الجمهورية الجزائرية الديمقراطيـــــة الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمـــي
جامعة السانية وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص فلسفات أنجلوساكسونية - الحديثة والمعاصرة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير
بعنوان

الأبعاد الابستمولوجية لعلم النفس في فلسفة ديفيد هيوم

دراسة فلسفية تحليلية

من إعداد الطالب:
زروخي عبد الوهاب

تحت إشـراف:
أ. د. سواريت بن عمر

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الاصلية
الرئيس	أ.د أحمد ملاح	أستاذ التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المقـرر	أ.د سورايت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المناقش	أ.د رشيدة محمدي رياحي	أستاد التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المناقش	د. مليود العربي	أستـاذ محـــاضر " أ"	جامعة مستغانم

السنة الجامعية: 2013 / 2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطيـــــة الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمـــي
جامعة السانية وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص فلسفات أنجلوساكسونية - الحديثة والمعاصرة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير
بعنوان

الأبعاد الابستمولوجية لعلم النفس في فلسفة ديفيد هيوم

دراسة فلسفية تحليلية

من إعداد الطالب:
زروخي عبد الوهاب

تحت إشراف:
د. سواريت بن عمر

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الاصلية
الرئيس	أ.د أحمد ملاح	أستاذ التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المقـرر	أ.د سورايت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المناقش	أ.د رشيدة محمدي رياحي	أستاد التعليم العالي	جامعة - السانية- وهران
المناقش	د. مليود العربي	أستـاذ محـــاضر " أ"	جامعة مستغانم

السنة الجامعية: 2013 / 2014

بسم الله الرحمن الرحیم

وَقُل رَبِّ زِدنِی عِلماً

صدق الله العظیم

الإهداء

إلى أمي وأبي حفظهمـا الله

لهما مني عرفانا أبديا

إلى إخوتي وأخواتي

والى كل العائلة والأصدقاء.

شكر وتقدير

بداية اشكر الأستاذ الدكتور سواريت بن عمر لإشرافه على هذا العمل، كما اشكر كل أساتذة قسم الفلسفة - جامعة وهران- وعلى رأسهم الدكتور بوشيبة محمد.

كما لا يفوتني شكر الصديقة والرفيقة الأستاذة جلام كريمة على دعمها ومتابعتها لهذا العمل منذ بدايته.

يا أيها الإنسان كن فيلسوفا.

ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك

ابق إنسانا

ديفيد هيوم

مقدمة

يقول جيـــل دولوز في مقدمة كتابه الموسوم بـ" التجريبية والذاتية بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيـــوم "إن ديفيد هيوم* يطرح على نفسه مهمة إنتاج علم للإنسان، ما هو مشروعه الأساسي؟ هو استبدال منطقي يتعلق الأمر بالنسبة لهيوم باستبدال سيكولوجيـــــة للفكر بسيكولوجية تأثر الفكر... فوحدها هذه الأخيرة يمكن أن تشكل العلم الحقيقي للإنسان"[1]، وبهذا المعنى يكون هيوم عالم نفس قبل أن يكـــون فيلسوفا أخلاقيا أو اجتماعيا أو سياسيا، ذلك أن فلسفته بشكل عام نجدها متأثرة بالانفعالي (le passionnel) ومستبعدة في الوقت نفسه لكل ما هو عقلي خاصة في الشكل المعرفي.

إن القارئ الجيد لفلسفة ديفيد هيوم (1711- 1776) يجد أنها قائمة على أسس سيكولوجية، فهو قد جعل من علم النفس انطلاقة لكل فلسفة سواء أكانت ابستمولوجية أو أخلاقية أو حتى دينية، فالبعد النفسي في كل هذه المجالات نجده حاضرا، ويظهر هذا جليا من خلال استخدامه لمصطلحات أصبحت اليوم تدرج ضمن قاموس علم النفس، فمثلا تفسيره لنظرية المعرفة والتي تعبر محور فلسفته نجدها لا تخلو من هاته المصطلحات. كالإدراكات الحسية، الذاكرة، الخيال والعاطفة إلى غير ذلك من المصطلحات، وبهذا اعتبر هيوم نفسه ثوريا، وككل الثوريين كان على استعداد لتبني أي وسيلة من أجل تحقيق هدفه.

وفي مقدمة كتابه المعنون بـ" بحث في الطبيعة البشرية " ينبهنا هيوم إلى أنه سوف يدرس "علم الإنسان"، وهو مشروع يمكن تحقيقه من وجهة نظره بفهم وتفسير مبادئ الطبيعة البشرية، أما المنهج الذي يقترحه هيوم فهو المنهج التجريبي، خاصة الملاحظة الاستبطانية للظواهر الذهنية، وكذا الملاحظة الموضوعية للسلوك الإنساني، معنى هذا أن هيوم حاول بناء سيكولوجيا تجريبية، إضافة إلى ذلك فإن هيوم انطلق من المبادئ الأساسية التي تحرك النفس البشرية مثل الانفعالات والإحساس والمشاعر والإدراكات والأفكار، هذه المفاهيم هي التي أسس عليها نظريته في المعرفة الأخلاقية، وكذا موقفه من الدين، فهو يدرس الطبيعة البشرية

* ولد ديفيد هيوم في ادنبره سنة 1711 الواقعة شمال بريطانيا، لوالد متوسط الحال، ولأم محامية سخرت حياتها لتربية أبنائها بعد وفاة والدهم وهم في سن مبكرة. دخل هيوم الجامعة وكان عمره 12 سنة لدراسة المحاماة تلبية لرغبة أمه، ولكنه اتجه صوب دراسة الفلسفة، وترك الجامعة من دون أن يحصل على شهادة .

انتقل إلى باريس وعمل في السفارة البريطانية هناك حيث نشر عددا من الكتب وذاع صيته، وبعد ثلاثة أعوام عاد إلى انجلترا بصحبة جون جاك روسو كلاجئ سياسي، لكن صداقته مع روسو لم تدوم طويلا بسبب المشاكل التي وقعت بينهما.

نشر هيوم كتابه الأول " رسالة في الطبيعة البشرية" باسم مجهول سنة 1739، لكنه لم يلق أي نجاح، وقد قال هيوم عن هذا الكتاب أن المطبعة قد ولدته ميتا، ثم نشر ملخصا لها في العام الذي يليه، وبعد ذلك اهتم بدراســـة التاريخ وألف كتاب " تاريخ بريطانيا" وهو في ستة أجزاء، وحاز بفضله على شهرة واسعة، ثم نشر كتابـــا بعنوان " بحث في الفهم البشري" سنة 1748 الذي شرح فيه نظريته في المعرفة، ثم بحث في قواعد الأخلاق عام 1751، تلاه سيرة حياته التي نشرت عام 1977. وهي السنة نفسها التي توفي فيها هيوم نتيجة لمرض خبيث أصاب جهازه الهضمي.

[1] جيل دلوز: " **التجريبية والذاتية بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم**"، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999، ص5.

من منطلق أنها مكونة من إدراكات بسيطة يصنع منها الفهم إدراكات مركبة، وهو ما يعرف بنظرية ترابط الأفكار، ويرى هيوم أن كل معرفة هي معرفة بشرية، ولكي نعرف طبيعة المعرفة الإنسانية ونوضح النسق العام الذي يضم كل العلوم التي يمكن أن تنتجها الطبيعة البشرية، فيجب أولا البحث في هذه الطبيعة، فهذه الأخيرة عنده تبدأ بالإحساس وبملكة الإدراك الحسي، ثم ملكة الفهم التي تؤول وتفسر الانطباعات الواردة من الحواس وتقيم علاقات معرفية بينها.

وبهذا فالعلم الدقيق لدراسة الطبيعة البشرية حسب وجهة نظر هيوم هو"علم النفس"، ولذلك يعتبر هيوم من بين المفكرين التي تشكل فلسفتهم الإرهاصات الأولى لقيام علم نفس تجريبي الذي سيتطور بشكل كبير في الفترة المعاصرة، فحضور التصـــور الهيومي لعلم النفس نجده حاضرا في أغلب الفلسفات الابستمولوجية أو الإنسانية وحتى الأخلاقية لأغلب الفلاسفة المعاصرين، ســـواء كان ذلك في الفلسفة الانجلوساكسونية أو يتعدى الأمر إلى الفلســـفة القارية، فهيوم بالفعل كان قد سبق الكثير من فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والذين اعتبروا علم النفس بمثابة الباب الذي تدخل به الفلسفة لدراسة مواضيعها، وتنظم به علاقتها بالعلوم الأخرى، مثل وليام جميس ولوتزه ومؤسس الفينومولوجيا ادموند هوسرل، فهولاء جميعا رغم اختلاف نزعاتهم بين براغماتية ومثالية إلا أنهم اتفقوا في جعل علم النفس بداية لكل دارسة فلسفية.

لكن الأمر الذي لا يجعلنا نشك في القيمة الابستمولوجية لعلم النفس حسب وجهة نظر هيوم هو أنه لم يقتصر استخدام هذا العلم في الدراسات الفلسفية أو في العلوم الإنسانية فقط، وإنما تعدد استخدام علم النفس في تفسير البنية الابستمولوجية لبعض العلوم الدقيقة كالرياضيات والمنطق، ويتضح هذا مع بروز أزمة الأسس وكيف حاول الرياضيون تجاوزها، تجاوز يظهر بشكل بارز في تصور النزعة الحدسانية لحل هذه الأزمة خاصة مع أعمال هنري بوانكريه ودفيد هلبرت، إلى جانب اجتهادات الرياضي فريجه، وبهذا يتضح أن علم النفس أصبح له أهمية ابستمولوجية لا تقل أهمية عن قيمة المنطق بالنسبة للتفكير.

إن هذه القيمة الكبرى لعلم النفس هي التي حفزتنا للبحث في الأبعاد الابستمولوجية لعلم النفس في التأسيس للقول الفلسفي أو العلمي عند ديفيد هيوم، كون أن هذا الأخير يمثل إحدى أهم اللحظات التي عرفتها الفلسفة الانجليزية خصوصا والفلسفة الحديثة عموما، فيكفي انه أيقظ كانط من سباته الدوغمائي، لذلك قيل أن كانط ما هو إلا هيوم يكتب بالألمانية، إضافة إلى ذلك فإن هيوم كان له السبق الفلسفي في طرح عدة مشكلات فلسفية وأخلاقية ودينية، وفي مقدمة تلك المشكلات مشروعية الميتافيزيقا من الناحية

المعرفية والمنطقية، وكذلك الشك في القيمة العلمية للاستقراء، إضافة إلى إثارته لمشكلة أصل الدين والأخلاق، وبناءا على هذا فإن إشكالية البحث جاءت كالتالي :

1- إشكالية البحث

كيف أسس هيوم فلسفته سيكولوجيا في لحظة تاريخية كان فيها القول الفلسفي يعيش مأزق انفصال العلوم عن الفلسفة؟ وبصيغة أخرى كيف يمكن لعلم النفس أن يكون أساسا للتفكير الفلسفي؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية عدة مشكلات جزئية هي:

- أين يمكن أن نلمس البعد السيكولوجي في ابستمولوجيا ديفيد هيوم القائمة أساسا على التجريب؟
- كيف يمكن أن نبرر حسب وجهة نظر هيوم الظاهرة الدينية والخلقية سيكولوجيا؟
- وما هي القيمة الابستمولوجية لهذا الطرح الهيومي في الفلسفات المعاصرة؟

2- دواعي اختيار الموضوع وأهدافه

لقد كان اهتمامنا بالبحث نابعا من مجموعة من الدوافع منها الموضوعية ومنها الذاتية، فأما عن الموضوعية نذكر: إن حصر هذه الدراسة في فلسفة هيوم كان بحكم التخصص التي تلقينا فيه التكوين في السنة الأولى لما بعد التدرج، وهو تخصص الفلسفات الانجلوساكسونية الحديثة والمعاصرة، بالإضافة إلى قلة البحوث والدراسات حول فلسفة هيوم في الجامعات الجزائرية، فالباحث اليوم نجده يتجنب البحث والخوض في الفلسفات الحديثة نتيجة للتعقيد والصعوبة التي تتسم بها، لهذا يلجأ للبحث في الفلسفات المعاصرة اعتقادا منه أن بحثه يواكب روح العصر، أما عن الدوافع الذاتية نذكر منها: الاهتمام السابق بالفلسفة الحديثة خصوصا في شقها الانجليزي.

أما عن الأهداف التي نريد الوصول إليها من خلال بحثنا هذا، فتتمثل في الإجابة عن التساؤلات التي تم طرحها في المقدمة، وكذلك التعرف على القيمة الابستمولوجية لعلم النفس في التأسيس للتفكير الفلسفي.

3- عوائق وصعوبات البحث

من بين الصعوبات التي واجهتنا أثناء الدراسة هي صعوبة استخلاص موقف هيوم من بعض القضايا، فهيوم هو فيلسوف متشتت في آرائه بين نزعة تجريبية قائمة على أساس استبعاد كل ما هو عقلي، ونزعة شكية قلقلة تجعلنا نشك في أن لهيوم موقفين من المشكلة الواحدة ويظهر هذا بشكل جلي في موقفه من الدين.

صعوبة أخرى تكمن في ترجمة النصوص الأصلية لهيوم من الانجليزية إلى العربية وهذا يحتاج إلى الكثير من الوقت، وان كانت هذه الترجمة من ببين أساسيات البحث.

لكن تبقى هذه الصعوبات بمثابة الحافز الذي يدفعنا إلى الاجتهاد والتفاني في البحث لأننا نؤمن أن طريق العلم هي طريق محفوفة بالصعوبات والله هو الموفق.

4- الدراسات السابقة

بالنسبة للدراسات السابقة المتعلقة بموضوع البحث، فإننا نجد أن البحث في الجامعات الجزائرية حول فلسفة هيوم شبه غائب، باستثناء دراسة واحدة بعنوان مشكلة الجوهر لدى الفلاسفة الانجليز" لوك، باركلي، هيوم" نموذجا. للباحث طحطاح مبروك إشراف المرحوم الدكتور زرارقة عطاء الله، والبحث هو عبارة عن مذكرة ماجيستر، من جامعة الجزائر 2، وقد نوقشت سنة 2006، أما على مستوى الجامعات العربية فالدراسات الأكاديمية حول هيوم سواء كانت مذكرات ماجستير أو أطروحات دكتوراه فهي شبه غائبة كذلك، وتقصينا لهذه الأبحاث كشف لنا أن هناك مذكرة ماجستير في جامعة عدن اليمنية، وتحمل الدراسة عنوان مشكلة العلية عند هيوم للباحث عبد الله بن بدر، وقد نوقشت سنة 1996.لكن في المقابل من ذلك فقد اهتم بعض الباحثين بفلسفة هيوم تأليفا وترجمة، خصوصا في مصر، نذكر منهم زكي نجيب محمود، ومحمد عثمان الخشب، ومحمود احمد السيد.

5- منهج الدراسة

لقد عملنا طيلة سير البحث على إتباع منهج تحليلي نقدي. فأما بخصوص ما تعلق بالجانب التحليلي في طريقة العمل فسينحصر في استقراء وفحص نصوص هيوم، والتي كتبت حول المسائل ذات الصلة بالموضوع، وبقدر ما كانت منهجيتنا تعتمد على التحليل كآلية للفهم والإدراك، والتعمق والتوسع، فقد استندنا أيضا إلى النقد والنقد المضاد لإزالة الغموض وتوضيح الأفكار الملتبسة، إيمانا منا بأن روح التفكير الفلسفي إنما تكمن في النقد اقتداء بالطريقة الكانطية.

6- خطة البحث

للإجابة عن التساؤلات وضعنا هيكلة للبحث رأيناها تتلاءم وطبيعة الموضوع، حيث قسمنا البحث إلى مدخل وثلاث فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة، وفي المقدمة حاولنا أن نقدم فكرة عامة نمهد بها لموضوع البحث، ثم طرحنا إشكالية البحث مع توضيح الخطة المتبعة لمعالجة هذه الإشكالية، مبرزين في نفس الوقت المنهج المتبع في الدارسة، وقبل ذلك اشرنا إلى دواعي اختيار الموضوع، إضافة إلى ذكر بعض الدراسات السابقة التي تناولت فلسفة هيوم.

وإذا عدنا للمدخل سنتعرض فيه لعلاقة علم النفس بالفلسفة عبر تاريخ الفكر الفلسفي، بدءا بالفترة اليونانية وكيف عالج فلاسفة اليونان الجانب النفسي للإنسان- وان غلب عن هذه الرؤية الجانب الميتافيزيقي- ذلك أن سقراط أو أفلاطون أو أرسطو عالجوا المسائل النفسية من زاوية علاقة النفس بالبدن، لكن وعلى الرغم من هذا يبقى لسقراط السبق الفلسفي في جعل الفلسفة ترتبط بعلم النفس، وهذا عندما غير وجهة التفلسف من البحث في أصل الكون والطبيعة إلى البحث في الوجود الإنساني، ويظهر هذا من خلال شعاره المأثور " اعرف نفسك بنفسك " لنعرج بعد ذلك على فلسفة العصور الوسطى وكيف عالج الفلاسفة المسائل النفسية في ظل سيطرة التفسير الديني في كل المسائل الإنسانية، لنصل بعد ذلك إلى الفترة الحديثة أين ظهرت عدة مدارس نفسية مثل المدرسة الترابطية والنزعة التجريبية عند جون لوك وهيوم وكذا الفلسفة الحيوية عند شوبنهاور ونتشه، لنختم هذا الاستقراء التاريخي لعلاقة علم النفس بالفلسفة بالفترة المعاصرة، أين نضجت الدراسات النفسية وأصبح علم النفس البوابة التي يلج منها أي باحث إلى موضوع دارسته، سواء كان الموضوع فلسفيا أو أخلاقيا تربويا أو علميا، وهذا النضج راجع بالأساس إلى ظهور عدة مدراس متخصصة في تفسير السلوك الإنساني مثل المدرسة الجشطالتية والبنائية والسلوكية.

لنختم هذا المدخل بعرض النسق العام لفلسفة هيوم، موضحين في الوقت ذاته المباحث التي عالجتها فلسفته التجريبية، وموقعه في الفلسفة الانجليزية خصوصا والحديثة والمعاصرة عموما.

– الفصل الأول من البحث فقد جاء عنوانه: الأبعاد السيكولوجية في الفلسفة العلمية عند ديفيد هيوم، وهنا سنركز على أهم المسائل الابستمولوجية طرحها هيوم، ولدواعي منهجية تم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، يعالج المبحث الأول البعد النفسي لمشكلة المعرفة عند هيوم، أما الثاني فقد تعرضنا فيه إلى البعد النفسي لمبدأ العلية، وأما المبحث الثالث والأخير فسنوضح من خلاله البعد السيكولوجي لمشكلة الاستقراء. لنختم كل مبحث بتوضيح بعض الحدود والمآخذات والانتقادات لهذا الطرح الهيومي.

– الفصل الثاني اهتم بالفلسفة الدينية والأخلاقية عند هيوم، لذا كان عنوانه: الأصول النفسية للظاهرة الدينية والأخلاقية في فلسفة هيوم، وهنا ركزنا على معالجة الظاهرة الدينية في فلسفة هيوم وأصولها السيكولوجية من خلال المبحث الأول، سيكولوجيا الأخلاق الهيومية من خلال المبحث الثاني، مع نقد وتقيم هذه المواقف الهيومية في ختام كل من المبحثين.

– الفصل الثالث جاء تحت عنوان "حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفات المعاصرة " وهذا من أجل أن نبين قيمة الطرح السيكولوجي لهيوم، وهنا اخترنا نماذج من الفلسفة المعاصرة كانت قد أسست دراساتها على

أبعاد نفسية، مثل الفلسفة الظواهرية، وما تأثر بها من اتجاهات فلسفية كالتأويلية والوجودية، بالإضافة إلى حضور الفلسفة البراغماتية، كما أدرجنا بعض الاتجاهات الابستمولوجية، والتي اهتمت بتفسير المنطق والرياضيات سيكولوجيا، وكذا علاقة التحليل النفسي بالابستمولوجيا، مع التركيز على موقف غاستون باشلر. ومن أجل توضيح كل هذا قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث جاءت تمثلت في: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة الظواهرية، حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة البراغماتية الأمريكية و حضور النزعة السيكولوجية في فلسفة العلوم المعاصرة.

مدخل نظري

تمهيـــــد

من المتفق عليه أن نشأة كل العلوم كانت فلسفية، فالفيلسوف قديما كان عالما كذلك، وكأن العلم هو ضرب آخر للتفلسف، هذه السمة للعلوم بدأت تختفي بداية من العصر الحديث، أين انفصلت العلوم عن الفلسفة، فانفصل أولا علم الفلك لتتبعه الفيزياء، الكيمياء والبيولوجيا وإلى غير ذلك من العلوم، ويبقى علم النفس هو آخر العلوم المنفصلة عن الفلسفة وكان ذلك في بداية القرن العشرين، وسنحاول في هذا المدخل أن نبين علاقة علم النفس بالفلسفة، معتمدين في ذلك على المنهج التاريخي، وقبل ذلك سنضبط مفهوم علم النفس، لنتقل بعد ذلك إلى تقديم ديفيد هيوم فلسفيا، من خلال تبين مباحث فلسفته وكذلك مكانته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

المبـــــحث الأول: ضبط مفهوم علم النفس

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن تحديد هذا المفهوم ربما يكون من أكثر موضوعات الدراسات المعرفية صعوبة ومثارا للجدل، وهو الأمر الذي قد لا نجده في أي مجال آخر من الدراسات الإنسانية. صحيح أن هذه الدارسات في منطلقاتها هي الأخرى – قياسا إلى الدراسات العلمية التجريبية – تعرف اختلافات في تحديد بعض المصطلحات، لكنها غالبا ما تحضا باتفاق المتخصصين، لذلك فان هذه الصعوبة في تحديد مفهوم لعلم النفس، قد انجر عنها ظهور عدة تعريفات لدى الفلاسفة وعند أهل الاختصاص، والظاهر أن مفهوم علم النفس يختلف باختلاف المجال الذي يدرسه، فمثلا مفهوم علم النفس عند المدرسة السلوكية يختلف عن مفهومه عند المدرسة الجشطالتية، فالسلوكيون ينظرون إلى علم النفس بإعتباره دراسة للسلوك الإنساني والعوامل المتحكمة فيه، كما أن أي سلوك هو نتيجة فعل ورد فعل، أما الجشطالتيون فيعتبرون علم النفس أداة لفهم عميلة الإدراك الحسي وكيفية حدوثها عند الإنسان.

هذا ويعود الأصل الاشتقاقي لمفهوم علم النفس لغة إلى اللّغة اليونانية فهو عبارة عن كلمة مكونه من مقطعين:

- الأول Psyche: تعني روح أو نفس والمقطع.
- الثاني Logos: تعني علم أو دراسة.

أما اصطلاحـا فلقد تعددت التعاريـف المتعلقة بهذا المفهـــوم عبر تطوره التاريخي، ولعل أهمها ما يلي:

التعريف الأول: علم النفس هو دراسة العمليات العقلية والسلوكية وتحديد العلاقة بينهم.[1]

التعريف الثاني: يعرف قاموس أكسفورد الانجليزي علم النفس بأنه " علم الطبيعة، الوظائف، والظواهر النفسية والذهنية لدى الأفراد" إلا أن الجزء الأخير من هذا التعريف اعترض عليه الكثير من علماء النفس على اعتبار أن النفس البشرية لم تعد الإشكال الوحيد لهذا العلم، بل هناك السلوك البشري والحيواني (أهمل في التعريف السابق) والذي يعتبر أحد العناصر الأساسية التي يجب دراستها.

وعلى الرغم من أنه لا يوجد تعريف محدد اتفق عليه جميع العلماء، إلا أن تعريف قاموس أكسفورد الانجليزي وفي نسخته الجديدة حاول تقريب الآراء والإحاطة بجوهر التعريف، وهو ما لخصه في الكلمات التالية " هو علم الطبيعة، الوظائف، وظواهر السلوك والخبرة الذهنية".[2]

التعريف الثالث: ويعرف هذا العلم كذلك بأنه " دراسة السلوك والظواهر النفسية الكامنة وراءها".[3]

التعريف الرابع: يعرف جميل صليبا علم النفس بقوله " هو علم لا يبحث في النفس فقط بل يبحث في الظواهر النفسية، شعورية كانت أو لا شعورية والكشف عن قوانينها "[4]، نفهم من هذا التعريف أن هناك فرق بين دراسة النفس وبين دراسة ظواهرها وسلوكاتها، فالدراســـة الأولى هي من اختصـــــتاص الفلسفة أما الثانية فهي من اختصاص علم النفس. ويعبر صليبا عن هذا التميـــز بقوله: "كـــان القدماء يعدون علم النفس (La science de l'âme) فرعا من الفلسفة، لاشتماله عندهم على البحث في حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن وبقائها بعد الموت، أما المحدثون فإنهم يجردون علم النفس من كل طابع فلسفي ويطلقون عليه اسم السيكولوجيا، فهذه الأخيرة عندهم البحث في ظواهر النفس والكشف عن قوانينها لا البحث في جوهر النفس، وقد وضع لفظ السيكولوجيا لأول مرة في القرن السادس عشر، ثم شاع استعماله في القرن الثامن عشر بتأثير من وولف (1679 / 1754)، ثم انتشر بعد ذلك في جميع اللغات الأوروبية"[5]، ونشير فقط إلى أن مناهج علم النفس تختلف باختلاف فروعه، لكن عموما توجد أربعة مناهج يمكن اعتبارها من المناهج الرئيسة في مجال البحث النفسي وهي:

---

[1] Voir le site: http://www.utdallas.edu/dept/abp/PDF_Files/Psychology_Folder/Introduction.pdf , 14/12/2013.

[2] M.COLMAN Andrew: " **what is psychology?**", companioin encyclopedia of psychology, London: Routledge, 1994, Vol.1, p3.

[3] Voir le site: http://www.b-u.ac.in/sde_book/msc_psygen.pdf, 14/12/2013.

[4] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص483.

[5] المرجع نفسه، ص 484.

- المنهج التجريبي (method Experimental)؛
- المنهج الوصفي (method descripitive)؛
- المنهج السوسيومتري (method sociometric)؛
- والمنهج الاكلنيكي (method clinical).

المبحـــــث الثاني: علاقة علم النفس بالفلسفة (عرض كرونولوجي)

لخص ودورث (woodworth) تاريخ علم النفس بعبارة لطيفة مفادها أن علم النفس عند أول ظهوره زهقت روحه، ثم خرج عقله ثم زال شعوره، ولم يبق منه إلا مظهره الخارجي وهو السلوك.[1]

إن المتفحص لمقوله ودورث حول تاريخ علم النفس سيجد أن هذا العلم مر بأربعة مراحل أو أدوار يمكن إيجازها كالأتي:

المرحلة الأولى: اقترانه بالروح قبل ظهور الدراسات المنظمة لكل من سقراط وأرسطو(384 ق م / 322 ق م)[2]، والمقصود بهذا تصور النفس عند الحضارات الشرقية القديمة، مثل الحضارة الفرعونية، الصينية والهندية، فقد كان التفكير في النفس كما لو كانت روحا تتطلب العناية في الحياة وما بعد الحياة كذلك، ذلك أن قيمة النفس في نظر تلك الفلسفات الشرقية تكون أعظم بعد الموت، وبهذا فان هذا التصور الشرقي امتزج بالأسطورة والخرافة أكثر من ميله للتفسير الفلسفي القائم على التأمل العقلي.

المرحلة الثانية: اهتمامه بالفعل بدلا من الروح على اعتبار أن الاختصاص بالروح هو من اختصاص العلماء الروحانيين، وقد تجلى ذلك في البحوث الشيقة لسقراط في العمليات العقلية كالإدراك الحسي والعقلي[3]، كما نجد أن أرسطو قد ألف كتابا شاملا في النفس واتبعه بكتب صغيرة تبحث في الوظائف النفسية، مثل الحس والذاكرة والخيال، واعتبر بذلك أرسطو علم النفس من العلوم الطبيعية التي تخدم الفلسفة، وقبل أرسطو كان أستاذه أفلاطون (427 ق م /347) قد أكّد أن لأفكار الإنسان تأثيرا كبيرا في سلوكه، لكنه يرى أن هذه الأفكار ليس لها وجود مستقل عن الإنسان فهي موجودة في الجسم أثناء الحياة ثم تتركه عند الموت.

وعلى الرغم من أن علم النفس في هذه المرحلة من التكوين قائم على الجدل الفلسفي المجرد، إلا انه أيضا يخضع الظواهر النفسية للملاحظة والدقة وعمق التفكير في تحليل الوظائف النفسية.

---

[1] صالح حسن الدهراوي وآخرون :"**علم النفس العام**"، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1999، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص21.

[3] المرجع نفسه، ص22.

أما إذا عدنا إلى العصور الوسطى المسيحية فإننا نجد أن التفسير الديني للنفس قد سيطر على الأذهان، وهذا راجع إلى حضور اللاهوت بكل أشكاله في الحياة الإنسانية، لهذا فإن مفهوم الروح والنفس والبرهنة على وجودها ومصيرها بعد الموت هي كلها مسائل عالجهـــا جل الفلاسفة المسحيين أمثال القديس أوغسطين (354-430)، توما الاكويني (1224 م / 1274 م) وانسلم وابيلارد وغيرهم من القديسين.

أما بخصوص فلاسفة العرب فقد قدموا الكثير في مجالات علم النفس المختلفة، فقد بحث ابن سينا (980-1037) في الإدراك الحسي والتخيل والانفعالات التي لا نجدها عند الحيوانات، مثل الضحك والتعجب والبكاء والخجل، وأشار ابن خلدون إلى نظرية التعلم عندما قال بوجود ميل فطري إلى التجمع، وإلى الصلة بين سمات الشخصية وبين احتمالات النجاح أو الفشل في مهنة معينة، أما أبو حامد الغزالي (1058-1111) فقد تناول موضوع السلوك ودوافعه وأشكاله المختلفة عندما أوضح كيف يسمو بالسلوك في ضوء النور واليقين والمعرفة بالله تعالى[1]، كما تناول الغزالي من خلال رسالته في التربية والموسومة ب "أيها الولد" الدوافع الفطرية والمكتسبة وتكوين العادات وأنواعها فضلا عن الانفعالات والتي تتحكم في الإنسان.

المرحلة الثالثة: اقترانه بالشعور وبخاصة في القرن السابع عشر، عندما أشار ديكارت (1596-1650) إلى اعتبار كل من الجسم والعقل مادة، بيد أن مادة الجسم تشغل حيزا من الفراغ وكذلك العقل خاص بالإنسان دون الحيوان ووظيفته الشعور وما يتبعه من العمليات العقلية كالإدراك والتفكير. [2]

أما إذا رجعنا إلى الفلاسفة الانجليز فيعتبر كل من توماس هوبز وجون لوك من رواد تلك المدرسة النفسية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر، تلك المدرسة التي جعلت من كل نشاط يقوم به العقل ينطلق من الإحساس وأن هذا الأخير منبعه التفكير، وكان المفكرون الذين أعقبوا هوبز اقتفوا أثره في تطوير ما ذهب إليه من آراء نفسية[3]، وبهذا يتضح لنا أن توماس هوبز(1588-1679) هو أول من أرسى دعائم المدرسة الترابطية في علم النفس الحديث، وقد عبر عن نظريته السيكولوجية ضمن بحثيه الأساسيين وهما طبيعة الإنسان (1650) والتنين(1651) وكان جل اهتمامه موجها إلى تبيان القوى المعرفية للإنسان[4]، لتعرف المدرسة الترابطية فيما بعد تطورا كبيرا مع أعمال كل من جون لوك (1632-1704) وراد المثالية اللامادية جورج باركلي (1685-1753)، لتعرف أوج تطورها مع هيوم الذي أقام دعائم علم النفس الحديث بامتياز.

[1] موسى عبد الله عبد الحي: "**المدخل إلى علم النفس**"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1982، ص 29.

[2] صالح حسن الدهراوي وآخرون: "**علم النفس العام**"، مرجع سابق، ص 22.

[3] الجسماني عبد العلي: "**علم النفس الغرضي**"، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1994، ص18.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

المرحلة الرابعة: اقترانه بالسلوك خاصة بعد ظهور المدرسة السلوكية على يد الروسي بافلوف والأمريكي جون واطسون، وانتقال البحث من أمور تخمينية غامضة إلى أمور محسوسة يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي كالملاحظة [1]، ويبدو أن علم النفس في هذه المرحلة ومنذ أن ابتدأ يشق طريقه إلى الموضوعية قد اتجه مباشرة إلى دراسة السلوك وطبيعته ومؤثراته معتمدا في ذلك على المناهج العلمية، ويعتبر عالم النفس الألماني فونت هو من أسس أول معمل تجريبي لعلم النفس في مدينة لايبزج الألمانية سنة 1879[2]، وبذلك فقد عرف علم النفس في نهاية الفترة الحديثة وبداية الفترة المعاصرة تطورا كبيرا وهذا راجع إلى ظهور عدة مدارس نفسية جعلت من علم النفس يستقل بنفسه، وذلك بتحديد موضوعه وانتقاء منهج خاص به، فالعلم لا يصبح علما إلا بوجود موضوع للدراسة ومنهج يساعد في عملية البحث، ولعل من بين ابرز المدارس التي كانت لها إسهامات كبرى في مجال السيكولوجيا هي المدرسة الجشطالتية بزعامة كوفكا وكوهلر فقد اهتمت هذه المدرسة بتفسير نظريات التعلم لدى الإنسان، وكذا اهتمامها بتفسير عملية الإدراك الحسي والعوامل المساعدة على حصول هذه العملية، هذا ويركز أصحاب هذه المدرسة على قيمة المجال الحيوي الذي يعيش فيه الفرد، فنجد مثلا كورت لوين تلميذ كوهلر في نظريته الشكلية يلح كثيرا على مجال البيئة، ويقصد بذلك المجال الحيوي المحتوي للشخص وبنيته النفسية [3]، وهو بهذا ينظر للحياة النفسية نظرة كلية، فيقف على العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية في وضعها الديناميكي، وأصحاب هذه المدرسة لم يكونوا في آراءهم نظريين فحسب بل إنهم دخلوا المخابر وقاموا بجملة من التجارب أفادت العلماء في مجالات مختلفة [4]، كما نجد المدرسة البنائية بزعامة جان بياجيه الذي قضى كل حياته للإجابة عن سؤال كيف تنمو المعارف؟ وهذا دفعه للتساؤل أيضا كيف تولد المعارف؟ وما هي وسائلها؟ وكيف تكون؟[5]، وقد أجاب بياجيه عن كل هاته الأسئلة في سياق تأسيسه لعلم نفس الطفل، الذي يجعل من مراحل نمو الطفل موضوعا للدراسة.

لكن يبقى سغموند فرويد صاحب ثورة علمية في مجال علم النفس، فهو باكتشافه للاشعور يعتبر صاحب ثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة والسيكولوجيا وهو بذلك كما يقول هو نفسه يمثل أحد الجروح النرجسية التي عرفتها الحضارة الغربية، إلى جانب الجرح الذي سببه كوبرنيك في مجال الفلك واكتشافه أن الأرض كروية وهي تدور حول الشمس وليست ثابتة، والجرح الذي سببه داروين في ميدان البيولوجيا عندما

---

[1] صالح حسن الدهراوي وآخرون: "**علم النفس العام**"، مرجع سابق، ص22.

[2] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] MUELLER. F. L., "La psychologie contemporaine PB", Payot, Paris, 1970, p94.

[4] Ibid.p94.

[5] شربك موريس: "**التطور المعرفي عند جان بياجيه**"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص8.

أكد أن أصل الإنسان هو قرد، والجرح الذي سببه فرويد عندما أكد أن الوعي يقوم على اللاوعي[1]، وبهذا فان فرويد فتح بدراساته السيكولوجية آفاقا جديدة لعلم النفس، فبعد أن كان هذا الأخير يدرس الشعور فقط، أصبح يدرس اللاشعور كذلك وما يحتويه من غموض والتباس، يجعل من الحياة النفسية لغزا لا تفك شفراته إلا بإخضاعها للتحليل النفسي.

المبحث الثالث: النسق العام لفلسفة هيوم

ينظر النقاد ومؤرخو الفلسفة إلى ديفيد هيوم (1711-1777) باعتباره قمة الفلسفة التجريبانية الانجليزية حيث دفع بموقف كل من جون لوك وجورج باركلي إلى آخر نتائجها المنطقية، وقد وافق هيوم مواطنه جون لوك في أن الخبرة الحسية هي مصدر معارفنا الوحيدة ومن ثمة فليس لدينا أفكار فطرية[2]، لكن هيوم يعارض لوك في فكرة الإيمان بالجوهر المادي أو الروحي، لأن القول بهاته الأفكار حسب وجهة هيوم يخالف المعطى التجريبي الذي يكون ماثلا أمام الحواس بشكل مشخص لا غموض فيه.

كما وافق هيوم باركلي في رفضه للأفكار المجردة وللجوهر المادي، وأنه لا معنى لوجود عالم مستقل تمام الاستقلال عن الذات، وبهذا تم اعتبار هيوم انه أكثر اتساقا مع المذهب التجريبي من سابقيه [3]، أما بخصوص الأمور الميتافيزيقية مثل وجود الله والبرهنة على خلود النفس الإنسانية ونحوها من أمور غيبية لا يمكن أن تكون محل نظر معرفي وإنما تكون محل اعتقاد وإيمان، لكن هيوم في الكثير من الأحيان يرفض كل ما يتجاوز العالم الأمبيريقي القابل للملاحظة [4]، وهنا تظهر النزعة التجريبية المحضة لدى هيوم.

