترفضه السلوكية أساسا.

أي أن معرفة اللغة تقتضي التوقع داخل حالة ذهنية معينة مشكلة من بنية من القواعد والمبادئ. انظر :

-Pierre Steiner. « Introduction, Cognitivisme et Sciences Cognitives ». La Cognition, Labyrinthe. Numéro 20. 2005. P. 14. (psteiner@up.univ-mrs.fr).

-N. Chomsky. *Règles et Représentations*. Traduit en Français par A. Kihm. Paris, Flammarion. 1985. P. 52.

ليحرج بذلك جورج ميلر (George Miller) الذي تبنى من خلال كتابه " اللغة والتواصل " مذهباً سلوكياً (في مرحلة كانت فيها العلوم المعرفية بمثابة رد فعل موجه ضد السلوكية) يقر بأن الكائنات البشرية وبعض الأحياء تستخدم تمثلاتها عن العالم الذي يمكن تسميته " بالاستجابة المحيطة " (Environnementale)، فالحيث له أثر على طبيعة السلوك. انظر هنا :

-Michael R. W. Dawson. *Mind, Body, World, Foundation of Cognitive Science*. Introduction by Pat Morin. Canada, Athabasca University. 2013. PP. 409-410.

معرفياً لا يمكن اختزال الإنسان إلى مجرد ردود أفعال (فهو كائن يرتبط بما يعتقده وما يرغب فيه بكيفية تجعله يؤول الخطاب والموضوعات وكذلك المحيط)، أي لا يمكن أن نفهم سلوكاته بردها فقط إلى الخصائص الموضوعية للعالم، بل ينبغي بالإضافة إلى ذلك التفكير في الكيفية التي يظهر من خلالها العالم وينكشف داخل الذهن، " فنحن نميل أكثر إلى المعلومة التي تتضمن قاعدة وليس فقط إلى شكلها الفيزيائي البسيط ". انظر كلا من :

-Zénon Phyllyshyn. *Computation and Cognition, Toward a Foundation for Cognitive Science*. Cambridge (Mass)/London, MIT Press. 1984. P. 320.

-Kim Sterelny. *The Representational Theory of Mind*. Oxford, BlackWell. 1990. P. 268.

ينبغي إذن أن نتصور الذهن كنسق لمعالجة المعلومة، حتى إذا أمكن فهم وظيفة هذا النسق الاستدلالي أصبحت مقارنته بالحاسوب (الذي يعتبر هو الآخر نسقاً لمعالجة المعلومة) ممكنة. لكن هل يمتلك الطبيعة ذاتها التي يمتلكها الذهن ؟ لقد رفضت العلوم المعرفية منذ بداياتها المذهب السلوكي، أو على الأقل رسمت توجهها مخالفاً له. يمكن العودة هنا إلى :

-Jhon Searle. *La Redécouverte de L'esprit*. Traduit en Français par Cl. Tiercelin. Paris, Gallimard. 1995. P. 353.

فنحن أمام مذهب ذهني متمركز حول إثبات أهمية السيورورات الباطنية المتصلة بالواقع والمستقلة عنه في الآن ذاته، وبالتالي ليست الحالات الذهنية بيوفيزيائية فقط، بل هي ظواهر معرفية كذلك، أي تمثل للمعلومات المحمولة عن العالم الخارجي، فالتحولات التي تخضع لها الحالات الدماغية لا يمكن قياسها فقط بوحدات فيزيائية وكيميائية، لأنها بمثابة حسابات لنظام التمثيلات التي تحيل على معلومات تحدثها هذه الحالات.

مع هذا النموذج المعرفي يصبح الذهني هو ما يمتلك إذن طبيعة مادية (لأن المذهب المعرفي يرفض كل ثنائية أطولوجية) وأيضاً استقلالاً منطقياً ومفهوماً، وهذه الاستقلالية تساعد على إجراء دراسة وصفية لوظيفة الجواهر الذهنية، ولهذا الغرض تم استحضار الحاسوب لتفسير استقلالية النسق المعرفي. يمكن العودة إلى :

-Daniel Andler. « Processus Cognitifs ». Dans la *Philosophie des Sciences I*, Paris, Gallimard/Folio (Essais). 2002. P. 267.

قبل الحديث عن الفرضيتين الأساسيتين : التمثيلية والحوسبية، نتحدث في البداية بشكل مختصر عن التصورين الفلسفيين اللذين يتأسس عليهما المذهب المعرفي وهما : المذهب الطبيعي والمذهب الوظيفي. شكل الحدس الطبيعي قاعدة فكرة العلوم المعرفية، فهي تملك وضعية ميتودولوجية وإستيمولوجية تلك التي استناداً إليها يمكن للجهاز التفسيري للعلوم الطبيعية (الفيزياء، البيولوجيا والكيمياء أحياناً) أن يشكل الإطار المفهومي لكل نظرية في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية.

= شملت هذه الطبيعية المعتدلة كل نظرية وكل معجم، حيث نجد بأن الدراسات الإنسانية تعتمد التفسير الذي يترجمه جهاز العلوم الطبيعية كجهاز لا يمكن مخالفته. انظر كلا من :

-D. Fisette et P. Poirier. *Philosophie de L'esprit*, Etat des Lieux. Paris, Vrin. 2000. Chapitre 3.

-P. Jacob. *Pourquoi les Choses ont-elles un Sens ?*. Paris, Odile Jacob. 1997. P. 347.

-J. Proust. *Comment L'esprit Vient aux Bêtes*. Paris, Gallimard. 1997. P. 391.

حيث يخطر الذهن داخل نظام سبي، أو داخل عالم مركب من العلاقات السببية والقوانين الطبيعية، فالرهان الأنطولوجي للطبيعية يتحدد أساسا داخل الرهان المادي، فالشيء الوحيد الذي يوجد هو المادة أو الطاقة، وكل الظواهر التي توجد (خصائص، حالات، أحداث، سيوروات وعلاقات) تقود حتما إلى ظواهر يمكن تفسيرها بإسنادها إلى الفيزياء المعاصرة، هذه الوضعية الأنطولوجية تغرد خارج سرب الثنائية الديكارتية التي تعجز عن تفسير التجاذب القائم بين الفكر والمادة.

بالنسبة للمذهب المعرفي الوظيفي فهو يمثل هذا البناء الذي يدافع عن الفكرة التي تقول بأن ما يشكل طبيعة أو هوية حالة ذهنية معينة لا يتصل تماما بتركيبها أو بمادتها الدماغية، ولكن يتصل مبدئيا بدورها أو بوظيفتها داخل النسق المعرفي، وبالتالي ليست الخصائص العصبية للحالات والسيوروات الذهنية هي التي تفسر المعرفة، بل الخصائص الوظيفية وروابطها السببية المتصلة بالمداخل والمخارج وحالات وسيوروات أخرى للنسق، وبهذا المعنى تتماهى الخصائص والحالات الذهنية مع الحالات والخصائص البنوية والتنظيمية. ساهم هذا المذهب في دفع النظام المعرفي نحو إنشاء نظرية نسقية لوظيفة الذهن، انطلاقا من الخصائص الوظيفية للحالات الذهنية.

تتوافق الطبيعية والوظيفية في رفض الثنائية الأنطولوجية والميتودولوجية لموضوع الذهن، حيث لا وجود إلا للمادة الفيزيائية التي تتأقلم مع شروط المعرفة كظاهرة طبيعية تشمل الذهن وتظهراته، أي التي يمكن إخضاعها للدراسة العلمية وليس لأي دراسة فوق-طبيعية. بهذا الشكل تبرر الوظيفية الأطروحة الطبيعية، عندما تتساءل عن الكيفية التي يمكن بواسطتها للمادة الدماغية أن تنتج، بشكل منظم، المعرفة عن طريق دراسة الخصائص الوظيفية للحالات الذهنية المتصلة بالحالات الدماغية.

إن قاعدة المذهب المعرفي تتعلق أساسا بالفكرة التي تقول بأن الذكاء الإنساني يرتبط في خصائصه الأساسية بالحوسبة، حيث يمكن تحديد المعرفة عبر حسابات تجرى على التمثيلات الرمزية. انظر :

-F. Varela, E. Thompson et E. Rosh. *L'Inscription Corporelle de L'esprit*, *Sciences Cognitives et Expérience Humaine*. Traduction Française de V. Havelange. Paris, Seuil. 1993. P. 73.

يتأسس المذهب المعرفي الكلاسيكي عموما على نظرية خاصة في الاستدلال (المذهب الحوسباتي) وعلى نظرية الحالات الذهنية (النظرية التمثيلية)، وبالتالي تقرر نظرية الاستدلال (النظرية الحوسبية) بهذه الفرضية التي تدعي أن التمثيلات المقترحة لها خصائص تركيبية، مضيقة فرضية تقول بأن الفكر العقلاني يوجه عبر قواعد حسابية نابعة من التمثيلات المبنية تركيبيا ودلاليا، بما معناه أن الدلالة خاصية مشتقة من الرمز. كيف تنتظم المضامين التمثيلية ؟

تنتظم من هذه الناحية عبر صورة دلالية، فالحواسيب وأيضاً آلات Turing تتضمن رموزا وتتأثر بشكلها الفيزيائي، وهي تقتضي بناء فهم دقيق لسببية الذهن الإنساني، مما يسمح بالقول بأن الرموز الذهنية تحمل قوة سببية تجاه خصائصها الدلالية، دون أن تنفصل الخصائص الرمزية والخصائص الدلالية عن الخصائص الفيزيائية للرمز. انظر :

-J-M. Roy. « Causalité Intentionnelle et Causalité Symbolique » Dans les Neurosciences et la Philosophie de L'action. Sous la Direction de J-L. Petit. Paris, Vrin. 1997. PP. 293-325.

بالرغم من ذلك لقي هذا التفسير اعتراضا من قبل Fodor سنة 1970 من خلال بعض الملاحظات التي سجلها، نلخصها على هذا النحو :

- إن النماذج السيكلولوجية الوحيدة للسيوروات المعرفية قائمة على تمثيل كل سيوروة وفق نظام حوسبي.
- تفترض الحوسبة وسيطا أو نسقا تمثليا.
- يضعنا المذهب المعرفي أمام نظريات مستساعة لكن ليست نظريات للكل.
- يمكن إذن أن نسند لكل العضويات نسقا تمثليا.

يمكن العودة إلى :

-Jerry Fodor. *The Language of Thought*. New York, Cromwell. 1975. P. 27.

تضاف إلى هذا الاعتراض بعض الانتقادات التي وجهها J. Searle إلى المذهب المعرفي نجملها في عشرين اثنين :

- يرتبط النظام المعرفي بالعالم البيولوجي والثقافي، فالمعرفة مستمدة من الفعل.
- إن القدرة على الاستدلال الذهني مرتبطة بالحس الجيد تجاه ما ينبغي فعله في موقف معين.

تضعنا العلوم المعرفية أما ما يمكن نعتة " بالوعي المعقد "¹ (أو الوعي المركب)، وهي تحاول دراسة طبيعة الوعي عبر فحص سلسلة العمليات المعرفية التي تشكله، فقامت بتطوير نتائج التجريبية البريطانية بتفسيرها لطبيعة العلاقة بين الإدراكات الحسية (الإبصار والانتباه) والإدراكات الذهنية (التحليل والتميز) التي تساعد على تحقيق الفهم، ذلك يعني أن الاهتمام بالنظام المعرفي موجه بشكل خاص لفهم سببية ذهن الإنساني في عملياته ووظائفه المعقدة.

تعتبر هذه العلوم (وليس العلوم العصبية فقط) عن محاولة جادة وعميقة في تناول المشكلات الفلسفية وتحليلها مثل " مشكلة الوعي " و " قانون ذهن "، وهذا يدفعنا إلى العودة إلى التصور التجريبي للوعي، خاصة تصور دافيد هيوم (الذي تحدث فيه عن قوانين ذهن)، الذي يدعي أن الأفكار تظهر انطلاقاً من الواقع الخارجي وتترابط من خلال علاقات الاقتتران والتشابه والسببية، في إطار تصور سيكولوجي ارتباطي* تم استعادته لتطويره، خاصة بعد ظهور الاتجاه المعرفي

= مما أدخله في مواجهة صريحة مع النظام الحوسباتي، لأنه يعتبر أن ما يقوم به الحاسوب ليس كافياً ليكون نموذجاً للمعرفة الإنسانية. انظر: J. Searle. *Du Cerveau au Savoir*. Traduction Française de C. Chaleyssin. Paris, Hermann. 1985. P. 143.