إن الفلسفة التجريبية خاصة مع هيوم نجدها قد جاءت على نقيض ما كان مسلما به في الفكر الغربي عموما فالمعرفة الحسية التي رأيناها مع الفلاسفة اليونان بأنها مجرد معرفة ظنية، خاصة مع أفلاطون الذي وصفها بأنها مجرد أشباح،كما أن أرسطو هو الآخر لم يجد فيها إلا الهيولي أو مادة تمثل قابلية عامة لكي تتشكل بالصورة الذهنية التي تلتحم معها، هذه المعرفة الحسية التي تكن محل ثقة للفلاسفة أصبحت مع المفكرين الانجليز بمثابة المصدر الأساسي لكل معرفة.[5]

---

[1] انظر لتقديم مشال فوكو لكتاب نتشه "**الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** "، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص8.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**"، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، د ت، ص321.

[3] المرجع نفسه، ص 321.

[4] HUTIN Serge : **"La philosophieAnglaise et Amercaine",** presses universitaires de France, 1958, p35.

[5] يحي هويدي: "**قصة الفلسفة الغربية**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص62.

1- أهم المباحث الفلسفية التي عالجتها فلسفة هيوم

من الواضح أن المسائل التي طرحا هيوم لم تخرج عن التقليد الانجليزي خصوصا والأوروبي عموما، فنجده قد طرح مسائل كانت مطروحة من طرف الفلاسفة الذين سبقوه أمثال توماس هوبز، وجون لوك وفرنسيس بيكون، هؤلاء جميعا تحتوي فلسفاتهم على جانب ابستمولوجي يطرح مشكلة أصل المعارف الإنسانية، وجانب ديني يفسر فيه أصل الظاهرة الدينية وبعض القضايا المتعلقة بالمسائل الإيمانية والعقائدية مثل البرهنة على وجود الله وكذا النفس البشرية، إضافة إلى جانب سياسي وأخلاقي يعالج فيه المسائل التي لها علاقة بالتأصيل الأخلاقي، وكذا علاقة الأخلاق بالسياسة، وكيفية قيام الدول والحكومات، لهذا فان القارئ لفلسفة هيوم يجدها تدرس عدة مجالات ومباحث محددة، سنحاول تلخيصها في أربعة مباحث.

1.1- مبحث المعرفة

طرح هيوم مشكلة المعرفة في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية، لكن هذا الكتاب لم يلق ترحيبا في الأوساط الفلسفية في ذلك الوقت وقد قال عنه هيوم إن كتابي هذا ولدته المطبعة ميتا [1]، لذلك فقد أعاد كتابة بعض أجزاء هذا الكتاب بشكل مبسط وحمل عنوان " بحث في الفهم الإنساني"، وهيوم موفقه من المعرفة هو موقف يشبه موقف جميع الفلاسفة الانجليز، وهو يرجع جميع المدارك الإنسانية إلى التجربة الحسية والتي نتصل بها عن طريق الحواس، مخالفا بذلك المذهب الديكارتي وأتباعه في هولندا (اسبنوزا: 1632-1677) وفي ألمانيا (ليبنتز: 1642-1716).

وإلى جانب معالجته لمشكلة أصل الأفكار، عالج هيوم كذلك بعض المسائل الابستمولوجية مثل العلية والاستقراء والاحتمال، فهيوم نجده قد هدم الاستقراء من أساسه لأنه لا يوجد حسب وجهة نظره أي دليل عقلي أو تجريبي يثبت صحة الحوادث الاستقرائية التي ستحدث في المستقبل وبذلك فان نتائج التنبؤ تبقى احتمالية، وقد كان لهذا الطرح أهميته في الفلسفة العلمية المعاصرة.

كما طرح هيوم إلى- جانب نقده للمعرفة العقلية القائمة على الأفكار الفطرية - مشكلة الميتافيزيقا، فقد انصب جهذه في تخليص الميتافيزيقا من نفسها وفي تحويل منهجها عن دقة يدق بها موضوعاتها عن الفهم ويستغلق، إلى دقة تتدفق بها آلة الفحص حتى يصبح بصرها من مزامنات بصرها بنفسها، ذلك هو شرط علم الطبيعة الإنسانية [2]، لذلك نجد هيوم يميز بين الميتافيزيقا الحقّة والميتافيزيقا الموهومة واللقيطة، وهنا يظهر هيوم

[1] براتراند راسل:" **تاريخ الفلسفة الغربية**"، ترجمة محمد فتحي الشينطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1977، ص262.

[2] ديفيد هيوم :"**تحقيق في الذهن البشري**"، ترجمة محمد محجوب، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص17.

ناقد للميتافيزيقا وباحثا عن ميتافيزيقا يمكن أن تكون علما وليس منكرا لها بصفة مطلقة، وهذا ما سيعمل فيما بعد كانط (1724- 1804) على توضيحيه في مشروعه النقدي.

2.1- مبحث الأخلاق

لقد كانت المسألة الجوهرية في نظرية هيوم الأخلاقية هي الإجابة عن هذا التساؤل: هل العقل بمفرده يمكن أن يكون أساسا تقوم عليه الأخلاق؟ وبوجه عام فإن هيوم يؤكد أن بمقدور البشر أن يصنعوا أحكام أخلاقية لا تتوقف على ملكاتهم الأخلاقية وحدها وإنما تتوقف على عواطفهم كذلك، ومن ثمة حاول هيوم توضيح أن السلوك الأخلاقي أو قل الأخلاق بوجه عام لا ترتكز على العقل بمفرده [1]، وهذا ما نجده عند جل الفلاسفة العقليين الذين يرجعون الفعل الأخلاقي إلى العقل وحده.

ونشير فقط أن ما يهم هيوم ليس الإجابة عن الأسئلة التقليدية في فلسفة الأخلاق مثل "ما ينبغي علينا أن نفعل؟ وماذا تعني أحكامنا الأخلاقية؟ وكيف يمكن تحليلها؟ ومن ثمة لم يقدم لنا مذهبا معياريا، ولم يوص في مذهبه الأخلاقي بميول معينة بوصفها فضائل، قائلا أن هذه الطرق للسلوك فاضلة أو ليست فاضلة، لقد كان هدف هيوم دراسة الأخلاق على نمط العلوم الوضعية [2]، أي دراسة السلوك الأخلاقي دراسة تجريبية لا مكان فيها للمبادئ القبلية التي تتجاوز كل ما هو محسوس، هذا ما صرح به في كتابه رسالة في الطبيعة البشري ورأى أن عمله هو محاولة إدخال المنهج التجريبي إلى الموضوعات الأخلاقية، وهذه الفكرة بالذات نجدها عند معظم فلاسفة الوضعية المنطقية أمثال "كارناب وريشنباخ وآير" الذين درسوا الأخلاق دراسة امبيريقية، وتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن القضايا الأخلاقية لا يمكن وصفها بالعلمية لأنها قضايا تتأسس على العاطفة والشعور، وكل ماله علاقة بالعاطفة والشعور فهو ليس علمي.

3.1- مبحث الدين

يكشف الاستقراء المتأني لنصوص الفلاسفة المحدثين عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة لا يقل أهمية عن اهتمام فلاسفة العصور الوسطى، وإذا كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، ويحكمه طرق ومواقف فلسفية جديدة، وربما تنتهي أحيانا للإيمان، وربما تنجح في أحيان أخرى إلى مناهضة الدين، ومع ذلك يبقى دائما حتى في الإلحاد المجاهد ضد الدين شيء ما ديني.[3]

---

[1] محمد السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992، ص10.

[2] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990، ص7.

وتدل حالة هيوم الفلسفية دلالة قوية على هذا الحكم، حيث أن اهتمامه بالدين لم يفتر في أي وقت من الأوقات، ففي طفولته تشرب من لاهوت كلفن* على يد أسرته المتدينة، وكان يحافظ على الصلوات في الكنيسة كل يوم احد، فضلا عن تعبده في داره، لكنه ما إن شب واطلع على كتابات جون لوك وكلارك** منها كتاب برهان على وجود الله وصفاته، وقد جعله ينتهي إلى عكس ما يريد كلارك أن ينتهي [1] ومع أن هيوم فقد إيمانه بالدين إلا انه لم يفقد اهتمامه به ومؤلفاته في الدين الطبيعي تشهد على ذلك.

لقد عبر هيوم عن موقفه في الدين في كتاباته أهمها التاريخ الطبيعي للدين (1756)، وكذلك كتاب محاورات في الدين الطبيعي، وقد نشر هذا المؤلف بعد وفاته، وقد سعى هيوم في هذه المؤلفات الدينية إلى بناء نظرية وضعية في الدين حدد فيها ما هو أساسي وطبيعي في الاعتقاد الديني من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعي، الأمر الذي يعني انه رفض التاريخ المقدس للدين (أي انتقاده للوحي) وفي الوقت نفسه سعى إلى تجاوز أي نظرية وضعية قبله بخصوص نشأة الدين وتطوره [2]، وكشفت نتائج هذا السعي عن تميز ما توصل إليه هيوم في بحثه حول الظاهرة الدينية، ذلك أنه أسس نظريته في الدين على ملاحظة الطبيعية البشرية ذاتها، من حيث أهوائها، حاجاتها، دوافعها وميولاتها، فضلا عن ملاحظة الفعاليات الاجتماعية.

4.1- مبحث السياسة

لم يهتم هيوم كثيرا بالسياسة كما فعل توماس هوبز وجون لوك وعلى الرغم من ذلك فقد شغل عدة مناصب سياسية، سواء كانت خارج بريطانيا أو داخلها***، وقد عبر هيوم عن مواقفه السياسية في عدة مؤلفات منها "محاولات أخلاقية وسياسية" وهي عبارة عن ثلاثة مجلدات صدرت تباعا سنة 1741-1742 - 1748، ثم كتاب مقالات سياسية، لينشر كتابه الضخم " تاريخ بريطانيا العظمى سنة 1759 وقد نال هذا الكتاب إعجاب الكثير من المثقفين في ذلك الوقت.[3]

---

* **كلفن**: (John CALVIN) رجل الإصلاح الديني في اروبا، ولد في فرنسا سنة 1509 وتوفي سنة 1564، تخلى عن الكاثوليكية واعتنق البروتستانتية، وهو المذهب الذي أسسه بنفسه، وقد وضع أسس هذا المذهب بين عامي 1536 و1539 في مؤلفه مبادئ الإيمان المسيحي، والذي يعتبره الكثيرين من أهم ما كتب في الحركة البروتستانتية، وانتشرت الكالفينية بسرعة في اروبا بداية من القرن السابع عشر، فلقد امتدت إلى اسكتلندا وهولندا وأجزاء من ألمانيا وفرنسا وهنغاريا.

** **كلارك**: (1675-1729)فيلسوف انجليزي ولد في نورويتش، تعلم بكمبردج، وقد برز كشارح لفيزياء نيوتن ومعارض لفيزياء ديكارت، وتقوم شهرة كلارك على مجموعتين من المحاضرات، تدعى الأولى محاضرات بويل نشرت ضمن أعماله الكاملة تحت عنوان مقال في وجود الله وصفاته (1704- 1705) تصدى فيها للرد على هوبزوسبنوزا وغيرهما من مفكري الدين الطبيعي والدين المنزل. للمزيد راجع د عبد المنعم الحنفي :الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ص 369.

[1] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**"، مرجع سابق، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص8.

*** **هيوم**: اشتغل هيوم منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس بين عامي(1763- 1765) وهنا نسج علاقات صداقة مع جون جاك روسو، كما عين وزيرا في اسكتلندا عام 1768 لكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية.

[3] يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، دار المعارف، القاهرة، ط5، دت، ص172.

وتبدو فلسفة هيوم السياسية وكأنها كتبت تحت إلحاح ضغط الظروف التاريخية التي كانت تعيشها بلاده بريطانيا في منتصف القرن السابع عشر، فقد شهدت البلاد في تلك الفترة الزمنية حالة من القلق والاضطراب والصراع السياسي والديني والاجتماعي، ومازالت آثاره حتى الآن، كما هو الحال في ايرلندا ومطالبتها بالحرية والاستقلال، واعتناق العقائد التي اختارها الشعب الايرلندي لنفسه.

لقد كان يسطـــر على الساحة السياسيـــــة في انجلترا حزبان تداولا على السلطة هما حزب المحافظين (conservatives party)، وحزب الأحرار (liberal party) وكان كل حزب بما لديه فرح ولا يعلو السلطة إلا إذا قطع على نفسه وعودا قاطعة بالإصلاح، ولا يستطيع في أغلب الأحيان تحقيقها مما يجعل الفرصة سانحة لكي يعتلي الحزب الآخر مكانه وهكذا دواليك [1]، ومن هنا فإن الديمقراطية التي تعرفها بريطانيا اليوم لها ماضي ساعدها على أن تكون بمثابة عقيدة سياسية لا يمكن التخلي عنها، فعندما بسط هيوم نظريته السياسية أراد أن يكون محايدا وموضوعيا، وان يكتب ما ينبغي أن يكون في مجال السياسة، ولكنه انحاز رغما عنه نحو حزب المحافظين الذين هم ضد الأحرار، وقد كان مما يخدم الأحرار أن يقال في النظرية السياسية أن الحكومة قد نشأت نتيجة تعاقد بين الأفراد، فالأفراد هم الذين أرادوا لأنفسهم نوع من الحكومة التي تشرف على مصالحهم المشتركة[2]، وبذلك يتضح ان هيوم لا يقول بفكرة العقد الاجتماعي التي قال بها بعض الفلاسفة الذين سبقوه أمثال توماس هوبز وجون لوك وجون جون جاك روسو.

إن الأفراد المتعاقدين والذين يشكلون فيما بعد الحكومة لهم الحق في الثورة عليها، ولكن نظرا لميل هيوم إلى حزب المحافظين فقد جاءت نظريته السياسية معارضة لهذا الرأي ومنكرة لصواب منطقه على الرغم من اقتناع هيوم بهذا، وكتب مقالة هامة بعنوان في العقد الابتدائي (of the original contract) وهذا خلاصته "يوجد في انكلترا حزبان يبحث كل منهما لنفسه عن مبدأ فلسفي نظري يستند اليه في مذهبه السياسي، وهما حزب المحافظين الذي يلتمس أصل الحكومة الأول عند الله، ويعتبر خارجا على مشيئة الله وإرادته من يتوجه باللوم والنقد إلى الحكومة، مهما بلغت من الطغيان في حكمها، ولا يحق للشعب عزل الحكومة لأنه لم يقمها، وإنما أقامها الله "[3]، ومن هذا يتضح لنا أن هيوم لم يكن مع فكرة الثورة ضد السلطة مؤمنا في نفس الوقت بنظرية التفويض الإلهي التي سيطرت على أوروبا خلال القرون الوسطى، وربما السبب الذي جعل هيوم يقول هذا الرأي كونه كان يتقلد مناصب سياسية في حكومة المحافظين، لذا كان يجب عليه أن يكن لها الولاء السياسي، حتى وان كانت على غير حق.

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**"، مرجع سابق، ص346.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص347.

ويتمادى هيوم في مدح الحكومة التي يترأسها المحافظون، ويبرر في مقالته المذكورة أن حكمة الله اقتضت أن تكون مثل هذه الحكومة هي التي تسير شؤون الرعية، وبالتالي أي فعل يصدر عنها إنما جاء وفق إرادة إلاهية لكن الأمر الذي يدعو إلى الحيرة والتساؤل هنا أين الحاد هيوم في كتاباته السابقة؟ أيعقل أن يكون هيوم ملحدا في كتاباته الدينية ومؤمنا في كتاباته السياسية؟ والجواب قد يكون واضح لأن هيوم وظف الدين في خدمة الأغراض السياسية للسلطة الحاكمة، وكأن حاله يقول الغاية تبرر الوسيلة، شعار لا نجده يتكرر إلا في الأدبيات الميكيافلية.

2- مكانة هيوم في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

1.2- مكانته في الفلسفة الحديثة

لقد جاءت فلسفة هيوم في حقبة زمنية اشتد فيها الصراع بين العقلين بزعامة ديكارت، والمذهب الحسي بزعامة جون لوك، فإذا كان هذا الأخير معتدلا في مواقفه الفلسفية فان هيوم كان مغاليا في نزعته التجربانية إلى درجة انه أوصل تجريبية كل من لوك وباركلي إلى الشك، فقد انتزع من فلسفة باركلي نتيجهتا اللازمة وهي الشك فالشك هو الخاتمة التي انتهى بها المذهب التجريبي[1]، ونشير فقط أن النزعة الشكية عند هيوم قد شملت كل جوانب فلسفته سواء كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية، أخلاقية وحتى ابستمولوجية، ويكفي أن شك هيوم قد أيقظ كانط من سباته الدوغمائي، يقظة تمخضت عنها اكبر ثورة نقدية في نظرية المعرفة عرفتها الفلسفة الحديثة.

لقد كان هيوم ملما بوسائل التحليل التجريبي لمعطيات الفهم البشري، هذا الفهم الذي يعود من وجهة نظره إلى خبرات حسية استمدها الإنسان من العالم الحسي، وبالتالي من العبث أن نحاول فهم الطبيعة البشرية بعيدا عن الخبرات، ولهذا فان الإحاطة بالوقف الفلسفي الهيومي لا بد أن يكون من خلال التغلغل في محاولاته التحليلية العميقة التي مست التجربة الإنسانية بأكملها، بداية بالعمق السيكولوجي المعرفي الذي كشف من خلاله على أصل البنية الفكرية للإنسان [2]، فبعد أن توصل إلى تحليل دقيق لمكوناتها بنى نظرية تجريبية في المعرفة تستند في قيامها على الانطباعات الحسية، كما أن البعد النفسي عند هيوم سيكون حاضرا في فلسفته سواء كانت فلسفة أخلاقية أو دينية أو علمية، وهذه هي القيمة الفلسفية التي تميزت بها فلسفة هيوم عن باق الفلسفات الحديثة المزامنة له.

[1] زكي نجيب محمود:"**قصة الفلسفة الحديثة**"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1936، ص232.

[2] الشريف زيتوني: "**مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2006، ص133.

2.2- مكانته في الفلسفة المعاصرة (امتدادات وتأثير فلسفة هيوم في الفلسفات المعاصرة)

يعرف هيوم بأنه الأب الروحي لأكبر حركة فلسفية وعلمية عرفها القرن العشرين ونقصد بهذه الحركة حلقة فينا أو ما يعرف بأصحاب الوضعية المنطقية، والتي تأسست سنة 1928 على يد مجموعة من الفلاسفة والعلماء المتخصصين في الرياضيات والفيزياء أمثال موريس شليك رودولف كارناب وريشنباخ، ولقد اخذ هؤلاء على هيوم بعض المبادئ الفلسفية والعلمية، منها قولهم بنفس التقسيم الذي أقره هيوم للعلوم، فهذه الأخيرة حسبهم لا تخرج عما قاله هيوم، والعلوم عندهم توجد على نوعين: العلوم الصورية من ناحية، والعلوم الامبيريقية من ناحية أخرى، تزودنا العلوم الصورية بما يمكن أن نطلق عليه اسم " الصدق الصوري " وهو ذلك الصدق الذي يمكننا التوصل إليه من خلال الأنساق الرياضية والمنطقية المختلفة، أما العلوم الامبيريقية فهي تلك التي تزودنا بالصدق الواقعي، ذلك الصدق الذي يمكننا التوصل إليه من خلال قضايا العلوم الامبيريقية المختلفة مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء [1]، والدراسة في هاته العلوم يجب أن تكون خاضعة لمبدأ التحقق الذي يعتبر معيارا أساسيا للتميز بين العلم واللاعلم، أو بين القضايا الصحيحة والقضايا الزائفة.

كما تأثرت مدرسة الوضعية المنطقية بالهجوم الذي شنه هيوم على الميتافيزيقا، فقد اعتبر الوضعيون المناطقة أن القضايا الميتافيزيقية هي قضايا فارغة من المعنى، والتحليل المنطقي للغة تلك القضايا يكشف عن ذلك، لهذا وجب استبعادها من المجال العلمي، فالموضوعات الوحيدة للعلم هي الكمية والعدد، لذلك نجد الوضعيون يرجعون دائما إلى ما قاله هيوم عن الميتافيزيقا في آخر فقرة من كتابه تحقيق في الذهن البشري، يقول هيوم " إذا ما تتفحصنا هذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأي الرزايا نحن منزلوها؟ نسال أنفسنا إذا ما امسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الإلهيات أو في الماورائيات المدرسية مثلا :هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلا هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا. إذن الق به في النار لأنه يحتوي إلا على السفسطة والوهم[2]، إذن هيوم يبقى مرجعية فلسفية لا يمكن الاستغناء عليها حتى في الخطاب الفلسفي ما بعد الحداثي خاصة في جانبه النقدي للدين، فخطاب الحداثة اليوم هو عودة للدين وهي عودة في حقيقة الأمر كانت نتيجة للازمات الأخلاقية التي عرفتها الإنسان المعاصر.

[1] نفادي السيد:"**معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية: مبدأ التحقق عند الوضعية المنطقية** "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1999، ص7.

[2] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، ترجمة محمد محجوب، مصدر سابق، ص 208.

الفصـــــل الأول

البعد السيكولوجي في فلسفة هيوم الابستمولوجية

تمهيـــد

تميز عصر التنوير بإعلاء سلطة العقل، وتحليل عميق لعمليات الفكر والمعرفة، وكان العقل في هذه الفترة هو رائد حركة التنوير التي ارتكز عليها الفكر في القرن 18، لما له القدرة على معالجة وحل مشكلات الطبيعة والإنسان، بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر غير عقولهم تعينهم على فهم ما يريدون أن يفهموه، وكان طبيعيا أن يشتد إيمان الناس بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الإنتاج العلمي التي تراكمت آثاره خلال القرنيين السابقين لعصرهم وهما القرنين السادس عشر والسابع عشر.[1]

وبذلك كان العقل بمثابة أرغانون أو آلة جديدة في يد الفلاسفة لتفسير جميع المشكلات الفلسفية سواء كانت مشكلات ابستمولوجية أو اكسيولوجية أو ميتافيزيقية، لكن هذا التناول العقلي لقضايا الفكر الإنساني كان قد اقتصر على فئة معينة من الفلاسفة وهم أصحاب النزعة العقلية، لأنه في المقابل توجد فئة أخرى قللت من شأن العقل في حل المشكلات الفلسفية، ولعل ابرز ما يمثل هذه الفئة هم الفلاسفة ذو النزعة الحسية، خاصة الانجليز منهم، والذين كانت لهم رؤى فلسفية مهمة سواء في المعرفة أو في الأخلاق أو في السياسة، هذه الرؤى كانت مبنية في حقيقة الأمر على أسس تجريبية حسية مستبعدة في الوقت نفسه كل بناء عقلي.

ومادام بحثنا يدور حول رائد من رواد المذهب التجريبي ألا وهو ديفيد هيوم سنطرح عدة تساؤلات تقربنا من تحليل وفهم المشكلات الابستمولوجية التي عالجها هيوم، وهي في حقيقة الأمر المشكلات التي سنتعرض إليها بالشرح والنقد في هذا الفصل وهي: كيف فسر هيوم نظرية المعرفة؟ وما هي الأسس التي قامت عليها؟ أين نلمس الجانب السيكولوجي فيها؟ ما موقف هيوم من بعض القضايا الابستمولوجية؟ ولعل أهمها مشكلة العلية والاستقراء؟ فكيف فسر هيوم مبدأ العلية؟ وهل استطاع أن يتجاوز سابقيه من الفلاسفة في تفسير هذا المبدأ؟ وكيف برر هيوم الاستقراء؟ وما هي الإضافة التي قدمها هيوم للعلم؟ وما هي حدود التفسير الهيومي لكل من مشكلة المعرفة وكذلك العلية والاستقراء؟

[1] زكي نجيب محمود :"**حياة الفكر في العلم الجديد**"، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1982، ص 32.

المبحث الأول: الجانب النفسي في نظرية المعرفة عند هيوم

المطلب الأول: موقف هيوم من مشكلة أصل العلم الإنساني

اعتنق هيــوم الاتجاه التجريبي الذي يرد كل معارف الإنسان إلى التجربــة الحسية، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفــة يقينية، ولقد رد هيــوم المعرفــة إلى مصدرين أساسين هما الإحساس (sensation) والأفكار (ideas)، ونعني بالإحساس ما نطلق عليه الآثار الحسية والانطباعات (Impressions)، فالحواس تأتينا بالمادة الخام من أحاسيس تسلك إلينا هذا الطريق أو ذاك، إذ تهجم الأحاسيس على العين والأذن والجلد فتصل إلينا خليطا، ولو توقف الأمر عند هذا الحد لما كانت معرفة، لكن هناك وراء الحواس عقلا لابد أن يكون قد جهز بمقــولات أو قوالب تنصب فيها مادة الإحساسات فتكون بذالك علما [1]، أما الادراكات فهي أثار حسيــة أو أفكار أو معاني أو علاقات وكل من القسمين إما بسيط وإما مركب، يقول هيوم " يمكننـــا أن نقسم كل إدراكات ذهننا إلى صنفين أو نوعين متمايزان باختلاف درجة القوة والحدة في كل منهما، فأما اقلهما قوة وحيوية فتسمى خواطر(Thoughts) أو أفكار، أما النوع الآخر من الادراكات ... فيجـــوز لأنفسنا بعض الحرية لتسميتها انطباعات (Impressions) وأعني بلفظة انطباعــات جميع ادراكاتنا الأكثر حياة إذ نسمـــع أو نبصـــــر أو نحس أو نحب أو نكره "[2]، لكن السؤال المطروح هنا ما الشيء الذي يميز الانطباعات عن الأفكار؟ يجيبنا هيوم بقوله " ونحن نميز الانطباعات عن الأفكار وهي الأقل حيوية ضمن الادراكات التي نعيها عندما نفكر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تم تقدم ذكرها [3]، ومن هنا يتبن لنا أن الانطباع هو أقوى من الفكرة ذاتها والسبب في ذلك هو أن الانطباع يمثل كل معرفة ماثلة للعيان أما الفكرة فهي تذكر ذلك الانطباع الحسي بعد أن يكون غائب عن الحواس.

أما العلاقـات بين الأفكار فيتم اكتشافها بواسطة عملية التفكير، والأفكار كما اشرنا توجد على نوعين بسيطة مثل اللون ومركبة مثل التفاح الذي له لون، طعم ورائحة، وبتحليل الأفكار المركبة نجد أنها أفكار بسيطة ليس غير [4]، و هذا التقسيم للأفكار إلى بسيطة ومركبة نجده عند جون لوك في نظريته للمعرفة كذلك.

ونشير فقط إلى أن نظرية هيوم في المعرفة ترتبط بالعلم النيوتوني أي بفيزياء نيوتن، ويظهر هذا من خلال تأكيد هيوم انه طالما أن الذرات المادية لا تتجزأ والنقط المكانية لا أبعاد لها، والأنات الرمانية لا دوام لها، فهذه

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم** "، مرجع سابق، ص326.

[2] ديفيد هيوم :"**تحقيق في الذهن البشري**"، ترجمة محمد محجوب، مصدر سابق، ص 40.

[3] المصدر نفسه، ص نفسها.

[4] أيوب أبودية :"**العلم والفلسفة الأوروبية من كورنيق إلى هيوم**"، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009، ص ص، 20- 23.

الأشياء الطبيعية جميعها ليست بذرات مدركــة وليست قابلة للإدراك الحسي[1]، بهذا يتضـــح لنا أن كل أفكارنا صادرة عن منبــع واحد هو التجربة الحسية، فلا مادة هناك مادامت صفاتها من خلق عقولنا، ولا عقل هنا طالما أن العقل لا يعلم سوى طائفة من الادراكات الحسية[2]، وهنا تظهر النزعة الاسمية* عند ديفيد هيوم، والتي تعود أصولها إلى الفلاسفة التجريبيين الذين سبقوه على نحو ما في تأسيس المعرفة على المعطيات الحسية، لذا فإننا نجد هيوم منذ البداية يعادي الفلسفة العقلية المبنية على مبادئ فطرية، لأنها من وجهة نظره مضيعة ومتعبة بل إنها مصدر لليقين والخطأ [3]، وبهذا النقد القوي للفلاسفة العقليين يعتبر هيوم من الفلاسفة التجربين مغالاة في تجرباناياتهم.

المطلب الثاني: التحليل النفساني لنظرية المعرفة

تتضح معالم علم النفس في نظرية ديفيد هيوم بشكل بارز وجلي، ذلك أنه ربط معظم آليات الفكر بالجانب السيكولوجي، فعملية التفكير عنده لا تخلو من أسس وقواعد نفسية، وكأنه جعل من السلوك النفسي دعامة أساسية لكل معرفة إنسانية، لهذا فإن عملية التحليل لمشكلة المعرفة عند هيوم تكشف اعتماده على آليات نفسية سنحاول ذكرها بالتفصيل.

1- الفهم يعبر عن حركة الانفعال

ولفهم هذه القاعدة علينا أن نعرف أولا ما المقصود بالفهم والانفعال؟ فالفهم يعرف على أنه إدراك موضوع التفكير وتحديده، واستخلاص المدلول من الدال عليه، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فان لم يحصل في النفس بالقوة أو بالفعل كان كألفاظ اللغات الأجنبية نسمعها ولا ندرك معناها، والفهم بهذا هو تصور المعنى من لفظ المخاطب، أو هو حسن تصور المعنى، والفهم مرادف للإدراك ولقوة الذهن [4].

أما الانفعال فيعرف على انه نزوع ذو أمد محدد، مصحوب بحالات عاطفية وفكرية، لاسيما بتخيلات شديدة جدا للهيمنة على حياة الروح، هذه القوة يمكنها أن تتجلى إما بتوتر مفعولاتها وإمـــا استقرار فعلها

---

[1] أيوب أبودية :"**العلم والفلسفة الاوروبية من كورنيق إلى هيوم**"، مرجع سابق، ص ص 233-233.

[2] المرجع نفسه، ص233.

* **النزعة الاسمية** :(Nominalisme) وهي المذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الأسماء وله صورتان: الاسمية القديمة والاسمية الحديثة، أما القديمة فهي مذهب روسلن واوكام وكونداياك، وهم الذين أنكروا وجود الكليات وأرجعوها إلى مجرد أسماء أو صور أو إشارات، وقالوا إذا جردنا الاسم من الصور المقارنة له لم يبق في العقل شيء واحد، وإذا بقي شيء فان هذا الشيء لا يمكن أن يكون كليا، أما الاسمية الحديثة فهي تقول أن المعاني الكلية ليست سوى أدوات عمل نافعة تختلف باختلاف الحاجات، وان العلم ليس سوى لغة جيدة الوضع، ولا يبحث في الأشياء نفسها بل يبحث في أسمائها. للتفصيل أكثر انظر جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي، الجزء الأول** "، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص ص 82-83.

[3] الشريف زيتوني :"**مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**"، مرجع سابق، ص ص132- 133.

[4] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 170.

وديمومته وبهذا فالانفعال هو ميل يزداد غلوا وهو يستقر في النفس ويجعل ذاته مركزا للكل، فيستلحق به الميـــــول ويجرها وراءه[1]، ويتضح من خلال تعريف كل من الفهم والانفعال أنهما وظيفتان من الوظائف التي تعتمد عليها النفس في إدراك العالم الخارجي.

إن علاقة الفهم بالانفعال وطيدة جدا في عملية التعرف على العالم الخارجي عند هيوم، فالفهم قد يستخدم أحيانا الانفعال في عملية الإدراك، فمن يريد أن يفهم ما معنى الحب فعليه أن يعود إلى هذا الانفعال الذي عايشته النفس في الماضي، لكن إذا كانت عملية الفهم لا تطرح أي إشكال بخصوص دورها والذي يتمحور أساسا حول تفسير وتأويل الانطباعات الواردة من عالم التجربة الحسية، فان الانفعال يثير إشكالات حول كيفية توظيفه من طرف النفس في عملية المعرفة، ويقدم هيوم توضيحات حول هذه الوظيفة للانفعال بقوله "انه يمكننا أكن نلحظ هذا التمييز (أي التميز بين الانطباعات والأفكار) جاريا على كل ادراكات الذهن الأخرى، فهذا الرجل الذي أخذته نوبة غضب لن يحركـــه غضبه كمن يكتفي بالتفكير في ذلك الانفعال، وان حدثتني على أن فلأن بأنه محب، فاني افهم بيسر ما تعنيه، ولكنني لن اخلط بين ذلك التصور وبين الفوضى والاضطرابات الحقيقية لانفعـــال الحب "[2]، ويرى هيوم أن الانفعـــال قد يساعدنا في استحضار الأفكار وتركيبها ونجد الانفعال يعود بالإنسان إلى ماضيه وما عايشه من أحداث، يقـول هيوم في هذا "وعندمـــا نتفكر في مشاعرنا وما لحقنا من انفعالات في الماضي، فان فكرتنا تكون مرآة آمنة لها وهي تنتج موضوعـاته بكل صدق ".[3] إذن الفهم والانفعال هما إحدى سبل المعرفة عند هيوم.

2- الذاكرة والخيال طريقان للمعرفة

إن نظرية المعرفة عند هيوم تقوم بشكل أساسي على ملكتي الذاكرة والخيال، فإذا كان هذا الأخير ملكة نفسية تعنى بتركيب الصور سواء كان هذا التركيب تمثليا أي الانطلاق من صور الواقع لنسج صورا أخرى، أو كان هذا الخيال إبداعيا، أي انه ينفلت من الواقع ليترك للذهن الحرية في تركيب هذه الصور، وإذا كانت الذاكرة هي وظيفة نفسية تعمل على استرجاع الخبرات الماضية قصد التكيف مع ظروف الواقع – فان المشكلة المطروحة هنا أين يكمن الدور الوظيفي لكل من الذاكرة والخيال في نظرية المعرفة عند هيوم؟

يجيب هيوم على هذا التساؤل بقوله " إن التجربة اليومية تدلنا على انه إذا ما مثل للعقل انطباع ما، فان ذلك الانطباع يظهر من جديد في العقل باعتباره فكرة، وهذا الظهور يحدث بإحدى الوسيلتين فإما أن

[1] أندري لالاند:"**الموسوعة الفلسفية**"، الجزء الأول، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص949.

[2] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، ترجمة محمد محجوب، مصدر سابق، ص ص39- 40.

[3] المصدر نفسه، ص40.

يتم له ذلك حين يحتفظ في ظهوره الجديد بدرجة منخفضة من حيويته الأولى، بحيث يكون كأنما هو وسط بين أن يكون انطباعا وان يكون فكرة، وإما أن يتم ذلك حين يفقد تلك الحيوية، فيتحول إلى فكرة، والملكة التي نستعين بها على إعادة انطباعاتنا في الحالة الأولى تسمى بالذاكرة، وتسمى الأخرى بالخيال"[1]، والواضح من قول هيوم هنا أن الذاكرة والخيال يرتبطان بما يسمى بالانطباعات والأفكار، فهذه الأخيرة هي عبارة عن انطباع فترت قوته وبهتت ألوانه، أما الانطباعات فهي فكرة في حالة نصوعها ووضوحها، فمثلا عندما انظر إلى الشجرة من خلال نافذتي فما عندي منها طالما أشّخِص إليها ببصري هو انطباع، ثم أحول عليها البصر محتفظا بصورتها في ذهني فما عندي منها عندئذ هو فكرة[2]، وكأن الفرق بين الانطباعات والأفكار هو فرق في الحضور والغياب، أي حضور الموضوع المدرك أمام الحواس وهنا يعطينا انطباعا وغيابه يعطينا فكرة أو تصورا فقط.

ولهذا فإن هناك عملية تحول الانطباعات إلى أفكار، فالفكـــرة ما هي إلا نتيجة ضرورية لانطباع سابق، كما أن الفكرة الموجودة في ذهننا الناتجة عن انطباع معين لا تضل على درجة واحدة من الوضوح مع مـــرور الزمن، إذ قد يصيبها الوهن والضعف، أو أنها قد تحتفظ بمعظم ما كان لها من قوة ونصوع حين كانت انطباعا على إحدى الحواس، إذن نستطيع أن نقول إن هناك ثلاث درجات متوالية في درجة النصوع، أوضحها هو الانطباع حالة وقوعه على الحاسة، وأبعدها عن الوضـــــوح هو الفكرة حين يصيبها الـــزمن بالهزال والخفوت، وبين الطرفين مرحلـــــة وسطى هي الفكـــرة حين لا يكون كل الوضوح الذي كان للانطباع.[3]

وبناء على ذلك فان الانطباعات ترتبط بالذاكرة، أما الأفكار الباهتة فترتبط بالخيال يقول هيوم موضحـــا هذا " واضح من النظرة الأولى أن أفكار الذاكرة اشد في حيويتها وقوتها من أفكار الخيال، وان الملكة الأولى تصبغ موضوعاتها بألوان أكثر تميزا من تلك التي تستخدمها الملكة الثانية، فنحن إذا ما تذكرنا حادثة ماضية تدفقت فكرتها في العقل تدفقـــتا فيه قوة دفع على حين يكون الإدراك في حالة الخيال ضعيفا فاترا. [4]

[1] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», L.A. Selby-Bigge Oxford University Press, UK, 1739, p8.

[2] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم "سلسلة نوابغ الفكر الغربي"**، دار المعارف، مصر، ط1، 1958، ص62.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] HUME David, Ibid, p9.

ومن هذا القول يتضح أن هناك اختلاف ظاهر بين عمل الذاكرة والخيال، فالذاكرة هي درجة من درجات المعرفة التي تبدأ بالانطباعات مرورا بعملية التذكر ثم التخيل وأخيرا تأتي الأفكار، كما يوجد اختلاف بينهما من ناحية الاسترجاع، فالذاكرة هي استرجاع للحوادث الماضية دون نقصان أو زيادة بينما الخيال فيمكنه أن يعدل ويركب صورا جديدة دون التقيد بالواقع لكن نشير إلى أن هذا الاختلاف بينهما لا يعني عدم وجود علاقة بينهما فالذاكرة والخيال هما شيء واحد واختلافهما إنما يكون في درجة الوضوح والتميز والترتيب، لهذا فان الذاكرة في الكثير من الأحيان تعتمد على الخيال في استرجاع الخبرات الماضية وإعادة إحيائها من جديد، كما أن التخيل في تركيب الصور يعتمد على الذاكرة، فالشخص الذي يريد أن يتخيل حصان يجري في البراري فعليه أولا أن يتذكر صورة الحصان التي مر بها في الواقع، فمن خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن لذاكرة والخيال دور كبير في نظرية المعرفة عند هيوم.

3- تداعي الأفكار شرط للمعرفة

لا نبالغ إذا قلنا أن هيوم هو أول من طرح فكرة تداعي الأفكار، هذه الفكرة ستكون احد الدعائم التي قامت عليها مدرسة التحليل النفسي مع فرويد في الفترة المعاصرة، فعندما فشل منهج التنويم المغناطيسي في معالجة المرضى نفسيا لجأ فرويد إلى منهج جديد يدعى التحليل النفسي القائم أساسا على مبدأ التداعي الحر للأفكار، وبهذا فان فكرة تداعي الأفكار تمثل إحدى تأثيرات هيوم وامتداده في الفلسفة المعاصرة، لكن ما المقصود بتداعي الأفكار؟ وكيف يمكن أن يساهم هذا التداعي في بناء نظرية في المعرفة عند هيوم

يجيبنا هيوم بقوله " بديهي انه ثمة مبدأ ترابط (connexion) بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره، وان هذه الخواطر والأفكار لدى ظهورها للذاكرة أو المخيلة إنما تتوارد على قدر ما من المنهج والانتظام[1]، ونفهم مما قاله هيوم أن أفكار الذهن عند ظهورها فإنها تكون مترابطة ومتسلسلة، وكأن هذا الترابط هو الذي يجعل الأفكار بعيدة عن التناقض، فمبدأ التداعي عند هيوم هو بمثابة منطق يوجه الذهن نحو الحقائق الصحيحة، ويشّبه هيوم مبدأ التداعي بالحبل، فإذا انقطع هذا الحبل انقطع معه ارتباط الأفكار وتسلسلها يقول هيوم "فلو دونت من الحوادث أفضاها وأبعده عن الغرض الواحد لوجدت فيها للتو ما يربط بين مختلف ردهاتها، أو يمكنك حيثما كان هذا الترابط غائبا أن يكشف لك الشخص الذي قطع حبل (ارتباط) الكلام عن سلسلة الأفكار التي دارت خفية بباله وأبعدته شيئا فشيئا عن موضوع المحادثة.[2]

[1] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 47.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى هيوم أن ارتباط الأفكـار يقــوم على مبادئ من شأنها أن تسهـل عملية تنظيم هذه الأفـكار فيقـول" ورغم أن ارتباط الأفكار المختلفة قد بلغ من البداهة ما لا يمكنه معه أن يدق على الملاحظة، فإني لا أرى من الفلاسفة من حاول إحصاء مبادئ التداعي أو تصنيفها، وهو موضوع جدير بكل حرص، وعندي فإنه يظهر أنه ثمة مبادئ للترابط بين الأفكار وهي التشابه والتجاور في الزمان والمكان والاقتران بين العلة والمعلول"[1]، وسنحاول أن نشرح هذه المبادئ وكيفية تأثيرها على الترابط بين الأفكار، فقانون التشابه يربط بين الأفكار المتشابهة، أي أن الفكرة تستدعي فكرة أخرى إذا كان بين الفكرتين وجه من الشبه، أما إذا كانتا قد وقعتا في موضع واحد من المكان أو في موضعين متقاربين، وكذلك تدعو الفكرة فكرة سواها إذا كانت علة لها معلولا".[2]

إذن فالأفكار المتشابهة والمتقاربة في الزمان والمكان والمتعلقة بعلة واحدة، كلها مبادئ تساهم في عملية التداعي، ويقدم زكي نجيب محمود مثال على ترابط هذه المبادئ وما ينتج عنها من معارف بقوله " فإذا نظرت إلى صورة ما استدعت إلى ذهنك فكرة الأصل، هذه الصورة هي صورته لما بين الفكرتين من تشابه وذكر مسكن في عمارة يستدعي المسكن الذي يجاوره في المكان، ويكاد يستحيل أن تفكر في جرح بغير أن تفكر في الألم الذي بصحبه لما بينهما من علاقة السبب بمسببه.[3]

تلك هي المبادئ الثلاثة التي تترابط الأفكار على أساسها، يذكرها هيوم ويقول أنه لا يدعي أنها المبادئ الوحيدة في هذا الصدد، فما على القارئ الذي يشك في ذلك سوى أن يستعرض لنفسه ما شاء من أمثلة لترابط الأفكار في رأسه، وان ينعم النظر فيها محللا ما بينها من روابط لعله يجد مبدأ آخر ينظم طائفة من أصناف الارتباط، وقد نجد مثلا التضاد بين الفكرتين ربما يكون داعيا لارتباطهما[4]، فكما يقال الأشياء تعرف بأضدادها، فاللّون الأبيض يذكر الإنسان باللّون الأسود مثلا، وحالات الفرح تذكره بلحظات حزنه.

إن هذه القوانين التي تربط بين الأفكار ظهرت من جديد في الفترة المعاصرة عند علماء النفس الجشطالت والذين اهتموا بدراسة عميلة الإدراك عند الإنسان، والمؤثرات التي يمكن أن تتحكم في هذه العملية، وقد ارجعوا هذه الأخيرة إلى انتظام الأشياء في العالم الخارجي، وهذا الانتظام محكوم بقوانين منها: قانون التشابه والاقتران، قانون الإغلاق، قانون التضاد وقانون الخلفية.

---

[1] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 48.

[2] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص 52.

[3] المرجع نفسه، ص 53.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

المطلب الثالث: نقد وتقييم التفسير السيكولوجي لنظرية المعرفة عند هيوم

لعل من بين الانتقادات التي توجه لهيوم في نظريته للمعرفة هو إقصاؤه لدور العقل، وجعل العلم الإنساني كله يرتد للتجربة الحسية، وهو نقد في حقيقته جاء به كانط، فهذا الأخير فبعد أن أيقظه هيوم من سباته القطعي انتقد كل من المذهب العقلي والمذهب الحسي، معتبرا أن العقل وحده عاجزا عن تشكيل المعارف، فهو بحاجة إلى حدوس حسية يجعل منها مادة خام لمعرفه، وهذه الحدوس الحسية تبقى بلا معنى حتى تدخل مجال الفهم العقلي يقول كانط "على الرغم من أن كل معارفنا تبدأ من التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية يصدر تلقائيا ويشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية، قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها[1].

وبهذا النقد استطاع كانط أن يحل مشكلة أصل المعارف الإنسانية.كما يرى راسل أن النتيجة التي يؤدي إليها بحث هيوم في المعرفة هي موقف شك[2]، وهذا من شانه أن يجعل المعرفة معرضة لخطر اللّايقين والاحتمالية، كما أن هذه النزعة الشكّية التي انتهى إليها هيوم جعلته ينكر بعض المسائل ذات الصلة بالميتافيزيقا، وهي قضايا من قبيل الجوهر الروحي والنفس والمعجزات.

وما يعاب أيضا على التفسير السيكولوجي لهيوم في نظريته للمعرفة هو قيام هذه الأخيرة على ملكات عقلية نفسية، وهذا من شأنه أن يبعد التفكير عن مجاله الحقيقي، ولعّل من ابرز هذه الملكات النفسية هما الذاكرة والخيال، فبالنسبة للذاكرة فهيوم لم يتحدث عن طبيعة هذه الذاكرة، بمعنى أين توجد الذاكرة؟ هل الذاكرة ذات طبيعة مادية أم نفسية؟ فمعرفة طبيعة الذاكرة شيء مهم جدا، فعلى خلاف هيوم الذي لم يتطرق لهذه المسألة نجد الفلاسفة العقلين أمثال ديكارت يعالجون طبيعة الذاكرة ويؤكدون على أنها ذات طبيعة مادية، وتوجد في ثنايا الجسم، كما أن الذاكرة هي ملكة معرضة للكثير من الأمراض سواء أكانت عضوية أو نفسية، وهذا قد يجعل معارفنا مشوهة.

لكن الأمر الأكثر سلبية هو اعتماد هيوم على الخيال في استرجاع الأفكار وبناء المعارف، وهنا هيوم تناسى أن الخيال هو على نقيض الحقيقة، وبإمكانه أن يكون عائقا في الوصول للمعرفة، وعلى الرغم من كل هذا فقد تأثر كانط بهيوم لما أعطى للمخيلة دورا كبيرا في المعرفة، ويتمثل دورها عند كانط في تنظيم بيانات

[1] ايمانويل كانط :"**نقد العقل المحض**"، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دت، ص45.

[2] برتراند راسل:"**حكمـــة الغرب**"، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد72، منشـــورات المجلس الوطني للثقـــافة والفنون، الكويت، ط1، 1983 ص105.

الحواس لإدراك الشيء إدراكا حسيا، وبيانات الحواس المختلفة يجب الاحتفاظ بها باعتبارها تشير إلى خصائص وصفات الشيء الواحد حتى بعد أن تختفي هذه البيانات من أمام الحس وحتى في غياب الموضوع نفسه[1]، فهذا التركيب إذن هو من فعل المخيلة.

أما إذا عدنا إلى مبدأ تداعي الأفكار فقد جعله هيوم أحد أسس المعرفة لأنه يربط وينظم أفكار الإنسان، لكن هيوم لم يوضح لنا طبيعة هذا التداعي هل هو عقلي أم تجريبي؟ وهذا السؤال يطرح بهذه الصيغة لأن قوانين التداعي الذي ذكرنها سابقا مثل التشابه والتجاور في المكان والزمان واقتران العلة والمعلول كلها ذات أساس مجهول، فعلى سبيل المثال العلاقة التي تربط العلة بالمعلول كانت من بين أهم المشكلات الانطولوجية والابستمولوجية التي حاول هيوم أن يجد لها حلا، إلا أنه في نهاية بحثه انتهى شكيا في حله للعلاقة التي تربط بينهما، فحلول هيوم تراوحت بين نقده للفلاسفة العقلين القائلين إن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة ضرورية، لينتقد بعد ذلك الاتجاه التجريبي الذي ينتمي إليه بحجة أن الضرورة وان كانت تجريبية فلن نستطيع معرفتها، على الرغم من انه في الأخير يبرر هذه العلاقة براغماتيا عندما أرجعها إلى العادة النفسية، ضف إلى ذلك فان هيوم وفي تفسيره لقوانين التداعي نجده يستخدم مصطلحات لا نجدها إلا في الفلسفات العقلية وهذه المصطلحات مثل البداهة، التحليل، التركيب، غيرها من المصطلحات، وهذا ما يجعلنا نشك في النزعة التجريبية لهيوم.

لكن هذه الانتقادات لا تدفعنا إلى الشك في قيمة طرح هيوم لنظرية المعرفة، فهو لم يؤثر فقط في تفسيره السيكولوجي هذا في الحقل الفلسفي فقط، وإنما تعدى ذلك التأثير في مجال علم النفس ذاته، ويكفي أن قوانين التداعي تعتبر من بين الأسس التي تقوم عليها النظريات النفسية التي تتناول كيفية التعلم وكذا كيفية حدوث الإدراك.

المبحث الثاني: البعد السيكولوجي لبعض قضايا العلم في فلسفة هيوم

تنقسم العلوم من ناحية الموضوع والمنهج إلى قسمين، القسم الأول تمثله العلوم الصورية، وهي تدرس المواضيع المجردة، وتكون الدراسة وفق منهج عقلي استنباطي، ويمثل هذا النوع من العلوم كل من الرياضيات والمنطق، أما القسم الثاني فتمثله العلوم التجريبية، وهي تختص بدراسة الظواهر الطبيعية الموجودة في عالم

[1] أشرف حسن منصور : " **نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق**"، من على الموقع: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=240128، 02/01/2014.

الحس، معتمدة في ذلك على المنهج التجريبي، القائم أساسا على مبدأ الاستقراء، ويمر هذا المنهج أثناء الدراسة بثلاث مراحل وهي الملاحظة، الفرضية والتجربة.

وإذا كان منهج العلوم الصورية لا يطرح أي إشكالات ابستمولوجية يمكن أن تعيق عملية البحث عن الحقائق الرياضية والمنطقية، مادام الصدق في قضايا هذا النوع من العلوم صدق صوري ناتج عن انسجام المقدمات مع النتائج، فان المنهج في العلوم التجريبية نجده يطرح عدة إشكالات ابستمولوجية، خاصة تلك التي تخص معضلة مشروعية الاستقراء العلمي وقدرته على الوصول إلى حقائق يقينية.

وتعتبر الفترة الحديثة هي بداية نضج المنهج الاستقرائي، والشك في مشروعيته في الوقت نفسه، فإذا كان كل من غاليلي وفرنسيس بيكون قد جعلا من الاستقراء منهجا صارما يمكن أن يكون أداة لبلوغ الدقة العلمية فان هيوم شكك في هذا المنهج لافتقاره إلى تبريرات عقلية وتجريبية، ونشير إلى أن الاستقراء كمنهج علمي ظهر قديما مع أرسطو وان كان في شكله النظري والذي اعتبره إحدى أنواع الاستدلال، ليستخدم بعد ذلك في شكله العملي مع الفلاسفة والعلماء العرب أمثال الحسن ابن الهيثم وجابر ابن حيان، وليتطور كثيرا مع بداية النهضة الحديثة خاصة مع أعمال غاليلي وفرنسيس بيكون.

ويقوم الاستقراء على مبدأين هما العلية واطراد الظواهر، لذلك فإننا سوف نتطرق إلى هذين المبدأين في هذا المبحث، بالإضافة إلى تصور الفلاسفة السابقين على هيوم للعلية، ثم نبين تفسير هيوم لها، لنمر بعد ذلك إلى ضبط مفهوم الاستقراء، وكيف كانت بدايته الأولى مع الفلسفة الأرسطية، مرورا بالفلاسفة العرب وكيف نظروا إليه لنتعرض أخير إلى تصور الفلاسفة المحدثين للاستقراء، وسنخصص جزءا كبيرا لموقف هيوم من الاستقراء وكيف عالج مشكلة اقترنت باسمه، والتي تعرف ب: الاستقراء مشكلة هيوم.

المطلب الأول :ضبط مفهوم مبدأ العلية وتصور الفلاسفة السابقين على هيوم لهذا المبدأ

1- مفهوم العليـــة

1.1- المعنى الاشتقاقـــي

العلية في اللّغة الفرنسية (cause) والمؤكد أن مصدرها هو (caver) فالمعنى القديم للكلمة هو حقوقي، غير أن الإغريق تصوروا الفعل الحقوقي من زاوية الإعلال أو التعليل (الادعاء أو إقامة دعوى) ونظر اللاتينيون إليها من زاوية الدفاع، وفي الألمانية يبدوا أن أصل (sache) حقوقي أيضا[1].

[1] أندري لالاند :"**الموسوعة الفلسفية**"، ج1، مرجع سابق، ص154.

وترتبط العلة بالسبب، عندما يقال A علة B إنما يراد أن وجود A هو سبب في وجود B، وبهذا تصبح العلة حالة خاصة من السبب، الأمر الذي يقودنا إلى واحدة من مصادرات العقلانية الديكارتية[1]، وبهذا فان السببية هي مرادفة للعلية، فالسببي (causal) هو المنسوب إلى السبب، ويطلق على ما يتعلق بالسبب ويختص بها ويقومه، والسببية (causalité) هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية (principe de causalité) احد مبادئ العقل ويعبرون عنه بقولهم لكل ظاهرة سبب.[2]

2.1- المعنى الاصطلاحـــي

يختلف المعنى الاصطلاحي للعلية باختلاف المجال الذي تذكر فيه، ففي علم النفس مثلا السبب هو العامل في وجـــود الشيء، ويطلق على كل حاجة نفسية شعـــورية كانت أو غير شعورية[3]، نقول مثلا الأسباب المتحكمة في السلوك الإنساني، وتجعل منه سلوكا سويا أو منحرفا، والسبب عند علماء الأخلاق ما يفضي إلى الفعل الأخلاقي ويبرره وهو مرادف للحق[4]، نقول مثلا فلأن يبغضني بغير سبب أي بغير وجه حق، والسبب في الفلسفة هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيرا نظريا، وهو ما يتوصل به إلى غيره، أو كما قال أحد الفلاسفة ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده، لذلك سمي سببا عقليا.[5]

ولهذا فإن أرسطو جعل من مبدأ العلية من مبادئ العقل التي لا يمكن التفكير بدونها، ويرى راسل أن للسببية ثلاثة تعريفات متعارضة ينفي كل منهما الأخر، وقد اعتمد راسل على معجم بالدوين، فالسببية حسب هذا المعجم "هي الارتباط الضروري لأحداث سلسلة زمنية"، "ولفظ السبب هو كل ما يمكن أن تتضمنه الفكرة أو الإدراك لصيرورة تحدث استتباعا لصيرورة أخرى"، والسبب والنتيجة هما لفظان مترابطان يدلأن على شيئين قابلين للتميز، أي مرحلتين أو مظهرين للواقع كل منهما يرتبط بالأخر، بحيث حالما يكف الأول عن الوجود يوجد الثاني بعد ذلك مباشرة، وحالما يوجد الثاني يكف الأول عن الوجود قبل ذلك مباشرة[6]، ليقدم راسل تعريفه الشخصي للعلية بقوله "إنها المبدأ الذي بمقتضاه يمكن استنتاج حادثة أو أكثر في لحظة جديدة أو أكثر من عدد كاف من الحوادث، عند عدد كاف من اللحظات"[7].

---

[1] أندري لالاند :"**الموسوعة الفلسفية**"، ج1، مرجع سابق، ص 156.

[2] جميل صليبا :"**المعجم الفلسفي**"، ج2، مرجع سابق، ص648.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] زهير ابراهمية: "**في مفهوم السببية عند راسل**"، مقال نشر في مجلة ايس، تصدر عن دار الصحافة، القبة، الجزائر، العدد الرابع، 2011، ص44.

[7] نقلا عن حيدر حاج إسماعيل: "**بنية الثورات العلمية**"، مقال نشر في مجلة العرب والفكر العالمي، دار الإنماء القومي، بيروت، العدد الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2011 ص 114.

وبهذا فإن مفهوم العلية يطرح إشكاليات ابستمولوجية وهذا راجع إلى عدم اتفاق الفلاسفة والعلماء على مفهوم صارم له. ويرتبط هذا المفهوم باطرّاد الظواهر والذي يعني التتابع والتتالي المتكرر بين الحوادث في الطبيعة فالليل والنهار بينهما تتابع واطراد وتشكل السحب يتبعه سقوط للأمطار والثلوج، وهذا المبدأ هو من يجعل الفلاسفة يختلفون في تفسير العلية.

2- تصـــور الفلاسفة السابقين على هيوم للعليــة

1.2- تصور أرسطو

في الحقيقة إن الاهتمام الأول بمبدأ العلية وعلاقتها بالمعلول يعود إلى أرسطو، الذي فصل القول في طبيعة العلل وأنواعها وضرورتها، ولهذا فقد أكد على وجود أربعة أنواع من العلل المتمثلة في: العلة المادية، العلة الصورية، العلة الفاعلة، والعلة الغائية [1]، وهذه ليست علل بديلة فليس المقصود لكي نشرح أي شيء أن ننتقي علة أو أخرى بل إن العلل الأربعة يجب أن تكون ماثلة في كل حالة من الوجود، أو إنتاج شيء من الأشياء، فالعلل الأربعة تعمل في وقت واحد [2]، بمعنى أن أي شيء في الوجـــود هو خاضع في وجوده إلى هذه العلل، فهذه الأخيرة موجودة معا في الإنتاج الإنساني والكوني، وموجودة في إنتاج المواد المصنعة على يد الإنسان، وفي إنتاج الأشياء على يد الطبيعة، وعلى أية حال هي أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها على نحو أسهل في الإنتاج البشري[3]، ذلك الإنتاج الذي نحتاج منه مثلا أن العلة المادية لشيء ما من الأشياء هي الهيولي التي يتكون منها، فالهيولي هي المـــادة الخام التي يصنع منها الشيء، فهيولة الكرسي مثلا هي مادة الخشب، أما العلة الصورية فهي تتعلق بالصورة أو الهيئة التي سيوجد عليها الكرسي، وإذا رجعنا إلى العلة الفـــاعلة فنجدها متمثلة في النجار، أما العلة الغائية فهي الغاية التي وجد من أجلها الشيء المصنوع، وغاية الكرسي في مثالنا هي الجلـوس.

ونشير إلى أن أرسطو يعتبر أن العلة الفاعلة هي علة الحركة، إنها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لإحداث التغيير، أما العلة الصورية فيحددها أرسطو بأنها جوهر وماهية الشيء، والعلة الغائية هي النهاية والغرض والهدف الذي تستهدف الحركة[4]، وبهذا استطاع أرسطو أن يعطي تصورا هاما لمبدأ العلية، وهذا التصور الذي ستقوم عنه جل الفلسفات الإلهية والطبيعية التي جاءت بعد أرسطو.

---

[1] عبد الزهرة البندر: "**منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي- أصوله وتطوره-** "، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992، ص206.

[2] ولتر ستيس: "**تاريخ الفلسفة اليونانية**"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص223.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

2.2- تصور الفلاسفة المسلمين للعلية

من الواضح أن مفهوم أرسطو للعلية قد امتد إلى الكثير من فلاسفة العصور الوسطى، خاصة فلاسفة الإسلام، وقد نظر هؤلاء للعلية بأساليب مختلفة، وذلك حسب طبيعة الموضوعات التي عالجوها، ومما يجدر الإشارة إليه أن علماء ومفكري الإسلام نظروا للعلية باعتبارها العلاقة بين الأشياء لا العلية بمعناها العقلي ومن هنا أدرك بعض الفلاسفة المسلمين اختلاف العلية عن القواعد المنطقية.[1]

وبهذا فقد ميز الإسلاميون بين العلية باعتبارها مبدأ عقلي ذا ضرورة منطقية، وبين العلية بمفهومها التجريبي الذي يعبر عن العلاقات السببية بين الأشياء والحوادث، إن لهذه العلاقة طبيعتها وخصائصها حسب الظاهرة المدروسة، وقد تدّبر الفلاسفة المسلمين هذه العلاقة بشكل خاص وعبروا عن مفهومها بطريقة تنسجم والواقع الموضوعي[2]. ولتوضح أكثر فالسببية بالمفهوم العقلي هي علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة كمفهومي(س) و(ص) يجعل وجود احدهما ضروري عند وجود الآخر، فالأول هو المسبب والثاني هو السبب، أما السببية بالمفهوم التجريبي هي أن كل (س) يعقبها (ص) بصورة مطردة، دون أن يعترض في هذا الاطراد أي ضرورة[3]، والفرق بين المفهومين هو أن المفهوم العقلي يختص بالعلوم الصورية والتي ينطبق فيها الفكر مع نفسه، أما المفهوم التجريبي فيخص العلوم التجريبية، والتي ينطبق فيها الفكر مع الواقع.

ويبين الفارابي موقفه من العلية بقوله "قد يظن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية، كالإحراق في النار والترطيب في الماء، والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك لكنها ممكنة على الأكثر، لأجل أن الفعل إنما يحصل بإجماع معنيين، إحداهما تهيئ الفاعل للتأثير والآخر تهيئ المنفعل للقبول، فطالما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعلا وأثرا البتة، كما أن النار وان كانت محرقة، فإنها لم تجد متهيأ للإحراق.[4]

ولعل من بين أبرز فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بتحليل مبدأ العلية هو أبو حامد الغزالي، الذي يوجز تصور الفلاسفة لمبدأ السببية في هذه العبارة "وحكمهم" أي الفلاسفة بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس بالمقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دو السبب[5]، وينتقد الغزالي هذا التصور الفلسفي لأنه يجعل الله ذاته لا يمكن أن يوجد السبب

---

[1] عبد الزهرة البندر: "**منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي – أصوله وتطوره-** "، مرجع سابق، ص208.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] محمد باقر الصدر: "**الأسس المنطقية للاستقراء** "، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986، ص 235.

[4] عبد الزهرة البندر، المرجع نفسه، ص 208.

[5] نقلا عن أبو يعرب المرزوقي:"**مفهوم السببية عند الغزالي**"، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ط1، 1978، ص 27.

دون المسبب أو العكس، ذلك أن الله نفسه سبب يفعل بطبيعته، وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي أساس تصور الفلاسفة السببي، وإن كان هؤلاء كما لاحظ ابن رشد لا يقولون بذلك نصا.[1]

ويرى هنري كوربـان أن أبو حـامد الغزالي ينفي كل فكرة تقوم بمبدأ داخلي جواني، أو بضرورة داخلية، فالفلاسفة مثلا يؤكدون أن المبدأ الذي يحدث الاحتراق هو النار، وهو يحدث ذلك من طبيعته ولا يمكن أن يحدثه، ولكن الغزالي ينكر هذه الضرورة ويجيب أن يعود بطريق أو بآخر إلى الله، بطريق مباشر أو عن طريق الملائكة، وكل ما تخولنا الملاحظة التجريبية أن تقوله هو أن احتراق القطن مثلا عندما يلتقي القطن بالنار، وهي لا تثبت لنا أن الاحتراق حدث بفعل التقاء القطن بالنار ولا سبب آخر[2]، وهذا الموقف لأبي حامد الغزالي سيتطور لاحقا في فلسفة ديفيد هيوم والتي نحن بصدد دراستها.

وتجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة المدرسيون، أي في الفلسفة المسيحية قد ميزوا بين العلة الأولى التي لا علة لها والعلة الرئيسية، والعلة الأولية، والعلة المباشرة والعلة غير مباشرة[3]، هذا التميز على وجه الخصوص نجده عند القديس توما الاكويني.

3.2- تصور فلاسفـة الفترة الحديـثة للعلية

لقد استعملت كلمة علة عند ديكارت والديكارتيون بالمعنى المنطقي، فهي تعبر على العلاقة المنطقية في إدراك الذات لوقوع الظواهر، وبهذا فالعلة هي ما تشكل حقيقة المقدمة التي يمكن استخلاصها منها، وهي على سبيل التطبيق الخاص الحدث الذي ينجم عنه منطقيا حدث أخر، وهنا يدل السابق من حيث الطبيعة على سبق منطقي لا على سبق زمني.[4]

وبهذا فان مبدأ العلية عرف تطورا كبيرا مع مجيء القرن السابع عشر، ذلك أن مفكري هذا القرن تركوا العلتين الغائية والمادية، فقد قصر ديكـارت العلة الغائية على فكرة الله، ولم يتبقى سـوى علتين هما العلة الصورية والفاعلـة وهما متحدتان عنده، وشبه اسبنوزا علاقـة العلة بالمعلول بالعلاقة التي تشبه بين طبيعة المثلث وصفاته[5]، ليظهر مبدأ السبب الكافي عند ليبتز ويؤسس عليه مذهب الذارت الروحية أو المونادات.

أما فلاسفة المذهب التجريبي بزعامة جون لوك وفرنسيس بيكون فقد قدموا تفسيرا تجريبا للعلية، فالطبيعة محكومة بهذا المبدأ، لكن بيكون نجده قد أبقى على العلة الصورية، واستبعد العلل الثلاثة الأخرى

---

[1] أبو يعرب المرزوقي:"**مفهوم السببية عند الغزالي**"، مرجع سابق، ص27.

[2] هنري كوربان: "**تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي**"، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص279.

[3] أندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية** "، ج1، مرجع سابق، ص 155.

[4] المرجع نفسه، ص156.

[5] إبراهيم مصطفى إبراهيم :"**منطق الاستقراء –المنطق الحديث–**"، منشاة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1999، ص119.

لعدم فائدتها للعلم، كما أنها علل متغيرة وليست ثابتة، كما أن مفهوم العلة الصورية عند بيكون يختلف عنه لدى أرسطو فالعلة الصورية عند بيكون تفضي إلى إنتاج طبيعة جديدة أو عدة طبائع في جسم حاصل عليها، وبهذا فان الصورة تعد سببا ضروريا لوجود طبيعة بسيطة معينة.

ومع مجيء هيوم وجون ستيورات مل فيما بعد عرف مفهوم السببية منعرجا ابستمولوجيا، حيث اختلقت المواقف حول العلية بين مهدم له ومشككا في مشروعيته كأساس لتبرير وجود الأشياء وحدوث الظواهر، وبين مدافع عنه وجاعل العلية من المبادئ العلمية الضرورية التي يقوم عليها الاستقراء العلمي.

المطلب الثاني: هيوم ونقده للتصور العقلي والتجريبي للعلية وتبريرها سيكولوجيا

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن من بين الدراسات التي جعلت هيوم أكثر شهرة هو نقده للسببية، فهذا النقد قد جاء بعد أن أحس هيوم بأن النزعة التجريبية معرضة لخطر الشكية واللاأدرية*، هذا الخطر الذي كان يخشاه هيوم سيقع في فخه هيوم نفسه في نهاية فلسفته الدينية أو الأخلاقية وحتى العلمية، لهذا وفي ضوء بحثنا في الابستمولوجية التجريبية عند هيوم، سنلقي نظرة على هجومه لتصور السببية، هذا الهجوم في حقيقة الأمر انصب على التصور العقلي وكذلك التصور التجريبي، وسنفصل في هذين النقدين على التوالي.

1- نقد هيوم للتصور العقلي للعلية

يرى هيوم أن علاقــة العلية لا تنشأ عن التفكير العقلي المحض، ولا يمكن استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض، إذ لا تناقض في تصور بدايــة شيء دون رده إلى علة[1]، ويحيلنا هذا إلى أن مبدأ عدم التناقض لا يمكن لنا أن يبرر العلاقة بين العلة والمعلــول.

وينكر ديفيد هيوم استحالة أن يكون الاستدلال العقلي طريق للمعرفة، إذ لا يمكننا أن ندرك عقليا أن هذه العلية ترتبط بذاك المعلول، وفي هذا النطاق يتحدث هيوم عن هذه الاستحالة عندما ينكر على الإنسان إمكانية المعرفة الكلية إذ نجده يقول " رغم ما نفترض من أن ملكاته العقلية كانت في البداية على أتم كمال

* **اللاأدرية (Agnosticisme / Agnoticism):** نظرية تنكر كليا أو جزئيا إمكان معرفة العالم. وقد استخدم الاصطلاح لأول مرة العالم البريطاني توماس هكسلي. وقد اكتشف لينين الجذور الابستمولوجية للأدرية، وقال أن اللاأدري يفصل الجوهر عن مظهره، وأنه لا يمضي لأبعد من الأحاسيس، ويبقى بعيدا عن الظواهر ويرفض أن يعترف بشيء على أنه أصيل بخلاف الأحاسيس. ويفضي موقف التوفيق الذي تتخذه اللاأدرية بمؤيديها إلى المثالية. وقد ظهرت اللاأدرية في صورة الشكية في الفلسفة اليونانية، واكتسبت شكلها التقليدي في فلسفة هيوم وكانط. ومن أشكل النظرية اللاأدرية نظرية الرموز الهيروغليفية. وتنتشر اللاأدرية على اتساع في الفلسفة المثالية المعاصر، وقد خلص زعماء المذهب الذرائعي (البراغماتي) والمذهب الوضعي الفلسفة الكانطية من "الشيء في ذاته" وحاولوا أن يثبتوا استحالة معرفة العالم كما يوجد في ذاته. وتنطلق اللاأدرية من محاولة للحد من العلم ورفض التفكير المنطقي، وشد الانتباه بعيدا عن إدراك القوانين الموضوعية للطبيعة، وخاصة قوانين المجتمع. وأفضل تفنيد للأردية هو الممارسة (الخبرة) والتجريب العلمي والإنتاج المادي. فإذا كان الناس جميعا يدركون ظواهر معينة ثم يكررونها عمدا، فلا يبقى محل لذلك "الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته"، أنظر الموقع: https://www.marxists.org/arabic/glossary/terms/23.htm، 2014/02/16.

[1] يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص 167.

فإنه لا يستطيع أن يستنتج من سيولة الماء أنه يمكن أن يحيا به و يغرق، ومن حرارة النار أنها يمكن أن تحرقه".[1] ونلاحظ من موقف هيوم وجود تمييز بين مبدأ العلية وعلاقات العلية القائمة بين الأشياء، ونريد بمبدأ العلية المبدأ القائل أن لكل حادثة سبب، ونريد بعلاقات العلية العلاقة القائمة مثلا بين التمدد والحرارة.

وبهذا فإن الاتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يسبغ على العلية طابعا عقليا يريد بذلك القول أن مبدأ العلية من القضايا التي يدركها بصورة قبلية ومستقلة عن التجربة [2]، وهذا الأمر مستحيل حسب هيوم لأن العقل لا يمكنه أن يكون معارف بمعزل عن التجربة الحسية، وهذه إحدى مسلمات النزعة التجريبية، فلا يوجد شيء في الذهن ما لم يوجد من قبل في الواقع.

2- نقد هيوم للتصور التجريبي للعلية

إذا كان هيوم هو احد الفلاسفة المدافعين عن النزعة التجريبية، فان هذا لم يمنعه من توجيه انتقادات للتصور التجريبي للعلية، فالخبرة الحسية حسب هيوم تعجز على إثبات العلية، لأن كل معلوماتنا عن العالم الخارجي مستمدة من التجربة، والخبرة الحسية تنشأ من الانطباعات التي نتلقاها من العالم الخارجي، فإذا فحصنا انطباعاتنا عن العالم الخارجي لا نجد فيها انطباعا عن العلية بالمعنى الذي يشمل على الضرورة، وحتمية الارتباط بين الحادثتين[3]، وهذا يعني أن التجربة الحسية لا يمكنها أن تبرر وجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، فنحن عندما نشاهد تكرر وقوع الحوادث، لا يعني أن تكون كذلك في المستقبل، لأن هذا مرده تعود الذهن عن ملاحظة تلك الحوادث بطريقة متكررة.

ولتوضيح ما سبق ذكره نقوم بملاحظات لا عدد لها لكيفية تأثير كرات لعبة البلياردو إحداهما على الأخرى بقوة ميكانيكية، فقد نعرف من خلال هذه الخبرة كيف سيكون فعل الكرات في المستقبل، ويمكننا أن نكشف قوانين العلاقات السببية، مثلما يحدث على سطح مستو عندما الكرة (A) التي سرعتها كذا وكتلتها كذا ترتطم بالكرة (B) التي سرعتها كذا وكتلتها كذا، فقوانين العلاقة بين السبب والنتيجة تنبؤنا عن النتيجة التي لابد من أن تقع إذا حدث سبب ما [4]، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن لنا أن نعرف ما يحدث، أي يحدث بالضرورة عندما ترتطم كرة بكرة أخرى؟ فما هي الخبرة التي تقول لنا أن تلك هي الضرورة؟ وهل نستطيع أن نرى الضـــرورة؟ وكيف نستطيع أن نراها كومضة زهرية اللون؟ من الــواضح أن الأمر ليس

[1] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص54.

[2] محمد باقر الصد: "**الأسس المنطقية للاستقراء**"، مرجع سابق، ص 102.

[3] المرجع نفسه، ص 105.

[4] غنار سيكيربك ونليز غيليجي: "**تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديـــمة إلى القرن العشرين**"، ترجمـــة حيدر حاج إسماعيـــل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص493.

كذلك، هل نستطيع أن نسمع الضرورة مثلا كصوت ذي طنين منخفض؟ طبعا لا، كذلك ليست الضرورة شيئا يمكن أن نشعر به و نشم رائحته، أو نحصل بطريقة أو بأخرى على انطباعات حسية[1]، والنتيجة فإننا عاجزون عن معرفة الضرورة تجريبيا، وبهذا فان هيوم رفض التبرير العقلي والتجريبي للعلية، ليقدم هو نفسه تبريرا وجده مناسبا لهذا المبدأ، انه التبرير النفسي.