إن البرادغم التواصلية يتحدد ضمن الرغبة في إدراك المعرفة انطلاقاً من خصائص النسق الدماغي، حيث يكون النموذج هو الدماغ وليس الحاسوب، والمفهوم المركزي لهذا التوجه يتجلى في الشبكة العصبية، من خلال ربط القدرات المعرفية بأنساق مركبة من مجموعة من الوحدات تتطابق وظيفياً مع الأعصاب، على أساس أن كل وحدة تحمل دلالة معينة بحسب وظيفتها. ليس المذهب التواصلية سوى صورة عن السيكلوجيا الارتباطية، لكن هل يمكن أن نفسير المعرفة دون استحضار التمثلات والقواعد؟

بعض الأبحاث العلمية التي تنخرط ضمن برنامج أبحاث العلوم المعرفية (G. Edelman, J.P. Changeux, Churchland, A. M. Jeannerod, A. Berthoz, T. Shallice, Damasio) ظلت في كثير من الأوقات مختلفة مع النظريات المعرفية أو النظريات التواصلية للمعرفة، عندما رفضت الفرضية الأساسية التي تسعى إلى دراسة الذهني / المعرفة بشكل مستقل عن واقعها الدماغي، أي في مستوى شمولي، وظيفي أو حسابي، فهذا المستوى ليس في نظرها إلا نوعاً من الميتولوجيا (هذا النقد يشمل حتى بعض النظريات المعرفية الكلاسيكية حول التنظيم الدماغي).

إن المقاربات التواصلية والعلوم العصبية جعلت المذهب المعرفي يخرج عن صيغته الراديكالية، أي جعلته يغادر توجهه الطبيعي ويتخلص من سجن التوجه الوظيفي والتوجه التمثلي الرمزي.

¹ - Marc André Groulx. *L'Antimaterialisme de David Chalmers en Philosophie Contemporaine de la Conscience*. Montréal, Université de Québec. 2018. P. 7.

* - ينخرط هيوم بشكل عام ضمن تقليد يسمح للمعرفة السببية بأن تفسر بالكامل على أنها عادات أو تكرار مألوف، بحيث يمكن بناء معرفة معينة (اعتقاد) بناء على التوقع المؤسس على هذه العادات، أي أن التعلم يرتبط عنده بالقدرة على التوقع. لذا فإن التعلم الارتباطي يلعب دوراً مهماً وأساسياً في السيكلوجيا المعرفية التي تجسدها أعماله، خصوصاً مؤلف " الرسالة "، غير أنه يعرف بأن الارتباطات لا يمكن أن تنتج نظاماً واضحاً للفكر السببي إذا لم يكن بمقدور الكائنات البشرية التفكير في مبادئ الحكم في الأسباب والنتائج، فلا يسعهم بعد ذلك التمييز بين الاطراد العرضي والاطراد الجوهري.

هنالك توافق واضح بين ما يدعو إليه هيوم وما تؤكد العلوم المعرفية، لأنها تدعي أن التعلم السببي يستدعي بالضرورة أن تكون السيرورات المعرفية فعالة ومنظمة، لتنخرط بدورها ضمن تاريخ طويل وعريض للفكر السببي.

= إن مشروع هيوم في السببية، وارثه الذي له أهمية واضحة في تاريخ الفلسفة، ارتبط بتوجيه الفلسفة نحو البحث في دلالة السببية، لكن كيف يمكن تحليل مفهوم السببية؟

أقر هيوم بأننا نستخدم عادة ألفاظ السببية دون إدراك دلالاتها، على سبيل المثال : عندما نقول بأن A هي سبب B (A تسبب B) فإننا نقصد فقط أن A تنتج B أو تخلقها أو تقتضيها، فنضع أنفسنا في مرادفات متعددة هي " السببية "، " اللزوم "، " الضرورة " وغيرها، ولكن هذه المرادفات لها دلالات مختلفة. ليتجاوز هيوم هذا المشكل، قدم تحليلا ينعطف بمفهوم السببية (Déflationniste) ليتخذ معنى الاطراد الثابت.

هكذا بدأ بتحليل ما يعنيه لفظ السببية دون أن يتجاوز هذا السؤال : كيف نكتشف الأسباب والنتائج؟ ثم شرع بعد ذلك في فحص السببية ضمن نطاق الاستيمولوجي يستدعي أيضا الجواب عن هذا السؤال : كيف تتكون لدينا الاستنتاجات السببية (الاستدلالات السببية)؟

إن مسألتَي التحديد الدلالي والتحديد الاستيمولوجي ترتبطان فيما بينهما، فطالما تتضمن الأسباب ارتباطات ثابتة بالامكان اكتشافها ومن ثم البحث عن نتائج ثابتة (مشابهة)، فمثلا " في كل مرة ندير فيها مفتاح السيارة فنحن نعطيها فرصة للحركة "، أي على منوال ذلك يتأسس الاستدلال السببي المبني على التعاقب اليومي لظواهر مترابطة فيما بينها. لكن كيف نقوم باستدلالات سببية من هذا النوع؟ يكون الجواب حسب هيوم هو أن تلك الظواهر مترابطة في مخيلتنا، وهي التي تمنحنا التوقع والفعل.

يقضي الاستدلال السببي اليومي سرورات ارتباطية يمنحها الخيال كيفية طبيعية (تلقائية)، مثلا " عندما نسبح في نهر ما، فإننا نتحرر من مسألة معرفة الخطر الذي يترقبنا "، فالعادة تسبق زمنيا التفكير والتأمل، مما يعني أنه لا اختلاف بين التعلم عند الإنسان والتعلم عند الحيوان، أي لا فرق إذن بين الكيفية التي تزودنا بها العادة باستنتاجات سببية، وتلك التي تمنح بها للكلب شعورا بالخوف من العقاب الذي ينتظره من خلال التقاطه لصوت مربيه.

هنا نصف هيوم ضمن لائحة السلوكيين (Comportementistes) بالمعنى الذي يسمح بأن تكون الاستنتاجات السببية بكاملها قابلة للتفسير تحت لواء مبدأ الترابط.

نستحضر في هذا النطاق التجربة التي قام بها Pavlov حول تعلم الكلب، لأنها كفيلة بمنحنا فكرة واضحة عن التعلم الارتباطي التي عبرت عن الطموح الذي يكتنف السيكلوجيا الاختبارية في المقارنة بين سلوك الحيوان (في خضوعه لوضعية اختبارية محددة) وسلوك الإنسان (الذي له في وضعياته ما يشبه أنماط الحيوان). انظر في هذا الشأن :

- Michel Imbert. « Neurosciences et Sciences Cognitives ». Dans L'Introduction aux Sciences Cognitives. Sous sa Direction. Paris, Gallimard. 2004. P. 58.

هذا يعني أن السلوكية تتوقع في هذا الجانب داخل الخط الفلسفي الذي رسمه هيوم، والذي يسمح بأن يرتبط النظام المعرفي بمبدأ الارتباط التجريبي بين الكائن الحي والعالم الطبيعي. بمعنى أنه يضع اسمه إلى جانب Bayle و Montaigne ضمن لائحة الرينية الحديثة التي تجعل من الذهن إحالة مباشرة على الوظيفة الحيوانية، بما يسمح بالجمع (في إطار الذكاء الحيواني) بين الذهن والطبيعة (العالم البيولوجي). انظر في هذا الشأن :

- Sophie Bergont. *Raison et Empirisme chez David Hume*. Paris I, Université Panthéon-Sorbonne. 2018. P. 139. (Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie Sous la direction de M. André Charrak).

تختلف رؤية هيوم حول الحيوانات اختلافا جذريا عن غيره من الفلاسفة، فديكارت مثلا يعتقد بأن الحيوانات لا تفكر وليس لها شعور واقعي، سيسانده في ذلك فيما بعد كل من Donald Davidson الذي أقر بفقدانها للقدرة على التفكير و R. G. Frey عندما أكد بأنها لا تملك رغبات، وأيضا Peter Carruthers الذي اعترف بامتلاكها لتجارب لكنها ليست تجارب واعية. لذا ظل موقف الرينية تجاه عقول الحيوانات ذا أهمية كبيرة داخل العلم أكثر من الفلسفة، حيث سيم إسناد الحالة الذهنية إلى الحيوانات مع تشارلز داروين وغيره من البيولوجيين الأوائل. انظر لتدقيق النظر في هذا الموضوع :

- Dale Jamieson. « Science Knowledge and Animal Mind ». Blackwell Publishing. 1998. P. 80.

يلعب التعلم الارتباطي إذن دورا هاما في التفسير السيكلوجي للمعرفة عند هيوم : سواء عن طريق تفسير أصل الأفكار، أو طبيعة الذهن، أو طبيعة اللغة، أو الكيفية التي تنتج بواسطتها استنتاجات احتمالية، أو التي نعتقد عن طريقها بوجود ارتباط بين الموضوعات. غير أن العلوم المعرفية ترى بأن معرفة الكيفية التي نفكر بها تلقائيا في السببية يمكن نقلها إلى برنامج بحث تجريبي، بمعنى أنه إذا كان هيوم قد استند إلى ملاحظات نظرية في تحليله للسلوك الإنساني، فإن علماء النفس المعاصرون طوروا نمودجا اختباريا كليا في دراستهم للاستدلال السببي، من أجل أن يدللوا على أن التجارب التي أقيمت حول التعلم السببي تتأقلم مع المقاربة الارتباطية دون أن تفسرها بالكامل.

الارتباطي (خصوصاً ارتباطية القرن العشرين مع جيمس وثورندايك Thorndike وواطسون Watson) والسيكولوجيا المعرفية¹.

لقد آمن هيوم دائماً بتعقيد الذهن الإنساني وبأن هناك آليات خفية تنظم الأفكار يصعب تحديدها بدقة، لكن العلوم المعرفية تؤمن من جهة بأنها مهما بلغ تعقيد نظام العقل لا يمنع من دراسة واكتشاف العمليات المعرفية بطريقة علمية دقيقة. كما أن مبدأ العادة الذي شكل عند هيوم أساس المعرفة (الذي يسمح بالمقارنة بين الماضي والحاضر عن طريق تدخل الذاكرة، ومن ثم الميل إلى توقع المستقبل) دفع العلوم المعرفية إلى تطوير هذه النتائج الفلسفية أكثر عن طريق الاهتمام بعمل الذاكرة، وقياس القدرة الاسترجاعية للمعلومات.

من الصعب تقديم تفسير دقيق وحاسم لطبيعة الذهن- دماغ، وتتعلق هذه الصعوبة بصعوبة تحديد مجال اشتغال واضح للعلوم المعرفية أو وصفه أو حده لا بموضوع دراسة ولا بفرضية أساسية ولا بتقليد معين، لكن يبقى مع ذلك كل واحد من هذه الأبعاد ضروريا حتما من أجل الإحاطة على الأقل بالتعقيد الذي يشوبها. يمكن النظر إليها إذن خارج ذاتها، أي بمقارنتها بعلوم أخرى كالفيزياء، فالفيزياء مثلاً ثابت (أكثر ثباتاً من العلوم المعرفية) ومكتمل وأقرب إلى الوجود، موحد ومتجانس ومن ثم بالغ الترتيب.

ليس من العسير أن نقدم فكرة أولى عن الفيزياء بأن نتحدث عن الموضوعات والسيرورات التي تميزه، وأن نعرض بعضاً من هذه القوانين استناداً إلى بعض الحسابات، لكن لا شيء من ذلك قد يحدث ببساطة عندما يتعلق الأمر بالعلوم المعرفية. لذا فقد نتساءل : ما الدور الذي تلعبه هذه

= لقد أكدت العلوم المعرفية ما سبق أن أشار إليه هيوم عندما أقرت بأن الإدراك يتم عبر عدة قوانين : قانون التشابه بين المثيرات الفيزيائية من حيث اللون والشكل والخصائص الأخرى، قانون التقارب في الزمان والمكان بين هذه المثيرات، قانون التعود، قانون الاستقرار (حيث تكون المثيرات استمراراً لمثيرات أخرى)، بحيث تشكل البنى المعرفية انطلاقاً من عملية تحويل المثيرات الحسية إلى معاني وصور ذهنية يمكن تخزينها في الذاكرة على نحو كمي وكياني، بشرط أن يتم تمثيل المعاني والتصورات بمبدأ الترابط الذي يزيكها ويحفظها بعد زوال المثيرات الأصلية.