3- تبرير هيوم للعلاقة بين العلة والمعلـــول سيكولوجيا

بعد أن انتهى هيوم إلى رفض مبدأ العلية كحقيقة موضوعية لا سبيل إلى إثباتها سواء عقليا أو تجريبا، اتجه إلى تفسيرها نفسيا، أي أن العلية هي حقيقة ذاتية ترتبط بالطبيعة الإنسانية، فالعلية عند هيوم مردها العادة النفسية الناتجة عن تكرر وقوع الحوادث، يقول هيوم"إن العادة هي الدليل الأكبر للحياة الإنسانية، إذ هذا المبدأ وحده هو الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقا من الأحداث لتلك التي ظهرت في الماضي، أما بدون العادة فإننا سنكون جاهلين تماما لكل واقعة تتجاوز ما هو حاضر مباشرة للذاكرة والحواس"[2]، ومنه فنحن نستدل على معارفنا في المستقبل على ما عرفناه في الماضي، وهذه في حقيقة الأمر هي مجرد عادة نفسية، فمن تعـــود على رؤية الشمس تشرق كل صباح سيتبادر إلى ذهنه أنها ستشرق كل يوم في المستقبل، وهذا الأمر معرفيـــا خاطئ، لأن الشمس إذا أشرقت اليوم فلا يوجد أي ضـــامن عقلي أو تجريبي بأنها ستشرق غدا، ومن يدري لعلها لن تشرق وبذلك يستمر الليل أو أنها ستنفجر.

إذن فتصور العلية بهذا المعنى هو تصور ضروري، ولكن ليست الضرورة هنا منطقية ولا قبلية ولا تجريبية، إنما هي ضرورة نفسية، أساسها إدراك تلازم الحوادث، وارتباط ذلك التلازم في الذهن وتكوين عادة نفسية عن توقع ذلك التلازم، فتلك الضرورة بالتوقع وتكوين العادة تؤدي إلى الاعتقاد بتصور العلية.[3]

وبناء على هذا فإنه ليس لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائما، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط المستمر، وإنما نلاحظ هذه الواقعة فقط، ، ونجد انه تبعا لهذا الارتباط المستمر فان الأشياء تتحدد بالضرورة في الخيال، فإذا حضر انطباع الواحد كونا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة[4]، وبهذا تكون العلية مجرد فكرة في ذهننا نشأت بفعل اطراد الظواهر في العالم الخارجي.

---

[1] غنار سيكيربك ونليز غيليجي: "**تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديـــمة إلى القرن العشرين**"، مرجع سابق، ص 494.

[2] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 74.

[3] محمود فهمي زيدان: "**الاستقراء والمنهج العلمي**"، دار الجامعات المصرية، مصر، ط1، 1977، ص108.

[4] عبد الرحمن بدوي:"**مدخل جديد إلى الفلسفة**"، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 110.

وخلاصة موقف هيوم من العلية يعبر عنه بقوله" سنقول في كلمة واحدة أن كل مسبب هو حدث مختلف عن سببه، ولا يمكننا بالنتيجة أن نكشف عنه ضمن السبب، وعندما يعتمد الذهن أول مرة إلى تصوره أو استنباطه قبليا، فان ذلك لا يكون إلا تحكما.بل إن ارتباط المسبب بالسبب حتى بعد أن يخطر لنا، لابد أن يظهر لنا كذلك تحكميـــا، مادام ثمة دوما مسببات كثيرة أخرى لها "[1]، فالعلية بهذا المعنى هي اعتقاد نفسي مصدره الخبرة الحسية، ولكن هذا المبدأ لا يمكن أن يؤسس للاستقراء، لأن ليس قانونا موضوعيا كليا، وإنما هو قانون ذاتي، وكل ما هو ذاتي لا يجوز أن يوصف بالقانون.

المطلب الثالث:ضبط مفهوم الاستقراء وتصور الفلاسفة السابقين على هيوم لهذا المفهوم

1- ضبط مفهوم الاستقراء (Induction)

1.1- المفهوم اللغوي: الاستقراء في اللّغة يعني التتبع، فاستقرا الأمر، أي تتبعه لمعرفة أحواله [2]، وفي اللّغة اليونانية مأخوذ من كلمة (Epagogé) ومعناها مؤد إلى، وهو في اللاتنينة مشتق من (Induction) ويعني كذلك التسديد أو التوجيه، أو مؤد إلى [3]، ويتضح من هذا التعريف اللغوي للاستقراء انه يعني الفحص والملاحظة لتحديد خصائص الشيء.

2.1- في الاصطلاح: هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي، قال الخوارزمي في كتابه مفاتح العلوم "الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه "، وقال ابن سينا في كتابه النجاة " الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئياته، ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور"[4].

وينقسم الاستقراء إلى قسمين :تام وناقص، أما التام (Induction Complète) وهو كما بينه أرسطو حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما أن يكون حيوان أو نبات أو جماد ويشترط في صدق هذا النوع من الاستقراء أن يكون حاضرا لجميع أقسام الكلي وان لا يؤخذ جزء مشكوك فيه [5]. ويمكن أن نأخذ مثال آخر يوضح هذا الاستقراء، فلكي يتوصل الباحث في علم النبات إلى

---

[1] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 56.

[2] جميل صليبا: " **المعجم الفلسفي**"، ج1، مرجع سابق، ص 71.

[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم :"**منطق الاستقراء – المنطق الحديث** "، مرجع سابق، ص ص 18-20.

[4] جميل صليبا، المرجع نفسه، ص 72.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

النتيجة القائلة أن كل النباتات تحتوي على مادة اليخضور فعليه هنا أن يدرس جميع النباتات الموجودة في الطبيعة ليعمم الحكم على جميع النباتات وهذا محال.

أما الاستقراء الناقص (Induction Incomplète) فهو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته وقلنا على بعض جزئياته لأن الحكم لو كان موجودا في كل الجزئيات لم يكن ناقصا بل استقراء تاما[1]، والمثال التالي يوضح هذا النوع من الاستقراء، فلمعرفة طبيعة النمو عند الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين السنة والسنتين، فعلى الباحث في هذا المجال أن يدرس عينية من أطفال هذه الفئة السنية، ليتم تعميمها بعد ذلك على باقي الأطفال، وهنا الباحث اخذ جزء من هذه الفئة ليعمم الحكم عن كلها، وهذا النوع من الاستقراء هو الذي يعتمد عليه العلماء في دراسة الظواهر الطبيعية.

2- تصور الفلاسفة والعلماء للاستقراء السابقين عن هيوم

1.2- الاستقراء في الكتابات الأرسطية

إن مصطلح الاستقراء قديم قدم التراث الفلسفي، فأرسطو هو أول من استعمل هذا المصطلح، ويعني به ما يؤدي بالطالب إلى الانتقال من الجزئي إلى الكلي، كما يرى بعض المناطقة انه يعني به إيراد الأمثلة التي تقوم دليلا على صدق نتيجة عامة.[2]

وتشير الكتابات الأرسطية إلى ثلاث مستويات أودعها أرسطو في كتاباته، أما التصور الأول فتحفل به التحليلات الأولى ويهتم بالاستقراء التام، وأما التصور الثاني فقد أودعه في كتاب التحليلات الثانية، ويهتم بالاستقراء الحدسي، وأما التصور الثالث والذي يعتبر الأكثر أهمية فقد صدر في كتابي الطوبيقا والريطوريقا ويهتم بالاستقراء العلمي.[3]

ويسمى الاستقراء تاما عند أرسطو حين يخص كل الأمثلة الجزئية في مقدمات تنتهي إلى نتيجة عامة تندرج تحتها كل تلك الأمثلة، ويقدم أرسطو مثالا على هذا النوع من الاستقراء وهو: الإنسان والحصان والبغل كائنات طويلة العمر، لكن الإنسان والحصان والبغل كائنات لا مرارة لها، إذ كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر، ومن الخصائص التي يتميز بها الاستقراء التام انه استدلال مقدماته كلية، ونتيجته كلية أيضا [4].

وهنا تظهر علاقة القياس بالاستقراء والتي هي علاقة تضمن، أي أن الاستقراء متضمن في القياس، ويؤكد روبير

---

[1] جميل صليبا :"**المعجم الفلسفي**"، ج1، مرجع سابق، ص 72.

[2] محمود فهمي زيدان :"**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص 27.

[3] ماهر عبد القادر محمد :"**الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية – دراسة ابستمولوجية منهجية للتصورات والمفاهيم–** "، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1998، ص 19.

[4] محمود فهمي زيدان، المرجع نفسه، ص 28.

بلانشي عن هذا بقوله " تنتمي نظرية الاستدلال ونظرية البرهان إلى الطريقة (الميتودولوجيا) وإلى الابستمولوجيا أكثر مما ينتميان إلى المنطق بحصر المعنى، ولكنهم مرتبطان عند أرسطو ارتباطا وثيقا بنظرية القياس، لدرجة أننا لم نتمكن من إسدال الصمت عليهما تماما ".[1]

أما الاستقراء الناقص أو الحدسي فهو العلمية التي عن طريقها نصل إلى إدراك ما نسميه بالمقدمات أو الحقائق الضرورية بواسطة الأمثلة الجزئية، التي تكشف عنها [2]، ومثال ذلك كل الأشياء ممتدة فهنا نتكلم على أي شيء ملون وفي أي مكان وأي زمان، حيث أننا لا نقيم القضية "كل ما له لون ممتد" بالإحصاء التام وإنما نقيم هذه القضية بالاستقراء، أي أننا نفهم وجود علاقة ضرورية، ومن ثم علاقة كلية بين اللون والامتداد كما تكشف عنها معرفتنا للجزئيات[3]، وهذا هو المعنى القريب للاستقراء في الفترة الحديثة والمعاصرة.

2.2- الاستقراء في الكتابات الإسلامية

منذ مطلع القرن التاسع الميلادي والعلماء المسلمون يشتغلون في العلوم الطبيعية، فقد توصلوا إلى العديد من النظريات والقوانين خاصة تلك المتعلقة بالفلك، الطب والفيزياء، ويعتبر جابر بن حيان احد الرواد في التأسيس للمنهج العلمي الاستقرائي، إذ نجده قد تحدث وناقش مشكلة تبرير الاستقراء، وقدم آراء وتصورات تتعلق بذلك التفسير والتبرير، وهنا نتساءل عن ماهية الطريقة التي عالج بها جابر بن حيان هذا التبرير الاستقرائي؟

ينطلق جابر بن حيان في مناقشة الاستقراء من طبيعة أصل المعرفة العلمية، ليرى كيف تنشأ المعارف الثانوية عن المعارف الأولية، يقول جابر" فلننظر في كيفية التعلق والإشارة من هذه العلوم الأوائل وكيف تكون، فهذا هو كيفية الاستدلال والاستنباط "[4] وهو بذلك يؤكد أن تعلق المعارف الثانوية بالأولى ينشأ من عن اعتبارين الأول هو طريق الاستدلال، والثاني هو الاستنباط.

كما تناول جابر بن حيان مشكلة التعميم في الاستقراء، أي تعميم الحكم الجزئي على الكلي، وهنا يستعير جابر مصطلح علماء الأصول من المتكلمين للتعبير عن محمول تلك المشكلة العلمية، فيسمي المعلوم "بالشاهد"ويطلق على المجهول "الغائب" في هذا يقول " أن هذا التعلق يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة

[1] روبير بلانشي:"**المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**"، ترجمة خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، دت، ص 100.

[2] محمود فهمي زيدان: "**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص 35.

[3] المرجع نفسه، ص 38.

[4] نقلا عن عبد الزهرة البندر: "**منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي – أصوله وتطوره**"، مرجع سابق، ص181.

أوجه وهي: المجانسة، ومجرى العادة، والآثار "[1]، ومن هنا يرى جابر أن طبيعة التعميم في الاستقراء تتكون من قواعـــد ثلاثة.

القاعدة الأولى هي المجانسة بين الظواهـــر، والقاعدة الثانية هي العادة الناتجة على تكرر الظواهر في الكون، والقاعدة الثالثة هي الدليل النقلي، وهذه القواعـــــد الثلاثة تحيلنا إلى قواعد الاستقراء التي جاء بها جون ستوارت مل في الفترة الحديثة.

ويشير جابر بن حيان إلى أن الاستدلال بدلالة الشاهد على الغائب أو الحكم على المجهول من المعلوم هو استلال خاطئ [2]، لأنه لا يوجد أي ضامن يمكن أن يجعل ذلك الحكم المستنبط من حالات سابقة معلومة صحيحا، وبالتالي فان جابر بن حيان يعتبر من بين العلماء السباقين في اكتشاف الثغرات المعرفية الموجودة على مستوى الاستقراء. وتجدر الإشارة إلى أن هناك علماء وفلاسفة مسلمين كانوا قد استخدموا المنهج الاستقرائي في أبحاثهم، مثل ابن سينا في الطب، والحسن ابن هيثم في علم البصريات.

3.2- الاستقراء في الفتـــرة الحديثة

يقال أن العلم الحديث يبدأ روحا ومنهجـــا وممارسة مع الايطالي غاليلي (1564-1642)، فهو يعتبر من بين العلماء القلائل الذي مـارسوا العلم في بداياته الأولى، فقـد بحث في الفلك والفيزيـــاء وحقق فيهما نتائج باهرة، معتمدا في ذلك على المنهج الاستقرائي بخطواته الصارمة، لكن نشير إلى أن غاليلي لم يطرح مشكلة مشروعية الاستقراء الناقص وكيفية جعله منهجا للعلوم، وإنما الشيء الذي طرحه وأضافه للاستقراء العلمي هو تزويده باللّغة الرياضية، فلقد أدرك غاليلي أهمية تطبيق الرياضيات على البحث في الظواهر الطبيعية فجعل منها العمود الفقري لكل بحث علمي حقيقي، ويتجلى ذلك من خلال عباراته التي تقول بان الرياضيات هي المفتاح الذي يحل الغاز الطبيعة [3]، وبهذا فقد جعل غاليلي الطبيعة تتكلم لغة رياضية وذلك انطلاقا من التعبير عن العلاقات التي تربط بين الظواهر الطبيعة في شكل قانوانين رياضي.

لكن إذا كان غاليلي قد مارس الاستقراء عمليا، فإن فرنسيس بيكون ساهم في تأسيسه نظريا من خلال كتابه الاستقرائي "الارغانون الجديد"، والتسمية هي إشارة إلى إعلأن الثورة على أرسطو، وانه بسبيل وضع منطق جديد يحل محل المنطق الصوري، وفي الارغانون الجديد ثلاثة مواقف أساسية هي: نقد المنطق الأرسطي والإشارة إلى بعض الأخطاء التي يقع فيها العقل البشري وتعوقه على التفكير السليم، وهذا بمثابة

[1] نقلا عن عبد الزهرة البندر: "**منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي – أصوله وتطوره**"، مرجع سابق، ص181.

[2] المرجع نفسه، ص 183.

[3] محمد عابد الجابري :"**مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص245.

الجانب السلبي من المنهج الجديد، ثم موقفه من المنهج الاستقرائي الجديد وهذا بمثابة الجانب الايجابي [1]. ونشير إلى أن نقد بيكون للمنطق الصوري انصب حول نظرية القياس، وقد وصف القياس بعقم نتائجه وأنه من نوع التحصيل الحاصل، لأن النتيجة لا تضيف شيء جديد لما هو موجود في المقدمة، وهو بذلك مجرد سفسطة ومضيعة للوقت. وبعد عرضه وانتقاده للأوهام الأربعة* التي يمكن أن تعيق البحث العلمي، قدم بيكون إضافته للاستقراء وتتمثل في منهج استبعاد الخطأ (Method of Elimination) ويقصد به معنيين:

الأول نستبعد القانون العام الذي وصلنا إليه ولم تؤيده ملاحظات سابقـــة، حتى تظهر لنا ملاحظـــة أو حالة جزئية واحدة تتنافر والقانون، ونسميها حالة سلبية، أما المعنى الثاني فإننا نريد بالقانون العام إثبات أن كل القوانين أو النظريات المناقضة له تعتبر باطلة [2]، فهذا المبدأ يحيلنا إلى أحد الأسس التي قام عليها مبدأ قابلية التكذيب عند كارل بوبر في الفترة المعاصرة والذي سنتعرض له في الانتقادات الموجه لهيوم في تبريره للاستقراء.

ويرتبط منهج الاستبعاد عند بيكون أتم الارتباط بمبدأ العلية فهو في اعتقاده مبدأ كلي، وكان يتخذه كمقدمة ولم يحاول مناقشته والبرهنة عليه.كما يرتبط أيضا منهج الاستبعاد بمبدأ الحتمية [3] وهو مبدأ يحكم الطبيعة ومفاده انه إذا توفرت نفس الأسباب والشروط لحدوث ظاهرة ما فان هذا يؤدي دوما إلى نفس النتائج إضافة إلى ذلك فهناك مبدأ آخر يقوم عليه هذا المنهج وهو مبدأ تصنيف الوقائع، حيث يرى أن المرحلة التالية لملاحظة الوقائع المراد بحثها أو إخضاعها للتجربة هي مرحلة تصنيفها، ووضعها في قوائم، والقوائم هي ثلاثة تتمثل في قائمة الحضور وفيها نسجل كل الوقائع أو الأشياء التي شوهدت فيها الظاهرة قيد البحث، قائمة الغياب ونسجل فيها تلك الوقائع التي لا تبدو فيها الظاهرة، وقائمة الدرجات ونسجل فيها وقائع الحضور بالإشارة إلى درجة أو كمية ظهور وجود الظاهرة، فقد تتفاوت كمية وجود الظاهرة في مختلف الوقائع .[4]

---

[1] محمود فهمي زيدان :"**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص 62.

* **الأوهام الأربعة عند بيكون تتمثل في: أولا: اوهام الكهف** وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف لأفلاطون، ومفاد هذه الأوهام أن الإنسان أسير حواسه، يقول بيكون "إن لكل إنسان كهفه الخاص والذي يعترض ويشوه نور الطبيعة الواصلة " فكل إنسان يميل إلى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه، **ثانيا:أوهام السوق** ونسميها بهذا الاسم لأنها تتعلق بأخطاء اللغة المتداولة في السوق أي المجتمع وهذه الأخطاء تؤدي إلى سوء الفهم، **ثالثا:أوهام المسرح** ونقصد بها الأخطاء التي ترسخت في نفوس الناس نتيجة اعتناقهم لمذاهب فلسفية مختلفة، **وأخيرا أوهام القبيلة** وسميت بهذا الاسم لأنها مغروسة في الطبيعة الإنسانية، وفي كل قبيلة وفي كل جنس، وهي نتيجة لظن الناس أن الحواس يمكن أن تزودهم بمعرفة صحيحة، فكل ما يوجد هو معرفة نسبية، كما تعني هذه الأوهام كل الأحكام المسبقة التي تؤثر على توجيه أفكار الإنسان. للتفصيل أكثر انظر عبد الرحمن بدوي :"**الموسوعة الفلسفية**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 395.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم :"**منطق الاستقراء – المنطق الحديث** "، مرجع سابق، ص 85.

[3] محمود فهمي زيدان: "**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص 67.

[4] المرجع نفسه، ص ص 67-68.

ولتوضيح عمل هذه القوائم تجريبا قدم فرنسيس بيكون مثالا وهو مثال الحرارة، حيث وضع في قائمة الحضور سبعة وعشرون حالة تتمثل في الحرارة مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الكائنات الحية، وحرارة بعض المركبات الخ، ووضع في قائمة الغياب حالات مشابهة للحالة الأولى، لكن تغيب فيها الحرارة مثل ضوء القمر وغيره من الكواكب الخ، ووضع في قائمة الدرجات الحالات التي تصدر منها الحرارة بدرجات متفاوتة مثل تفاوت حرارة الشمس في الساعات المختلفة من النهار، وحالة النار الأرضية المشتعلة [1]، ومن هذه القوائم سينطلق جون ستيوارت مل في تأسيسه وتطويره للاستقراء والذي يقوم على أربع حالات تعبر عن العلاقة التي تجمع بين العلة والمعلول، وهي حالة التلازم في الحضور، وحالة التلازم في الغياب، والثالثة حالة التغير النسبي وآخر حالة هي طريقة البواقي، سنفصل في هذه القواعد لاحقا.

المطلب الرابع: مشكلة الاستقراء عند هيوم وتبريرها سيكولوجيا

1- موقف هيوم من هذه المشكلة

إن معرفة هذا الموقف يتطلب منا أن نتعرف أولا على أصناف العلوم عند هيوم، وهذا التصنيف في حقيقته سيكشف لنا أن ابستمولوجيا هيوم ليست شكية مطلقة، لأن هناك علوم يمكن أن توصف نتائجها باليقين والدقة، ويتوقف صدق النتائج في العلوم عند هيوم على طبيعة المنهج المستخدم في الدراسة، فإذا كان المنهج صارما كانت النتائج دقيقة، وإذا كان هذا المنهج يقوم على خبرات يمكن الشك فيها، فان النتائج ستكون بالضرورة مشكوك في صدقها.

يقسم هيوم العلوم إلى صنفين: الصنف الأول وتمثله علوم الرياضة والتي تضم الهندسة والحساب، وقضايا هذا النوع من العلوم هي قضايا تحليلية، وتمتاز نتائج الرياضيات بالدقة واليقين، لأن صدقها داخلي يتوقف على انسجام المقدمات مع النتائج وكونها أيضا تعتمد على المنهج الاستنباطي، وهو منهج لا يرتبط بقضايا الواقع، وإنما يعبر عن العلاقات الداخلية التي تؤلف قضية رياضية ما. يقول هيوم "إن كل موضوعات العقل الإنساني يمكنها بحسب طبيعتهـــا أن تنقسم إلى صنفين هما "علاقـــات الأفكار والوقائع "، فالصنف الأول يتمثل في علوم الهندسة والجبر، وباختصار كل إقرار هو بالحدس أو بالبرهان اليقيني، مثلا "مربع الوتر مساو لمربع الضلعيـــن " قضية تعبر عن علاقة بين هذه الأشكال، و"أن خمسة مضروبة في ثلاثة تساوي نصف ثلاثين " تعبر عن علاقة بين الأعداد، وان قضايا من هذا النوع تكشف بالعمل البسيط للفكر... ورغم انه لم

[1] محمود فهمي زيدان: "**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص 68.

يوجد قط دائرة ولا مثلث في الطبيعة، فان الحقائق التي برهن عليها إقليدس ستظل إلى الأبد حافظة يقينها وبداهتها".[1]

وانطلاقا من قول هيوم فمن الواضح أنه يقر بدقة النتائج الرياضية، ليبدو وكأنه فيلسوف عقلي، فكلامه لا يخلو من بعض العبارات التي لا نجدها إلا في الأدبيات العقلية وخصوصا الديكارتية منها مثل مصطلحات اليقين، البداهة، الحدس... الخ.

أما الصنف الثاني من العلوم فهي العلوم الأمبيريقية، والتي تدرس الوقائع الطبيعية وقضايا هذه العلوم هي قضايا تركيبية، وهذا النوع من العلوم نتائجه غير موثوقة حسب هيوم، وتعود هذه النسيبة إلى أسباب منها، أنها لا تخضع لمبدأ عدم التناقض، فهذا المبدأ هو بمثابة الحصن في العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق، إضافة إلى سبب ثاني ويتمثل في كون صدقها غير متضمن في ذاتها، وأخيرا السبب الثالث وهو يتعلق بمنهج الدارسة المعتمد، وهو المنهج الاستقرائي، هذا المنهج هو الذي يحمله هيوم مسؤولية عدم الثقة في نتائج هذه العلوم التجريبية. يقول هيوم "وأما الوقائع التي هي الموضوع الثاني للعقل الإنساني فإنها ليست موثوقة بنفس الوجه، كما أن بداهة حقيقتها عندنا مهما بلغت ليست من طبيعة مشابهة لما تقدم (أي العلوم الرياضية) فعكس كل حدث يظل ممكنا مادام لا يمكن أن ينجم عنه تناقض، ومادام الذهن يتصور (عكس الحدث الواقع هذا) بعين اليسر والتميز اللذين كان يتصوره بهما لو كان هو عين بالواقع"[2]. ومعنى هذا أن مبدأ التناقض لا يحكم القضايا التجريبية عند هيوم، ولا يخبرنا بصدق أو كذب قضية معينة، مادام الشك يلاحق قمتي الصدق والكذب.

إن إمكانية قيام قضايا تركيبية صحيحة حسب هيوم يبقى محل شك، لأنها تقوم على الاستقراء، الذي يقوم بدوره على معطيات الخبرة الحسية، إضافة إلى اعتماده على مبدأ العلية، وقد عرفنا فيما سبق أن هذا المبدأ (أي العلية) لا يوجد له تبريرا عقلي أو حسي، وإنما حسب وجهة نظر هيوم مبرر تبريرا نفسيا، كل هذا جعل من هيوم يشكك في الاستقراء، وحاول أن يجد له مبررا كما فعل مع مبدأ العلية، لهذا فان جل الفلاسفة الذين أتوا من بعده أطلقوا على الاستقراء "مشكلة هيوم ".

[1] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 51.
[2] المصدر نفسه، ص 52.

2- التبرير السيكولوجي للاستقراء عند هيوم

بعد مرور حوالي قرن من الزمن على فلسفة فرنسيس بيكون، جاء ديفيد هيوم ليشكك في طبيعة وأسس الاستقراء، لذلك فقد بقيت تلك المشكلة تطرح إلى غاية عصرنا هذا، وقد عرفت بمشكلة هيوم [1]، وبهذا فان الحديث على مشكلة الاستقراء في فلسفة العلوم المعاصرة لابد من أن يعرج على موقف هيوم، لأنه هو أول من صاغ الشك حول قيمة هذا المنهج صياغة ابستمولوجية.

وينطلق هيوم في تحليله للاستقراء من خلال إقراره أن جميع استدلالاتنا المتعلقة بالوقائع قائمة على العلاقة بين العلة والمعلول، إذ بواسطة هذه العلاقة يمكننا أن نذهب إلى ما بعد بداهة ذاكرتنا وحواسنا[2]، فكل واقعة تحدث في العالم الخارجي محكومة بمبدأ السببية، بمعنى أننا نؤمن بأنه ثمة ارتباط بين الواقعة الحاضرة والواقعة المستنتجة منها.

يعترف هيوم أن مشكلة الاستقراء تعتبر من بين أصعب القضايا الفلسفية المستعصاة عن الحل، ذلك أن تسلسل الأسئلة حول مسألة وقوع الحوادث يجعل من الأمور أكثر غموضا، حيث يقول "فعندما نتساءل ما طبيعة جميع استدلالاتنا فيما يخص أمور الواقع، يبدو الجواب المناسب أنها قائمة على علاقة العلة والمعلول وإذا نسأل من جديد ما أساس استدلالاتنا فيما يخص هذه العلاقة، جاز أن يكون الجواب من التجربة، ولكننا إذا ما استرسلنا مع مزاج التمحيص هذا وسألنا ما أساس جميع استنتاجاتنا المتأتية من التجربة؟ فان ذلك يقتضي سؤلا جديدا قد يكون جوابه أعسر بكثير".[3]

إن الاستقراء يـــقوم على مبدأ اطراد الظواهـــر وهذا من شأنه أن يجعل الحكـــم الاستقرائي معرضا للاحتمالية، وعندما نقول الاحتمالية فإننا نقول أن العلم أصبح لا يقني، وبهذا فان مبدأ اطراد الظواهر يجعل من جميع استدلالاتنا المأخوذة من التجربة تسير وفق منطق القاعدة التالية "إن الحكم على حوادث الحاضر والمستقبل سيكون انطلاقا من حوادث الماضي التي مرت بنا "، يقول هيوم إن عامة النوع الإنساني لا يجدون أي صعوبة في تفسير المعتاد والمألوف من العمليات العقلية، كسقوط الأجسام الثقيلة ونمو النباتات، وانسال

[1] CARRILHO Manuel Maria: « **La philosophie des sciences: de Bacon à Feyerabend** », dans : « **la philosophie anglo-saxonne** », sous la direction de michel meyer, Presses universitaires de France(PUF), 1 édition, paris, 1994, p500.

[2] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 53.

[3] المصدر نفسه، ص 59.

الحيوانات أو تغذية الأجساد بالطعام...إن العادة هيأت للذهن وجعلته يعتقد أنه كلما ظهر السبب يتوقعون توقعا واثقا ومباشرا... ولا يتصورون بسهولة أنه من الممكن أن يترتب عنه حدث آخر".[1]

وانطلاقا من هذا فإن هيوم يربط الاستقــراء بالعادة الذهنية التي تشكــلت عند الإنسان مع تكرر الحوادث فملاحظته لظاهرة سقــوط الأجسام شكلت في ذهنه فكرة مفادها أن كل الأجسام إذا توفرت لها شروط السقـــوط من كتلة وجاذبية، فإنها ستسقط في الحـــاضر وفي المستقبل، انطلاقا من كونها سقطت في الماضي وهيوم ينتقـــد هذا التعميم ويجعله احد الأسباب التي تجعل من الاستقراء منهجا لا يصلح للعلم.

إن نقد هيوم لمشكلة الاستقراء له أهميته الابستمولوجية، فهو يرى أن النظرية القائلة بمشروعية الاستقراء لم تعد قادرة على أن تعتمد على الملاحظات التجريبية لتبرير الحقائق، وبذلك فان الاستقراء لا يمكن الدفاع عنه بطريقة عقلانية ولا بطريقة منطقية، ولكن من الناحية النفسية يمكن أن نجد له مبررا، من ناحية كونه عبارة عن عادة ذهنية [2].

إذن هيوم بهذا الطرح قد سبق فلاسفة العلم في الفترة المعاصرة عندما أكد على أن الظواهر محكومة بمبدأ اللاحتمية (Déterminisme)، خاصة تلك الظواهر المتعلقة بالعالم المتناهي في الصغر(الميكروفيزياء)، فتوفر عشرة آلاف ملاحظة لا يمكن أن تجعل الباحث يتحقق ويتأكد من صحة نتائجه، لأن ما مر به هو في الحقيقة اعتقاد بسيط يستند في قيامه إلى العادة [3]، ويمكن أن نقدم مثالا يوضح أن العلم المعاصر لم يعد حتميا بالبداهة كما يقول هنري بوانكريه، وإنما أصبح خاضع للاحتمية، فقد كنا نعتقد إلى أوائل القرن العشرين أن نظرية الجاذبية بالصورة التي نادى بها نيوتن صادقة على كل ما يجري في الكون، لكن قد أجريت تجارب أسفرت عن نتائج كان يجهلها نيوتن أدت إلى تعديل هذه النظرية بالصورة التي تنادي بها الآن نظرية النسبية، وترى هذه الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية، ولكنا لا تصدق على ما يجري خارج المجموعة الشمسية.[4]

وبناءا على المثال السابق يتضح لنا أن الاستقراء مشكلته تكمن في نقصانه، فما يصدق على الجزء لا يمكنه أن يصدق على الكل، لهذا نجد فيلسوف مثل غاستون باشلر (1884- 1962) يؤكد أن تطور العلم لا يكون إلا بالإيمان بالقطعية الابستمولوجية، أي الفصل بين ما هو قديم وجديد من نظريات علمية، إيمانا منه

---

[1] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص 101.

[2] BLANCHENAY Patrick: « **Les sciences sociales dans la philosophie de Karl Popper: la cohérence du système poppérien** » , Institut d'études politiques (IEP), Paris, 2005, p14

[3] Ibid, p15.

[4] محمود فهمي زيدان :"**الاستقراء والمنهج العلمي** "، مرجع سابق، ص 110.

أن تاريخ العلوم هو تاريخ أخطاء هذه العلوم ذاتها، فخطأ فيزياء أرسطو أدّت إلى ظهور فيزياء غاليلي، وبعض الأخطاء الموجودة في فيزياء غاليلي أدّت إلى ظهور فيزياء نيوتن، وعجز فيزياء نيوتن على تفسير بعض الظواهر الفيزيائية أدى إلى ظهور فيزياء اينشتاين.

ومجمل القول هو تأكيد هيوم على أن العادة النفسية هي التي تؤسس للاستدلالات الاستقرائية المتعلقة بالواقع وهذا التأسيس هو في حقيقة الأمر ذاتي وليس موضوعي، لأنه يقوم على علاقة العلة بالمعلول القائمتين أساسا على تصور الذات لوقوع الحوادث، ومن هنا فإن الاستقراء كمنهج للعلم يقوم على اعتقاد النفس بوقوع الحوادث في الكون اطرادا، وهذا من شأنه أن يجعل كل الاستنتاجات المأخوذة من التجربة قد تشكلت من أثر العادة لا من أثر الاستدلالات التجريبية.[1]

إذن فالاستدلالات العلمية لا يمكن تبريرها منطقيا ولا أمبريقيا من الخبرة، لكن هيوم بمسعى براغماتي يتمسك بالتجربة كمصدر وحيد لنبرر به اعتقادنا في القوانين الكلية [2]، وهنا نجد هيوم يوهم بنفسه فقط في جعل التجربة أساس للاستقراء لأنه يؤمن في قرارة نفسه أن الاستقراء لا يمكن تبريره إلا تبريرا نفسيا، هذا المسعى البراغماتي في جعل التجربة أساس للاستقراء سيجعل من الفلاسفة في الفترة المعاصرة أمثال جون ديوي يبررون الاستقراء براغماتيا، أي يجب أن نؤمن بمشروعية الاستقراء مادام يحقق لنا نتائج باهرة في دنيا الواقع.

المطلب الخامس: حـدود التفسير النفسي الهيومي لكل من العليّة والاستقـراء

1- فيما يخص مبدأ العلية

لقد تعرض موقف هيوم من العلية لعـدة انتقادات سواء كـــان ذلك من فلاسفة محدثين، أو معاصرين فنجد مثلا كانط في الفلسفة الحديثـة لم يسلم بكل مقدمـات هيوم ونتائجه، وبذلك وجد سبيلا لوضـع مشكلة العلية وضعا جديد، أو ليضع لها حلا جديـــد، ويرى كانط أن هيوم لجأ إلى التبرير النفسي للعلية وحصرها في العـــادة الذهنية لأنه انتهى إلى درجة من الشك المطلق، وتناسى أن العقل مزود بقوالب سابقة عن التجربة ويمكنها أن تبرر العلية، فهذه الأخيـرة حسب كانط تقوم على أســاس نظرية المقولات وهي من إنشاء العقل، كما أنها ضرورية لكل معرفة. وان سقطت هذه سقطت تلك [3]، وبذلك فان مبدأ العلية لا يـــوجد في الواقـــع الحسي، وإنما هو موجـــود في العقل النظري، إذن فمبدأ السببية وفقا لكانط ليس معطى

[1] ديفيد هيوم:"**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص77.

[2] لخضر مذبوح :" **فلسفة كارل بوبر**"، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011، ص123.

[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم:"**منطق الاستقراء – المنطق الحديث** "، مرجع سابق، ص123.

حسيا (وفي هذه الدعوى كان هيوم محقا) لكنه مقولة عقلية فارغة وظيفتها تنظيم الإحساسات الوافدة من الخارج.[1]

ويقدم كانط برهان على العلية على عدد من الفروض الأساسية يسلم بها ويجعلها مقدمات لبرهانه وإنكارها مستحيل، لأنه يؤدي إلى الشك والذاتية، ويمكن إيجاز هذه المسلمات فيما يلي:

- ينبغي أن تكون المعرفة الإنسانية معرفة موضوعية، فالخبرات الذاتية لا تؤدي إلى معرفة حتى تكون أحكامنا عن العالم عامة وصادقة لكل إنسان؛
- عالمنا عالم الظواهر فهو عالم موضوعي مستقل عن انطباعاتنا الحسية وخبراتنا الذاتية؛
- لدينا معرفة بالتعاقب الموضوعي، أي أننا نعتقد أن هناك تعاقب في عالم الظواهر، أي أنه في عالم الأشياء تتعاقب حالاتها وحوادثها مستقلا عن إدراكنا لها. [2]

إضافة إلى ذلك فان هيوم تناسى أن ليست كل القضايا التركيبية تستند في قيامها إلى مبدأ العلية، فمثلا القضية القائلة أن سرعة الضوء تبلغ 300 ألف كلم/ثا لا علاقة لها بالعلية، بمعنى آخر أن ليس كل التفسيرات العلمية هي تفسيرات علية. هذا الموقف بالذات نجده عند فلاسفة العلم المعاصرين أمثال راسل وريشنباخ وغيرهم، حيث أنهم يرفضون الاعتقاد بالعلية قبليا أو سيكولوجيا، فهناك من يقبله كأساس لتجاربه، وبذلك فقد فصلوا بين العلية والمنهج العلمي، فقد يخضع العالم للحتمية، وقد لا يخضع، ولا يتأثر منهج العلم برفض العلية، ومن ثمة يتضمن المنهج العلمي المعاصر قاعدة مفادها أن ليس كل تفسير علمي هو تفسير علّي فبعض التفسيرات علية وبعضها الأخر غير علية[3].

وبهذا الموقف من العلية يظهر لنا أن إثارة هيوم لمشكلة العلية كان فيها الكثير من المبالغة، خاصة عندما جعلها أساس صحة الاستدلالات التجريبية، فالعلاقة بين العلة والمعلول تبقى مبررة مادام الاستقراء العلمي يحقق في نتائج علمية باهرة على ارض الواقع.