هيوم نفسه حافظ على القدرة الاسترجاعية للذهن عندما تصور بأنه قادر على استحضار أفكار بخصوص وقائع تجريبية ماضية (بعد زوال التجربة التي تشكلت ضمنها)، كأن يستحضر فكري الحرارة والدق دون وجود الشمس أو النار، وهذا ضرب من الوعي أو الاستجابة المعرفية (كما تسميها العلوم المعرفية) التي تتطلب المقارنة الذهنية بين شيء وشيء آخر من حيث ترابطها كيفاً وكماً.

¹ - عدنان يوسف العتوم. علم النفس المعرفي النظرية والتطبيق، دار المسيرة، عمان، 2004، ص. 31.

العلوم والذي يمنحها أصالتها العلمية؟ هل من المعقول أن نتحدث عن علوم المعرفة دون استحضار العلوم الإنسانية أو علوم أخرى ليست إنسانية؟ ألا يكون من الأنسب أن نجتمع مثلاً بين البيولوجيا والسيكولوجيا أو بين السيكولوجيا والفيزياء؟

يتكون كوكب المعرفة أو المجرة المعرفية من أنظمة متعددة مثل: اللسانيات، السيكولوجيا، الأنثروبولوجيا، العلوم العصبية، الذكاء الاصطناعي، المنطق ثم الفلسفة¹، لكن مع ذلك كله سنحاول أن نجيب بناء على معطيات يمكن أن تقربنا من طبيعة هذا النظام المعرفي من جهة، وتوصل لبنية المعرفة كما يتصورها من جهة ثانية.

بالعودة إلى البرادغم الكلاسيكي تتضمن العلوم المعرفية ثلاث افتراضات أساسية :

- أولاً : يقبل المركب ذهن- دماغ وصفا مزدوجاً مادياً (أو فيزيائياً بالمعنى الواسع للكلمة) ومعلوماتياً (أو وظيفياً).

- ثانياً : في المستوى المعلوماتي، يتسم النظام المعرفي للإنسان ويتحدد عبر حالات داخلية أو ذهنية وعبر السيرورات التي تنقل حالة إلى حالة تليها، هذه الحالات تمثلية محملة بمضامين تساق إلى جواهر خارجية.

- ثالثاً : تعتبر الحالات أو التمثلات الداخلية صيغاً من اللغة الداخلية أو الذهنية تقترب من اللغة الصورية للمنطق².

وهو ما تكشف عنه "معجزة" الحاسوب التي وضعنا أمام نظرية جديدة للآلة، بحيث ساهمت السيبرنطيقاً* في إتمام مشروع الوحدة بين الذكاء البيولوجي والذكاء الاصطناعي، مثلاً أعمال

¹ - Daniel Andler. « Introduction, Calcul et Représentation, les Sources » Dans L'Introduction aux Sciences Cognitives. Sous sa Direction. Paris, Gallimard. 2004. P. 15.

² - Ibid. PP. 17-18.

* - تتوقع داخل عدة مفاهيم من قبيل : السيبرنطيقا، المجتمع، التحكم، التواصل، المعلومة، الطاقة والمادة، أصبحت منشرة كلغة مألوفة في القرن الواحد والعشرين، وحول هذه المفاهيم والتصورات أصبح المشتغلون في حقل السيبرنطيقا (التي تحولت اليوم إلى واحدة من الأسس الإيديولوجية للمجتمع الغربي المعاصر) يفكرون في الكيفية التي أضحت بها هذه الأخيرة برادغماً اجتماعياً، لا يمكن رده فقط إلى تطور الآلات، بل إلى تشعب السياقات الاجتماعية.

كل من Walter و Warren Mcculloch في مقالهما " حساب منطقي متأصل داخل الفعالية العصبية " الذي برهننا من خلاله على أن المنطق الافتراضي وأيضا حساب المحمولات بمثابة أدوات تتحقق عبر تشابك العناصر البسيطة التي تسمى الأعصاب الصورية أو ناقلة الإشارات الكهربائية. تحيل هذه النتائج إلى فكرة تدعي أن الذهن متضمن في النظام الدماغي، بحيث يتوحد كل من الذهن والدماغ تحت لواء الحساب¹.

ما يثير الانتباه في العلوم المعرفية هو دراسة الذكاء، وتحديد الذكاء الإنساني، من بنيتة الصورية إلى جوهره البيولوجي، ومن ثم إلى تعبيراته السيكلوجية واللسانية والأنتروبولوجية والفلسفية، مما يبرر ضرورة الاقتناع بوجود ارتباط محدد بين علوم الدماغ و العلوم الإنسانية يزكي الفرضيات المستمدة من منطق أو نظرية الآلة، والإجابات التي تقدمها تنحدر من الأبحاث التجريبية حول المشكلات التقليدية المتعلقة بطبيعة الذهن الإنساني².

تدرس هذه العلوم وظيفة الذهن مستلهمة في ذلك تقاليد تجريبية الذهن، وتاريخها قائم على التعارض الواضح مع الثنائية (التي تفصل الإدراك الذهني عن نظيره الحسي وتلغي التكامل الوظيفي والمعرفي بينهما) في مرحلة من التأسيس العلمي يجاز فيها القول بأن الدماغ يستقبل ويدرك العالم ويتحكم في الأفعال، وبأن الرؤية البسيطة والحدسية (القائمة على مبدئي البساطة والحدس) لا يمكنها أن تفسر وظيفة الذهن، فقط يسعها أن تجرد الخصائص الذهنية (المعرفة، الذكاء والوعي) وتحولها إلى ظواهر خارقة غير قابلة للتحديد.

= تمثل السيبرنطيقا من الناحية التاريخية علم التحكم والتواصل بين الناس والآلات، بحيث تلعب المعلومة هنا دورا مركزيا في التحكم في الفعل وقيادة البعد الغائي للنسق. لكن هذا النموذج المعرفي، بحكم جدته، أفرز العديد من الأسئلة التي واجهت العديد من المهتمين من بينها : هل يلائم النموذج السيبرنطقي كبراديعم اجتماعي المجتمعات الغربية المعاصرة؟ وهل يمكن تطبيق هذا النموذج كليا على القيم الإنسانية؟ وهل يوازي الأفكار السائدة سواء عبر الملاءمة الكونية لهذا النموذج، أو عبر الظاهرة السيبرنطيقية الكامنة في هذه المجتمعات؟ انظر للمزيد من الاطلاع :

-Agathe Martin. « La Cybernétisation du Monde, Contrôle et Communication sur les Sociétés Humaines ». Marseille 3, HAL. 2013. 1.

¹ - Ibid. P. 32.

² - Michel Imbert. « Neurosciences et Sciences Cognitives ». » Dans L'Introduction aux Sciences Cognitives. Sous sa Direction. Paris, Gallimard. 2004. P. 53.

هكذا تكون فلسفة الذهن قد خرجت من معطف النقاشات الفلسفية التي أفرزها مشكل نقل الخصائص الذهنية من دعاوي مذهب الثنائية إلى تبريرات مذهب التطابق (تطابق الذهن والواقع)، وبين هذين التوجهين بزغت حنكة الربيبية، في أعقاب مقارنة تجريبية خالصة، في تثبيت نظام معرفي يقر بأن تلك الخصائص نابعة من ملاحظات خارجية (حسية) وتمثلات داخلية (ذهنية)، قادت فيما بعد إلى بزوغ البراديغم السلوكي (الذي أقر بأن نظريات المعرفة عليها أن تخوض في معالجة الظواهر التي يمكن ملاحظتها في العالم الخارجي) الذي مثل حسب Francis Heylighen نقطة انطلاق العلوم المعرفية، حيث أصبح الذهن، بعد تطور ملحوظ، نسقا معرفيا أو كتلة قابلة للتحليل¹ (خاصة بعد ظهور البراديغم المعلوماتي).

بعد ظهور البراديغم المعلوماتي (الذي يمثل علم المعرفة الرمزي) أصبحت مشكلات التجريبية (باعتبارها فلسفة عملية وواقعية) أكثر وضوحا من قبل، حيث استلهم من أفكارها تصور خاص للواقع يسمح بأن يبنى الاستدلال على نموذج معين يفسر- الرموز على أنها خصائص قابلة للملاحظة، ومنذ ذلك العهد أضحت البراديغم الرمزي في نظر هذا الأخير المفهوم الحيوي الذي شكل البناء العام للعلوم المعرفية².

لم يستقل البحث في مشكل الاستدلال في هذا الإطار عن البحث في مشكل الذهن- جسد الذي يتضمن (بوصفه مشكل التجريبية الخالصة التي فكرت في الجسد كمصدر للمعرفة) الكيفية التي تتصل بها الخصائص السيكلولوجية أو الذهنية بالخصائص الفيزيائية، أي يحوي بداخله التفكير في طبيعة الذهن من جهة، وطبيعة الدماغ (الذي هو تركيبة مادية فيزيائية) من جهة ثانية³. ويقدر ما أثمر هذا المشكل ثنائية جديدة مثلها مركب ذهن- دماغ، حافظ في الآن ذاته على العلاقة الفلسفية التقليدية التي مثلها مركب سبب- نتيجة، وفي ظل هذه الفعالية السببية أصبح هذا السؤال مشروعا : هل الذهن هو الذي يتحكم في الجسد أم الجسد هو الذي يتحكم في الذهن؟

¹ - Francis Heylighen. *Cognitive Systems, A Cybernetic Perspective on the New Science of the Mind*. Vrije Universiteit Brussel. 2015. P. 157.

² - Ibid. P. 31.

³ - Jay Friedenberg, Gordon Silverman. *Cognitive Science, An Introduction to the Study of Mind*. by Sage Publications. 2006. P. 30.

يتكون العالم من صنفين من الظواهر : ذهنية (الاعتقادات، المشاعر، الأفكار، المفاهيم، الأحكام...) وفيزيائية (الأجسام، الأدمغة، الذرات، الجزيئات، الخلايا...) يرتبطان ببعضهما البعض وأي تغيير يصيب إحدهما يؤثر في الأخرى، لكن ما تزال علاقتهما معقدة لأنها مؤسسة على مفارقة نابعة من التفكير في علاقة الذهني باللاذهني¹ (كيف يستطيع اللاذهني أن ينتج الذهني؟)، وهي تلقي بظلالها ضمن توجه طبيعاني يسعى إلى طبعنة ذهن (عن طريق الاحتذاء بالنموذج الواقعي الذي يربط ذهن بوجوده الواقعي) ويفتح المجال أمام العلوم المعرفية لاستكمال هذا المشروع.

في ارتباط بطبعنة ذهن الذي كشفت عنه التجريبية الخالصة، يمكن القول بأن هيوم في كتابه " تاريخ الدين الطبيعي " (الذي يلفت النظر بشكل خفي إلى حجم المشكلات التي سيصادفها العلم المعاصر فيما بعد) يعكس مشروعا فلسفيا يتتبع أصول الاعتقاد الديني من داخل الطبيعة الإنسانية، بأفكار تتقارب مع أفكار علم الدين المعرفي الذي يدرس الأصول السيكلوجية للمعتقدات الدينية. كما يعكس في الآن ذاته تأرجح فلسفته بين قضيتين أساسيتين : أسس الدين داخل ذهن (حقل الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين) وأصله داخل الطبيعة الإنسانية (حقل علم الدين المعرفي)²، أي المعطيات الأنثروبولوجية والتاريخية والسيكلوجية والنظرية التي تقدم فرضيات لتفسير الكيفية التي تنتقل بواسطتها المعتقدات الدينية إلى البنى الذهنية الإنسانية والظروف الثقافية التي تتحكم فيها.

ليس هذا الكتاب هو وحده الذي يدل على انعطاف هيوم نحو مناقشة الأصول السببية والعملية للاعتقاد الديني، بل يكشف الفصل العاشر من مؤلف " التحقيق " بعنوان " في المعجزات " عن ميله المبكر نحو اختبار الأسس المعرفية التي تستحث الناس على الإيمان بالمعجزات (وقد أرجع ذلك إلى طبيعة الانفعالات والجهل بالأسباب التي تتحكم في المحيط) والظروف التي تصاحبها.