2- فيما يخص مشكلة الاستقراء

لقد تعرض موقف هيوم من الاستقراء لانتقادات عديدة من طرف الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، سواء تعلق الأمر بالفلاسفة المحدثين أو المعاصرين، فعلى صعيد الفلسفة الحديثة نجد أن جون ستيوارت مل

---

[1] حيدر حاج إسماعيل: "**بنية الثورات العلمية**"، مقال نشر في مجلة العرب والفكر العالمي، دار الإنماء القومي، العدد الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2011، بيروت، ص 109.

[2] حيدر حاج إسماعيل: "**بنية الثورات العلمية**"، مرجع سابق، ص124.

[3] محمود فهمي زيدان :"**الاستقراء والمنهج العلمي**"، مرجع سابق، ص140.

وعلى الرغم من تأثره بفلسفة هيوم التجريبية، إلا أن هذا لم يمنع من توجيه انتقادات للتفسير السيكولوجي الذي تميزت به ابستمولوجيا هيوم، فقد رفض ستيوارت مل الشك في قيمة الاستقراء، معتبرا في الوقت ذاته أن في الاستقراء المنهجية الخصوصية للمعرفة العلمية، وحسب مل فان الاستدلال التجريبي يستند في قيامه إلى اطراد الظواهر وانتظام الطبيعة، فما يحدث اليوم في نفس الشروط يمكن أن يحدث في المستقبل إذا توفرت نفس الشروط [1]. وبهذا فان المعرفة العلمية عند جون ستيوارت مل خاضعة لمبدأ الحتمية، وهو المبدأ الذي يساعد الباحث في عملية التنبؤ، وهذه العلمية الأخيرة هي الغاية القصوى للعلم.

إن ستيوارت مل يتصور أن الاطراد أنواع، والنوع الذي يؤكد عليه هو الاطراد العلي، لذا نجده قد رفض تصورات الفلاسفة السابقين عليه لفكرة العلية، وذهب إلى معالجة العلية بصورة جديدة تتفق مع الهدف الذي كان يبحث عنه في نطاقه.

كان ستيوارت مل يبحث في العلل الطبيعية (physical causes) من حيث أن كل واقعة طبيعية علة لواقعة أخرى، وهذا المعنى يعبر عن وقوع الحوادث أو الظواهر في العالم الطبيعي، مما يجعلها موضوعا للخبرة [2]. فهذه الأخيرة هي التي تكشف لنا عن النظام الذي يحكم الظواهر الطبيعية، وهنا نجد مل يستبدل سيكولوجيا العادة عند هيوم بالخبرة الحسية، وبهذا فان مل يبرر الاستقراء تجريبيا، ليضع له بعد ذلك قواعد يقوم عليها و هي:

- **قاعدة التلازم في الحضور**: وتعني أن حضور العلة يؤدي إلى حضور المعلول، مثلا الملاحظة المتكررة للحرارة المرتفعة تؤدي بالضرورة إلى تبخر الماء، فالعلة هنا هي الحرارة والمعلول هو التبخر؛
- **قاعدة التلازم في الغياب**: وتقوم هذه القاعدة على أساس التلازم بين العلة والمعلول في عدم وجود الظاهرة، بمعنى انه عندما ترتفع العلة يختفي المعلول، مثلا انعدام وجود الهواء يؤدي إلى عدم سماع الأصوات؛
- **قاعدة البواقي**: وتعني انه إذا أسقطنا من أي ظاهرة ذلك الجزء الذي سبق معرفته بالاستقراء على انه السبب في نتائج مقدمات معينة، فان ما يتبقى من الظاهرة يعد سببا للمقدمات التي لدينا [3]، فالباقي من المعلولات يرتبط بالباقي من العلل؛
- **قاعـدة التلازم في التغيـر**: ومعنى هذه القـاعدة كما حدده مل فمهما كانت الظاهرة متغيرة بصورة ما، كلما تغيرت ظاهرة أخرى بنفس الصورة التي تغيرت بها الأولى، فهي إما سببا لهذه الظاهرة أو

[1] CARRILHO Manuel Maria: « **La philosophie des sciences: de Bacon à Feyerabend** », op.cit, p503.

[2] ماهر عبد القادر ماهر: "**فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي**"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1984، ص123.

[3] المرجع نفسه، ص 159.

أنها ترتبط بها ارتباطا وثيقا [1]، مثلا كل زيادة في الضغط على الغاز يكون علة في تقليص حجمه، وكل نقص في الضغط على الغاز يكون علة في ازدياد حجمه.

كما يعتبر كـارل بوبر (1902- 1994) من الفلاسفة المعاصرين الذين انتقدوا هيوم في مشكلة الاستقراء فعلى الرغم من انه يعترف بأن هذه المشكلة هي عويصة ولم ينتبه إليها من قبل إلا هيوم، الذي اعترف له بالأسبقية التاريخية في الكشف عن هذه المشكلة، يقول بوبر"ينبغي أن نعترف لهيوم بالفضل في صياغة المشكلة المنطقية الخالصة للاستقراء، وأنا فخور بكوني في ما اعلم أول من يعترف له بذلك ".[2]

إن بوبر يعتبر أن موقف هيوم من الاستقراء هو موقف شكي لا يعبر عن حلول واضحة، فالعلم يتطلب إجراءا عمليا موضوعيا لا ذاتيا، فالاعتقاد أو الإيمان بالاطراد بحكم الملاحظة التجريبية يبقى موقفا ذاتيا، تفسره النزعة الذاتية[3]، لهذا يصنف بوبر من فلاسفة العلم الذين ينتقدون النزعة السيكولوجية التي تدخل في المعرفة الموضوعية، لأن من شأن هذه النزعة أن تبعد الباحث على مجرى البحث الحقيقي، وتقذف به في عالم الذاتية والدوغمائية.

ويمكن أن نحصر النقد البوبري لمشكلة الاستقراء كما تصورها هيوم في نقدين، احدهما منطقي والآخر سيكولوجي وهما:

- **النقد المنطقـي**: يرى بوبر أن هيوم أكد على أن التكرار قد خلق فينا عادة، وهذه العادة كانت السبب الوحيد لخلق القانون، لكن بوبر يؤكد أن هذا خطأ والعكس تماما هو الصحيح، فالتكرار يحطم الوعي بالقانون ولا يخلق اعتقاد فيه، ويضرب أمثلة على ذلك بعزف قطعة موسيقية صعبة على البيانو، فيد العازف تعتبر مركز وعيه وشعوره، وبعد قدر من التكرار يعزف بلا انتباه للقانون[4]، وبهذا فالعادة لا يمكنها أن تؤسس القوانين العلمية، لأن مصدرها ذاتي وليس موضوعي.
- **النقد السيكولوجي**: لقد ارجع هيوم كما هو معروف مشروعيـة الاستقراء إلى الناحية النفسية، إلا أن بوبر لا يقبل هذا الحل، ويرى انه كان على حق عندما أعلن انه لا يوجد ما يسمى بالتكرار في المنطق، وكان أحرى به أن يطبق نفس هذا الرأي في علم النفس، وبوبر يشير هنا إلى احد مبادئه الشهيرة وهو مبدأ

[1] ماهر عبد القادر ماهر: "**فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي**"، المرجع نفسه، ص 161.

[2] نقلا عن ا لشريف زيتوني: "**مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**"، مرجع سابق، ص290.

[3] لخضر مذبوح: " **فلسفة كارل بوبر**"، مرجع سابق، ص 123.

[4] محمد محمد عويضة :"**كارل بوبر فيلسوف العقلانية النقدية** "، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996، ص47.

التحويل (Principle of Transference) ومنطوقة "ما يصدق في المنطق يصدق في علم النفس".[1] وبناءا على هذا فإن بوبر يؤكد أن هيوم قد تاه ولم يعرف طريقه في متاهات النزعة النفسية، واشتغل بمصطلحات لا نجدها إلا في علم النفس، مثل العادة الذهنية، الخبرة، الانطباع، الاعتقاد... الخ.

إن هذه الانتقادات التي قدمها بوبر للاستقراء جعلته يصل إلى نتيجة مفادها أن المنهج الاستقرائي لا يمكن تبريره نهائيا، واصفا إياه بالأسطورة، لكن السؤال الذي يطرح على بوبر هو:إذا رفضنا الاستقراء كمنهج للبحث، فما هو منهج العلم؟ يجيب بوبر بقوله "اعتقد أني تمكنت من حل مشكلة فلسفية كبيرة، إنها مشكلة الاستقراء، وقد توصلت لهذا الحل في عام 1986، لقد كان هذا الحل مثمرا تماما، ومكنني من حل عديد كبير من المشكلات الفلسفية الأخرى" [2]، والحل الذي يقصده بوبر هنا هو اكتشافه لمبدأ علمي، انه مبدأ قابلية التكذيب (Principe of Falsifiability)، وقد جاء بهذا المبدأ ردا على مبدأ التحقق الذي اعتمد عليه أصحاب الوضعية المنطقية في تميزهم بين القضايا العلمية والقضايا الزائفة، ويري بوبر أن الكشف العلمي محكوم بمنطق ثابت وينطوي على ثلاث لحظات هي:

- **اللحظة الأولى**: يبني رجل العلم فرضيات أو نظريات تؤخذ على سبيل المحاولة لحل المشكلات التي لا تحصى[3]، بمعنى أن الباحث يفترض حلولا للمشكلات التي هي قيد الدراسة، لكن تبقى هذه الحلول تخمينية ظنية؛
- **اللحظة الثانية**: وفيها يخضع رجل العلم محاولاته أو تخميناته لاختبارات قاسية ومنهجية، وتكون على قدر كبير من الخصوبة بحيث نستطيع تحقيق النجاح في تفنيدها وتكذيبها [4]، وهنا يأتي الدور المنهجي لمبدأ قابلية التكذيب، فالقضية العلمية تبقى صحيحة كلما تعرضت لأكبر عدد ممكن من المحاولات لتكذيبها؛
- **اللحظة الثالثة**: وهنا يتم تطبيق منهج المحاولة واستبعاد الخطأ، ويستلزم من رجل العلم التخلي عن يقينه الذاتي، والقبول بدون تحفظ عرض تخميناته للمناقشة من لدن الهيئة العلمية في إطار عملية النقاش الذاتي المتبادل (Intersubjectivité) [5]، وفي هذه اللحظة الأخيرة تظهر موضوعية المعرفـة والبحث العلمي وبهذا فإن

[1] محمد محمد قاسم: "**كارل بوبر–نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي** "، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط1، 1986، ص137.

[2] نقلا عن كارل بوبر:"**منطق الكشف العلمي**"، ترجمة ماهر عبد القدر محمد على، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص28.

[3] لخضر مذبوح:"**فلسفة كارل بوبر**"، مرجع سابق، ص 117.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص نفسها.

الصدق الذاتي في قضايا العلم هو موضوعي وليس ذاتي، وهو ما يخالف الصدق الذاتي في قضايا العلم الأمبيريقية عند هيوم، ويمكن أن نعبر عن هذه اللحظات الثلاث في الصيغة التالية:

$$P1 \longrightarrow TT \longrightarrow EE \longrightarrow P2$$

ونعني بـ (P1) مشكلة عملية قابلة للحل، ونعني بـ (TT) نظرية مؤقتة الحلول، أما (EE) فيقصد بها استبعاد الخطأ بفضل قرار منهجي، وأخيرا (P2) أي الدخول في مشكلة ثانية.[1]

[1] POPPER Karl: "**La Connaissance Objective**", Finance Contrôle Stratégie,Vol. 2, N° 3, 1999, p.28

الفصـــل الـثـــاني

الأصول النفسية للظاهرة الدينية والأخلاقية في فلسفة هيوم

تمهيـــد

تعرفنا في الفصل السابق كيف فسّر هيوم الجانب الإبستمولوجي من فلسفته سيكولوجيا، وإن اعتقد البعض أن الحلـــول التي توصل لها هيوم في تفسير بعض القضايا العلميـــة – مثل مشكلتي العلية والاستقراء ونظرية المعرفة عموما – هي حلول معلقة بين نزعة ذاتية وأخرى شكيّة، نقول نزعة ذاتية لأنه جعل من الذات أو الطبيعة البشرية هي القاعدة في بناء وإصدار الأحكام المتعلقة بالمعرفة الإنسانية وأشكالها، ونقول شكية لأن هيوم ينتهي دائما إلى نتيجة يمكن أن نضعها بين أقواس أو تعليقها بلغة فنومنولوجية.

وسنتناول بالدراسة في هذا الفصل الجانب الديني والأخلاقي في فلسفة هيوم، وسنكشف عن الأثر النفسي فيها، وكيف جعل من الظاهرة الدينية والأخلاقية موضوعا للدراسة التجريبية، ولا نبالغ إذا قلنا أن هيوم أعطى أهمية كبيرة لدراسة الظاهرتين الدينية والأخلاقية، لهذا نجد انه عبر عن آراءه حول الدين في كتبه الدينية مثل التاريخ الطبيعي للدين، وكتاب محاورات في الدين الطبيعي[1]*، كما أورد مبحث حول المعجزات في كتابه بحث في الفهم الإنساني، ويطرح في هذه المؤلفات موقفه من الدين الطبيعي والدين السماوي، وكيف جعل من الطبيعة البشرية أحد الأسس في تكوين الديانة أو المعتقد الديني.

أما فيما يخص موقف هيوم من الأخلاق فقد عبر عنه من خلال عدة مقالات، أهمها مقال في الأخلاق ولما كانت فلسفة الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالابستمولوجيا، فقد أدى هذا الارتباط إلى اختلاف الفلاسفة في تحديد مصدر الأحكام الأخلاقية، ففريق منهم يرى أن هذا المصدر هو العقل، وفريق آخر يرى أن العاطفة، ولقد عبر هيوم عن هذا الاختلاف بقوله "لا شيء نعتاده في الفلسفة وحتى في الحياة العادية أكثر من صراع العاطفة والعقل"[2]، لهذا فان مجهود هيوم انصب حول تحديد المصدر الأول للأخلاق.

ومن أجل الوقوف على كل هذا نطرح تساؤلات تقربنا من فهم مشكلة هذا الفصل وهي كالتالي: ما هي الأسباب التي أدت إلى نشأة الدين؟ وما هي تلك الظروف التي ساهمت في تشكيله؟ وما النوازع والرغبات

---

* كتاب "**محاورات في الدين الطبيـــــعي**" كتبه هيوم سنة 1761، والمحاورات تدور بين ثلاثة أشخـــــاص ذوي نزعات مختلفة هم كليانش وهو يمثل صورة للرواقي في العصر القديم و باركلي في العصر الحديث، أما الشخصية الثانية فهو فيلون تحاكي ميوله ميول سيشرون في كتابه عن طبيعة الآلهة، وتطابق ميوله كتاب آخرين كمونتاني، أي انه يمثل شخصية شاكة، أما الشخصية الثالثة فهو دميان ويمثل رجل اللاهوت في تعصبه وجموده ورفضه أن يخضع موضوع الدين للعقل وتحليلاته، والموضوع المعروض أمام المتحاورين ليس فقط وجود الله بل مدى ما يعلمه الإنسان عن طبيعة الله وخصائصه وهنا يتفق دميان وفيلون معا على أن الإنسان يستحيل عليه أن يعرف تلك الطبيعة الإلهية، لكن كليانش لا يوافقهما على ذلك، ويقول أن الإنسان في وسعه مستعينا بعقله ان يقيس طبيعة الله على طبيعة الإنسان لما بين الطبيعيتين من تشابه، ولم يتفق الدارسون على أي الشخصية التي تعبر عن آراء هيوم، لكن الظاهر أن شخصية فيلون هي الأقرب في التعبير عن النزعة الشكية التي تميز بها هيوم.

[1] نقلا عن محمود سيد احمد :"**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص ص 9- 10.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإنسانية التي تحركه؟ وأين نلمس الجانب السيكولوجي في الدين؟ ما مصدر القيمة الأخلاقية عند هيوم؟ وأين يمكن أن تتدخل الطبيعة البشرية في تحديد ما هو أخلاقي؟ وأين نجد الأثر النفسي في أخلاق هيوم؟

المبحث الأول: الظاهرة الدينية في فلسفة هيوم وأصولها السيكولوجية

المطلب الأول :ضبط مفهوم الدين

1- ضبط المفهـــوم من الناحية اللغوية

عرف الرازي الدين لغويا فقال: الدين -بالكسر- العادة والشأن، ودانه يدنيه، دينيا بالكسر:أذله واستعبده فدان، وفي الحديث: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والدين أيضا الجزاء والمكافأة: يقال دان نفسه دينا، أي جازاه: يقال كما تدين تدان، أي كما تجازي تجازى بفعلك، وبحسب ما عملت، ويقال أيضا دان بكذا ديانة فهو دين ودينه تدينا: وكله دينه[1].

ومن هذا التعريف اللّغوي الذي يقدمه الرازي نكتشف أن هناك ثلاثة مدلولات لغوية للدين، أولها الدين بمعنى العادة، وربما اعتبر الدين عادة لأن الناس غالبا لا يعيشون بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا فالدين عادة إنسانية، أما الدلالة الثانية فالدين يعني كذلك الشأن، والدين بهذا هو الحال[2]، أما الدلالة الثالثة فالدين يعني الخضوع، ولتوضيح ذلك يقدم إيريك فروم تعريفا اقتبسه من قاموس أكسفورد يقول فيه:"الدين هو اعتراف الإنسان بقوة عليا تتحكم في مصيره، ولها حق الطاعة والتبجيل والعبادة". [3]

ويرى لالاند أن اشتقـــاق كلمة دين (religion) أمر مجادل فيه، ويستخرج معظم القدماء أمثال لاكتانس واوغطسين وسيرقيوس، الدين (religion) من (religare) ويرون فيه فكرة الربط، سواء ربط الواجب اتجاه الممارسة، وإما الربط الجامع بين الناس من جهة، أو بين البشر والآلهة من جهة ثانية، ويشق سيشرون الدين من كلمة (relire) بمعنى تحديد الرؤية بدقة.[4]

وبنحو عام تبدو كلمة (religion) في اللاتينية تعني الإحساس المصحوب بخوف، وتأنيب الضمير بواجب ما اتجاه الآلهة، ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة (religiones) أي ديانات، وعند لوكريس تعني كلمة (religio) المفردة دينا ما بوجه عام، ومع ذلك يعد هذا التعميم للكلمة واقعة مرموقة فهو يبرز بكل جلاء العلاقات بين الاعتقاد بأي خارق إعجازي.[5]

---

[1] نقلا عن محمد عثمان الخشب: "**مدخل إلى فلسفة الدين**"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 11.

[2] المرجع نفسه، ص ص 11- 12.

[3] ايرك فروم: "**الدين والتحليل النفسي**"، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ط1، 1977، ص36.

[4] اندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص1203.

[5] أندري لالاند، المرجع السابق، ص 1204.

من خلال هذه التعاريف اللّغوية يتبين أن هناك اختلاف في اشتقاق كلمة الدين من لغة إلى أخرى، فإذا كانت هذه الكلمة تعني في اللّغة العربية تعني العادة، فإنها في اللّغة اللاتينية تعني الإحساس المصحوب بالخوف، كل هذا جعل المفكرين لا يتفقون على مفهوم اصطلاحي واحد للدين، ولهذا فقد عُرف الدين حسب المجال الذي يذكر فيه، فمثلا تعريف الفيلسوف للدين يختلف عن تعريف عالم النفس له، ومفهوم الدين في علم الاجتماع يختلف عنهما معا.

2- ضبط مفهوم الدين من الناحية الاصطلاحية

سنحاول هنا أن نقدم مفهوم الدين في عدة مجالات معرفية أبرزها في الفلسفة وعلم النفس، إضافة إلى علم الاجتماع، وهذا من أجل الوقوف على حقيقة الدين.

1.2- الدين في اصطلاح الفلاسفة

يعرف كانط الدين بقوله "هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية [1]، بمعني أن الدين الكانطي هو التزام أخلاقي تجاه الله.

أما هيغل فيرى أن الدين هو الروح واعيا جوهره، وهو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي[2]، ونفهم من هذا التعريف الهيغلي أن الدين يتمثل في بحث المتناهي وهو الإنسان، على حقيقة اللامتناهي الذي هو الله فالدين بهذا المعنى هو البحث عن المطلق من طرف الإنسان.

ويرى وليام جيمس أن الدين هو مجموعة الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تعود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بنية، وسن ما يعتبره إلهيا[3]. ونلمس من تعريف جيمس الجانب النفسي في الدين، مادام يرتبط بالأحاسيس والخبرات.

ويعرف هربرت سبنسر الدين بقولـــه " الدين هو الاعتقاد بالحضور الفـــائق لشيء غامض وعصي على الفهم، أما الألماني ماكس مولر (1822 – 1900) فيعرفه بقوله " الدين هو كدح من أجل تصور مالا يمكن تصوره وقول ما لا يمكن التعبير عنه، انه توق إلى اللانهائي".[4]

---

[1] نقلا عن محمد عثمان الخشب:"**مدخل إلى فلسفة الدين**"، مرجع سابق، ص 18.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] فراس السواح: "**دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**"، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط4، 2002، ص 22.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

ويقدم لالاند ثلاثة تعاريف مختلفة للدين هي:

- الدين مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين، وأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ[1]، وهنا نلمس الجانب الاجتماعي للدين مادام يتعلق بنظام الجماعة.
- الدين نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله [2]، وهذا التعريف يبين لنا أن الممارسة الدينية تقوم أساسا على الإيمان بضرورة أداء الواجبات الدينية كالصلاة مثلا.
- الدين هو احترام الضمير لقاعدة أو لعادة الشعور[3]، وهنا يظهر الجانب الأخلاقي الذي يجب أن يكون حاضرا مع الدين، فالذي يحترم قاعدة دينية ما، أو شعور ديني معين، فانه بالضرورة يحمل قانونا أخلاقيا في باطنه.

2.2- الدين في اصطلاح علماء النفس

يتعدد تعريف الدين في مجال علم النفس، وذلك بتعدد المدارس النفسية، والتي تدرس الدين من الجانب النفسي، لهذا نجد مثلا فرويد يرى أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة القوى الطبيعية في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع استخدام عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية، ولا يجد مفرا من كبتها أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى.[4]

ويشبه فرويد التجربة الدينية بتجربة الطفل الصغير، الذي يجعل من أبيه رمزا للأمان والحماية، فكذلك الإنسان الأول عندما كان يشعر بالخوف وعدم الأمان لجأ إلى الإيمان بكائن أسمى، يكون رمزا للطمأنينة ويذهب فرويد إلى القول" إن الدين هو مجرد وهم فقط ناتج عن خيال الإنسان، بل إن الدين خطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ".[5]

أما يونغ فيعرف الدين على أنه الملاحظة الدقيقة لما اسمـــاه رودولف اوتو(rodolf otto) براعة الخارق للطبيعة أي وجود دينامي، أو أثر لا يسببه أي فعل جزافي من أفعال الإرادة، بل على العكس هذا الوجود يمسك ويتحكم في الذات الإنسانية، التي هي دائما ضحيته أكثر من تكون خالقته.[6]

---

[1] أندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص 1204.
[2] المرجع نفسه، ص نفسها.
[3] المرجع نفسه، ص 1205.
[4] ايريك فروم: "**الدين والتحليل النفسي**"، مرجع سابق، ص15.
[5] المرجع نفسه، ص 16.
[6] المرجع نفسه، ص 21.

وأخيرا يعرف إيريك فروم الدين بقوله" أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه، وموضوعا للعبادة[1]"، ويفهم فروم الدين على هذا النحو لأنه قد وجدت ومازالت أديان كثيرة خارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله، والقوى الفائقة على الطبيعة، كما يميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارا لفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها.[2]

3.2- الدين في اصطلاح علماء الاجتماع

يعرف دور كايم الدين بقوله " إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه".[3]

ولقد أصبح هذا التعريف الذي قدمه دور كايم للدين الأكثر شيوعا في علم الاجتماع الديني، حيث ظهر في قاموس أكسفورد لعلم الاجتماع، لكن مع بعض التفصيل، إذ تم تعريف الدين على انه مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي.[4]

ويقدم إبراهيم مذكور تعريفا سوسيولوجيا للدين وهذا باعتباره مجموعة معتقدات وعبارات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، تسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه[5]، وبهذا فان علماء الاجتماع ينظرون للدين على أنه ظاهرة اجتماعية، كباقي الظواهر الموجودة في المجتمع.

المطلب الثاني: الدين في الفلسفة الأوروبية الحديثة بين الثورة والإصلاح*

لم يبحث الفلاسفة المحدثين في موضوع الدين باعتباره موضوعا قابلا للدراسة الفلسفية العقلية إلا بعد الإصلاح الذي عرفته الكنيسة على يد مارتن لوثر، فإصلاحات هذا الأخير تعتبر بمثابة الإرهاصات الأولى لتشكل فلسفة دينية، تقوم على الإيمان بقدرات العقل الإنساني في فهم وتفسير المعتقد الديني.

---

[1] ايريك فروم: "**الدين والتحليل النفسي**"، مرجع سابق، ص 25.

[2] محمد عثمان الخشب: "**المدخل إلى فلسفة الدين**"، مرجع سابق، ص17.

[3] المرجع نفسه، ص15.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

[5] إبراهيم مذكور:" **المعجم الفلسفي**"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 1983، ص 96.

* ارتأينا أن ندرج هذا العنصر لنوضح الظروف التي ساهمت في تحول الرؤية للدين من رؤية تقليدية انتشرت في القرون الوسطى، وهي تمنع أي استخدام للعقل للبحث في شؤون الدين، إلى رؤية فلسفية عقلانية جاءت كنتيجة للإصلاح، إضافة إلى ذلك فان معرفة النظريات المفسرة للدين قبل هيوم تجعلنا نكتشف الجديد الذي أتى به هيوم، وهل كان متميزا في فلسفته الدينية على الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين عايشوه.

لقد كان مارتن لوثر اوكامي* النزعة، لهذا فمن الطبيعي أن يتبنى موقف اوكام من العلاقة بين الفلسفة والدين، ومفاده أن كليهما ينفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل، وقد زاد لوثر على هذا أن ميدان كليهما مختلف أيضا، لأن ميدان العقل هو العالم المرئي المحسوس، وهو هذه الدنيا، وهي عالم فان، ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي المكان الطبيعي للفلسفة، أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسماوية، وهي حقائق تدرك عن طريق الوحي.[1]

ومن هذا يتضح أن مارتن لوثر لا ينكر دور الفلسفة، ولا يجعلها مناقضة للدين، بل انه أكد على أهمية العقل في تنظيم حياة الإنسان، لكن الاستخدام السيئ للعقل يؤدي إلى أمور غير مرغوب فيها، يقول لوثر" يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادة وفي الكيفيات الأولية والثانوية، وان تقوم بالتميز بين الأعراض والجوهر. أما عن العلل فإنها لا تستطيع أن تعرف شيئا".[2]

ويمكن أن نلخص القضايا الدينية التي شملها الإصلاح عند مارتن في مسألتين بارزتين، كان لهما دورا كبيرا في تخليـــص الفلاسفة من أغلال الفكـــــر اللاهوتي القروسطي، وظهور نظريات جديدة تفسر نشأة الدين، وهاتين المسالتين هما:

- **المسألة الأولى: معرفة الله تتم فطريا**

يرى لوثر أننا نعرف الله بالفطرة، ذلك أن الناموس موجود في القلب بالطبع[3]، وهنا نجد أن لوثر يتجاوز منطق الكنيسة القائل بأن معرفة الله إنما تتم عن طريق الأنبياء وما يأتون به من وحي، فالإنسان حسب لوثر فطر بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله، وبالأمور الطبيعية، وهي نفس الفكرة التي نجدها عند ديكارت لما اقر أن الله هو فكرة فطرية موجودة في العقل؛

* نسبه إلى وليام الأوكامي، وهو فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي في النصف الأول من القرن الرابع عشر أي حولي سنة1300م، درس في أكسفورد وظل بها من عام 1315 إلى 1323، عارض أوكام البابا وهرب من بطشه إلى ميونيخ وكتب من هناك سلسلة من الكتيبات يهاجم فيها البابا، وقد دخل في مباحثات مع البابا بينيدكت محاولا أن يجد الأعذار لماض أوكام، وقد كان لاهوتيا يهتم بوجود الله وصفاته. ومات أوكام سنة1349 ودفن في كنيسة الفرنسسكان في ميونخ.

[1] عبد الرحمن بدوي: " **الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص 365.

[2] المرجع نفسه، ص 365- 364.

[3] المرجع نفسه، ص364.

- **المسألة الثانية: لا وسيط بين الله والإنسان**

وهذا يعني إلغاء نظام البابوية[1] الذي يجعل من القس وسيطا بين الإنسان والله، فالشخص بهذا يمكنه أن يعبد الله مباشرة، ولعل النقطة الأكثر السلبية في نظام الوساطة هو صكوك الغفران التي كانت تمنح للشخص الذي يقدم على الاعتراف بخطاياه أمام حضرة القس، وكأن هذا الأخير ينوب على الله في هذه المهمة.

وبناء على هذا فإن الإصلاح الديني يعد ثوره في عقلنة الدين، وإعلان تاريخية اللاهوت، وأيضا جذرا لعصر النهضة والتنوير[2]. لهذا نجد ديكارت أحد رواد الفلسفة الحديثة يهدي كتابه الموسوم ب"تأملات ميتافيزيقية "إلى رجال الديـــن، ويوضح لهم دواعي هذا التأليف وموقفه من الدين بشكل عام، يقول ديـكارت" سبب وجيه يجذوني على أن أقدم لكم هذا الكتاب، وثقتي أنكم ستجدون سببا آخر وجيها حين تقفون على مرماه، كي تشملوه برعايتكم، دائما ما اعتقدت أن معضلتي الله والنفس، هما أخطر المعاضل التي ينبغي أن تبرهن بأدلة الفلسفة، خيرا من أن تبرهن بأدلة اللاهوت "[3]، إن هذا القول ومهما يبدو انه يحمل في طياته تملقا ومجاملة من ديكارت إلى رجال الدين من أجل أن لا يعارضوا صدور هذا الكتاب، فانه يحمل إحدى شعارات التنوير، وهي استخدام العقل في المسائل الدينية، أي عقلنه الدين والابتعاد على اللاهوت الكلاسيكي.

كما نجد اسبنوزا يذهـــب بعيدا في عقلنة الدين، إذ نجده ينتقد النبوة، لأن الأنبياء حسبه لم يمنحوا عقلا أكمل، وإنما منحوا مخيلة أقوى، فلقد كان منهم الأميون، ومنهم الحكماء، ولم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه، بل بعلامة ما، وبهذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية، فضلا فان إدراك وجود الله وماهيته وعنايته يتم بادراك النظام الثابت للطبيعة، خير مما يتم بمعرفة المعجزات.[4]

وإذا عدنا إلى بعض الفلاسفة الانجليز فإنهم بحثوا في الدين من الزاوية العملية لا النظرية، فالبرهنة على وجود الله والنفس هي مسائل ميتافيزيقية تشكك في صدقها الخبرة الحسية، لهذا فقد اعتبروا أن جعل البحث في الدين غاية في حد ذاته ليس ما يبرره، بل الأهم من ذلك الفائدة التي يجنيها الإنسان من وراء تدينه، ولعل

---

[1] عبد الرحمن بدوي: " **الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص364.

[2] فريال حسن خليفة: "**الدين والسلام عند كانط**"، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 11.

[3] روني ديكارت: "**تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**"، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط4، 1988، ص 3.

[4] يوسف كرم: " **تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص ص 116- 117.

هذا ما نجده عند هوبز الذي استخدم الدين لخدمة أغراض سياسية، ذلك أن السلطة الحاكمة هي التي يجب أن تتحكم في الدين وهي حاميته، وأن حقها في ذلك مطلق، ولا يكتسب الدين قوته إلا بإرادة السلطة.[1]

أما جون لوك فيؤكد أن الرســـالة الأولى للدين هي نشر قيم التسامح والمحبة والسلام، لأن العقيدة الدينية في المقام الأول علاقة بين فرد من الناس وبين الله، والدين الصحيـــح ينظم حياة الناس وفقا للفضيـــلة والتقوى، والدين الخالي من المحبة والإحسان هو دين زائف، ويرى لوك أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل. [2]

وفيما يخص زعيم النزعة اللامادية المثالية جورج باركلي فيرى أن غاية البحث الفلسفي هو الوصـــول إلى الله، وأن أي فلسفة لا تجعل من أولوياتها فهم الدين هي فلسفة بلا جدوى ينبغي إهمالها، وهنا نجد باركلي على عكس الفلاسفة الانجليز الآخرين يجعل من البحث عن حقائق الدين كغاية سامية من غايات الفيلسوف يقول باركلي" إن الهدف الأساسي من أعمالي هو النظر في الله وفي واجبنا، وسأعتبر كل أعمالي عقيمة وبلا جدوى إذا لم استطيع أن ألهم قرائي بالمعنى الديني عن وجود الله".[3]

وعموما يمكن أن نوجز مدى تأثير الإصلاح الديني على نظرة الفلاسفة للدين، بما يلي: الرؤية العقلانية لله من طرف ديكارت، وفي انتقادات اسبنوزا للاهوت والسياسة، ونظرة هوبز البراغماتية للدين وجعله في خدمة الحاكم، وجون لوك وعقلنته للمسيحية، و روسو وفلسفته في الديـــن الطبيعي، وكانط ودينه العقلي الأخلاقي، ونتشه وفلسفة إرادة القوة، وفيورباخ وجوهر المسيحية، ودافيد شتراوس وحياة المسيح، وبرونو باور في المسألة اليهودية.[4]

ونشير فقط أننا لا نبالغ إذا قلنا أن ديفيد هيوم هو أبرز فيلسوف انجليزي اهتم بالدين، وبحث في طبيعته ومنشئه، وتأثيره على الأخلاق، كما أن دراسات هيوم في مجال الدين كان لها تأثيرا كبيرا على الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده سواء كانوا في انجلترا أو في خارجها.

---

[1] يوسف كرم: " **تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص119.

[2] عبد الرحمن بدوي: "**الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص 380.

[3] فريال حسن خليفة: "**فكرة الالوهية في فلسفة باركلي**"، مكتبة الجندي، القاهرة، ط1، 1997، ص 4.

[4] فريال حسن خليفة: "**الدين والسلام عند كانط**"، مرجع سابق، ص 11.

المطلب الثالث: الفلسفة الدينية عند هيوم

1- الدين الطبيعي والدين السماوي عند هيوم

لهيوم موقف من الدين الطبيعي والدين السماوي، يقبل بالأول ويقدم له مبررات وجوده ونشأته، ويرفض الثاني لعدم تقبل الذهن لأهم المسائل التي جاء بها، ولعل أبرزها مسألة المعجزات التي رفضها هيوم من أساسها، ولا يهمنا في هذا المقام هل كان ديفيد هيوم ملحدا أم مؤمنا؟ وإنما الذي يهم أن نبين الدين الحقيقي عند هيوم، والأسس السيكولوجية التي يقوم عليها. ومن أجل الوقوف على كل هذا نطرح هذه التساؤلات: ما هو المقصود بالدين الطبيعي في فلسفة هيوم؟ وكيف كانت نشأته الأولى؟ وما هي مبررات هيوم التي قدمها لرفض الدين السماوي؟ هي أسئلة سنحاول الإجابة عنها في هذا المقام.

1.1- الدين الطبيعي

لقد أشرنا سابقا أن هيوم قد عرض رأيه في الدين في مؤلفين رئيسين هما: التاريخ الطبيعي للدين، والثاني محاورات في الدين الطبيعي، والمقصود بكلمة طبيعي هنا هو نشأة العقيدة الطبيعية من أصول طبيعية كامنة في الإنسان، مفرقا في ذلك بين الرأي الذي يرد الدين إلى طبيعة الإنسان، وبين الرأي الآخر الذي يرده إلى التأمل العقلي، فالقائل بأن الدين نابت من طبيعية إنسانية لا يحتاج في تدعميه إلى البرهان العقلي، ولا وحي هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته[1]، إذن فالدين ظاهرة نشأت بفعل الطبيعة الإنسانية.

ويذهب هيوم إلى القول أن الشرك كان الدين الأول للإنسان، انطلاقا من تسليمه بأن حركة المجتمع الإنساني هي حركة تطور وارتقاء من المرحلة البدائية الأولى إلى مراحل أرقى، إذ يسير دوما من حالة أدنى إلى حالة أسمى، ومن طور متخلف إلى طور اقل تخلفا[2]، وهذا يعني أن هيوم يقر بأن الوثنية، وتعدد الآلهة كان الدين الأول للبشرية، يقول هيوم" إذا وضعنا في اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنساني، من بداياته الجاهلية الأولى إلى حالة الكمال الأعظم التي وصل إليها، فانه يبدو لي أن الشرك أو الوثنية كانت – أو ينبغي أن تكون- الدين الأول والأبعد قدما في تاريخ النوع الإنساني[3].

وتؤكد جاكلين لاغريه في كتابها "الدين الطبيعي" أن هذا الأخير في مفهومه، ومواضيعه الدينية، قد ولد في العصور القديمة الوثنية، في وسط رواقي، وكرد فعل على نزعات المدارس الفلسفية، حول طبيعية الآلهة، ثم

[1] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص، ص 162-163.
[2] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا عند هيوم**"، مرجع سابق، ص 14.
[3] المرجع نفسه، ص15.

انبثق من جديد في القرون الوسطى لدى ابيلارد (abèlard) في النقاش بين اليهودية والمسيحيـــة والفلسفـة[1]، وهنا نجد أن الدين الطبيعي قد تطور عبر العصور، فإذا كان عند هيوم قد وجد منذ القدم، أين كان ينعدم وجود الوحي السماوي، فإن جاكلين تؤكد على وجوده حتى في العصور المتقدمة، سواء كانت يونانية أو عصـور وسطى، ولا تكتفي بهذا بل إنها تقّر مرة أخرى إلى أن عودته الحقيقية إلى المسرح الفلسفي تعود إلى نقاشات الإصلاح، فنراه عندها قد ولد من جديد في نغمية متشككة وتبريرية، ثم تلاحقت حركته حتى القرن التاسع عشر، إلا انه ظهر كدين للفلاسفة[2]، وهذا يعني أن فلاسفة الفترة الحديثة هم رواد الدين الطبيعي، سواء استند في قيامه على العقل أو على العاطفة والحدس، ومن بين الفلاسفة الذين تبنوا هذا النوع من الدين إضافة إلى هيوم، نذكر اسبنوزا، روسو، كانط، هيغل، نتشه، وغيرهم..

لكن السؤال الذي يطرح هنا: إذا كان الشرك هو الدين الأول للبشرية فما هو أصل هذا الشرك؟ وكيف وصل الإنسان الأول له؟ يجيب هيوم ويقول إن البيئة في العصور القديمة التي عاشها أجدادنا كانت بيئة متردية الأوضاع، غير مستقرة نتيجة للأمراض والحروب وغيرها، كانت حقبة تتصف بعدم الاستقرار عموما، لكن كيف كان يفكر أجدادنا يا ترى في مثل هذه الظروف؟ يقول هيوم أن هؤلاء القدامى كانوا مثل أي واحد منا اليوم، إنها قاعدة عامة حول فلسفته المعرفية " كل أنواع عدم اليقين لها ارتباط قوي مع الخوف"، فبالنظر إلى الحالة التي كان يعيشونها قديما يمكن اعتبار إن الخوف والرعب هو حالة لابد منها لهم.[3]

إن الأفكار الدينية حسب وجهة نظر هيوم لم تنشأ من التفكير والتأمل في الظواهر الطبيعية، وإنما نشأت وتشكلت إزاء أحداث الحياة، ومن المخاوف والآمال التي تحرك الإنسان، فلم يكن الإنسان البدائي يملك الوعي ما يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة، ولمعرفة العلل الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أنها ترد في النهاية علة واحدة كبرى.[4]

---

[1] جاكلين لاغريه: "**الدين الطبيعي**"، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص 15.

[2] المرجع السابق، ص نفسها.

[3] COLLIER Marck: «**The Natural Foundations of Religion**», see the website: http://www.academia.edu/2031174/The_Natural_Foundations_of_Religion 31/01/14.

[4] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا عند هيوم**"، مرجع سابق، ص16.

2.1- الدين السماوي (دين التوحيد)

إذا كان أصحاب النظرية المضادة يذهبون إلى أن البشرية بدأت أول ما بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها بالوحي الإلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده، وأن مرحلة التوحيد الخالص سابقة في العصور الأكثر قدما، فإن هيوم يرى أن مثل هذه النظرية تنطوي على تناقض، إذ أنها تعني أن الإنسانية عندما كانت في حالة جهل وبربرية، اكتشفت الحقيقة، لكنها وقعت في الخطأ بمجرد أنها حصلت على التعليم والتهذيب[1]، ويرفض هيوم دين التوحيد أو السماوي، انطلاقا من رفضه لأهم المقومات التي يتأسس عليها هذا النوع من الدين، لعل أبرزها التشكيك في أدلة وجود الله، إضافة إلى رفضه لإمكانية وقوع المعجزات والخوارق التي اخبر بها الأنبياء، وسنوضح موقف هيوم من هاتين المشكلتين.

1.2.1- شك هيوم في أدلة وجود الله

لقد شكك هيوم في الأدلة التي قدمها الفلاسفة على وجود الله، لأنها غير كافية لكي تعرفنا بطبيعة الله وصفاته، يقول هيوم على – لسان فيلون في المحاورات– في رفضه لأحد أدلة وجود الله وهو مبدأ العلية وانتظام الكون" والحق أن الطبيعيين لا يفسرون تفسيرا صحيحا جدا معلولات جزئية بعلل أعم، وان لزم أن تظل هذه العلل في النهاية مستعصية على التفسير استعصاء تماما، ولكن لا اشك أنهم لم يقتنعوا قط بتفسير معلول جزئي بعلة جزئية ليست أوضح تفسيرا من المعلول نفسه. وان نظاما مثاليا قد ترتب دون تدبير سابق ليس اخضع لتفسير من نظام مادي يحقق نظامه على نحو مماثل، وليس في الافتراض الأخير إشكال أعظم منه في الافتراض الأول[2]، إن هذا الرفض للعلية من طرف هيوم لم يكن فقط في مجال الدين فقط، وإنما تعداه كما عرفنا سابقا إلى التشكيك في مبدأ العلية ابستمولوجيا.

كما ينفي هيوم أن تتم البرهنة على مسائل الدين تجريبيا، كونها قضايا تجريدية، يقول" إن المعلولات المتماثلة تدل على علل متماثلة، هذه هي الحجة التجريبية، وهي الحجة اللاهوتية الوحيدة، ومن اليقين الآن انه كلما كانت المعلولات المرئية أكثر تماثلا، كانت العلل المستدل عليها كذلك، وكانت الحجة أقوى، وكل انفصال في أي من الجانبين ينقص الرجحان، ويجعل التجربة أقل حسما.[3]

---

[1] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا عند هيوم**"، مرجع سابق، ص16.

[2] ديفيد هيوم: "**محاورات في الدين الطبيعي**"، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط1، 1956، ص65.

[3] المصدر السابق، ص 65.

2.2.1- رفضه للمعجزات

يرى هيوم أن المعجزة هي اختراق النواميس الطبيعية عن طريق قوى غيبية خارقة، وأن التجربة تعجز على تفسيرها، وتقوم المعجزة من وجهة نظر هيوم على تواتر الشهادات من جيل إلى آخر، وهذا من شأنه أن يجعل المعجزة معرضة للتزييف والتناقض، وهذا يعني أن المعجزات هي عبارة عن إشاعـــات كاذبة، توارثتها الأجيال، يقول هيوم"لنفترض مثلا أن الواقعة التي تجتهد الشهـــادة في إقامتها تنتمي إلى مجال الخـــارق للعادة، ومجال العجيب، فإن البينة التي تحصل في هذا الحال من الشهادات تتناقض قيمتها تناقضا يتفاوت على قدر ما تكون الواقعة معتادة أو غير معتادة.[1]

ويؤكد هيوم أن الحالات الكثيرة للمعجزات الوهمية والنبوءات والخوارق الكاذبة التي تتم في كل زمان ومكان، إما تم الكشف عنها بقوانين مضادة، أو هي فضحت نفسها[2]، من خلال المبالغة في تضخيم الأمور، ويقرّ هيوم أن الخوارق هي من بين المسائل التي تلقى انتشارا كبيرا بين أوساط الناس، لتضمنها أخبارا مثيرة، وتنشر هذه الخوارق حسب هيوم خاصة بين الأمم الجاهلة والمتوحشة، وإذا ما تبناها شعب متحضر، فإننا سنجد ذلك الشعب قد تلقاها عن أجداد جهلة ومتوحشين.[3]

وهنا نجد أن هيوم لا يجانب الصواب، لأن الشعوب البدائية نجدها تؤمن بالخرافات والخوارق والأساطير أكثر مما تؤمن به الشعوب المتحضرة، لهذا فان ليفي برويل يطلق اسم الشعوب الماقبل منطقية على الشعوب البدائية.

بالإضافة إلى ذلك فان هيوم ينتقد العبادات الدينية التي يختص بها دين التوحيد، لأنه ينتج عنها برودة وخمول القلب وشيوع عادة النفاق والرياء، بل يعتقد هيوم أن العبادات التي تنطوي على ثناء على الذات الإلهية تنزل بقيمة الألوهية، لأن تصور الإله على انه يشتاق للحمد والثناء يعني انه ذو عاطفة بشرية، وأية عاطفة؟ إنها عاطفة من أدنى العواطف البشرية، عاطفة الرغبة في ثناء الآخرين [4]. وهنا يستحضر هيوم قول سينكا " أن تعرف الله هو أن تعبده، وكل عبادة أخرى باطلة خرافية لا تقوى فيها، فهي تهبط به إلى حالة البشر الدنيا، هؤلاء الذين ينتشون بالتوسل والاسترحام والهدايا والتملق. وان عدم التقوى هذه لهي اقل ما تدان به الخرافة. والشائع أنها تهبط بالله هبوطا إلى حالة البشر".[5]

وبهذا يتضح رفض هيوم لدين التوحيد، معتبرا أن شعائره لا تتلاءم وطبيعة الإله، مؤكدا في الوقت ذاته على أن الدين الطبيعي هو الدين الذي يتلاءم مع الطبيعة الإلهية والإنسانية.

---

[1] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص149.

[2] المصدر نفسه، ص 155.

[3] ديفيد هيوم: "**تحقيق في الذهن البشري**"، مصدر سابق، ص155.

[4] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا عند هيوم**"، مرجع سابق، ص 21.

[5] ديفيد هيوم: "**محاورات في الدين الطبيعي**"، مصدر سابق، ص159.

المطلب الرابع: الأسس السيكولوجية في فلسفة هيوم الدينية

لقد حاول هيوم منذ البداية فهم الأسس النفسية للإيمان، سواء الإيمان بالآلهة، أو بالأرواح، فمن خلال دراساته وجد أن هناك ارتباط وثيق بين الكائنات الطبيعية وثقافة الشعوب، وبهذا فقد اعتبر هيوم الدين عبارة عن ظاهرة طبيعية بحتة، وقابلة للبحث التجريبي[1]. وهنا نجد هيوم وفيا لنزعته الحسية التي تجعل من التجربة المحك الوحيد الذي يميز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة.

بالإضافة إلى ذلك فقد كان طموح هيوم كذلك فهم مبادئ الطبيعة البشرية المسئولة عن الاعتقاد البشري بالأشياء اللامرئية[2]، أي كيف يمكن للإنسان أن يؤمن بوجود عالم غيبي يشوبه الغموض والتعقيد، وليس بمقدور هذا الإنسان يخضع هذا العالم لتجاربه الحسية، وإنما هذا العالم يكون محل التجربة الإيمانية فقط.

وتعتبر بحوث هيوم في الدين ذات صبغة وصفية في طبيعتها، ولكن لديها عواقب معيارية خطيرة*، فبعد تحديده للآليات النفسية التي تؤدي إلى المعتقدات الدينية، انتهى هيوم إلى أن الظاهرة الدينية ما هي إلا إبداع من إبداعات الطبيعة البشرية. كمـا القراءة العميقة لظاهرة الدين عند هيوم يجد أنها تقوم على آليات نفسية سنحاول إيجازها فيما يلي:

1- التجربة الدينية منبعها الطبيعة البشرية

يرى هيوم من خلال كتاباته حول الدين أن الأصل الأول للدين هو الطبيعة البشرية، وهو لا يقدم الأسباب التي تشير إلى إمكانية أن يكون العقل دخل في تكوين المعتقد الديني[3]، وبهذا فان هيوم يقصي العقل في التأسيس للدين، على اعتبار أن العقل لا يمكنه أن يفهم المعاني الإيمانية المنبثقة من النفس. ويؤكد هيوم أن ميل الطبيعة البشرية إلى الاعتقاد بوجود خالق للكون من شأنه أن يؤدي إلى الانتظام في الحياة، ويحقق قليلا من الارتياح[4]. ذلك أن العزاء الوحيد للإنسان في الظروف القاسية التي يمر بها، هو لجوءه إلى سند معنوي هو الله راجيا منه أن يخلصه من هذه الآلام.

وفي كتابه التاريخ الطبيعي للدين يقدم نموذج معقد لحقيقية المعتقدات الدينية للأفراد، وهو يشير صراحة إلى أن التاريخ الطبيعي للدين هو في الواقع محاولة تفسير حدوث المعتقد الديني، يقول" ما هي تلك المبادئ

---

[1] Collier Marck: «**The Natural Foundations of Religion**», Op.cit.

[2] Ibid.

* ونعني بالعواقب المعيارية الوخيمة هوان جعل المواضيع الروحية كالدين مثلا موضوعا للدراسة التجريبية أمر في غاية الخطورة، على قيم الإنسانية بشكل عام، فالدين كالظاهرة روحية يتطلب الإيمان بها فقط، و التجربة ستنهي حتما باستبعاد القضايا الدينية لأنها غير قالبة للتحقق التجريبي، وهذه المسالة بالذات تبناها أصحاب الوضعية المنطقية، الذين أكدوا على أن مبدأ التحقق التجريبي بفضي بنا إلى إهمال قضايا الدين لأنها من قبيل القضايا الميتافيزيقية والفارغة من المعنى.

[3] MALHERBE Michel: « **Hume's Natural History of Religion** », Hume Studies, Vol 21, N°2, p271.

[4] Collier Marck, Ibid.

التي تؤدي إلى الاعتقاد الأصلي، وما تلك الحوادث والأسباب التي توجه عملها.[1] إن مساعي هيوم لشرح العقيدة الدينية (دون افتراض صحتها أو خطئها) كانت مجرد تكتيك من هيوم لكشف وفضح النزعات ذات الصلة لإنتاج المعتقدات الدينية، جنبا إلى جنب مع المحفزات المتعلقة بهم، وفيما يلي نذكر أهم المصادر التي يعتقد هيوم أنها تفسر معتقدات الأفراد، انطلاقا من ما تفرضه عليهم طبيعتهم البشرية، وهذه المصادر هي في حقيقة الأمر تمثل جملة ميولات الطبيعة البشرية التي تساهم في تشكيل الدين، وهي كالتالي[2]:

- الميل إلى الاعتقاد في "القوة الذكية الخفية "والتي تعتبر مصدر النظام في الطبيعة؛
- الميل إلى تركيز الاهتمام ومحاولة الانتساب إلى قوة واحدة تعود على كائنات مرئية؛
- الميل إلى تصور الذكاء أو السلطة التي لطالما تميز بها الإنسان؛
- الميل إلى السعي وتبني نظام يؤدي إلى الارتياح العقلي؛
- الميل إلى التوصيف بقوة الذكاء والكمال اللانهائي والإيمان بمن تنطبق عليهم الصفات المذكورة أعلاه.

إن كل هذه الميولات يتم تفعيلها من قبل مختلف الادراكات والعواطف البشرية، لتصل بالإنسان إلى تكوين صورة إيمانية حول المعتقد الديني، وتختلف قوة المشاعر وحيويتها بناءا على الأشخاص وظروفهم، وبالتالي فان درجة الإيمان بالمعتقد الديني تختلف من شخص إلى آخر[3]. ومن هنا فإن الإيمان بالمعتقد هو تجربة سيكولوجية خاضعة ومرتبطة بظروف محددة يعيشها الفرد.

إن الطبيعة البشرية حسب هيوم هي التي تحدد نوع الدين الذي يجب أن يعتقد به الفرد، ذلك أن قناعات الإنسان الدينية هي من صميم ميوله ورغباته الذاتية، يقول هيوم " من الملاحظ أن مبادئ الدين تحوي نوع من المد والجزر في العقل البشري، حيث يميل الإنسان بشكل طبيعي إلى الانتقال من عبادة الأصنام إلى عقيدة التوحيد، ليغرق مرة أخرى من الإيمان إلى عبادة الأصنام ".[4]

2- الخوف والرجاء عاطفتان ساهمتا في تشكل الدين

يعتقد هيوم أن الإنسان الأول كان بحاجة إلى سند روحي يبث فيه الطمأنينة والسكينة، فالخوف من الموت وما تعقبه من أسرار جعلت الإنسان يعتقد بوجود اله خير، يجعل من الموت طريقا لحياة أخرى، كما أن الرجاء هو إحدى السبل التي تجعل من الإنسان قريبا من الإله الذي يؤمن به، كما أن رجاء الإنسان لله لا يكون إلى عندما يكون هذا الإنسان محاصرا بالآلام واليأس، نتيجة للحروب أو الأمراض، يقول هيوم"والحق أن

[1] YANDELL E.Keith: «**Hume's Explanation of Religious Belief**», Hume Studies, Vol.7, N°2, 1979, p94.
[2] Ibid, p96.
[3] Ibid, p97.
[4] HUME David: «**The Natural History of Religion**», A. and H. Bradlaugh Bonner, London, 1889, p35.

الخوف والرجاء يدخلان معا في الدين، إذ أن هاتين العاطفيتين تهيجان معا في الذهن البشري في أوقات مختلفة وكلتاهما تكون ضربا من الألوهية يتسق معها.[1]

ويشير هيوم أن المرء لا يلجأ إلى الدين إلا في الحالات غير العادية والصعبة، بمعنى أن التجربة الدينية تكون شبه غائبة، إذا كان الإنسان يعيش نوع من الغبطة والسعادة، يقول هيوم" والإنسان عندما يكون منشرحا يصلح للعمل أو للرفقة أو للترفيه، وهو يستغرق بالطبع فيها ولا يفكر في الدين، وعندما يكون مثبطا لا يكون لديه ما يفعله اللهم إلا أن يتأمل في أهوال الدنيا الخفية، ويندفع بنفسه إلى أغوار الحزن".[2]

إن الدين هو السبب جعل الإنسان يعيش السعادة أو الشقاء، فالسعادة تحصل لديه عندما يعيش حياة مليئة بالتأمل والهدوء، فكشف أسرار الطبيعة لا يتأت للإنسان إلا بعد تأمل عميق في هذا النظام الطبيعي، أما الشقاء فهو نتاج لتفكير الإنسان في الموت وما بعده، يقول هيوم " هذه النوبات من الابتهاج الفائق الحماسي إذ تنهك الأرواح، وتمهد دائما السبيل لنوبات معادلة من الهول والتثبيط الخرافي، وليس ثمة حالة للذهن تبلغ من السعادة مبلغ الحالة الهادئة المتعادلة، ولكن يستحيل دعم هذه الحالة حين يذكر الإنسان، انه مقيم في هذه الظلمة وهذا التشكك العميق، بين سرمد من السعادة، وسرمد من الشقاء، ولا عجب أن مثل هذا الأمر يقوض نظام الذهن ويوقعه في اشد اختلاط.[3]

2- الخيال وعلاقته بالدين

يرى هيوم أن مشاعر الإنسان وخياله يعملون على قدم المساواة في تطوير العقيدة الدينية للشعوب، فلقد جاء أسلافنا من أجل تجسيد القوى الخفية في الطبيعية، والتي ساهمت في تحقيق الخوف والقلق، يقول هيوم "يسود الكون تصميم واحد في كل أنحائه، فهذا التوحيد يقود العقل إلى الاعتراف بصانع أو خالق واحد، لأن مفهوم الصانعين المختلفين، دون أن يكون هناك أي تمييز في الصفات والعمليات يؤدي إلى حالة الحيرة للخيال".[4]

إن عدم اتفاق البشر على الصفات التي يتميز بها الله تفتح المجال واسعا لخيالاتهم، ونجد هذا واضحا في الديانات السماوية خاصة اليهودية والمسيحية والإسلامية، وكيف نظرت إلى الله، فإذا كانت الديانتين اليهودية والمسحية تجعل من صفات البشر مشابهة لصفات الله، فان الدين الإسلامي ينزه الله على أي صفة

[1] ديفيد هيوم: "**محاورات في الدين الطبيعي**"، مصدر سابق، ص157.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص 158.

[4] HUME David: «**The Natural History of Religion**», Op.cit, p8.

يمكن أن يتخيلها البشر، فالله ليس كمثله شيء، ومهما حاول الإنسان أن يتخيل صوره لله فانه لن يصل إليها.

إن استخدام الإنسان للخيال هو نتيجـــة لجهله بأسرار الطبيعة، والأسباب الخفية المتحكمة في تيسير شؤونها، فحدوث ظواهر من قبيل تعاقب الليل والنهار، وشروق الشمس وغروبها، وميلاد البشر ووفاتهم، كل هذا من شأنه يجعل الإنسان يعيش الدهشة، والتي بدورها تجعل من الخيـــال المنفذ الوحيد لتفسير هذه الوقائع، يقول هيوم "نحن نعيش في هذا العالم، تماما مثل المسرح الكبير، حيث الينابيع الحقيقة وأسباب كل الأحداث غير معروفة تماما بالنسبة إلينا، بالإضافة إلى انه ليست لنا الحكمة الكافية للتنبؤ، أو القدرة على منع تلك الأمراض من الحدوث والتي غالبا ما تهدد استمرارنا، نعلقه في تشويق دائم بين الموت والحياة، الصحة والمرض، الاكتفاء والحاجة، يتم توزيعها بين البشر لأسباب خفية غير متوقعة تحتاج إلى المساءلة والنقاش، هذه الأسباب غير المعروفة تصبح هدفا ثابتا لآمالنا ومخاوفنا، ففي الوقت الذي تصبح فيه مشاعرنا في حاله تنبه و حرص دائم تخوفا من هذه الأحداث، يعمل الخيال على قدم المساواة بخلق وتشكيل أفكار تلك القوى التي يتم الاعتماد عليها".[1]

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية، بأنه نظرا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشري، فلقد اجتمعت له صفات لا متناهية، ومع كونها لا متناهية، إلا أنها لا تزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشري يسقط على الإله صفات بشرية، وبهذا يصبح الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري، وان كان متعينا في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال[2].

كما أن الإنسان حسب هيوم هو كائن خير وقادر وحكيم ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان فهي لا متناهية، وتصورها على هذا النحو لم يتأت نتيجة معاينة الإنسان بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لعقل الخيال، الذي يوسع من مدى صفات الإنسان لكي تصير لا متناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله.[3]

---

[1] HUME David: «**The Natural History of Religion**», Op.cit, p10.

[2] عثمان الخشب: "**مدخل إلى فلسفة الدين**"، مرجع سابق، ص60.

[3] المرجع السابق، ص 60.

المبحث الثاني: سيكولوجيا الأخلاق الهيومية

المطلب الأول: ضبط مفهوم الأخلاق، ومكانتها في المدرسة التجريبية الانجليزية

1- مفهوم الأخلاق

1.1- الأخلاق في الدلالة اللّغوية

جاء في معجم لسان العرب لابن منظـــور " أن الأخـــلاق جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة والدين[1]، والأخلاق في اليونانية مشتقة من كلمة (custom) وتعني كذلك العادة.[2]

ويرجع قامـــوس أكسفورد الإنجليزي أصل كلمـــة أخلاق إلى اللّغة اللاتينية (moralis)، المشتقة من كلمة (Moralia)، ويقصد بالأخلاق "معايير السلوك"، أي "مبادئ الحق والباطل".[3]

2.1- الأخلاق في الدلالة الاصطلاحية

الأخلاق هي كل ما يتعلق إما بالآداب، وإما بالقواعد السلـــوكية المسلم بها في عصر معين ومجتمع معين[4]، ودلالة هذا المفهوم توحي أن الأخلاق نسبية ومتغيرة، كما يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، والأخلاق توجد على صنفين:

- أخلاق نسبية وهي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين، نقـــول مثلا أخلاق العرب، وأخـــلاق الفرس، وأخلاق الروم؛
- أخلاق مطلقة وهي مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان[5]، وهذه الأخلاق هي محل اتفاق جميع العقول البشرية.

2- الأخلاق عند الفلاسفة الانجليز السابقين على هيوم

يمكن القول بان أخلاق فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر تندرج تحت ما يطلق عليه اسم "ابستمولوجيا الأخلاق"، ويحدد رافائيل في كتـــابه الحاسة الخلقـــية ما نعنيه بابستمولوجيا الأخلاق في قوله "نعني بابستمولوجيا الأخلاق الإجابة عن هذا السؤال: عندما احكم بأنه ينبغي أن أقوم بأداء فعلا معينا فهل هذا الحكم يكون على أساس المعرفة؟ أو على أساس الشعور؟".[6]

---

[1] ابن منظور: "**لسان العرب**"، المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1988، ص194.

[2] وليام ليلي: "**مقدمة في علم الأخلاق**"، ترجمة على عبد المعطى محمد، منشاة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 2000، ص31.

[3] See the website: http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/moral, 10/04/2014.

[4] أندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية**"، مرجع سابق، ص 837.

[5] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، ج1، مرجع سابق، ص، ص 49- 50.

[6] محمود السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص 09.

ويمكن أن نفهم قول رفائيل من جهة أخرى، وهي أن فلاسفة الأخلاق في هذه الفترة، أي بين القرنين 17 و18 حاولوا أن يبينوا أساس الفعل الخلقي، بمعنى ما هو مصدر التشريع الأخلاقي؟ لهذا نجد اختلاف واضح بين الفلاسفة في هذه النقطة بالذات، بحيث انقسموا إلى فئتين، الأولى ترجع الأخلاق إلى العقل كونه الملكة التي يميز بها الإنسان بين الخير والشر، أما الفئة الثانية تجعل من العاطفة والوجدان أساسا للأخلاق، وهنا تصبح الأخلاق ذاتية ونسبية، على عكس الأخلاق العقلية التي تتميز بالموضوعية والمطلقية.

إن ما يهمنا في هذا المقام هو أن نهتم بدراسة الأخلاق في الفلسفة الانجليزية خصوصا، لأن هذا يجعلنا نتعرف على الخلفية الفلسفية لأخلاق هيوم، ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن هيوم كان متأثرا بما سبقه من فلسفات أخلاقية خاصة الانجليزية منها، ويمكن أن نحصر الفلسفة الخلقية في هذين القرنين في مدرستين هامتين هما:

1.2- مدرســـة الحاسة الخلقية

يذهب أنصـــار هذه المدرسـة من بينهم لـــورد شافتسبري (1671-1713)، وفرنسيـــس هاتشيسون (1694- 1747) إلى القول بان العاطفة هي أساس الأخلاق، وقد نفروا من رد الأخلاق إلى وجدان اللذة والألم وتعليقها على أنانية الإنسان، ونفورهم هذا هو في حقيقة الأمر انتقادا ل توماس هوبز الذي حاول إيجاد نسق للأخلاق قائم على أساس مادي دقيق، وعلى افتراض دوافع أنانية[1]، فالحب مثل الرغبة، والكراهية مثيلة للنفور، ونحن ندعو شيئا حسنا حين يكون موضوعا للرغبة، وسيئا حين يكون موضوعا للنفور، وهذه التعريفات لا تزود الحسن والسيئ بأية موضوعية، وإذا كان الناس يختلفون في رغباتهم، فليس ثمة منهج نظري لتكييف اختلافاتهم.[2]

إن فلسفة هوبز عموما تقوم على أسس مادية، فكل شيء حسبه يجب أن يفسر تفسيرا ماديا، وهذه النظرة امتدت إلى سائر فلسفته، ومنها الأخلاق، فالناس عند هذا الفيلسوف يملكون رغبات، ولكن دوافعهم أنانية، والخير والشر كلمتان تعبران فقط عن علاقات برغبات المتحدث، وليس هناك مجال لصفات أخلاقية موضوعية. إن الناس أنانيون بالطبيعة و يتنازعون باستمرار، ويرد هوبز هذا النزاع المستمر إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي: التنافس وعدم الثقة و الشهرة.[3]

---

[1] محمود السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص17.

[2] برتراند راسل: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص 93.

[3] نقلا عن توفيق الطويل: "**الفلسفة الخلقية، نشأتها، وتطورها**"، درا النهضة العربية، مصر، دط، 1976، ص 311.

إن هذه الانتقادات المقدمة من طرف أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية جعلتهم يتبنون نظرية في الأخلاق تقوم على العاطفة، لهذا نجد شافستبري يؤكد على أن الموجودات البشرية تملك عواطف، تفيد الأنواع التي تنتمي إليها، ويسميها العواطف الطبيعية، وتملك أيضا عواطف تنزع إلى تحقيق الخير للفرد، ويسميها عواطف خاصة ذاتية، وتشمل حب الحياة والرغبة الجسدية والمصلحة الذاتية، وتملك أيضا إلى جانب النوعين السابقين عواطف غير طبيعية، وهي لا تميل نحو خير النوع، ولا إلى خير الفرد، وتندرج تحتها الدوافع الشريرة[1]، وبهذا المنطق تصبح الذات الإنسانية هي من تصنع الأخلاق، سواء كانت أفعال خيرة تتلاءم والطبيعية البشرية، أو كانت أفعال شريرة تتعارض وطبيعة الإنسان.

إن الأخلاق عند أصحاب هذه المدرسة ترتكز على وقائع تجريبية ممكنة، تذهب إلى أن الموجودات البشرية تملك عواطف عامة، وتكون سعيدة عندما تسود هذه العواطف فيها، ويؤكد هاتشيسون إلى أن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير الطبيعي، فهذا الأخير يستخدم ليشمل كل شيء يكون علة اللذة الخاصة أو وسيلة لها، وبالتالي نستنتج انه يجب أن تكون لدينا ادراكات أخرى للأفعال الأخلاقية غير تلك الخاصة بالفائدة، وهذه القدرة الخاصة بمعرفة وإدراك هذه الادراكات تسمى بالحاسة الخلقية.[2]

إن الحاسة الخلقية تجعل من الفعل الخلقي منزها عن كل منفعة وتجعله غاية في ذاته، مادام حب الذات والأنانية عواطف مرفوضة أخلاقيا، وهذا نقد صريح لنظرية هوبز في الأخلاق، ولتوضيح هذا يقدم لنا هاتشيسون ثلاث قضايا أساسية في الأخلاق، أولها أن لدينا دافع الأريحية الحقيقية، فنحن نرغب في سعادة الآخرين بوصفها غاية، لا بوصفها وسيلة فقط لسعادتنا، إننا نريد أن تكون أسرتنا وأصدقاؤنا ووطننا سعداء بعد أن نموت، مع انه ليس لدينا أمل في القدرة على الاستمتاع بسعادتهم، وثاني القضايا الأساسية هي أننا نمتلك حسا أخلاقيا، وهذا الأخير هو القدرة على امتلاك نوع من الانطباع مفروض علينا بصورة مباشرة دون استدلال، ولا يمكن إنكار أننا نملك مثل هذه الاستجابة المباشرة المختلفة لأفعال إرادية، وثالث القضايا أن الحاسة الخلقية لا تتميز عن الأريحية، بل يبدوا أنهما في أكثر الحالات شيء واحد، وقد تيسر الخلط بينهما عنده لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر، حتى لا يكاد يميز بين مدلولات هذه الألفاظ.[3]

---

[1] محمود السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص ص 19- 20.

[3] توفيق الطويل: "**الفلسفة الخلقية**"، مرجع سابق، ص 328.

إن هذه الفكرة بالذات يؤكد عليها شافستبري في كتابه " بحوث في الفضيلة"، حيث يرى أنه ليس بصحيح أن الميل الأساسي في الإنسان هو محبة الذات، إن في الإنسان ميولا اجتماعية طبيعية، فإذا عدنا إلى أنفسنا وجدنا فيها عواطف لا إرادية من قبيل الإعجاب بالنبل والخير واحتقار الخسة والخبث، وذلك هو الحس الأخلاقي[1]، انه حس باطني قوامه محبة النظام والجمال، انه حس يدرك ويميز الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة وهذا الحس إذا طاوعناه وجدنا الإيثار يحدث في النفس اغتباطا لطيفا بما نهيئه للغير من سعادة.[2]

2.2- المدرســـة العقلية

يمثل هذه المدرسة على وجه الخصوص صموئيل كلارك، فهذا الأخير نجده قد وضع الأخلاق بين العلوم التي يمكن البرهنة عليها من قضايا واضحة بذاتها مثل تلك القضايا الموجودة في الرياضيات[3]، ومعنى هذا أن القيم الأخلاقية يجب أن تخضع في قيامها على أسس عقلية، فالعقل هو الذي يصدر الأحكام لا العاطفة على نحو ما عرفناه مع أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية.

إن نظرية كلارك الأخلاقية القائمة على العقل تثبت أن القيم الأخلاقية مطلقة وثابتة، مادام الأساس الذي تقوم عليه هو أساس موضوعي، ويقدم كلارك حجتين على مطلقية الأخلاق:

- الحجـــة الأولى تتمثل في أن حكمنا على فعل معين على فعل صحيـــح فهذا لكون انه صحيحا فعلا، وهذا الحكم نابع من العقل؛
- الحجـــة الثانية وتتمثل في أن حذف الأفعال الصحيحة أمر مناقض للعقل[4]، وهذا يعني أن الأفعال الصحيحة هي بالضرورة أفعالا أخلاقية خيرة، بينما الأفعال غير الصحيحة هي أفعال شريرة.

لقد أراد كلارك أن يثبت انه يمكن معرفة بصورة قبلية ليس فحسب أفعالا معينة ملائمة، ولكن أيضا أن الأفعال الملائمة بحيث تؤدى(بمعنى ضرورة القيام بها) ونحن نعرف بصـــورة قبلية أن الأفعـــال الملائمة واجبات، لأن إنكار كونها واجبات إقرار أنها متناقضة ذاتيا.[5]

ومجمل القول أن أنصار المدرسة العقلية يرجعون الأخلاق إلى العقل، بينما يردها أنصار الحاسة الخلفية إلى العاطفة، وستجد هذه المدرسة الأخيرة ترحيبا من طرف الفلاسفة الانجليز، خاصة ديفيد هيوم والفلاسفة الذين جاءوا من بعده أمثال جرمي بينتام وجون ستيوارت مل، أما المدرسة العقلية الأخلاقية فلن تجد لها نجاحا

[1] يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سبق ذكره، ص 158.
[2] المرجع السابق، ص نفسها.
[3] محمود السيد احمد، "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص22.
[4] المرجع نفسه، ص22.
[5] المرجع نفسه، ص نفسها.

كبيرا إلا مع الفلسفة الألمانية، خصوصا في فلسفة كانط، الذي أعطى للأخلاق بعدا عقليا، وقد عبر عن محاولته هاته في كتابه نقد العقل العملي.

المطلب الثاني: مكانه الأخلاق في فلسفة هيوم التجريبية

يحتل مبحث الأخلاق في فلسفة هيوم مكانة خاصة، ذلك أنه يُعتبر موضوع ذو أهمية كبيرة، يجب الاشتغـــال بالبحث فيها، لا شيء غير أنها تتعلق بالإنسان بالدرجة الأولى، يقول هيوم موضحـــا هذه الأهمية" الأخلاق هي الموضوع الأكثر أهمية قبل كل شيء، نحن نتوهم بأن أمن وسلام المجتمع سوف يكون على المحك في كل قرار نتخذه ويتعلق بها، من الواضح، أن هذا القلق يجب أن يجعل توقعاتنا وأفكارنا تظهر بشكل أكثر واقعية وقوة، من الموضوعات التي لا تهمنا ولا نبالي بها"[1]، وهنا نجد أن الأخلاق عند هيوم تكتسي أهمية اجتماعية، لأنها تلعب دور كبير في تنظيم سلوكات الأفراد وتوجههم نحو الطريق الصحيح.

إن هذه الأهمية للأخلاق عند هيوم جعل البعض يعتقد أن هيوم قد دخل فلسفته من باب الأخلاق، والنتيجة المنطقية التي تترتب على ذلك وهي أن الكتاب الثاني والكتاب الثالث من الرسالة يسبقان في تاريخ تأليفهما عمله في النظريات التي تناولها في الكتاب الأول[2]، وهذا يعني أن فلسفة هيوم الأخلاقية قد تبلورت منذ البدايات الأولى لتفلسفه.

ويشير كمب سميث في كتابه "فلسفة ديفيد هيوم" – بجانب ذلك وتأكيدا لهذه الوجهة من النظر– إلى خطاب من خطابات هيوم كان قد أرسله إلى طبيبه سنة 1734 يخبره صراحة أن فلسفته نشأت وترعرعت في عمله واشتغاله بالقضايا والمشكلات الأخلاقية[3]، هذا ما جعل هيوم من بين الفلاسفة الانجليز الذين درسوا الأخلاق دراسة عميقة، وليس مجرد دراسة سطحية قد ترتبط بالسياسة على نحو ما قام به توماس هوبز وجون لوك.

وحكمنا هذا يؤكده راسل عندما رأى أن هيوم كان يعتبر نفسه في المقام الأول فيلسوف أخلاق، وكان تقديره لنفسه كفيلسوف أخلاق يفوق تقديره لنفسه باعتباره فيلسوف نظري، ويعترف هيوم بان كتاب " بحث في مبادئ الأخلاق" هو أفضل أعماله على الإطلاق.[4]

---

[1] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», Op.cit, p455.

[2] محمد محمد مدين: "**فلسفة هيوم الأخلاقية**"، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص ص 9- 10.

[3] المرجع نفسه، ص 10.

[4] المرجع نفسه، ص 11.