لا يمكن أن ندقق في هذه المسألة (لأنه سبق أن فصلنا فيها القول في الفصل السابق المتعلق بطبعنة ذهن) ولكن استحضرها هنا لنضع مقارنة بسيطة بين مشروع هيوم (غير المستقل عن

¹ - Mark Sprevak. « Realism about Cognitive Science ». London, Routledge. 2018. P. 7.

² - Helen De Cruz. « The Relevance of Hume's Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion ». By Res Philosophica. Vol 92, No 3. 2015. P. 653.

مشروع القرن الثامن عشر وأمانيه) ومشروع العلوم المعرفية (مشروع القرن العشرين وأهدافه)، أي استحضرتها لنقول بأن مشروعه ليس محايدا، بل ينخرط ضمن تقليد واضح يسعى إلى طبعنة الاعتقاد الديني والعملي، الذي يعتبره غير منفصل عن حياة الناس اليومية (سعادتهم، حياتهم المستقبلية...) بواسطة منهج التعميم المؤسس على مبدأ الاستقراء.

لنقول بمعنى من المعاني بأن سؤال : ما الأصول المعرفية للاعتقاد الديني؟ الذي عبر عنه مشروع طبعنة الذهن، أصبح موضوعا مركزيا للدراسة العلمية في القرن العشرين مع ظهور العلوم المعرفية، وخاصة علم الدين المعرفي الذي يسعى إلى فهم طبيعة الذهن الإنساني.

لقد ساهمت فلسفة الذهن في إيقاظ العلوم المعرفية، فقد أكد John Biro سنة 1993 وجود خيط ناظم بين مشروع هيوم في تأسيس علم الذهن ومشروع العلوم المعرفية في نهاية القرن العشرين، كما أكد Jerry Fodor بعد عشر سنوات أن مؤلفه " رسالة في الطبيعة الإنسانية " مثل المبحث الأساسي لهذه العلوم، صاغ من خلاله تصورا فلسفيا يسمح في نظر Edward Craig بتمثيل الكائنات البشرية كموضوعات طبيعية¹، بحيث نستطيع أن نفهم أنفسنا من خلال تطبيق مبادئ العلوم الطبيعية (عنون هيوم الجزء الثاني والثالث من مؤلف " الرسالة " ب " بحث من أجل إقحام المنهج الاختباري بغرض الاستدلال في القضايا الأخلاقية ").

تدرس العلوم المعرفية بكيفية تجريبية القدرات المعرفية لدى الكائنات الإنسانية (والحيوانات أيضا)، عن طريق معالجة الكيفية التي يرتبط بها الدماغ والجسد من أجل خلق تمثيلات عن العالم الخارجي، وهذه واحدة من النتائج التي تثبت أهمية فلسفة الذهن (التي تجمع بين الذكاء الإنساني والذكاء الحيواني في إطار واقعية ريبية) في هذا المسار الجديد الذي تبناه العلم المعاصر. وبغض النظر عن الاختلافات الموجودة بين هذه الفلسفة ومنظور العلوم المعرفية، فإن هيوم يعتبر صاحب نزعة معرفية مبكرة² The First Cognitive Scientist.

¹ - Ingvar Johanson. « Hume's Ontology », Metaphysica. 2012. P. 22.

² - Ibid. P. 23.

إذا كان تعديل المحيط نابع من تصور هيوم للفلسفة على أنها علم لتصحيح الحياة اليومية وملاستها عن قرب، فإن المعالجة عن طريق الأنساق الحسية التي تزودنا بالمعلومات، كنتيجة للتأمل في المحيط، تهدف في المقام الأول إلى مأسسة المعرفة النافعة، فالتنظيم كسيرونة تتركب بواسطتها المعارف المفيدة (من أجل الإفصاح عن الانتشار الجيد للفعل بغرض تحقيق هدف ما) يتضمن القدرة على التمثل والتأقلم بكيفية مرنة مع المحيط¹. هذه القدرة، التي لا تمثل شيئا آخر غير التعلم، تتطلب استيعاب معلومات جديدة أو التكيف معها وتخزينها، ومن ثم جعلها ملائمة لتعديل بنيات المعرفة وطرائق الإدراك والفعل.

وليكون هذا التعلم فعالا يفترض بالدرجة الأولى التواصل، فالمعلومات ينبغي بالجملة تداولها بين بنيات المعرفة والأفراد، وبذلك لا يطرح أي سبيل للشك في أن تكون اللغة وسيلة لتمثل المعارف وللتواصل بامتياز، فهي تزود الجنس البشري بخصائص فريدة وتمنح للدماغ البشري نوعا من الذكاء لا مثيل له.

إن الإدراك والفعل الموجه والتنظيم المفهومي والاستدلال والتعلم والتواصل والتعبير كلها بمثابة أنظمة تغطي وتشمل مفهوم المعرفة، وبالتالي فالسيرويات المعرفية يتم تمثيلها في إطار الجهاز العصبي الذي ليس إلا مظهرات وتعبيرات عن وظائف الدماغ². لهذا فالتطورات التي حققتها العلوم العصبية تسمح بوضع مسار سريع لتعميق بعض الفروع الخاصة المهمة للعلوم المعرفية، وخصوصا تلك التي تتعلق أساسا بالعلاقات القائمة بين الدماغ والسلوكيات.

على هذا النحو يمكن القول بأن الظواهر المعرفية ترتبط بالآليات الدماغية لتخاطر في فتح طريق صعب ومعقد، أي ليس الغرض من هذا القول أن نناقش هذا المشكل بالتفصيل ولا أن نسير إلى أبعد نقطة في هذا الدرب، ولكن لمحاولة البحث فقط عن مخرج لتفسير الوضعية التي يمكن من خلالها لعلماء بيولوجيا الأعصاب أن يجدوا لأنفسهم منفذا داخل حقل العلوم المعرفية.

¹ - Ibid. P. 54.

² - Ibid. P. 55.

إن القول بارتباط الظواهر المعرفية بالوظائف الدماغية معناه ارتباط معالجة المعلومة، بواسطة برنامج معلوماتي، بعدة دوائر إلكترونية للحاسوب، هذا لا يعني أن العلوم العصبية اتخذت هذا الاسم في إطار تفسير الظواهر المعرفية، بل اكتفت في بعض الجوانب بوصف الميكانيزمات العصبية المحددة لفعل معرفي إدراكي، مما يعني أن تفسير العمليات المعرفية حقق استقلالاً نسبياً مقارنة مع التفسيرات التي قدمتها بيولوجيا الأعصاب، التي كان حلمها أن تفهم كيف يشغل الدماغ.

يمكن العثور على رابط بين العلوم العصبية والعلوم المعرفية عن طريق استحضار مثال عن الإدراك البصري، فالجهاز البصري يستطيع إدراك الصور عبر الأعين وكذا الموضوعات والوقائع الموجودة داخل العالم، سواء في علاقتها مع بعضها البعض أو في علاقتها مع الملاحظ، وبالتالي فهو قادر على خلق التمثيلات (داخلية/ باطنية) كصور مرتبطة بالأبعاد الثلاثة : الزمان والمكان والأفكار التي تشغل المسرح الذهني¹.

يوحي هذا المثال بأهمية العلاقة التي تجمع بينهما، فالأولى تثبت الأنظمة الطبيعية التي تختبر نظرية الأفعال المعرفية بغرض التخلص من القلق المحتمل في البيولوجيا، بينما تنتج الثانية نظريات تحاول إتمام ما نعيه بخصوص وظيفة الجهاز العصبي في كل متماسك قادر على تحليل الأفعال المعرفية. لذلك فقد لعبت (في ظل كل متماسك) دوراً هاماً في تقديم الأدوات المفهومية التي حاول من خلالها علماء البيولوجيا أن يسألوا وظيفة الدماغ بشكل جدي وفعال، عبر طرحهم للسؤال التالي : في أي سياق تتحكم معارفنا المرتبطة بالميكانيزمات العصبية في طريقة إدراكنا لطبيعة الذهن وللمبادئ التي توجه الأفعال الذهنية ؟

هذا السؤال يثير الكثير من الصعوبات، لكن يقودنا مع ذلك إلى إثبات علاقة المد والجزر الثابتة بين العلوم العصبية والعلوم المعرفية، فالثانية تفتح المجال أمام إطار متماسك لنتائج الأولى بالاستناد إلى الأبحاث التجريبية.

¹ - Ibid. P. 69.

خلاصة

ظلت العديد من الأسئلة المرتبطة بموضوع الوعي (أو طبيعة الفكر) بدون إجابات واضحة منذ الأنساق الفلسفية الكبرى القديمة: ما الوعي؟ كيف يتشكل؟ كيف تمثل العالم؟ ما أنا؟ كيف يعقل أن تكون بعض العضويات أذكى من الأخرى؟ حاولت الفلسفة مع هيوم أن تدلي بدلوها في الإجابة عنها، فانتهدت إلى تجريبية الوعي المنفتح على المنظور البيولوجي، حيث بدت علاقة الذهن بالجسد أكثر تعقيدا من قبل، لكن سرعان ما تدفقت من خلالها هذه الأسئلة لتتحول إلى ظواهر بحثية مرتبطة بعمل الدماغ.

ليس من المدهش أن تكشف النتائج التي توصل إليها علم بيولوجيا الأعصاب بوضوح كيف انقلبت من الفلسفة منذ عهود طويلة إمكانية بناء أسس تجريبية متينة للوعي، لأنه من أجل أن نقيس الفهم ومن ثم أن نفهم كيف نفكر ونسلك، ينبغي أن ندرك كيف يعمل الدماغ، وذلك يتطلب تكنولوجيا متقدمة. إذ تبين أن الوعي الذي يحيل عند هيوم على ارتباط تفاعلي ووظيفي بين سيرورات التمثيل الذهني، يتصل مباشرة بوظائف الشبكات العصبية التي تثن حقيقة فلسفية متعلقة بإبطال مشروعية النموذج الثنائي بين المادة والفكر الذي مثل مرحلة التأسيس الميتافيزيقي للوعي.

ففي سياق العلوم العصبية يتحدد وعي الإنسان عبر نموذج وحدة الفكر والمادة، أي عبر سياق المعرفة الفيزيولوجية، وقد أبان ذلك عن مشكلة فلسفية جديدة ترتبط بوحدة الذهن والدماغ، التي نقلتنا عبر تطور فلسفي ملحوظ من أنطولوجيا الجسد والفكر إلى إبستمولوجيا الجسد والفكر.

لقد آمن هيوم دائما بالتعقيد الذي يحيط بالذهن الإنساني، مما يجعل الفلسفة تجازف في البحث في الآليات الخفية التي تحدث الأفكار وتنظمها، غير أن العلوم العصبية، في إطار النسق الكلي الذي تمثله العلوم المعرفية وبالنظر إلى الظروف العلمية المتاحة، تسلم بأنه مهما بلغ تعقيد نظام الفكر، فإنه لا يعيق إنجاز بحث علمي شامل للسيرورات المعرفية.

وإذا كان هذا الأخير قد ساق فلسفته التجريبية نحو مشكلات فلسفية معاصرة، بحيث أثار من الناحية النظرية مشكلة الأسس البيولوجية للوعي، عندما ربط الوعي أو النشاط الإدراكي بالعناصر الحسية (الجسد وأعضاءه الفيزيولوجية) وأثبت الدور المعقد الذي يلعبه الذهن في تنظيم السيرورات المعرفية المختلفة، سواء بواسطة الذاكرة أو بواسطة الاستدلال السببي، فإن مبدأ الارتباط السببي (التنظيم الارتباطي للشبكات العصبية داخل الجهاز العصبي بما في ذلك الشبكات الدماغية) الذي كشفت عنه العلوم العصبية يوحي بأصالة هذا الفيلسوف وعمق مشروعه الفلسفي الذي يتجاوز عصره.

لهذا وضعنا هذا الفصل الذي خصصناه على سبيل التأويل، لإثارة البعد الحيوي للوعي في فلسفة هيوم، أمام مشكلة أساسية تتعلق بكيفية الانتقال من تعقيد الذهن إلى تعقيد الدماغ، وهي مشكلة تحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة، وكل ما قلناه بشأنها ليس سوى افتراض احتمالي لما يمكن أن تكون عليه فلسفته في بعض جوانبها، المهم فيه هو أن نوجه الأنظار إلى أن مشكلة الذهن لم تعد مقتصرة على الفكر الفلسفي وحده، بل أصبحت موضوعاً أساسياً للعلم، وأن هذه الفلسفة تخفي في ثناياها مشروعا علميا متعدد الاتجاهات لا يمكن تجاهله.