المطلب الثالث: الأخلاق موضوعـــا للدراسة العلميـــة حسب هيوم

في البداية يجب أن نشير إلى أن الكثير من النقاد يجمعون على أن نظرية هيوم الأخلاقية يجب أن تؤخذ كنظرية علمية تفسر معتقداتنا الأخلاقية، وليس كنظرية معيارية تعكس محتوى الأخلاق[1]، وهذا يعني أن هيوم حاول أن يدخل المنهج التجريبي في دراسة الأخلاق، هو لم يقدم نظرية في الأخلاق على شاكلة الفلاسفة الذين سبقوه، بل قدم نظرية علمية تعبر عن علم النفس الخاص به، يقول هيوم" أعيد واكرر لقد قدمت نظرية علمية لمعتقداتنا الأخلاقية، ليس من منظور الأخلاق من حيث المبدأ، ولكن من معتقداتنا في الواقع والأسباب التي تجعلنا نعتقد في تلك الأشياء".[2]

إن هيوم يصـــرح في أكثر من موضـــوع في رسالته بأن كل العلوم سواء العلوم الاجتماعية منهـا أو الطبيعية، تعتمد على نفس المبادئ الأساسية، بل إن هذا يظهر بوضوح في العنوان الفرعي للرسالة حيث يعتبرها هيوم محاولات لاستخدام المنهج التجريبي في علم الأخلاق، ويظهر أيضا في المقدمة التي كتبها للرسالة حيث نجده يقول" فنحن في طموحنا لتفسير مبادئ الطبيعة البشرية فإننا نشير في الحقيقة إلى نسق كامل للعلوم، مبني على أساس جديد كل الجدة، والأساس الذي يمكن أن تتأسس عليه العلوم وتنبني وذلك بيقين وإحكام[3]، وهنا يتضح أن هيوم حاول أن يقدم نسق فلسفي متكامل، يبدأ بنقده لنظرية المعرفة وما تحمله من مشكلات ابستمولوجية، مرورا بالمسائل الدينية التي فسرها تفسيرا علميا بعيدا على كل ميتافيزيقا زائفة، وصولا إلى الأخلاق ومحاوله تأسيسها امبريقيا وسيكولوجيا.

المطلب الرابع: الأخلاق عند هيوم بين نقد العقل وتأسيسها سيكولوجيا

1- العقل لا يمكنه أن يؤسس للأخلاق

يرى هيوم أن الأخلاق لا تنبع من العقـــل، بل تنبع من الشعور والوجدان، ذلك أن العقل وحده غير قادر على أن يكون سببا مباشرا ووحيدا لانفعالاتنا، بل انه ذهـــب إلى ابعد من ذلك بتأكيده على أن العقل يجب أن يكون عبدا تابعا للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وطاعة العواطف[4]، وهذا يعني ضمنيا أن معرفة الإنسان لخيرية الأفعال وشريتهـــا لا ينبغي أن يستمد من العقل، مادامت هناك

---

[1] HARDIN Russell: «**David Hume: Moral and Political Theorist** », Oxford university press, USA, 2007, p27.

[2] Ibid, p27.

[3] نقلا عن محمد محمد مدين: "**فلسفة هيوم الأخلاقية**"، مرجع سابق، ص، ص 29- 30.

[4] إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**"، مرجع سابق، ص 341.

سلطة آمرة له، وهي سلطة العاطفة، كما أن الاستحسان أو الرفض الأخلاقي ليس استجابة للعقل، وإنما استجابة للنفس البشرية[1].

ويقدم هيوم عدة أدلة تبرهن على أن العقل عاجز في تأسيس الأخلاق، ومن بين هذه الأدلة نذكر:

- العاطفة تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إليه[2]، أي أن الفعل الخلقي هو تعبير عما يختلج النفس البشرية من أهواء ورغبات وعواطف تعبر عن السلوك الإنساني، بينما العقل فانه يستخدم إلا في النظر إلى القضايا الرياضية، والقضايا التركيبية من قبيل علوم الطبيعة؛
- ما هو معقول وغير معقول لا ينطبقان على الأفعال الأخلاقية [3]، وهذا معناه أن الفعل الخلقي أحيانا يعجز العقل الإنساني في تبريره وتفسيره، فمثلا تضحية الابن من أجل الأب أمر غير مبرر عقليا، لكن في المقابل نجد تبريرا أخلاقيا لهذا الفعل عن طريق دلك الالتزام الأخلاقي بين الأبناء والآباء؛
- دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل: فالفلاسفة العقليون يرون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجريبيون وعلى رأسهم هيوم، لأننا نستنبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى[4]، بمعنى أن العقليون ينظرون إلى الأخلاق نظرة معيارية، بينما التجريبيون ينظرون إليها نظرة وصفية، كما أن الأحكام الخلقية لا تستمد من أحكام العقل، لأن أحكام هذا الأخير تقرر ما هو كائن؛
- الأخلاق ليست قابلة للبرهان، وليست مسألة من مسائل الواقع: ومفاد هذا الدليل هو أن الأخلاق لا تتمثل في إحدى العلاقات الأربع التي يعتقد هيوم أنها تسبب البرهان، كما أنها لا تتمثل في أي علاقة جيدة غير هذه العلاقات الأربع، وهي التشابه والتناقض والدرجات في الكيف والتناسب في الكم والعدد، وما دفع هيوم إلى قول هذا هو أن هذه العلاقات تخص في رأيه موضوعات عديمة الحياة، كما أنها تخص أفعالنا وعواطفنا؛[5]
- يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل من الأفعال، قبل أن ننطق بأخلاقيته: أي أن الإنسان قبل أن يصدر الأحكام الخلقية، عليه بمعرفة جميع الوقائع الخاصة بذلك الفعل، ثم يصفه بأنه فعل خير أو شر، فمثلا هناك أفعالا تظهر لنا على أنها تحمل في طياتها صفات شريرة، لكن في باطنها تحمل الخير، مثل تنفيذ عقوبة الإعدام في حق مرتكب جريمة قتل، فهذا الفعل يظنه على انه شر، لكنه في حقيقته يحمل الخير

---

[1] HARDIN Russell: «**David Hume: Moral and Political Theorist** », Op.cit, p28.
[2] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», Op.cit, p415.
[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**"، مرجع سابق، ص 341.
[4] المرجع نفسه، ص نفسها.
[5] محمود السيد احمد، "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص36.

للمجتمع، مادام حكم الإعدام يعد بمثابة الرادع الذي يحد من انتشار الجريمة، ويؤكد هيوم هذا بقوله" لا ينبغي لنا سوى أن نشعر بأنفسنا لعاطفة اللوم أو الاستحسان عندما نحكم على فعل معين، ونقول بأنه فعل شرير أو خير".[1]

هذه الأدلة تثبت لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس والبرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات، فالأخلاق علم تجريبي، وكل ما هو تجريبي فهو نسبي يرتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس، ويستند إلى العواطف.

هذه الانتقادات الموجه للعقل من طرف هيوم، وهي انتقادات في حقيقة الأمر تعبر عن عجز العقل في أن يكون مصدرا للتشريع الأخلاقي، جعله يفكر في أساس يمكن أن تقوم عليه الأخلاق، هذا الأساس وجده في الطبيعة البشرية، وما تحتويه من عواطف وميولات ورغبات، يقول هيوم مؤكدا على هذا المنطوق" أن الفروق الأخلاقية ليس ناتجة عن العقل، بل نابعة من التجربة النفسية".[2]

2- الأصـــول النفسية في فلسفة هيوم الأخلاقية

لقد حـــاول هيوم أن يجعل من الطبيعة البشرية أساسا للأخـــلاق، وهذا يعني أنه في طريق مفتوح لإنشاء معرفة إنسانية شاملة، قائمـــة على أسس سيكولوجيـــة، ونظرية هيوم في الأخلاق لم تخرج عن حدود مذهبه، بحيث نجده يؤكد بأنه ليس ثمة عند الإنسان إلا انطباعات حسية وأفكار، والأفكار عنده هي نفسها الانطباعات الحسية بعد زوال المؤثرات التي أحدثتها، ولذلك نراه يبحث على أساس الأخلاق بحيث لا يتناقض مع مذهبه الرئيسي، وهذا لا يكون إلا إذا كانت أفكارنا الخلقية كغيرها من الأفكار صورا لانطباعات حسية، ولكن ماذا عساها أن تكون تلك الحاسة التي تنطبع بمؤثر معين، بحيث يكون صورة هذا الانطباع فيما بعد فكرة خلقية عن فضيلة أو رذيلة؟ أنها لا تكون بالعين ولا بالأذن ولا باللّمس[3]، بل تكون بالحاسة الخلقية. إنها حاسة نفسية تعد بمثابة الأساس الذي يقوم عليه السلوك الإنساني، فالمقصود بهذه الحاسة؟ وعند الإجابة عن هذا التساؤل سنحاول أيضا أن نوضح الأسس النفسية في فلسفة هيوم الأخلاقية، وهذا من خلال معرفة الحاسة الخلقية وما تحتويه من آليات نفسية مثل العواطف والمشاركة الوجدانية أي (التعاطف).

[1] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**» , Op.cit, p293.
[2] Ibid, p455.

[3] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص 144.

1.2- الحاسة الخلقية

إن السلوك الإنساني يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة تحريك، أو دفع الإنسان إلى الفعل، إن هذه الحاسة تنطبع بمؤثرات اللّذة والألم، فعندما نقول لماذا يكون فعل من الأفعال أو سلوك معين فاضلا أو غير فاضل، فان إجابة هيوم عن هذا التساؤل هو انه بسبب لذة أو ألم من نوع خاص، أي أننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة، ونميز الرذيلة عن طريق الألم.[1]

إن هذه الحاسة الخلقية حسب هيوم لها مؤثراتها الخاصة بها، والتي لا شأن لسائر الحواس بها، اعني أن هنالك معطيات حسية من نوع فريد، فلا هو ضوء ولا هو صوت ولا هو رائحة ولا طعم[2]، يقول هيوم " لقد لاحظنا أنه لاشيء موجود في العقل، ولكن في الإدراك، هذا المصطلح الأخير يتضمن جميع أنشطة الرؤية، السمع، الأحكام، المحبة، الكره، والتفكير. لا يمكن للعقل أبدا ممارسة أي عمل من تلقاء نفسه، والذي لا يمكننا فهمه تحت مصطلح "الإدراك"، وبالتالي هذا المصطلح ليس أقل تطابقا مع تلك الأحكام التي نميز بها بين الأخلاق الخيرة والشريرة".[3]

ومعنى هذا أن الخير والشر عند هيوم هو إحساس معين باللذة، أو إحساس بالألم، على أن تكون اللذة والألم من طراز فريد، هو الذي يجعلها لذة أو ألما من نوع خلقي، بحيث يستحيل أن نصف مثل هذا الإحساس بغيره، أو نحلله إلى عناصر من شيء سواه، أي أن الخير والشر عنده مقولتان أساسيتان في الطبيعية البشرية، أو قل هما لونان من الانطباعات الحسية التي تطبع فينا حاسة مستقلة بذاتها عن سائر الحواس، هي الحاسة الخلقية التي تدرك ما هو خير وما هو شر، كما تدرك الألوان بالعين، والأصوات بالأذن.[4]

إن عمل الحاسة الخلقية على هذا الشكل، يؤكد أن نظرية هيوم في الأخلاق على علاقة بمبادئ نظريته في المعرفة، لكن هناك اختلاف بين الأحكام التي نصدرها على عالم الأشياء الموضوعي، وهي أحكام موضوعية، بينما الأحكام الأخلاقية تكون ذاتية لأنه نابعة من المشاعر الإنسانية، ويقدم زكي نجيب محمود مثالا على هذا الاختلاف بين الأحكام المعرفية والأحكام الأخلاقية على النحو التالي" فلقد نشاهد شجرة من السنط وهي تكبر إلى جوار أمها، ثم تكبر وتكبر، حتى تغطي بوجودها على وجود ألام، فتمحوها محوا، ولكن هذه المشاهدة هي ما تنطبع على العين، ولا تنطبع على الحاسة الخلقية، إذ لا نحس إزاءها بالسخط على هذه

---

[1] محمود السيد احمد، " **الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص 46.

[2] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص ص 144- 145.

[3] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», Op.cit, p456.

[4] زكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص 145.

الوليدة الناشئة وهي تقتل أمها، بل إننا قد نحس نوعا من الألم لزوال الشجرة الأم بفعل وليدتها، ولكنه لا يكون أبدا هو نفسه نوع الألم الذي نتألمه إذا ما شهدنا ولدا يقتل أباه من بني الإنسان، فهذا الألم الأخير هو من نوع خلقي، على خلاف الألم الأول[1]. إذن يتبن من كل هذا وجود اختلاف بين الإحساسين رغم تشابه الذي وقع في السلوك، وهذا الاختلاف راجع إلى تميز الحاسة الخلقية بين السلوكات الإنسانية وغير الإنسانية.

إن لذاتنا وآلامنا كثيرة ومتنوعة تنبعث فينا لأسباب كثيرة ومتنوعة كذلك، لكن ما كل لذة، وما كل الم هو من النوع الخلقي الذي نحسه حين يكون الموقف خلقيا ونشهد فيه فضيلة فيشع في أنفسنا رضا، أو رذيلة فيشع فينا سخطا من طراز فريد، وهذه المواقف الخلقية لا بد أن تكون مما يتصل بأفعال الإنسان أو بشخصيته.[2]

ونشير إلى أن هيوم يميز بين الانطباعات النفسية المعنوية وبين الانطباعات الحسية المادية، وهذا بالضرورة يؤدي إلى اختلاف بين اللذة المعنوية واللذة المادية، والأمر كذلك ينطبق على الألم المعنوي المختلف على الألم المادي، يقول هيوم" إن الانطباعات الخيّرة أو الشريرة هي معروفة، هي ليست سوى آلام أو متع خاصة"، كما أننا نفهم كيف تتمايز الأحاسيس عن بعضها البعض"، ويضرب لنا هيوم مثالا على هذا التمايز بقوله" أن المتعة التي نجدها في قارورة خمر ليست نفسها التي نجدها الموسيقى، رغم أن كلاهما تمثلان متعة، أي أن هناك أنواع من المتعة، فالأولى مثلا تحقق متعة" النكهة الجيدة للنبيذ" والثانية تحقق متعة " التناغم في الموسيقى".[3]

كما تختلف هذه المتع الاثنتين مع بعضها البعض، كذلك الحال بالنسبة للأخلاق، فهي تعبر عن متعة غريبة وخاصة ناجمة عن مشاعر شخص ما، عندما تكون "بشكل عام، دون الرجوع إلى مصلحتنا أو اهتماماتنا الخاصة".[4]

إذن هذا هو دور الحاسة الخلقية في التمييز بين ما هو خيّر وما هو شر، لكن السؤال المطروح هل تكف الحاسة الخلقية لدفع الإنسان إلى الفعل الخلقي؟ وهل تكف بالتالي لأن تقام عليها الأخلاق؟ إن الحاسة الخلقية لا تكف وحدها لدفع الإنسان إلى الفعل الخلقي حسب وجهة نظر هيوم، فلا يكف أن اعلم عن

[1] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص 145.
[2] المرجع نفسه، ص ص145- 146.
[3] D. G. C. MacNabb « **David Hume: his theory of knowledge and morality**», Hutchinson's University Library, UK, 1951، p171.
[4] Ibid, p 171.

طريق هذه الحاسة أن الموقف الفلاني فضيلة لأدنو من فعله، بل الذي يدفع الإنسان لفعل هذا وترك ذاك حافزا آخر ليس هو على وجه الدقة الصفة الخلقية أو في الفعل، والتي من أجلها يراد عمل الفضيلة ونبذ الرذيلة، فالحافز الذي يدفع الإنسان إلى الفعل، والصفة الخلقية المعينة التي تبرر العمل، شيئان مختلفان، الأول حالة نفسية بحثها من شان علم النفس، والثانية وحدها هي التي تعنى بها النظرية الأخلاقية.[1]

وإجمالا فإن السند الذي تحتاج إليه الحاسة الخلقية وتحفز الإنسان على الفعل الخلقي هي العاطفة، فكيف يمكن أن تلعب العواطف في بناء السلوكات الأخلاقية عند هيوم.

2.2- العاطفة ودورها في بناء الأخلاق

يستخدم هيوم لفظ العواطف بمعنى كان سائـــدا في أيامه، وهو يختلف عن المعنى المعروف للكلمة بين علماء النفس في يومنـــا هذا، إذ يستعمل اللّفظ ليشمل كل أصناف الغرائز والدوافع النفسية، والميول والرغبات و الانفعالات، بالإضافة إلى ما يسمى اليوم بالعواطف، لا بل انه يوم ليستعمل هذا اللفظ ليشمل هذه الجوانب كلها، في الإنسان أو في الحيوان على حد السواء، وهو مع ذلك لا يريد للفظ العواطف أن يشمل في معناه الشعور باللذة والشعور بالألم[2]، فهو يجعل هذين الشعورين ضربين من ضروب الانطباعات الحسية، يختلفان عن سائر الانطباعات، وان يكونا مصاحبين لها.

إن عواطف الإنسان سواء كانت عواطف اللذة والمتعة، أو عواطف الحزن والألم هي التي تحدد سلوكه، وهو بطبيعته يميل إلى اللذة وينفر من الألم، إن هيوم يعتبر " أن المحرك الرئيسي للنفس البشرية هو المتعة أو الألم". هذه هي الحقائق الأساسية، ولتفسيره نستعين بالمثال التالي: " اسأل رجل عن السبب الذي يجعله يمارس الرياضة، سوف يجيبك، لأنه يرغب في الحفاظ على صحته، ثم استفسر لماذا يرغب في الصحة، سوف يرد بسهولة، وذلك لأن المرض أمر مؤلم. إذا كنت تريد مزيدا من الاستفسارات الخاصة، أردت أن تعلم السبب لماذا يكره الألم، فإنه من المستحيل أن يتمكن من إعطاء أي جواب. فيكون هذا هو الهدف النهائي".[3]

والعواطف عند هيوم نوعان: عواطف مباشرة(direct passions) وهي تلك التي تنشأ مباشرة من الخير أو من الشر، أو من اللذة أو من الألم، وعواطف غير مباشرة (indirect passions) وهي تلك التي تنشأ من نفس المبادئ، ولكن بارتباط خصائص أخرى، ويحصر هيوم العواطف المباشرة في الرغبة والاشمئزاز والحزن

[1] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص 147.
[2] المرجع نفسه، ص148.
[3] HARDIN Russell: «**David Hume: Moral and Political Theorist** », Op.cit, p30.

والسرور والأمل والخوف والطمأنينة[1]، وهذا النوع من العواطف يمكن أن نطلق عليه بالحالات الوجدانية، إن اللذة والألم تؤدي إلى مختلف "المشاعر المباشرة"، أي "الرغبة والنفور، الحزن والفرح، الأمل والخوف"، فنحن نشعر بالحزن أو الفرح عندما تتحقق المتعة أو الألم بشكل فعلي أو أنها في الطريق لتتحقق، نشعر بالرغبة والنفور عندما يكون في وسعنا تحقيق أو تجنب ذلك، نشعر بالأمل أو الخوف عندما يكون من المحتمل فقط، والعقل يتردد بين الإيمان وعدم الإيمان في وجودها.[2]

أما المقصود بالعواطف غير المباشرة فتنحصر في الاعتداد بالنفس والضّعة والغرور والحب والكراهية والحقد والشفقة والضغينة والكرم، وما يرتبط بهذه الفضائل من سلوكات[3]، وتنشأ هذه العواطف لمجرد تأملنا للجمال أو للقبح الذي يكون في الأفعال أو في الأشياء، فهي عواطف اقرب أن تكون بمثابة الرضى أو السخط الذي يبديه الإنسان تجاه فعل معين، إنها العواطف التي نحسهـــا حين ننتشي برؤية الجميل، وحين ننفر لـــرؤية القبيح، وهي بعينها العواطف التي نحسها إذا نثني على فضيلة، أو نذم رذيلة[4]، إذن فالأشياء التي تحقق لنا المتعة أو الألم إما أن تكون مرتبطة بنا نحن أو أنها ترتبط بالآخرين، في الحالة الأولى، إنها ستسبب في بعض المشاعر غير المباشرة مثل الفخر أو التواضع، في الحالة الثانية هي سوف تسبب مشاعر الحب والكراهية.[5]

وبهذا يظهر لنا كيف تؤثر هذه العواطف في بناء الفعل الخلقي وتوجيهه، فمثلا عاطفة الحب بالضرورة تنجر عنها سلوكات أخلاقية حميدة، بينما عاطفة الكراهية ينجر عنها أفعال لا أخلاقية، وكأن هيوم يربط الخير بعاطفة الحب وما تلحقها من متع ولذائد، أما الشر فهو يرتبط بالكراهية والضغينة والحقد، وما تلحق هذه العواطف من آلام وشقاء.

3.2- التعاطف (sympathy) يعبر عن حس أخلاقي

لا نجد أفضل من عبارة هيوم التي تلخص معنى التعـــاطف الوجداني في أبعاده الإنسانية، يقـــول هيوم " تماما مثلما نبتسم في وجوه من يبتسمون لنا، فإننا نبكي أمام من يبكون أمامنا"[6]، فالقراءة الأولية لهذه العبارة تكشف لنا أنها تفيض إنسانية والشعور بما يعيشه الآخر، لكن يجب أن نفهمها من زاوية أخرى وهي أن هيوم

---

[1] محمود السيد احمد، " **الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص 54.

[2] D. G. C. MacNbabb: « **David Hume: his theory of knowledge and morality**» , Op.cit, p185.

[3] HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», Op.cit, p275.

[4] زكي نجيب محمود:" **ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص 132.

[5] D. G. C. MacNabb, Ibid, p185.

[6] HARDIN Russell: «**David Hume: Moral and Political Theorist»,** Op.cit, p 27.

أراد تأسيس الأخلاق كذلك من زاوية المشاركة الوجدانية أو التعاطف، فما المقصود بهذا التعاطف؟وأين نلمس الجانب الأخلاقي فيه؟

إن التعـــاطف هو ميل نحو مشاركة الآخرين أفراحـــهم وأتراحهم، كما يحتوي على الإيحائية (suggestibility) والميل كذلك يتضمـــن قبول اعتقادات الآخريـــن، مع غياب الأسس المنطقية لهذا القبول، كما يحتوي التعاطف على التقليد والمحاكاة، وهو ميل الفرد نحو محاكاة حركات ونشاطات الآخر.[1]

إذن فالمشاركة الوجدانية هي ذلك الميل الفطري الذي يميل بالإنسان نحو أن ينقل لنفسه ميول الآخرين وعواطفهم، مهما يكن من اختلاف، بل من تضاد بينها وبين ما عنده هو من ميول وعواطف[2]، فنحن في بعض الأحيان نمنح بعض الناس امتيازات خاصة، دون سبب مقنع أو حدس كاف، يرى هيوم أن السبب هو "التعاطف"، فهو يقودنا للقيام بهذه الأشياء، فبعاطفة رقيقة والامتنان للشخص، نحن نوافق على تصرفات هذا الشخص، هيوم يدعو هذا الشعور ب"المشاعر الأخلاقية"، التي ترتبط ب" الفضيلة.[3]

إن عملية الانتقال الوجداني لمشاعر الإنسان من وإلى غيره تتم عبر مراحل، ولتوضيح هذه المراحل يقدم زكي نجيب محمود هذا المثال، يشاهد الواحد منا في الآخر ظواهر معينة، فتكون هذه المشاهدة انطباعا على حواسه، ثم عن طريق الترابط تستدعي هذه الظواهر الجسدية المرئية ما كان قد ارتبط بها في خبرته الماضية من عاطفة، فمثلا يرى الواحد منا في شخص آخر اصفرار في –الوجه وارتعاشا في الأطراف، فيتذكر في خبرته الماضية ما كان قد حدث له هو في نفسه من ظواهر شبيهة بما يراه الآن في غيره، ولما كانت تلك الظواهر في خبرته الماضية قد ارتبطت عنده بالخوف، فالانطباع الذي تنطبع به حاسته الآن بما يراه أمامه في غيره تستدعي عاطفة الشعور بالخوف.[4]

إذن التعاطف كتجربة نفسية أخلاقية تبدأ برؤية ملامح جسدية معينة في شخص ما، ثم تستثير هذه الفكرة العاطفة، ومن هنا تنشأ عند الشخص الرائي نفس العاطفة التي يتأثر بها الشخص المرئي، فإذا كان هذا الشخص المرئي سعيدا ومغتبطا نشأت عند الرائي عاطفة السعادة والاغتباط، وان كان يعيش لحظات من الحزن واليأس نشأت عند الرائي عواطف الحزن واليأس.

---

[1] وليام ليلي: "**مقدمة في علم الأخلاق**"، مرجع سابق، ص181.

[2] زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم**"، مرجع سابق، ص138.

[3] KALT Stefan: « **Obligation and Action in Hume's Moral Psychology**», IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol.7, N°6, Vienna, 1999, p1.

[4] زكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص138.

إن هذه المراحل تكشف مرة أخرى ذلك الترابط والتدخل بين نظرية المعرفة عند هيوم ونظرية في الأخلاق، فتأويل وتفسير هذه المراحل يدل مباشرة على القوانين التي تتم بها المعرفة الإنسانية، مثل قانون التداعي والترابط، وقانون السبب والمسبب، يقول هيوم مؤكدا على هذا" جميع المذاهب تتفق على رأي واحد وهو، أن الأخلاق، مثل المعرفة، والتمييز بينها يكون لمجرد الأفكار، وبحكم المجاورة للموقف و كذلك المقارنة"[1].

وكنتيجة لهذا المبحث نقول أن الأخلاق حسب هيوم هي عبارة عن تجربة نفسية، تستمد أصولها من الحاسة الخلقية وما تحتويه ومن آليـــات سيكولوجية تعبر عما يختلج النفس البشرية مثل العـــواطف والتعاطف، يحدث كل هذا في غياب العقل لسبب عجزه عن بنـــاء وتفسير الأفعال الخلقية يقـــول هيـــوم"إذا كانت الأخلاق بطبيعة الحال ليس لها أي تأثير على عواطف الإنسان وأفعاله، فإنه ليست هناك جدوى من تحمل مثل هذه الآلام لترسيخ ذلك، وسوف لا شيء يكون أكثر عقما من وجود القواعد والتعاليم المتعددة، والتي تكثر عند كل الأخلاقيين، الفلسفـــة في العادة تقسم إلى قسميـــن، قسم للتأمل وآخر للتطبيق، وكما تفهم الأخلاق فهي دائما ما تندرج ضمن القسم الأخير، ولهذا فمن المفترض أن تؤثر على عواطفنا وأفعالنا، وتتجاوز الأفكار الهادئة والخاملة للفهم... ولأن الأخـــلاق لها تأثير على العواطف والأفعال، فلابد من استبعاد العقل من الأخلاق، لأن نقيضه (العاطفة) هو من يتكفل بذلك[2].

المبحث الثالث: نقد وتقيم التفسير الديني والأخلاقي عند هيوم

لقد تعرض موقف هيوم من الدين والأخلاق لانتقادات عديدة، وهي انتقادات موجهة خصوصا إلى الأساس السيكولوجي الذي شيد به هيوم كل من الظاهرة الدينية والأخلاقية، لكن وفي المقابل من ذلك ولكي لا نبخس هيوم حقه سنوضح قيمة هذا الطرح وامتداداته في الفلسفة المزامنة لهيوم أو اللاحقة له، وسنبدأ أولا بنقد وتقديم نظريته في الدين، لنمر بعد ذلك إلى محاكمة نظريته في الأخلاق.

المطلب الأول: فيما يخص النظرية الدينية

لقد لاحظنا أن هيوم قد فسّر الظاهرة الدينية سيكولوجيا، أي أن الاعتقاد الديني يعود في قيامه إلى الطبيعة البشرية، فالدين قائم على التحليل الطبيعي، حيث يلتمس الدين في ضوء النوازع الطبيعية الكامنة في الإنسان، لكن من جهة أخرى يكشف لنا هذا التحليل أن الدوافع الدينية ليست أصيـــلة في الطبيعة البشرية، حيث نجدها تقوم على الخـــرافة، وعلى أسس وآراء غير مؤكدة علميا، خاصة تلك المتعقلة بالنشأة

[1] David Hume: « **A Treatise of Human Nature**», Op.cit, p 457.
[2] Ibid, p457.

الأولى للدين، صحيح أن الإنسان البدائي كان يخشى الطبيعة فاعتقد بوجود اله يحميه من خواطرها، ويكون له سندا في مقاومتها، لكن لا يجب أن نعمم هذا الرأي في كل الحالات، فالاعتقاد الديني قد يتشكل عند البشر ليس لخوفهم من الطبيعة، وإنما نتيجة لتأملهم العقلي في نظام الطبيعة، والتساؤل الدائم عن مبدع هذا الكون.

بالإضافة إلى ذلك فان هيوم رفض دين التوحيد لسبب تهافت الحجج التي يقوم عليهـــا وآمن بالدين الطبيعي، واصفا إياه بأنه دين الإنسان، لكن هذا المنطق يتجاهل أن دين التوحيد كتعاليم إلاهية موجهة إلى البشر تفهم وتفسر عن طريق العقل، أي أن مصدر الاعتقاد الديني ليس سيكولوجيا الإنسان وانه راجع إلى العقل وتأملاته، ولعل السجال الذي عرفه الفكر الفلسفي بين العقل والنقل في العصور الوسطى- سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية- دليل على أن علاقة العقل بالدين علاقة وثيقة جدا، بحيث أن فهم الدافع الدين نابع ومن العقل لا العاطفة، كما أن دعوة الأنبياء للبشر تكون مبنية على أسس عقلية لا عاطفية نفسية، ومقوله القديس أوغسطين "أؤمن لأتعقل" دليل عن تلك العلاقة بين ما هو ديني وما هو عقلي، وهو ما أكده فلاسفة الإسلام خاصة ابن طفيل الذي بين دور العقل في تدين الإنسان في إحدى روائع قصص الأدب الفلسفي وهي قصة حي بن يقضان الذي توصل إلى وجود الله عن طريق تأمله في الكون، فكل هذا يوحي أن الدين يرجع إلى العقل وتأملاته لا إلى النفس وأهواءها على نحو ما أكده هيوم.

وما يعاب كذلك على موقف هيوم من الدين هو تأكيده على الآثار السلبيـــة للمعتقد الديني على الأخلاق، باعتبار الدين حسبه مليئا بالغيبيات، كما أن الناس في التعبير عن تدينهم يلجؤون إلى أساليب ساذجة وفارغة، خاصة تلك المتعقلة بأداء الطقوس الدينية، وتقديم الشكر والثناء لله، وهذه الأمور حسب هيوم سلبية، لكن هيوم تجاهل أن الدين خاصة السماوي منه يشكل بعدا أخلاقيا يستند إليه الإنسان في تقويم أفعاله وسلوكاته الأخلاقية وفق قيم العمل بالخير والفضيلة، والانتهاء عن الشر والرذيلة، وخير مثال على هذا أن الرسول محمد – صلى الله وعليه وسلم – وصف رسالة نبوته بأنها جاءت لتكمل مكارم الأخلاق.

وعموما إذا كان النقد الهيومي للدين عنيفا، فان الفلاسفة اللاحقين عليه قد اخذوا الدرس في اعتبارهم، حيث بحثوا عن مشروعية للظاهرة الدينية استنادا إلى منطلقـــات أكثر أمنا من المنطلقات التي اعتمـــدها هيوم، فكانط مثلا نجد انه أسس نوعـــا من الإيمان الديني والأخلاقي بالاستنـــاد إلى مصادرات العقل العملي، واعتبر هيغل الوعي الديني بالإله ما هو إلا حركة الروح نحو اللامتناهي[1]، فالدين بالمنظور العقلي هو أكثر حصانة وقوة من الدين النفسي، على اعتبار أن العقل موضوعي في منطلقاته وأحكامه، على عكس

[1] محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**"، مرجع سابق، ص ص43-44.

النفس الغارقة في الذاتية، والدوغمائية، وهذا من شأنه يجعلنا نشك في كل معرفة مبنية على أهواء وعواطف النفس البشرية.

المطلب الثاني: تقييم النظرية الأخلاقية

من الواضح أنه هيوم يؤسس الأخلاق على أساس العاطفة، وأن أداة الحكم على خيرية الأفعال وشريتها هو الحس الأخلاقي، أو ما يصطلح هيوم على تسميته بالحاسة الخلقية، أو الشعور العاطفي، مقصيا بذلك دور العقل في بناء الأخلاق، ولعل هذه النقطة بالذات تجعل موقف هيوم من الأخلاق يفتقد إلى المشروعية العقلية، فالقول بأن الأهواء والعواطف هي مصدر كل فعل خلقي يجعل من الأخلاق ذاتية، وهذا من شأنه أن يساهم في الحط من قيمة وقدسية الأخلاق، كما أن تدخل العاطفة في سلوكاتنا العملية يجعل من أفعالنا الأخلاقية متضاربة، فما أراه من زاويتي خيرا قد يراه غيري شرا، وهذا أمر يدعوا إلى الفوضى والتمرد على نظام الأشياء.

إن كل هذه الثغرات الموجودة في التفسير السيكولوجي للأخلاق، جعلت الفلاسفة الذين جاءوا بعد هيوم يبحثون على أساس موضوعي تقوم عليه الأخلاق، ولعل كانط هو من قدم هذا الأساس، حيث أكد على أن العقل يعد أساسا في تقيم سلوكاتنا، وبأن القواعد الأخلاقية لا تستمد من التجربة بل من العقل، وهذه القواعد تتصف بشروط أولية لمعرفة العالم الحسي، فالعقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب، وهذا الأخير يقوم على الإرادة، وهي إحدى المسلمـــــات التي لا بد منها لقيـــام الأفعال الخلقية، إضافة إلى مسلمتي الإيمان بالله، ومسلمة خلود النفس، إضافة إلى ثلاثة قواعد وضعها كانط من أجل جعل الأخلاق متعالية عن كل منفعة أو غاية وهذه القواعد هي:

- **القاعدة الأولى**: "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع إلى قانون طبيعي عام"[1]، فالإنسان لا يحيل المبدأ الخلقي الذي انطلق منه في عمله الخلقي كالمنفعة إلى قانون أخلاقي يعمّمه على جميع الناس، فالإنسان المخلص لغرض نفعي ما، وكان منطلقه مبدأ منفعته الشخصية، لا يحوّل المبدأ الأخلاقي إلى قانون خلقي قابل للتعميم؛
- **القاعدة الثانية**: "افعل الفعل بأن تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان، بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة"[2]، فمثلا الشخص الذي

[1] ايمانويل كانط، "**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط2، 1980، ص 94.
[2] المرجع نفسه، ص ص 108-109.

يعطي وعوداً كاذبة إنما يجعل من غيره مجرد وسائل من أجل تحقيق رغبات ومنافع معينة من غير أن يلتفت إلى أنّ لهم حقوقاً بصفتهم كائنات عاقلة أو غايات في ذاتها؛

- **القاعدة الثالثة:** "اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائنا عاقلا هي بمثابة تشريع عام"[1]، وهذا يعني انه يجب الخضوع للقانون باعتبارنا مشرّعيه، وما دامت إرادتنا هي بطبيعتها خاضعة للقانون، وبالتالي فالخضوع لإرادتنا هو خضوع للعقل.

إن هذه الانتقادات لا تنقص من القيمة الفلسفية لنظريه هيوم في الأخلاق، فنظرية أخلاق العاطفة واللذة والألم تجعل من هيوم احد المرجعيات الفلسفية الكبرى والتي ساهمت في ظهور مذهب المنفعة في انجلترا بزعامة جرمي بينتام وجون ستوارت مل، وهذا المذهب بالذات ساهم بدوره في ظهور إحدى أهم الفلسفات المعاصرة، هي الفلسفة البراغماتية في أمريكا بزعامة بيرس ووليام جيمس وجون ديوي، فكل هذا يحسب لهيوم بإعتباره فيلسوف لابد من العودة إليه إذا تحدثنا في المجال الأخلاقي.

والأكثر من ذلك فإن نظرية هيوم الأخلاقية المبنية على العاطفة نجده من خلالها قد فتح أفقا جديدا في دراسة الأخلاق، وهو الأفق التجريبي الذي أحدث ثورة على النظريات الأخلاقية خصوصا المثالية منها، بل فتح المجال أمام فلاسفة وعلماء جاؤوا من بعده وبحثوا في أصل الأخلاق ومنشأها، وهو ما فعله داروين في كتابه التعبير عن عواطف الإنسان والحيوان (1827) ونتشه في كتابه أصل الأخلاق ومنبعها (1877) وهنري برغسون في كتابه منبعا الأخلاق والدين (1932) وجون بول سارتر في كتابه نظرية في الانفعال(1939)[2]، كل هذا يكشف عن السبق الفلسفي في طرح الأفكار الذي تميز به هيوم.

[1] ايمانويل كانط، "**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**"، مرجع سابق، ص114.

[2] رسول محمد رسول وآخرون: "**الفلسفة الأخلاقية :من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء**" منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 225.