نظرة عامة

يصعب الحديث عن نسق متكامل في مشروع هيوم، لذا من الأفضل أن نتمثله كفكر فلسفي منفتح على أنساق كاملة، مما يبرر تعدد الاتجاهات التي يمكن أن تنساق إليها فلسفته وهي تحاول بناء تصور مكتمل للوعي من ناحية، وكذا تعدد التأويلات التي تعترضها في هذا الموضوع من ناحية ثانية، وذلك راجع إلى طبيعة مذهبه التجريبي وإلى تعدد المنابع والأصول الفكرية التي شكلته.

إذ كشفت فلسفته، كما تبين من خلال سيرورة التحليل الواردة في هذا القسم، عن تجريبية للوعي متعددة الأبعاد والاتجاهات (نقدية، وضعية، ظاهرية، طبيعانية، واقعية، حيوية) قائمة خلف مبدأ مفهومي محدد داخل تأويل تكويني لمضمون التجربة، هذا التحديد المفهومي كاف إلى حد ما للإجابة عن المشكل الإستمولوجي المرتبط بموضوع الوعي وطبيعته من داخل مشروعه الفلسفي.

تؤكد تجريبية الوعي بأن التجربة الظاهرية تحوي مضمونا تكوينيا، أي حمولة معرفية خاصة، بحجة أن كل مظهر حسي للأشياء والكائنات يصاحبه مظهر معرفي مشابه يتجسد من خلال لغة الإدراكات. هنا يتجسد أصل هذه التجريبية، بحيث نسند إلى حيوية المعيش معنى للوجود الإنساني لا يمكن مقارنته بغير تلك الإدراكات، مع احتفاظها في كل مراحل تأسيسها وضمن مظهراتها المختلفة، بأطروحتها المركزية التي تلغي معظم مساعي النموذج الجوهري ونتائجه، بوصفه ضربا من التأسيس الميتافيزيقي للوعي.

وفي إطار ظاهرية حسية يتجه النموذج المعرفي نحو تثبيت علاقة الإنسان بنظامه الطبيعي، من خلال علم إنساني موجه بمبادئ النظامين الفيزيائي والبيولوجي، بحيث تصير المعرفة الإنسانية ممكنة انطلاقا من تفاعل الإنسان مع التحولات والسيرورات الانطباعية الجزئية البادية في عالم الطبيعة، سواء في ارتباطه السببي بنظام المادة، أو في نشاطه المستمر مع الكائنات الحية، مع إلغاء أي إمكانية للفصل بين نشاط الذهن و النشاط الطبيعي للواقع المباشر، مما قاد ممكنه الفلسفي نحو طبيعانية الوعي من جهة، وواقعية الحس المشترك من جهة ثانية.

يحدد مشروع الطبيعة الإنسانية عند هيوم إذن معالم علم إنساني غير مكتمل من حيث الأسس، لكنه قادر على صياغة نموذج واقعي للوعي وللعالم الإنساني اعتماداً على نتائج العلوم الطبيعية، بحيث يقتضي بناء تصور محدد للوعي هذا الانتقال المفهومي من الطبيعة إلى الإنسان، وبين هذا التوجه الواضح نحو طبعنة الوعي والتصور الحيوي الذي يوسع آفاقه، يظل التحديد الفلسفي للوعي مرهوناً بالنتائج التي سيفرزها العلم المعاصر، خاصة نتائج العلوم العصبية.

خاتمة

كل من لديه معرفة وإلمام بأعمال هيوم الفلسفية، ربما يعترف على عكس ما تبديه الانطباعات الأولى، بالصعوبات الكامنة في متنه الفلسفي، والتي تظهر في حججه المتداخلة مع بعضها البعض، وفي التأويلات التي يمكن أن نسند لها إليها، وفي المواقف المركزية التي تعتزم الدفاع عنها، والقراءات المتكررة لفصوله التي تتوخى تجميع عناصرها وتفكيك مضامينها، تساهم في تضاعف عدد كبير من الأسئلة التي ينبغي معالجتها.

لقد فتح بفلسفته التجريبية نقاشات خصبة للفلاسفة المعاصرين، خصوصا فيما يتعلق بإشكالية الوعي في أبعادها الإبيستيمولوجية والأخلاقية والجمالية والدينية، لكن كيف يغدو من الممكن (عن طريق استرجاع مضامين هذه الفلسفة الواقعية والطبيعانية) تبرير بعض الإشكالات التي تشكل اليوم برنامج الفلسفة بكامله، من قبيل : هل الوقائع الأخلاقية والجمالية والدينية، بوصفها موضوعات الوعي، ترتبط أو تستقل عن الذهن الإنساني ؟ ما طبيعة الحكم في مثل هذه الوقائع ؟ هل يمكن رد وعينا بها إلى حكم المعرفة أم إلى حكم الفعل ؟ هل الوعي بالقضايا الإنسانية إذن نشاط عقلي محض أم حسي محض أم تركيبة قصدية بين ما هو ذهني وما هو حسي ؟

إن فلسفة هيوم التي أثارت هذه الإشكالات، خاصة في مجال الأخلاق، تعد مرجعا أساسيا للعديد من أشكال الذاتية الأخلاقية التي سادت في بريطانيا العظمى في القرن العشرين، بحيث يظهر الأثر الذي خلفه هيوم في النقاشات الفلسفية المعاصرة من خلال أطروحة تقول بأنه من الصعب أن يتركز الوعي الأخلاقي بشكل أساسي إلا من جهة طبيعة الإنسان الفردية وانطلاقا من مجاله الشخصي : كجسد وروح وذهن، ففكرة أن الفعل الإنساني يتحدد بشكل واسع عبر شروط تتجاوزه مرفوضة داخل التقليد الفلسفي الإنجليزي.

كان هيوم واحدا من الأعضاء البارزين في الجماعة الإسكتلندية التي انخرطت في فلسفة الأنوار البريطانية ورافقتها عموما في اتجاه دراسة العلوم الإنسانية التي طبعت مرحلة القرن الثامن عشر (فلسفة، أخلاق، تاريخ، سياسة، اقتصاد، دراسة لادوغمائية للدين)، وظل إلى جانب

فلاسفة اسكتلندا يمزج بين أسلوب التفكير الفلسفي والشكل الأدبي الذي ميز الأدب الإنجليزي والفرنسي على حد سواء، وذلك راجع بشكل كبير إلى تأثيره بالنوادي الأدبية وبالثقافة الفرنسية، مما مكنه في الأخير من اختيار الشكل الفلسفي الذي منحه المكانة الانفرادية التي استمرت إلى اليوم.

ومن يهتم اليوم بالفلسفة الأخلاقية البريطانية المعاصرة يصعب عليه أن يتجاهل التطور الذي عرفته في مسار القرن العشرين، بحيث يثيره هذا السؤال : بأي معنى يمكن لتقليد فلسفي تجريبي أن يدعم أفق التفكير الفلسفي في الأخلاق وهو ملتحم بالنفعية والبرجماتية؟

لقد هيمنت الفلسفة التجريبية الإنجليزية على الفكر الأنجلوساكسوني لكنها ظلت هامشية في الفكر فرانكوفوني، وفي بعض الأحيان يساء فهمها في الوقت الذي أثبتت فيه الفلسفة الأمريكية جدواها وأصالتها، لأنها تأخذ بعين الاعتبار الإشكالات المتعلقة بحياة الناس داخل المجتمع وتلامسها على نحو مباشر اعتمادا على التجربة الإنسانية، مقتفية في ذلك أثر دافيد هيوم في تحديده لطريقة التفكير التي لا تمنح للفلسفة موضوعا محددا بذاته يمكن أن تستند إليه، إذا ما أرادت أن تقترب من حقيقة الإنسان أو أن تقدم فهمًا راقيا لشروط الحياة الإنسانية.

إذا حاول هذا الأخير من خلال تصوره التجريبي للوعي أن يجعل وظيفة التفكير الفلسفي توازي معرفة الطبيعة الإنسانية ووظائف ذهن الإنسان، على أساس أن الوعي فهم وإحساس في الآن ذاته، مما يعيق إمكانية تبرير مبدأ تشككه عدم العودة المباشرة إلى منظومة الوقائع التجريبية.

هذا المنظور الإسكتلندي لنظرية الوعي التجريبي يفتح أفقا خصبًا نحو النزعة المعرفية التي تدعي أن آليات الاستدلال في القضايا الإنسانية تستلزم استحضار ما توحى به العديد من الظروف، التي يعيق إغفالها بناء منهج من شأنه أن يساعد على تطوير اليقين المعرفي في مثل هذه القضايا، وبالتالي فالنظام المعرفي سواء داخل الفلسفة أو داخل العلم غير منفصل عن أي شكل من أشكال الواقعية التي تعبر عن حياة الكائنات الإنسانية المباشرة.

يعد هيوم تجريبيا بصورة مزدوجة، فقد عرف الفلسفة كعلم تجريبي، وهذا الوصف تم الإعلان عنه في العنوان الفرعي الخاص بالجزء الثالث من مؤلف " الرسالة " " بحث من أجل إقحام المنهج

الاختباري للاستدلال في القضايا الأخلاقية "، معتمدا في ذلك منهج نيوتن وتصوره الاختباري. لهذا اتفق معظم دارسي فلسفته على أن هذا الطموح البارز في ثناياها حوله إلى نيوتن العلوم الأخلاقية أو الإنسانية، وساقه إلى توفيق مذهبه مع هذا القصد الاختباري، لأنه ظل يبحث في الكيفية التي تكون بها الأجزاء الأكثر تعقيدا في الحياة الذهنية محكومة بقوانين التداعي حتى داخل تركيبها الأولية (داخل ذرات الفكر نعث على انطباعات وأفكار).

إنه تجريبي كذلك حتى بالمعنى الاعتيادي، فهو يؤكد بأن القنوات الطبيعية لأفكارنا واعتقاداتنا مستمدة من التجربة على أنها حواسية وليست استبطانية، كما أنه يجعل من هذا المبدأ معيار الوعي وشرط كل تفكير ممكن، ويقدر ما يدفعنا إلى أن نستخلص الطابع التجريبي للفلسفة، يسوقنا في الآن ذاته إلى استخلاص الشكل التجريبي للوعي، من خلال رد طبيعة الأفكار أو التمثلات الذهنية إلى نظام الانطباعات.

لا يمكن فصل مذهب هيوم في الوعي التجريبي عن التاريخ العام للتجريبية، فمن وجهة نظر فلسفية دقيقة وواضحة يمكن القول بأنه تأثر كثيرا بجون لوك في تصورات وآرائه وأسلوبه في التفكير، وسار من من ورائه إلى وضع انطباع راديكالي للتجريبية يكشف من خلاله المفارقات التي رسمت في مشروعه الفلسفي معالم شكية معتدلة.

لكن بالرغم من أنه يقر في منظوره الترابطي بضرورة ربط قيمة وأصالة الوعي بالنتائج الضرورية لكل ما يلغي أي مصدر يضع مبدأ المعرفة خارج التجربة، وبالرغم كذلك من أن مفهوم الوعي لديه يستقيم من خلال نظرية التمثل الحسي للأفكار، أي من خلال ما لا يصلح لإقامة البنية الأساسية لمشروع ميتافيزيقا الوعي، فإن ذلك يعني عدم كمال أوتام البعد التجريبي لنظرية الجوهر عند من سبقه من فلاسفة التجربة.

إن فهم الوعي من خلال هذا المنحى، يقود بشكل مباشر إلى الإقرار بالانزياح الرئيسي- الذي مثلته التجريبية الراديكالية مع هيوم في سياق التاريخ العام للتجريبية الإنجليزية، ومن جانب آخر إلى إلقاء الأضواء على فكره النقدي التواق إلى التحرر، الذي شكل منعطفا أساسيا في فهم الانتقال من التجريبية الحديثة إلى التجريبية المعاصرة.

ومن وراء فكره النقدي ذاك، يبرز هذا الطموح نحو تأسيس بداية جديدة للفلسفة التي إن كانت موجهة نحو البحث في القضايا الإنسانية، فإن ذلك لا يمنعها من أن تفتح على روح الفلسفة الطبيعية، إذ يغدو من اللازم، وهي تسير بدون تردد في ذلك الاتجاه، أن تكيف وظيفتها للجمع بين الصرامة والبساطة كشكلين موازيين للفعل الفلسفي.

لهذا شكل التفكير الفلسفي بالنسبة إليه مشروعاً جيداً لإقامة علم الطبيعة الإنسانية داخل وحدة تركيبية مكثفة يتفاعل فيها الذهني مع الحسي، وينكشف من خلالها الطابع المعقد لعلاقة الذات بالعالم، مما يعني أن هذا المزيج الفلسفي المركب الذي يقف عبر أسلوب من الشك المعتدل في وجه كل الدوغماتيات، يضعنا وجهاً لوجه أمام فلسفة متحررة متعددة الأبعاد والاتجاهات.

لائحة المصادر والدراسات بالفرنسية والانجليزية

- A. Damasio. *Spinoza Avait Raison, Joie et Tristesse, Le Cerveau des Emotions*. Traduit de L'anglais par Jean-Luc Fidel. Paris, Odile Jacobe. 2003.
- A. Damasio. *L'Erreur de Descartes, La Raison des Emotions*. Traduit de L'anglais par Marcel Blanc. Paris, Odile Jacobe. 1995.
- A. Macintyre. *Quelle Justice? Quelle Rationalité?*. Traduction de M. Vingnaux. Paris, P.U.F. 1993.
- A.G. Eyre. *An Outline History of England*. London, Longman. 1971.
- Abbé Arthur Robert. *Histoire de la Philosophie*. Québec, Laflamme Proulx. 1912.
- Abbé L. Empart. *L'Empirisme et le Naturalisme Contemporains*. Paris, Librairie Catholique et Classique. 1870.
- Agathe Martin. « La Cybernétisation du Monde, Contrôle et Communication sur les Sociétés Humaines ». Marseille 3, HAL. 2013.
- Albert Schatz. *L'œuvre Economique de David Hume*. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Produit en version numérique par Philippe Folliot. Québec, Chicoutimi. 2009.
- Alexander Simon. «Scepticisme, Sociabilité et Art D'écrire, Hume à la Recherche de la Gloire Littéraire» dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.
- Alexandre Koyré. *Etudes Galiléennes*. Paris, Hermann. 1966.
- Amal Guha. *Compréhension de Textes et Représentation des Relations Causales*. Thèse de Doctorat en Sciences Cognitives. Sous la Direction du Professeur Jean-Pierre Rossi. Paris, Université Paris Sud. 2003.
- Amand Dienner. «David Hume et L'émergence d'une Théorie Humain de la Justice» Paris, au F .Mauvergne Grese. I.
- Anne Auchatrainre. «Espèces et Opérativité de la Fiction dans la Pensée de David Hume». Paris, Revue Philosophique de la France et de L'étranger. 2001.
- Anne-François Schmid. «Russell et la Philosophie». Université de Nancy (2003). Version Numérique de HAL. 2005. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>).
- Anthony Quinton. *Hume*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Paris, Seuil. 2000.
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Richard Bodeus. Présentation de Roger-Pol Droit. Paris, Flammarion. 2008.

- Aristote. *La Rhétorique*. Livre I et II Etablie et Traduit par Médéric Dufour, Livre III par M. Dufour et André Wartelle. Tel Gallimard. 2007.
- Aristote. *Problèmes*. Traduit par P. Louis. Les Belles Lettres. 1984.
- B. Pascal. *Pensées*. Ed. Brunshwig. GF-Flammarion. 1976.
- B. Spinoza. *Ethique*, Livre II, Trad. Par Ch. Appuhn. GF-Flammarion. 1965.
- B. Spinoza. *Traité Théologico-politique*. Trad. Ch. Appuhn. GF-Flammarion. 1996.
- B. Stroud. *Hume*. Londers et New York, Routledge. 1977.
- Bado Ndoye. «Philosophie et Théorie de L'identité» Département de Philosophie. UCAD (http://www.resilience-organisationnelle.com/pj/Identite_et_philosophie.doc) 2003.
- Bernadette Baker. « Quant le Petit Enfant Pleure et Quant les Petits Garçons Gigotent, La Problématique Individu/Société dans une Perspective Historique ». Dans *Penser L'éducation*. Sous la Direction de Jean Houssaye. Emergences Editions. Numéro 16. Novembre 2004.
- Bertrand Russell. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Cambridge, June 1914.
- Bobin Anne-Catherine. *Surdité et Entendement, Approche Philosophique et Historique*. Lille, Université de sciences Humaines et Sociales. 2012.
- Cédric Brun. «Perception et Représentation Mentale dans le Traité de la Nature Humaine» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses.
- Céline Bonicco. «Société Civile dans la Philosophie Politique de David Hume, Un Libéralisme Mitigé» dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.
- Céline Bonicco. *Apprendre à Philosopher avec Hume*. Ellipses. 2010.
- Charles Tilly. *Les Révolutions Européennes 1492-1992*. Traduit de L'anglais par Paul Chemla. Préface de Jacques Le Goff. Paris, Seuil. 1993.
- Christian Poirel. *La Neurophilosophie et la Question de L'Etre, Les Neurosciences et le déclin Métaphysique de la Pensée*. Paris, L'harmattan. 2008.
- Christine Clavien. *L'Ethique Evolutionniste, De L'Altruisme Biologique à la Morale*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel. Thèse Dirigée par Daniel Schulthess et Jean Gayon. Soutenue à Neuchâtel le 11 janvier 2008.
- Christine Richard. *Bertrand Russell et la Métaphysique Analytique*. Thèse de doctorat de philosophie. Sous la Direction du Professeur Roger Pouivet. Ecole Doctorale «Langages,

Temps, Sociétés». Laboratoire d'Histoire et de Philosophie des Sciences-Archives Poincaré(CNRS). Université de Lorraine. Mais 2010.

- Claud Gautier. « Le Problème des Croyances Communes en Politique, Expérience et Histoire chez Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.

- D. Deleule. *Hume et la Naissance du Libéralisme Economique*. Paris, Aubier Montaigne. 1979.

- D. Fiset et P. Poirier. *Philosophie de L'esprit*, Etat des Lieux. Paris, Vrin. 2000.

- D. Hume. «De L'Eloquence » dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000.

- D. Hume. «De la Délicatesse du Gout et de la Passion» dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000.

- D. Hume. «De la Norme du Goût » dans *les Essais Esthétiques*. Traduction et Présentation par Renée Bouveresse. Paris, GF-Flammarion. 2000.

- D. Hume. «Essai sur L'amour et le Mariage». Traduit par Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2007.

- D. Hume. «Essai sur L'Epicurien.» Traduit par Ph. Folliot. Québec, Chicoutimi. 2007.

- D. Hume. «Essai sur L'immoralité de L'âme». Dans *les Essai Moraux, Politique et Littéraires*. Traduction de Martine Bellet. Édition complétée le 13 mars 2007 à Chicoutimi, Québec. Avec L'autorisation de M.Ph. Folliot.

- D. Hume. «Essai sur la Dignité ou la Bassesse de la Nature Humaine» Traduction de Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2009. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

- D. Hume. «Essai sur le Stoïcien». Traduction de Ph. Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2007. Edition numérique (<http://classiques.uqac.ca>).

- D. Hume. *A Treatise of Human Nature, of the Understanding*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press. 1896. Retrieved from the online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/342>) on 19 novembre 2007.

- D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939.

- D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. The Modern Library, New York. Copyright by Random House. 1939.
- D. Hume. *Dissertations sur les Passions*. Traduction et Présentation par Jean-Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehram. Paris, GF-Flammarion. 1991.
- D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*. Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel. Paris, GF-Flammarion. 1991.
- D. Hume. *Enquête sur L'entendement Humain*. Traduction par André Leroy. Revue par Michelle Beyssad. Présentation et Note par ph. Saltel. Paris, GF- Flammation. 2006.
- D. Hume. *Essais Moraux, Politiques et Littéraires*. Traduit par M. Malherbe. Paris, Vrin. 1999.
- D. Hume. *Histoire Naturelle de la Religion et Autres Essais sur la Religion*. Introduction, Traduction et Notes par M. Malherbe. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1980.
- D. Hume. *Système Sceptique et autre Systèmes*. Traduit, Présenté et Commenté par Michel Malherbe. Seuil. 2002.
- D. Hume. *Traité de la Nature Humaine, De la Morale, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*. Traduction de Philippe Folliot. Dans les Classiques du Sciences Sociales. Chicoutimi, Université du Québec. 2007.
- D. Hume. *Traité de la nature humaine, Des Passions*. Traduction et Présentation par Jean-Pierre Cléro. Dossier par Raphael Ehram. Paris, GF-Flammarion. 1991.
- D. Hume. *Traité de a Nature Humaine, L'entendement*. Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel. Paris, GF- Flammarion. 1995.
- D. Laërce. *Vie, Doctrine et sentences des Philosophes*. Illustre. VII.
- D.G.C. Macnabb. *David Hume, History of Knowledge and Morality*. New York, Hutchinson Press. 1951.
- Dale Jamieson. « Science Knowledge and Animal Mind ». Blackwell Publishing. 1998.
- Daniel Andler. « Processus Cognitifs ». Dans la *Philosophie des Sciences I*, Paris, Gallimard/Folio (Essais). 2002.
- Daniel Andler. « Introduction, Calcule et Représentation, les Sources » Dans L'Introduction aux Sciences Cognitives. Sous sa Direction. Paris, Gallimard. 2004.
- Daniel Garber. *Descartes et le Paradigme Galiléen*. Laval théologique et philosophique, Université Laval. 1997.

- Daniel Pimbé. *Descartes*. Collection dirigée par Laurence Hansen-Love. Edition numérique Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza. 2011.
- Danielle Lories. «Kant et la Liberté Esthétique». *Revue Philosophique de Louvain*. 1981. Volume 79.
- Dario Perinetti. «Identifié, Nécessité et Liberté chez Hume» Essai électronique. Séminaire de recherche en philosophie de la culture. (philo.uqam.ca/upload/files/cours/a07/phi9018.pdf) 2007.
- David Chalmers. *The Conscious Mind*. Oxford, University Press. 1996.
- David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of Morals, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896.
- David Hume. *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press. 1896.
- David Hume. *Dialogues sur la Religion Naturelle*. Traduction d'un anonyme du XVIIIe siècle. Collection Dirigé par Laurence Hanse-love. Introduction et Commentaire par Eric Zernik. Edition Philosophie, Novembre 2008.
- Dawit Dame. *The Naturalistic Epistemology of Hume and Wittgenstein*. Macalester Journal of Philosophy, Volume 19. 2010. (<http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol19/iss1/8>).
- Dominique Quellet. *Science et Scepticisme chez David Hume*. Québec, Université Laval. 2015.
- E. Boutroux. *La Philosophie de Kant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1926.
- E. Husserl. *Manuscrits de Bernau sur la Cinscience du Temps*. Traduction de Jean-François Pestureau. Grenoble, Million. 2010.
- E. Husserl. *Sur la Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*. Traduit par Jean-François Pestureau. Grenoble, Edition Jérôme Million. 2003.
- E. Kant. *Critique de la Faculté de juger*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris, Vrin. 2000.
- E. Morin. *Les Sept Savoirs Nécessaires à L'Education du Futur*. Paris, Seuil. 1999.
- Elaine Gauthier. *Les Fondements Naturels du Jugement Moral : Rationalisme et Sentimentalisme à L'ère des Neurosciences*. Montréal, Université du Québec. 2011.
- Eléonore le Jallé. «Hume et les Expériences de Pensée» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses.

- Éléonore Le Jallé. *Hume et la Régulation Morale*. Paris, P.U.F. 1999.
- Encyclopédie Philosophique Universelle. *Les Œuvres Philosophiques*, Dictionnaires. Dirigé par J. F. M. Tome I. Paris, P. U. F.
- Encyclopédie Philosophique Universelles. *Les Notions Philosophiques*. Publié sous la Direction D'André Jacob. Dirigé par Sylvain Au Roux. Tome I. Philosophie Occidentale. Paris, Presses Universitaires de France.
- Epicure. *Lettres*. Traduction d'Octave Hamelin. Note et Commentaires de Jean Salem. Préface de Marcel Conche. Collection Dirigée par Denis Huisman. Edition Nathan. 2007.
- Ernest. Haeckel. *Histoire de la Création Naturelle ou Doctrine Scientifique de L'évolution*. Traduit de L'allemand par Ch. Letourneau. Paris, Librairie Schleicher Frères.
- Erwin Schrodinger. *L'esprit et la Matière*. Traduction et Introduction par M. Bitbol. Pais, Seuil. 1990.
- F. De la Rochefoucauld. *Maximes*. Paris, FG-Flammarion. 1997.
- F. Duchesneau. *L'Empirisme de Locke*. La Haye, Martinus Nijhoff. 1973.
- F. Hutcheson. *Recherche sur L'origine de nos Idées de la Beauté et de la Vertu*. Vrin. 1991.
- F. Leibniz. *Discours de Métaphysique, Essais de Théodicée, Monadologie*. Présentation de Roger-Pol Droit. Dans le Monde de la Philosophie. Paris, Flammarion. 2008.
- F. Varela, E. Thompson et E. Rosh. *L'Inscription Corporelle de L'esprit, Sciences Cognitives et Expérience Humaine*. Traduction Française de V. Havelange. Paris, Seuil. 1993.
- Fabienne Brugère. «L'esthétique Perdue de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.
- Félix Le Dantec. *Contre la Métaphysique, Question de Méthode*. Paris, Librairie Félix Alcan. 1912.
- Francis Heylighen. *Cognitive Systems, A Cybernetic Perspective on the New Science of the Mind*. Vrije Universiteit Brussel. 2015.
- Francis Wolff. *Notre Humanité: D'Aristote aux Neurosciences*. Paris, Fayard. 2010.
- François Chatelet. *La Philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*. Paris, Marabout. 1972.
- François Chirpaz. *Hume et le Procès Métaphysique*. Paris, Beauchesne. 1989.
- François Dutrait. «La Morale, Sympathie, Utilité, Finalité dans la Morale de Adam Smith » *Philopsis*, Revue numérique. 2008.

- Frédéric Brahami. « La Généalogie du Moi dans la Philosophie de Hume » Revue Philosophique de la France et de L'étranger. P.U.F (<http://www.cairn.info/revue-philosophique>) 2001.
- Frédéric Brahami. «Le Scepticisme de Hume» Dans *les Lecture de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses.
- Frédéric Rognon. *Les Passions*. Collection dirigée par Laurence Hanse-Love. Edition Philosophie. Octobre 2008.
- G. Berkeley. *Principes de la Connaissance Humaine*. Traduction, Présentation et Note par Dominique Berlioz. Paris, GF-Flammarion. 1991.
- G. Deleuze. *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris, Presses Universitaires de France. 1953.
- G. Lechartier. *David Hume Moraliste et Sociologue*. Paris, Félix Alcan. 1900.
- G. Tiberghien. «Entre Neurosciences et Neurophilosophie : la Psychologie Cognitive et les Sciences Cognitives». Dans Psychologie Française. Publié par Elsevier Masson. 2007.
- Garrisons Dicks. *Sujet et Identité de Locke a Hume, une Critique de la Subjectivité Positionnelle*. Sous la Direction de Bernard Joly. Université Lille 3, UFR de Philosophie. 2007-2008.
- Gaston Mialaret. « Les Origines et L'évolution des Sciences de L'éducation en Pays Francophones ». Dans *les 40 Ans des Sciences de L'éducation*. Sous la Direction de A. Vergnion. Caen, PUC. 2009.
- Geneviève Boyer. *Relativisme et Esthétique*. Université du Québec. 2013.
- George Berkeley. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. New York, The Modern Library, Copyright by Random House. 1939.
- Gertrude Himmelfarb. *The Roads to Modernity*. Vintage Books. New York, Division of Random House. 2004.
- H. Robinson. *Perception*. London. New York, Routledge. 1994.
- Helen De Cruz. « The Relevance of Hume's Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion ». By Res Philosophica. Vol 92, No 3. 2015.
- Hilary Putnam. *The Threefold Cord, Mind, Body and World*. New York, Colombia University Press. 1999.
- Hilary Putnam. *The Threefold Cord, Mind, Body and World*. New York, Colombia University Press. 1999.

- I. Kant. *Critique de la Raison Pure*. Traduction de J.Barni. Revue par P.Archambault. Préface de Luc Ferry. GF-Flammarion. 1987.
- Ingvar Johanson. « Hume's Ontology ». *Metaphysica*. 2012.
- Isaac Newton. *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, Tome I. Traduit par M.dame la Marquise du Chatelet. Revue par M. Clairault. Edition Jacque Gabay. 1990.
- Isabelle Girard. «Hume, Genres de Perceptions et Modes D'accès au Réel» Université de Tous. Garches 16.2. Essai électronique. 2006.
- J. Céard, M. Delsol, J.-L. Fischer, J. Gayon, H. Le Guyader, P.-J. Labarrière, P. Mengal, R. Rey, D. Teyssiere. *Histoire du concept de recapitulation, Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*. Coordonné par Paul Mengal. Paris, Masson. 1993.
- J. Largeault. *Systèmes de la Nature*. Paris, Vrin. 1985.
- J. Locke. *An Essay concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*. Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth. New York, Copyright by Random House, the Modern Library. 1939.
- J. Locke. *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humaine*. Traduction par Pierre Coste. Présentation et note par Philippe Hamou. Le livre de Poche. Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française. 2009.
- J. Locke. *Identité et Différence*. Traduit par E. Balibar, dans L'introduction. Paris, Seuil. 1998.
- J. Proust. *Comment L'esprit Vient aux Betes*. Paris, Gallimard. 1997.
- J.F. Bennett. *Locke, Berkeley, Hume*. Central Themes. Oxford. New York, Clarendon Press, Oxford University Press. 1971.
- J.J. Rousseau. *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité Parmi les Hommes*. Paris, FG-Flammarion. 1992.
- J.J. Rousseau. *La Nouvelle Héloïse*. IV. Lettre XII. GF-Flammarion. 1967.
- J.N. Missa. *Philosophie de L'esprit et Science du Cerveau*. Paris, Vrin. 1991.
- J.P. Changeux. *Du Vrai, Du Beau, Du Bien, Une Nouvelle Approche Neuronale*. Avec la Participation de Claude Debru. Paris, Editions Odile Jacob. 2008.
- J.P. Changeux. *L'homme Neuronal*. Paris, Fayard. 1983.
- J.P. Changeux. *Les Fondements Naturelles de L'éthique*. Paris, Odile Jacob. 1993.
- J.P. Cléro. «La Dynamique Humienne n'est-elle pas Métaphorique?» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.

- J.P. Cléro. «La Justice, Les Passions et les Fiction, La Théorie de la Justice selon Hume, Bentham et Rawls» CRDP Midi-Pyrénées. 2001. (<http://www.philopsis.fr>).
- J.P. Cléro. «Les Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham» Dans *Le Sens Moral*. Coordonné par Laurent Jaffro. Paris, PUF. 2000.
- Jay Friedenberg, Gordon Silverman. *Cognitive Science, An Introduction to the Study of Mind*. by Sage Publications. 2006.
- Jean Brun. *Epicure et les Epicuriens*. Paris, Presses Universitaire de France. 1961.
- Jean- Pierre Changeux. *Communications Cellulaires*. Lannuaire du Collège de France. 2013.
- Jean-Daniel Lallemand. *L'éthique Cartésienne de la Pensée*. Philosophie. Université de Bourgogne. Thèse de Doctorat, Sous la Direction de Pierre Guenancia. 2012.
- Jean-Yves Goffi. «La Rhétorique Humienne» Dans les *Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses.
- Jérôme Dokic. «Philosophie de L'esprit». Paris, P.U.F. 2000.
- Jerry Fodor. *The Language of Thought*. New York, Cromwell. 1975.
- J-M. Roy. « Causalité Intentionnelle et Causalité Symbolique » Dans les Neurosciences et la Philosophie de L'action. Sous la Direction de J-L. Petit. Paris, Vrin. 1997.
- Jocelin Morisson. «La Conscience au-delà du Cerveau». Le Monde des Religions. janvier-février 2010.
- John Locke. *An Essay concerning Human Understanding*. Book II, Ideas. Copyright Jonathan. August 2007.
- John Searle. *Du Cerveau au Savoir*. Paris, Hermann. 1985.
- John Searle. *La Redécouverte de L'esprit*. Traduit en Français par Cl. Tiercelin. Paris, Gallimard. 1995.
- John Stuart Mill. *De la Liberté*. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2002.
- John Stuart Mill. *L'utilitarisme*. Traduit par Philippe Folliot. Dans les Classiques des Sciences Sociales. Québec, Chicoutimi. 2008.
- John Stuart Mill. *Système de Logique Déductive et Inductive*. Tome I. Traduit par Louis Piesse. Paris, Félix Alcan. 1896.
- Jürgen Habermas. *Morale et Communication, Conscience Morale et Activité Communicationnelle*. Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris, Flammarion. 1986.
- K. Smith. *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan and Co. 1941.

- Kim Noisette. *Le réductionnisme dans le Traité de la Nature Humaine de David Hume*. Thèse Présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de L'université de Sherbrooke. Québec, Sherbrooke. 2016.
- Kim Sterelny. *The Representational Theory of Mind*. Oxford, BlackWell. 1990.
- L. Kolakowski. *Positivist Philosophy from Hume to Vienna Circle*. Published in the U.S.A, Pelican Books. 1972.
- L'aurent Jounier. «La Passivité Comme Motif de Scepticisme, Hume Précurseur et Adversaire de la Phénoménologie» Bulletin D'analyse Phénoménologique. VIII. 2012.
- *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*. Textes Réunis et Traduits par Marlène Jouan. Paris, Vrin. 2008.
- Laurent Cournarie. *L'expérience*. Philopsis. Editions Numériques (<http://www.philopsis.fr>). 2010.
- Laurent Jaffro. « Les Recours Philosophiques au Sens Commun dans les Lumières Britanniques». Dans *Le Sens Commun*. Editions Universitaires se Dijon. 2006. Edition Electronique de Hal. 2008. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>).
- Laurent Jaffro. *Recherches sur le Sens Moral, le Sens Commun, et L'association*. Paris, Université de Nanterre. 2003. Edition Electronique de Hal. 2007. (<https://halshs.archives-ouvertes.fr>).
- Laurent Jaffro. *Science de la Nature Humaine et Science de L'esprit Humain*, Le Débat écossais et son Impact sur la Psychologie Philosophique en France. Centre de Philosophie et Rationalité. Dermont Université. 2009.
- *Le Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale*. Tome 2. Sous la Direction de Monique Canto-Sperber. Paris, PUF. 2004.
- Louis Leroy. *Locke sa vie, son Œuvre, un exposé de sa Philosophie*. Paris, P. U. F. 1964.
- M. Malherbe. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris, Vrin. 2001.
- M. Tye. *The Imagery Debate*. Cambridge, Mass Mit Press. 1991.
- Marc André Groulx. *L'Antimatérialisme de David Chalmers en Philosophie Contemporaine de la Conscience*. Montréal, Université de Québec. 2018.
- Marc Jeannerod. *Le Cerveau Intime*. Paris, Odile Jacob. 2002.
- Marc-Antoine Beaudry. *Les Limites du Langage ou la Critique du langage comme Thérapie dans la Philosophie de Ludwig Wittgenstein*. Mémoire Présenté à la Faculté des Etudes Supérieures et Postdoctorale en vue de L'obtention du Grade de Maitres en

Philosophie. Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal. Avril 2014.

- Marie Gaussel, Catherine Reverdy. « Neurosciences et Education, la Bataille des Cerveaux ». Lyon, Institut Français de L'éducation. Dossier D'actualité Vielle et Analyses, Numéro 86. Sept 2013.

- Marie Hélène Audy. «Le Moi, le Caractère et L'identité Personnel chez David Hume» Essai Electronique. (<http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque6/06Audy.pdf>).

- Mark Collier. «Hume's Theory of Moral Imagination. History of Philosophy Quarterly» Volume 27, Number 3. 2010.

- Mark Sprevak. « Realism about Cognitive Science ». London, Routledge. 2018.

- Martin Heidegger. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Traduction et Introduction de L'allemand par Alphonse de Waelhens. Gallimard. 1953.

- Maurice Reuchlin. *Histoire de la Psychologie*. Que sais-je. Paris, P.U.F. 1957.

- Maxime Julien. *La Psychologie Descriptive de Franz Brentano Face aux Débats Contemporains sur la Conscience*. Hall. 2014. (<https://tel.archives-ouvertes.fr>).

- Meidi Morrison Ravven. *Spinoza's Anticipation of Contemporary Affective Neuroscience*. John Benjamins. 2003.

- Melanie Turnel Huot. *Scepticisme et Normativité Epistémique chez David Hume*. Montréal, Université de Québec. 2009.

- Michael Ayers. *Locke, les Idées et les Choses*. Traduit de L'anglais par Christian Cler. Edition du Seuil. 2000.

- Michael Biziou. «L'histoire d'Angleterre de Hume, Fluctuation Continue de la Constitution» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.

- Michael Gorman. «Hume's Theory of Belief» Studies. Volume 19, Number 1. 1993.

- Michael R. W. Dawson. *Mind, Body, World, Foundation of Cognitive Science*. Introduction by Pat Morin. Canada, Athabasca University. 2013.

- Michel Bitbol. *La Conscience à-t-elle une Origine?* Paris, GF-Flammarion. 2014.

- Michel Imbert. « Neurosciences et Sciences Cognitives ». » Dans L'Introduction aux Sciences Cognitives. Sous sa Direction. Paris, Gallimard. 2004.

- Michel Malherbe. « La Notion de Circonstance dans la Philosophie de Hume». Hume Studies. Volume 9. Number 2. 1983.

- Michel Malherbe. *Introduction aux Essais sur L'art et le Goût*. Librairie Philosophique. Bibliothèque des Textes Philosophiques. 2010.

- Michel Malherbe. *Kant et Hume ou la Raison et le Sensible*. Paris, Librairie Philosophique, J.Vrin. 1980.
- Michèle Crampe-Casnabet. *Le Gouvernement de la Raison, Kant*. Paris, Bordas. 2004.
- Monique Canto-Sperber. *La Philosophie Morale Britannique*. Paris, P.U.F. 1994.
- N. Chomsky. *Règles et Représentations*. Traduit en Français par A. Kihm. Paris, Flammarion. 1985.
- N. Malebranche. *De la Recherche de la Vérité*. Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade". 1979.
- P. Bénichou. *Morales du Grand Siècle*. Gallimard. "Folio Essais". 1988.
- P. Jacob. *Pourquoi les Choses ont-elles un Sens ?*. Paris, Odile Jacob. 1997.
- Pascal Engel. *La Philosophie Britannique*. Paru dans L'encyclopédie Philosophique Universelle. Dirigée par H.F. Mattéi. Paris, P.U.F. 1998.
- Paul Churchland. *Matière et Conscience*. Seyssel, Edition Champ Vallon. 2001.
- Ph. Saltel. «Qu'est-ce que Croire? Amendements humiens à la Théorie de la Croyance Causale» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.
- Philippe Gillig. *Mill et ses Critiques, Analyse d'une Prétendue Prétention à L'Universalité de L'économie Politique de John Stuart Mill*. Thèse de Doctorat dirigée par M. EGE. Rgip. Soutenue à 24 juin 2014 à L'Université de Strasbourg.
- Pierre Cote. *La Théorie Freudienne de la Mémoire, Une Etude Critique et Comparative*. Université de Québec. 1985.
- Pierre Steiner. « Introduction, Cognitivism et Sciences Cognitives ». La Cognition, Labyrinthe. Numéro 20. 2005.
- Platon. *Apologie de Socrate, Lachès et Autres Dialogues*. Texte Etablie et Traduit par Alfred Croiset et Maurice Croiset. Tel Gallimard. 2008.
- Platon. *La République*. VI. Traduction par G. Leroux. Paris, GF-Flammarion. 2004.
- R. Descartes. *Règles pour la Direction de L'esprit*. Traduction et notes par J.Brunschwig. Œuvres philosophique. Paris, Edition Garnier Frères. 1963.
- R. Cumnins. *Meaning and Mental Representation*. Cambridge, Mass Mit Press. 1989.
- R. Descartes. *Discours de la Méthode*. Introduction Dossier et Note par Denis Moreau. Le livre de Poche. Classique de la Philosophie. Librairie Générale Française. 2000.
- R. Descartes. *Les Passions de L'âme*. Article 7. Paris. GF-Flammarion. 1996.

- R. Descartes. *Méditations Métaphysiques*. Présentation de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, GF- Flammarion.
- René Misslin. «Les Biologistes sont-ils Causalistes?». Dans *Les Neurosciences et la Philosophie de L'action*. Sous la Direction de Jean-Luc Petit. Paris, Vrin. 1997.
- René Rémond. *L'Ancien Régime et la Révolution 1750-1815*. Paris, Seuil. 1974.
- Renée Descartes. *Le Monde*. Dans les Œuvres de Descartes. Tome IV. Publiées par Victor Cousin. Paris, Levrault Libraire. 1826.
- Robert Henderson. « David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions » Hume Studies. Volume 16 Number. (<http://www.humesociety.org/hs/about/terms.htm1>) 1990.
- S. Nichols and S.P. Stich. *Mandreading, An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness and Understanding other Minds*. Oxford, Clarendon Press. 2003.
- Sébastien Viscardy. *Sciences du mouvement de Descartes et Newton entre Rupture et Continuité*. Master 2 : Histoire et philosophie des sciences, logique, épistémologie. Mémoire du cours : Philosophie expérimentale et idéale scientifique à la Royal Society. Sous la direction de Philippe Hamou. Université Lille 1- Université Lille 3. Année académique 2010-2011.
- Sophie Bergont. *Raison et empirisme chez David Hume*. Paris I, Université Panthéon-Sorbonne. 2018.
- Stanislas Dehaene. *Le Code de la Conscience*. Paris, Odile Jacob. 2014.
- Stanislas Dehaene. *Psychologie cognitive expérimentale*. Traduction de Guy de Montjou. Paris, PUF, 1994.
- Sylvie Dauriach. *Les Premiers Eléments du Monisme de Ernst Haeckel ou la Genèse d'une Philosophie Opportune*. La France, Université de Lorraine. Thèse Soutenue sous la Direction de Messieurs les Professeurs Alexandre Marius Déès de Sterio et Michel Grunewald. Année Universitaire 2005-2006.
- T. H. Huxley. *Hume- Sa Vie- Sa Philosophie*. Traduit de L'anglais par Gabriel Compayré. Paris. Librairie Gerner Baillière et Cie. 1880. Edition Numérique Chicoutimi à Québec. 2009.
- Valentina Gueorguiva. *La Connaissance de L'indéterminé, Le Sens Commun dans la Théorie de L'action*. Québec, Université Laval. 2004.
- Vanessa Nurocke. «Faut-il Guillotiner la Loi de Hume» Dans *les Lectures de Hume*. Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris, Ellipses. 2009.

- Vianney Dequiedt. *Grand Courants de la Pensée Economique Contemporaine*. Université D'Auvergne. 2009.
- Yves Michaud. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Paris, P.U.F. 1983.
- Yves Michaud. *L'art à L'état Gazeux, Essai sur le Triomphe de L'esthétique*. Paris, Edition Stock. 2003.
- Zénon Phylyshyn. *Computation and Cognition, Toward a Foundation for Cognitive Science*. Cambridge (Mass)/London, MIT Press. 1984.

لائحة المصادر والدراسات بالعربية

- إدغار موران. المنهج، الجزء الخامس، ترجمة د. هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والثرات، أبو ظبي - الإمارات العربية، 2009.
- إدغار موران. المنهج، الجزء الثالث والرابع، ترجمة د. يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2013.
- إدموند هوسرل. أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم د. اسماعيل المصدق، مراجعة د. جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2008.
- إدموند هوسرل. الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.
- إدموند هوسرل. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2007.
- أشرف منصور. اسبينوزا ونقد العقل الخالص، دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة اسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 2013.
- إيمانويل كانط. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2002.
- إيمانويل كانط. نقد العقل العملي، ترجمة وتقديم غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2008.
- إيه سي جرايلينج. برتراند راسل، ترجمة إيمان جبال الدين الفرماوي، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- باروخ اسبينوزا. علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة د. جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2009.
- برتراند راسل. أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة الدكتور محمد مرسى أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، منتدى مكتبة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، 1937.
- برتراند راسل. النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. ابراهيم حلمي عبد الرحمان، المدى، 2008.
- جون دن. جون لوك، ترجمة فائقة جرجس حنا، مراجعة هبة عبد المولى، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016.
- جون لوك. رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

- حسان الباهي. الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، 2012.
- د. محمد فتح علي خاني. فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016.
- دافيد هيوم. محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، تقديم د. فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1970.
- عدنان يوسف العتوم. علم النفس المعرفي النظرية والتطبيق، دار المسيرة، عمان، 2004.
- فاطمة حداد- الشامخ. الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند اسبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح، مؤمنون بلا حدود، بيروت-لبنان، 2017.
- لودفيج فتنجشتاين. تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2007.
- لودفيج فتنجشتاين. رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.
- محمد محمد مدين. فلسفة هيوم الأخلاقية، مطبعة التنوير، 2009.
- هنري بركسون. الطاقة الروحية، ضمن الأعمال الفلسفية الكاملة، الفصل المتعلق بالنفس والجسم، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، تصدير محمد عناني، مراجعة الدكتور عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.

الفهرس

1	مقدمة
7	القسم الأول : إشكالية الوعي في فكر دافيد هيوم
9	توطئة
	الفصل الأول : إشكالية الوعي في العصر الكلاسيكي - منابع فلسفة الوعي عند دافيد هيوم -
11	1. الوعي بين الفكر والحس
13	1. 1. موقف هيوم من فلسفة التعقل
13	1. 2. العودة إلى فلسفة الوعي
30	2. نقد هيوم لثنائية الفكر / مادة
46	2. 1. نقد السيكولوجيا العقلية
46	2. 2. نقد الثنائية الديكارتية
52	خلاصة
68	الفصل الثاني : مفهوم الوعي
71	1. نقد مبدأ الهوية
73	1. 1. العودة إلى لوك
73	1. 2. نقد شخصية لوك
84	2. الوعي إدراك
100	2. 1. فلسفة الإدراك
100	2. 2. الوعي، الذات، المعطى
114	خلاصة
129	

131	 نظرة عامة
133	 القسم الثاني : الوعي بوصفه مبدأ الارتباط
135	 توطئة
138	 الفصل الأول : مبادئ الوعي الأخلاقي
140	 1. الوعي بين الشعور والتعاطف
140	 1. 1. أخلاق الشعور
161	 1. 2. سوسيولوجيا التعاطف
180	 2. سيكولوجيا تجريبية الوعي
180	 2. 1. أساس السببية
196	 2. 2. أساس الاعتقاد
212	 خلاصة
213	 الفصل الثاني : مبادئ الوعي الجمالي
216	 1. الوعي بين جمالية الحس والمشاركة
216	 1. 1. الحكم بين الذاتي والموضوعي
232	 1. 2. استيطيقا حسية
248	 2. سيكولوجيا الترابطات
249	 2. 1. الوعي بوصفه صورة لارتباط الذهن بالمعطى
266	 2. 2. الوعي تأثر وانفعال
281	 خلاصة
282	 نظرة عامة
285	 القسم الثالث : فلسفة الوعي التجريبي
287	 توطئة

الفصل الأول : تظاهرات الوعي التجريبي في فكر هيوم وآثارها على بعض النقاشات	
الفلسفة المعاصرة	289
1. من شكية معتدلة إلى ظاهرة الوعي	292
1.1. أزمة المجرّد	292
1.2. ظاهرة الوعي	325
2. الوعي في علاقته بالواقع	344
2.1. الإرجاع الطبيعي للوعي	344
2.2. هل هناك واقعية للحس المشترك ؟	358
خلاصة	379
الفصل الثاني : من الوعي التجريبي إلى الوعي العصبي	381
1. حيوية الوعي	384
2. في اتجاه الوعي العصبي (La Conscience Neuronale)	404
خلاصة	437
نظرة عامة	439
خاتمة	441
لائحة المصادر والدراسات	445