الفصل الثالث

حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفات المعاصرة

تمهيـــــد

بعد أن تعرفنا في الفصل الأول على الجانب النفسي في فلسفة هيوم الابستمولوجية، خصوصا ما تعلق منها بنظرية المعرفة، ومشكلتي الاستقراء والعلية، ومررنا بعد ذلك للفصل الثاني أين تناولنا الجانب السيكولوجي في فلسفة هيوم الدينية والأخلاقية، سنحاول في هذا الفصل أن نبين حضور النزعة السيكولوجية في بعض الفلسفات المعاصرة، هذا الحضور السيكولوجي المعاصر – لا يعني أن هيوم يرجع له الفضل بصفة مطلقة في وجوده، مادامت الفلسفة المعاصرة هي فلسفة ما بعد الحداثة تغيب فيه النسقية ويحضر فيها التنوع والاختلاف، كما أنها فلسفة متداخلة الأبعاد، يتداخل فيها البعد النفسي مع البعد الانطولوجي، والبعد الأخلاقي مع البعد السياسي، والبعد الأيدلوجي مع الديني — وإنما نريد أن نبين السبق الفلسفي التي تميز به الفكر الهيومي، وكيف أصبحت السيكولوجيا إحدى أهم دعائم الفلسفة المعاصرة بكل أشكالها.

ومادام الفكر الفلسفي المعاصر متعدد ومختلف المذاهب، فقد وقع اختيارنا على نماذج من هذا الفكر، وقد جاء هذا الاختيار مراعيا القيمة التي تحتلها هذه الفلسفة التي هي محل الاختيار، لهذا فقد جاءت الفلسفة الظواهرية من بين الفلسفات التي سنبين الجانب النفسي منها، على الرغم من أن زعيمها ادموند هوسرل جاءت جل فلسفته تدحض النزعة السيكولوجية الكلاسيكية، ويكفي القارئ أن يطلع على مؤلفه الضخم "أبحاث منطقية" بأجزائه الثلاثة ليدرك هذا الدحض، وقد يتساءل قارئ هذه السطور لماذا يتم إدراج فلسفة تنتقد هذه النزعة النفسية، وخاصة ونحن بصدد توضيح حضور هذه النزعة؟ الإجابة باختصار هي أن هوسرل كان من وراء نقده هذا هو التأسيس لعلم نفس جديد يتجاوز العلم القديم. بالإضافة إلى ذلك سنشير إلى بعض الفلسفات التي تأثرت بالفلسفة الفينومولوجية، وكان حضور الجانب النفسي متواجدا فيها، مثل الفلسفة التأويلية والفلسفة الوجودية.

أما النموذج الثاني الذي وقع عليه اختيارنا هو الفلسفة البراغماتية الأمريكية، التي هي في حقيقة الأمر امتداد للفلسفة النفعية الانجليزية والتي كانت فلسفة هيوم من بين إرهاصاتها، هذا الحضور السيكولوجي في الفكر البراغماتي سنجده بالخصوص في أعمال وليام جيمس.

ومن أجل أن نبين بأن هذا الحضور السيكولوجي كان قويا وشاملا لجميع الفروع المعرفية الفلسفية منها والعلمية، فقد أدرجنا فلسفة العلوم التي لحقتها أمواج هذه النزعة، وأين ضربتها بالضبط؟ ضربتها في احدي قلاع الدقة والصرامة ورمز اليقين والمطلق، انه مجال الرياضيات والمنطق، وهنا سنتعرف على أصحاب النزعة

النفسانية الذين يرجعون أصول كل من الرياضيات والمنطق إلى تأثيرات سيكولوجية، إضافة إلى توضيح علاقة التحليل النفسي بالابستمولوجيا وهنا أدرجنا موقف صاحب العقلانية التطبيقية غاستون باشلر.

المبحث الأول: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة الظواهرية

المطلب الأول: لمحة مختصرة عن المناخ الفكري التي ظهرت فيه الظواهرية

اقترن ظهور الفلسفة الظواهرية بالفيلسوف الألماني ادموند هوسرل (1859- 1938) مع بداية القرن العشرين، حيث كان لمنهج هذه الفلسفة وهو المنهج الفينومولوجي أثرا كبيرا على الفلسفة الغربية المعاصرة، والحق أن استخدام هوسرل للمنهج الفينومولوجي أراد به أن يعالج تلك الإشكالية الفلسفية والمتمثلة في إشكالية الفصل بين الذات والموضوع، أو تقديم احدهما على الآخر، وهذا أدى بدوره إلى نشوء فلسفتين متضادتين هما الفلسفة المثالية والفلسفة الواقعية.

كما تجدر الإشارة إلى أن ظهور هذه الفلسفة ارتبط بالتطور الملحوظ في مختلف العلوم، هذا التطور أدى إلى ظهور أزمة، وقد اصطلح عليها اسم "أزمة العلوم الإنسانية" ذلك أن الاستخدام الواسع للمنهج التجريبي في كل التخصصات المعرفية المادية منها أو المعنوية أصبح يشكل عقبة حقيقة تهدد كيان ومصداقية هذه العلوم نفسها، الأمر الذي دفع ببعض الفلاسفة أمثال نتشه، وغابريال مارسال، ومارتن هيدغر إلى التنبؤ للحضارة الأوروبية بالتلاشي والموت والزوال، وفي خضم كل هذه التطورات جاءت الفلسفة الظواهرية من أجل التخفيف من حدة هذه الأزمة، داعية إلى التشبث بعلم جديد يهدف إلى حل مختلف المشكلات الإنسانية والفلسفية[1]، وقد عبر هوسرل عن هذه الأزمة في كتابه أزمة العلوم الأوروبية، والذي شخّص فيه الخلل المنهجي الموجود في الأنساق العلمية، وكيف تحول العلم عن هدفه الذي جاء من أجله.

المطلب الثاني: مفهوم الظواهرية

1- في اللّغة

الظواهرية مشتقة من لفظ الظاهرة(phénomène) والتي هي مأخوذة من الظاهر (apparence) وهو ما يبدو من الشيء، في مقابل ما هو عليه في ذاته، ويقابله الحقيقي، نقول الحركة الظاهرة والأسباب الظاهرة، والظاهر من الشيء ما انكشف لك منه دون دليل، وضده الخفي والباطن ويرادفه الواضح والبديهي، فظاهر النص ما تدل عليه ألفاظه من معان بديهية وواضحة بخلاف باطن النص، وهو ما تشتمل عليه ألفاظه من

[1] غيوة فريدة: "**اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**"، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2002، ص 55.

معاني خفية عميقة، والظاهر عند الصوفية مقابل للباطن، ومن علم الظاهر وعلم الباطن، والظاهر والباطن صفتان لله تعإلى لا تقالأن إلا مزدوجتين كالأول والأخر.[1]

ويميز لالاند بين الواقعة والظاهرة، فالأولى لها معنى وصفي عيني، أما الثانية فلها معنى تحليلي تجريدي، كما أن كلمة واقعة فكرة موضوعية أقوى من الظاهرة، ويمكن للظاهرة أن تكون مجرد مظهر لإدراك فردي، والعكس بالنسبة إلى الواقعة التي تعد دائما واقعة حقيقية، فهي تنتمي إلى الأشياء كما هي، مثلا غليان الماء هو واقعة، ومنظر جميل ليس واقعة [2]، بل هو ظاهرة لأن الحكم على المنظر يختلف حسب الذوات المتذوقة للفن، ومعنى هذا أن الوقائع ذات سمة عينية حسية، بينما الظواهر تكتسي طابعا حدسيا شعوريا.

2- الظواهرية في الاصطلاح

تعني الظواهرية من الناحية الفلسفية ذلك الواقع الذي يقصده المرء بواسطة الشعور أو الإدراك[3]، أو هي علم وصف الظواهر وصفا مستقلا عن الوسائط التجريبية، إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا مبنيا على القصدية في الشعور، مرتكزا على التتالي في عملية التحليل، كما انه يتحدد بدور الشعور المحض، والتي يريد من وراءها إثبات كيفية انتقال الصورة من المعرفة السطحية إلى المعرفة المجردة[4]، بعبارة أخرى فالفلسفة الظواهرية هي فلسفة الفهم العقلي للواقع، وهذا الفهم لا يكون إلا في إطار الحدس والشعور، وهنا تختلف الظواهرية على الفلسفات الكلاسيكية، خصوصا الديكارتية منها التي تجعل من العقل الوسيلة الوحيدة للكشف عن الوجود.

وقد جاء في الموسوعة العلمية:" الفينومينولوجية تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكيل صورة مجردة، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن".[5]

وإجمالا فإن الظواهرية هي مدرسة فلسفية تحاول وصف الأحداث كما تظهر، فهي تنتقد الميل الذي يقتصر على قبول ما تصفه العلوم الطبيعية بأنه الحقيقي وحده، وتهدف الفينومولوجيا إلى وصف أشياء الحياة اليومية التي نستعملها وكما تظهر لنا، فقلم الرصاص الذي اكتب به يوصف كما يظهر، وفي هذا السياق فان الفنيومولوجيا تهاجم النظرة التي تفيد أن قلم الرصاص هو مجموعة من الذرات ليس إلا، ويمكن أن نقول أن

[1] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، ج2، مرجع سابق، ص30.

[2] أندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية**"، ج1، مرجع سابق، ص410.

[3] غيوة فريدة، مرجع سابق، ص 55.

[4] بوعرفة عبد القادر: "**المنهج الفينومولوجي – الحقيقة والأبعاد**"، مقال نشر في مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكميوتر، القاهرة، العدد7، 2002، ص3.

[5] نقلا عن عبد القادر بوعرفة، مرجع سابق، ص نفسها.

هذه المدرسة تهدف إلى إنشاء العالم بكل تنوعاته ووفرته وصفاته، مقابل التوحيد القياسي ذي البعد الواحد القائم على الفلسفة العلمية.[1]

وهذا لا يعني أن الفلسفة الظواهرية تقدم فكرتها عن عالم الحياة بديلا على الأفكار والآراء العلمية، غير أن للعالم الحياة (المعاش) الأسبقية من الوجهة الابستمولوجية، لهذا فان الكثير من النقاد يعتبرون الظواهرية هي فلسفة الحياة بامتياز.

المطلب الثاني: الفلسفة الظواهرية بين نقد النزعة السيكولوجية التقليدية والتأسيس لعلم النفس الظاهرتي

1- نقد هوسرل للنزعة السيكولوجية في المعرفة

يعتبر هوسرل نفسه من بين الفلاسفة الأكثر انتقادا للنزعة التي تمزج بين علم النفس والفلسفة، فيجب على هذه الأخيرة حسبه أن تتبنى منهجا صارما يجعلها تشبه العلوم الأخرى، ويوضح هذا الأمر إسماعيل المصدق في تقديمه لترجمته كتاب هوسرل الموسوم بـ: "أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنسنتدالية" بقـــوله:" يتجلى تشبث هوسرل بهذا التصور للفلسفـــة منذ مؤلفه أبحاث منطقيـــة، التي قام في جزءه الأول " مقدمات للمنطق الخالص" بتفنيد النزعة السيكولوجية وبيان مخاطرها التي تتجلى في أنها تقود إلى نزعة نسبية متطرفة، تقضي على طموح العلم نحو إنشاء معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية[2]"، وبهذا يعتبر هوسرل النزعة السيكولوجية من بين الأسباب التي تجعل من العلم الإنساني ينحرف عن تحقيق أهذافه، جاعلة منه في الوقت ذاته يعيش أزمات منهجية ابستمولوجية.

كما يؤاخذ هوسرل النزعة السيكولوجية بأنها تخلط السؤال عن التفكير الصحيح مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية، أي أنها تخلط بين الفكرة بصفتها ما يتم تفكيره وبين عملية التفكير، ولبيان ذلك يلجأ هوسرل إلى مثال الحكم، إذ نجد أن النزعة النفسانية لا تميز بين الحكم بوصفه عملية سيكولوجية تجري واقعيا، والحكم بوصفه مضمونا موضوعيا مستقلا عن الانجاز الفعلي لهذه العملية من طرف وعي ما: الأول يمكن وصفه تجريبيا، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع من الوصف، الأول عملية واقعية تجري في الزمان، أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمانية.[3] فالحكم على الأشياء حسب هوسرل في الكثير من الأحيان يحدث تحت تأثيرات ذاتية من قبيل الأحكام المسبقة، والظروف التي يعيشها صاحب الحكم.

---

[1] غنار سيكيربك ونليز غيليجي: "**تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديـــمة إلى القرن العشرين**"، مرجع سابق، ص908.

[2] ادموند هسرل: "**أزمة العلوم الاروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية**"، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 13.

[3] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل – نظرية الرد الفينومولوجي**"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2005، ص ص 57-58.

ويذهب هوسرل بعيدا في انتقاده لهذه النزعة بين التحليل الفينومولوجي للشعور وتحليله السيكولوجي، أي التمييز بين الفينومولوجيا كفلسفة ومنهج، وبين علم النفس بشكل خاص، إذ على الرغم من أنهما يتناولان نفس الموضوع وهو الشعور فهما مختلفان تماما، ويوضح هوسرل هذه المسألة بقوله" الفينومولوجيا ليست علم النفس، واحتمال اعتبارها هي ذاتها علم النفس مع أنها علم أفكار ضعيف جدا تماما، مثلما أن احتمال اعتبار علم الهندسة علما طبيعيا ضعيف، ولا يغير في الأمر شيئا كون الفينومولوجيا تتعامل مع الأنا ومع الشعور، مع كل أنواع الحوادث، مع الأفعال ومتضايفات الأفعال"[1]، وبهذا فان الظواهر التي يدرسها علم النفس هي حوادث واقعية، أما الظواهرية فهي علم الماهيات لا الوقائع.

وفي كتابه السالف الذكر "أبحاث منطقية" ينتقد هوسرل كذلك المذهب الاسمي، الذي يختفي وراء اسم المذهب التجريبي، أو المذهب النفساني، فالاسميون يرون أن القوانين المنطقية ما هي إلا تعميمات تجريبية مصدرها النفس البشرية، وهذا بالضبط عرفناه مع ديفيد هيوم، لكن هوسرل برهن على عكس ذلك ويرى أن القوانين المنطقية ليست قواعد على نحو من الأنحاء، وعلى أن المنطق ليس علما معياريا، فالمنطق حسبه لا يقول شيئا عما ينبغي أن يكون، وإنما يتحدث عن الوجود، ويرى هوسرل أن الاتجاه النفساني يخطا خطا مزدوجا، فلو كان على صواب لكانت القوانين المنطقية غامضة غموض القوانين السيكولوجية.[2]

وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات التي وجهها هوسرل إلى أصحاب النزعة النفسانية وعلى رأسهم ديفيد هيوم، إلا أن هوسرل كان دائما في كتاباته يظهر نوعا من الإعجاب بالفلسفة الهيومية، ويعتبرها في الوقت ذاته من بين الفلسفات التي أثرت أيما تأثير في الفكر المعاصر، خصوصا إذا ما تعلق الأمر بمسألة إرجاع كل العمليات الفكرية إلى معطيات الطبيعة البشرية، أي جعل المعرفة الإنسانية ترتد في النهاية إلى عوامل سيكولوجية ذاتية، وقد عبر هوسرل عن تأثير وحضور هيوم في الفلسفة المعاصرة وظهور فلاسفة متأثرين به بمصطلح "الهيوميون المحدثون"، يقول هوسرل مؤكدا على هذا" تتناسب فلسفة هيوم بغناها بالتحليلات السيكولوجية الفذة واستخدامه الشامل للسيكولوجيا من حيث نظرية المعرفة، تتناسب والنزعات الغالبة في عصرنا إلى حد يمنحه تأثيرا حيويا جدا، ويمكننا القول أيضا أن هيوم لم يمارس قط مثل هذا التأثير إلا في

[1] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل – نظرية الرد الفينومولوجي**"، مرجع سبق ذكره، ص ص 13- 14.

[2] بوخنسكي: "**تاريخ الفلسفة المعاصرة**"، ترجمة عزت قرني، كتاب نشر ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1992، ص ص 181-182.

عصرنا، فلو أخذنا بالحسبان العدد الهائل من المفكرين الذين يخضعون إلى هذا التأثير لكان من المسموح الكلام على نوع من هيوميين محدثين.[1]

ولا يكتف هوسرل بهذا فقط بل انه قال في مقالته الفينومولوجيا التي نشرت في دائرة المعرفة البريطانية ما يلي" يمكن القول بأن الفلسفة المتعالية قد تأسست مع ديكارت، وعلم النفس الفينومولوجي ظهر مع لوك وباركلي وهيوم[2]، وهذا إن دل فإنما يدل على أن فلسفة هوسرل هي في النهاية جاءت متأثرة بالفلسفات التي سبقته.

2- هوسرل والسيكولوجيا الفينومولوجية

إن هذه الانتقادات التي وجهها هوسرل إلى النزعة السيكولوجية هي في حقيقة الأمر مقدمات لتأسيس سيكولوجيا جديدة تقوم عليها الفلسفة الظواهرية، فقد كان هوسرل يعترف بوجود دراسة تدعى السيكولوجيا الظواهرية (phenomelogical psychology) وتتناول الظواهر العقلية، لكنه كان يقول على طريقة ديكارت أنها ليست سوى علم تجريبي آخر ينقصه يقين الفلسفة[3]، فظواهر الأشياء والتي يبدوا أن بعضها معطيات حسية بالاصطلاح الامبيريقي الانجليزي هي أشياء الاهتمام الأولية بالنسبة لعالم النفس الفينومولوجي، ويقال عن كل ظاهرة من هذا القبيل بأن لها بنية يحاول عالم النفس الظواهر أن يكتشفها بتدقيق النظر فيها بأناة وصبر.[4]

إن الهدف الذي يسعى إليه هوسرل والمتمثل في تأسيس علم النفس الظواهري كان نتيجة للتوجيه الفلسفي الذي حصل عليه من طرف أستاذه برنتانو*، فهذا الأخير يعتبر الأب الروحي لفلسفة هوسرل، وهذا التوجيه اتضحت ملامحه من خلال حضوره للمحاضرات التي كان يلقيها برنتانو في الجامعة، هذا التوجيه الفكري من طرف الأستاذ للتلميذ حول هوسرل من الرياضي إلى الفيلسوف، بالإضافة إلى ذلك فان اهتمام

---

[1] ادموند هسرل: "**مباحث منطقية – مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة**"، الجزء الثاني، ترجمة موسى وهبة، دار الكلمة، أبو ظبي، الامارت العربية المتحدة، ط1، 2010، ص 185.

[2] سماح رافع محمد:"**الفينومواوجيا عند هسرل– دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**" دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1991، ص 24.

[3] مورتون وايت: "**فلاسفة القرن العشرين – عصر التحليل**"، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2010، ص 109.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

* فرانز برنتانو(1838-1914): فيلسوف ألماني ولد بمدينة مايرنبرغ، وهو ينتمي إلى عائلة مشهورة فهو ابن أخ الشاعر الرومانسي الكبير كليمنس برنتانو، وقد درس برنتانو الفلسفة والكهنوت عام 1864، وصار أستاذا للفلسفة في جامعة فينا، كان لبرنتانو تأثير عميق على تطور الفكر الفلسفي في الفترة المعاصرة، وكذا على العديد من تيارات علم النفس المعاصر، ويعد هسرل من بين ابرز التلاميذ المتأثرين بمذهبه، وقد ألف كتاب مهم في علم النفس وعنوانه: "علم النفس من وجهة النظر التجريبية، " وفيه يميز برنتانو بين علم النفس الوراثي الذي كان يستمد منهجه من العلوم الطبيعية التي تؤدي فيها كل من الملاحظة والتجربة والاستقراء دورا رئيسيا، وبين علم النفس الوصفي الذي يعتبره نشاطا نبلغ فيه دفعة واحدة ودون استقراء معرفة قبلية وقطعية، وفي كتابه السالف الذكر اهتم برنتانو بتصنيف الحوادث النفسية، حيث قسمها الى 1/تمثلات، 2/ أحكام، 3/ ظواهر نفعية، في حين يوجد التصنيف التقليدي الذي يخال هذا التصنيف وهو: 1/ الفكر2/ الإحساس/، 3/ الإرادة.

هوسرل بعلم ازداد أكثر عندما اطلع على كتاب وليام جيمس (1842-1910) والموسوم ب "مبادئ علم النفس" (1890)، والذي اطلع عنه سنة (1894) كما يدل على ذلك مقال نشره، حيث تناول المنطق من وجهة سيكولوجية، وقد أشار بإعجاب إلى مفهوم جيمس عن مجرى الوعي*.

إذن النشأة الأولى لأفكار هوسرل تثبت اهتمامه بعلم النفس، وتأثره بالنزعة السيكولوجية في بداية مشواره الفلسفي قبل انقلابه عليها في مرحلة النضج، لكن هذا الانقلاب كان نسبيا فقط، لأنه لم يفند بشكل مطلق دور النزعات النفسانية في بناء المعرفة، كل هذا جعله يهدف إلى البحث عن علم نفس جديد يتلاءم وفلسفته الفينومولوجية، وسنحاول أن نبين الأسس السيكولوجية في هذه الفلسفة، خصوصا الوقوف على خطوات المنهج الفينومولوجي وما يتضمنه من آليات سيكولوجية.

المطلب الثالث: الأسس السيكولوجية التي يقوم عليها المنهج الفينومولوجي

لقد بدأت معالم المنهج الفينومولوجي في البروز في مؤلفات هوسرل، خصوصا كتاب أبحاث منطقية (1900) وبالضبط في المبحث الخامس والسادس، أين وضع هوسرل أسس التحليل الفينومولوجي القائم على الوعي، لتتضح الرؤية أكثر في كتابه "أفكار من أجل فينومولوجيا خالصة وفلسفة فينومولوجية" أين تستند كل القضايا في قيامها إلى المعطيات الحدسية في ظاهرات الوعي، بحيث يعبر هذا الوعي عن الوجود ككل.

إن الغاية من المنهج الفينومولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعطي للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة، إن المنهج الفينومولوجي هو تركيب بين المنطق الهيغلي الأكثر حركية وتدافعا بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودي الأكثر ثورة[1]، وهذا يظهر تأثر هوسرل بالفلسفات التي سبقته خصوصا فلسفة هيغل وسورين كيركغارد.

وتعتبر فكرة القصدية من بين الأسس التي يقوم عليها منهج هوسرل، وبواسطة القصدية استطاع أن يجتاح عالم الظاهريات، فما المقصود بها؟ وأين يكمن الجانب النفسي فيها؟

* انظر للتقديم الذي خصه الدكتور عبد الرحمان بوقاف لكتاب الباحثة نادية بونفقة واالموسوم بنظرية الرد الفينومولوجي، ص 13 وما بعدها.

[1] بوعرفة عبد القادر: "**المنهج الفينومولوجي – الحقيقة والأبعاد**"، مرجع سابق، ص 02.

1- القصدية هي توجيه للشعور نحو العالم

فكرة القصدية هي فكرة ليست من إبداع هوسرل، وإنما هي نتاج تأثره بأستاذه برنتانو، لكن مفهوم القصدية عند برنتانو لم يكن سوى عبارة عن قيمة سيكولوجية، حيث كان الطابع الذي يميز الظاهرة السيكولوجية، غير انه سرعان ما اتخذ مع هوسرل قيمة ابستمولوجية ثم ترنسندنتالية ثم انطولوجية.[1]

وتعني قصدية الشعور "أن الشعور دائما هو شعور بشيء"، بمعنى أن الشعور الإنساني دائما ما يتجه نحو الأشياء لتحدث بعد ذلك عملية الإدراك، وهذه النقطة التي تجاوز بها هوسرل الصراع التقليدي بين فلاسفة أصحاب النزعة العقلية وخصومهم ذوي النزعة، فأصحاب النزعة الأولى حصرت المعرفة في إطار العقل وحده، بين أرجع الحسيون المعرفة إلى التجربة الحسية، ليأتي هوسرل ويدخل آلية جديدة في عملية المعرفة وهي الشعور.

كما يرتبط مفهوم القصدية عند هوسرل بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطا وثيقا، فالشعور كما قلنا سابقا هو دائما شعور بشيئ ما، والشعور ليس وعاء محايدا إزاء ما يمكن أن يملئ به، بل انه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به، والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلا في كيفيات العطاء المناسبة له، إن الفعل القصدي سواء أكان إدراكا أو تذكرا أو تخيلا أو حبا أو كرها أو رغبة أو نزوعا أو قرارا عمليا أو تقويما أخلاقيا، يتعلق انطلاقا من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو بتلك، ويمكن القول أن الفعل القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع.[2]

إذن الجانب السيكولوجي في القصدية يكمن في الشعور الذي توجهه الذات نحو الموضوع الذي هو محل فعل القصد، وكما نعرف أن الموضوع الرئيسي لعلم النفس هو الشعور وامتداداته نحو الظواهر.

2- الرد الفينومولوجي والاستبطان النفسي

في الحقيقة تسمية الرد بالرد بالفينومولوجي راجع أساسا إلى انه يسمح لنا بادراك العالم كظاهرة، أي كونه يؤدي إلى إبرازه وإظهاره لا في واقعه الفعلي أو في وجوده، وإنما في واقعه المحايث للشعور، هذا ويشمل الرد العالم من حيث كونه يمثل مجموعة الأحكام التجريبية والعقلية وحتى العلمية التي تكون لدينا عنه في الموقف الطبيعي.[3]

---

[1] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل- نظرية الرد الفينومولوجي**"، مرجع سابق، ص 94.

[2] ادموند هسرل: "**أزمة العلوم الاروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية**"، مرجع سابق، ص، ص 15-16.

[3] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل- نظرية الرد الفينومولوجي**"، المرجع نفسه، ص 97.

إن الرد الفينومولوجي لا يعني أبدا وضع العالم محل شك وارتياب على الطريقة الديكارتية، وإنما يعني إظهار العلاقة القصدية بين الشعور والعالم، فالرد يقود إلى الشعور بالذات من جهة وإلى العالم الذي يبدوا في شكل ظواهر أخرى باعتباره الموضوع الذي يقصده هذا الشعور الترنسندنتالي، وهذا يعني شيئا مهما وهو أن الكوجيتو عند هوسرل هو إدراك الذات خارج العالم الطبيعي، أي في استقلالية تامة عنه في بداهة يقينية تماما باعتبارها ذات ترنسندنتالية مصدرا لجميع الدلالات وباعتبارها معنى للعالم.[1] وبهذا يتضح أن الرد الفينومولوجي يمثل لنا تجربة فينومولوجية سيكولوجية تعيشها الأنا الترنسندنتالية، وهذا يحيلنا مباشرة إلى طرح العلاقة بين الرد الفينومولوجي والاستبطان النفسي.

إذن الرد ما هو في الحقيقة إلا تلك العلاقة بين الذات المتميزة بالشعور وبين العالم كمتمثلات، وهذا يؤدي إلى القول أن المنهج الفينومولوجي له علاقة بالمنهج السيكولوجي، فقد كان هوسرل دائما يهيئ الخطوات الحاسمة لمنهجه ضمن التفكير السيكولوجي، ومن خلال وصف الموقف الطبيعي التلقائي الذي تجري فيه حياتنا اليومية كاشفا في الوقت ذاته عن الدوافع التي تجعلنا وتمكننا من التحرر منه[2]، فالاستبطان النفسي دليل على دور الحياة النفسية في بناء التجربة الفنومولوجية وإدراك العالم.

لقد تأمل هوسرل الموقف الطبيعي للشعور تجاه العالم فلاحظ انه يتميز بالتحديد، بالاعتقاد الساذج بالواقع، وبديمومة العالم المدرك، وهذا صحيح، فنحن نعتقد ونؤمن تلقائيا بادراكاتنا، بل أكثر من هذا يقول هوسرل" إني اعلم أنني إذا أدرت رأسي ثم التفت من جديد إلى الأمام، فإنني متأكد أن هذه الطاولة التي اعمل عليها لن تكون قد اختفت، بأنها دائما في مكانها، وأيضا إذا غبت فإنني ساجد عند رجوعي نفس المحيط، نفس العالم... قد يصير قديما إلى حد ما، متغير نوع ما، ولكنه سيكون هو نفسه دائما بمعنى من المعاني.[3]

إذن فحسب هوسرل يعتبر الشعور هو محور التجربة الفينومولوجية وجوهر قيام القصدية التي تعد أحد الأسس التي يقوم عليها المنهج الفيمونولوجي، ليكون ذلك دليلا على الأهمية الكبيرة الذي يكتسيها الشعور عند هذا الفيلسوف. لكن هل نظرة هوسرل للشعور هي تلك التي نجدها عند الفلاسفة وعلماء النفس عموما؟ بمعنى آخر هل جاء هوسرل بمفهوم آخر للشعور غير ذلك المفهوم المتداول في حقل علم النفس والفلسفة؟

[1] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل– نظرية الرد الفينومولوجي**"، مرجع سبق ذكره، ص 98.
[2] المرجع نفسه، ص ص 101- 102.
[3] المرجع نفسه، ص 102.

لقد أعلن هوسرل على تصور جديد لمفهوم الشعور ولأول مرة في كتابه الأبحاث المنطقية، حيث انه بعد أن بيّن مفاهيم متنوعة للشعور أكد على وجود قاسم مشترك بينهما جميعا وهو القصدية، معتقدا أن هذا العامل الذي سيجعله جزءا أساسيا من ماهية الشعور، قد يحرره من طابعه السيكولوجي المحض، أي عنصر القصدية هو الذي يميز مفهوم الشعور بصورة واضحة عن كل مفهوم نفسي وضعي، وانطلاقا من هذا يقرر هوسرل أن ما يهم عالم النفس المعاصر هو التجارب الحياتية التي هي مضمون الشعور[1]. وهنا يتضح أن التصور الهوسرلي الجديد للشعور، وهو تصور اقترن بالقصدية، هذا المفهوم الجديد هو الذي جعل من هوسرل صاحب ثورة كوبرنيكية في علم النفس والفلسفة عموما، وهي ثورة على كل ما هو تقليدي، خاصة إذا تعلق الأمر بالمنهج، هي ثورة شبيهة بالثورة الكانطية في نظرية المعرفة.

المطلب الرابع: من فينومولوجيا ابستمولوجية إلى فينومولوجيا اكسيولوجية

إن اشتغال هوسرل في تأسيس الفينومولوجيا كان يتمحور خصوصا في الجانب الابستمولوجي من المعرفة خصوصا المنطق والرياضيات، وكيفية بناء منهج صارم للفلسفة بحيث تصل بواسطته إلى دقة العلوم الأخرى، فكل جهد هوسرل قد انحصر في البحث عن طريق وسط بين التفسير السيكولوجي من جهة والتفسير المنطقي الرياضي من جهة أخرى، فلم ينكر هوسرل حقيقة أن الفكر الإنساني لا يمكن أن يتأثر بظروفه النفسية والإجتماعية والتاريخية، فالذات الترنسندنتالية هي نتاج اجتماع هذه الظروف، لكن المشروع الفينومولوجي في حقيقة الأمر لم يكتمل مع مؤسسه الأول هوسرل، وإنما اكتمل مع تلامذته الذي جاءوا من بعده، ذلك أن هوسرل لم يحاول أن يطبق المنهج الفنومولوجي على جميع مباحث المعرفة الإنسانية فهو قد تجاهل الظاهرة الأخلاقية والدينية، وهذا ربما راجع للتكوين الرياضي والمنطقي التي تميز به هوسرل، ومن بين التلاميذ الذين كان لهم الدور في جعل الفينومولوجيا تشمل جل المجالات المعرفية نجد الألماني "ماكس شلر" (1874-1928) الذي طبق المنهج الفينومولوجي على مبحث القيم، والسؤال المطروح هنا كيف استطاع ماكس شلر أن يكيف المنهج الفينومولوجي الصارم مع علم معياري؟ وأين نلمس الجانب السيكولوجي في هذه المحاولة؟

[1] نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل– نظرية الرد الفينومولوجي**"، مرجع سابق، ص 160.

1- ماكس شلر ناقدا للأخلاق العقلية الكانطية

وسع ماكس شلر كما أشرنا سابقا حقل الفينومولوجيا وذلك بتطبيقها في مجال الأخلاق، فلسفة الثقافة وفلسفة الدين، وقد حدد فهمه للفينومولوجيا كما يلي:"إن الفينومولوجيا بالدرجة الأولى هي الاسم الذي يشير إلى موقف يصار عبره إلى النظر إلى شيء وإلى عيش بشيء، ودون هذا الموقف يظل الشيء مخفيا، أي مجال وقائع من جنس معين. إن ما هو مرئي أو معيش لا يكون معطى إلا في فعل رؤية أو حياة بالذات ومن خلال تمامه، ولا يظهر إلا فيه وفيه فقط.[1]

وقد عبر ماكس شيلر عن محاولته هاته في كتابه" الصورية في الأخلاق وقيم الأخلاق المادية" ومنتقدا في الوقت ذاته أخلاق الواجب الكانطية، واصفا إياها بتمثال الصفيح الذي يسد الطريق الفلسفي أمام البحث، ويمنع تشكيل نظريات أخلاقية واقعية.

كما وجه شلر انتقادات بخصوص جعل الإرادة هي أساس الأخلاق، فعلى الرغم من أن شيلر يحدثنا عن ميول القوة الأخلاقية وأفعال الشخص الأخلاقي، إلا انه لا ينسب للإرادة أي دور أخلاقي، والسبب أن الإرادة عنده هي في حد ذاتها ملكة عمياء عن القيم، ومن ثم فإنها لا تصبح أخلاقية إلا حين تحاول أن تحقق عيانا سلبيا للقيم، عيانا يكون بطبيعته سابقا عليها، وهذا الموقف المعارض هو الذي جعل من شلر خصما لدودا لكانط.[2]

وبهذا فان شلر لا يجعل من العقل أساسا للأخلاق، فالعقل حسبه أعمى عن إدراك القيم، بينما تستطيع الحاسة إدراكها بشكل مباشر وتلقائي، تماما كما يدرك البصر الألوان.[3] وهذا الموقف يشبه تماما موقف ديفيد هيوم الذي جعل من الحاسة الخلقية مصدرا التشريع الأخلاقي.

2- ماكس شلر الفينومولوجي في ثوب هيومي معاصر*

من الواضح أن شلر قد طبق نظرية هوسرل في حدس الماهيات على مجال الحياة الوجدانية، فهو يقول أن الموضوعات الأخلاقية القصدية هي العنصر المهم في الحياة الانفعالية، وعندما يتحدث شلر عن القيم فانه

---

[1] بيتر كونزمان وآخرون: "**أطلس الفلسفة**"، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007، ص199.

[2] زكرياء إبراهيم:"**دراسات في الفلسفة المعاصرة**"، مكتبة مصر، دط، 2006، ص379.

[3] بوخنسكي: "**تاريخ الفلسفة المعاصرة**"، مرجع سابق، ص195.

* نقصد بثوب هيومي معاصر وهو أن شلر وبعد أن اطلعنا عن موقفه من أساس الأخلاق وجدناه متأثرا بشكل كبير بالنظرية الأخلاقية لهيوم، والقارئ لفلسفة شيلر الأخلاقية يكتشف بوضوح هذا التأثر، رغم أن شلر درس الأخلاق وفق المنهج الفينومولوجي.

يعني بذلك تلك الماهيات التي لا يمكن أن تدرك عن طريق العقل، بل عن طريق الحدس الانفعالي أو العيان الوجداني[1]، فالقيم الأخلاقية بهذا المعنى تعبير عن درجة من درجات الشعور الإنساني.

إن ماهية الإنسان الأخلاقية لا تتحدد بحسب شلر في فكرته أو في إرادته، بل إنها تتحدد في عواطفه، وبالضبط في عاطفة الحب، فالإنسان حسبه هو كائن الحب، وكل معرفة وكل تناول للقيمة، إنما تتقوم في القدرة على المشاركة في الكينونة، ولهذه جذورها في الحب، ثم إن تراتب القيم والأفعال التي تعكس قيمة معينة، إنما تشكل نظام حب بالنسبة للإنسان[2]، ومن هنا يتضح أن العواطف النفسية مثل الحب والرغبة، والكراهية والحقد، هي كلها مصادر للأخلاق، وهي مصادر منبعها الطبيعة البشرية.

ويصنف شلر القيم إلى قيم عليا، وأخرى سفلى، والقيم العليا هي الأكثر دواما، وهي التي تمنح الشعور بالرضا والطمأنينة، ويضع شلر سلما تصاعديا للقيم وهي كالتالي:

- **قيم حسية**: وهي تتضمن الممتع وغير الممتع؛
- **قيم حيوية**: وتتضمن النبيل والسوقي؛
- **قيم روحية**: وتشمل الجميل والقبيح، العدل والظلم.[3]

إن هذا التقسيم للقيم الأخلاقية يكشف لنا حضور الدوافع النفسية في التأسيس الأخلاقي، سواء تعلق الأمر بالقيم الحسية أو الحيوية وحتى الروحية، ولكي نؤكد الحكم الذي أصدرناه في حق ماكس شلر واصفين إياه بالهيومي المعاصر، فيكفي أن نجري مقارنة بسيطة بين النظرية الأخلاقية عند هيوم مع مثيلتها عند شلر، وهذه المقارنة ستكشف التقارب بينهما والذي يأخذ شكل التأثر، فمثلا من بين أوجه التشابه بين النظرتين هو اعتمادها على العاطفة كمصدر للأخلاق، وفي مقابل هذا انتقاد لاذع للعقل، بالإضافة إلى اعتماد النظرتين على آلية المشاركة العاطفية كأساس جوهري لقيام الفعل الخلقي وتداوله بين الناس.

ومن أوجه الشبه كذلك نجد تصنيف الأخلاق موجود عند هيوم كما يوجد عند شلر، فالعواطف الأخلاقية عند هيوم –كما عرفنا سابقا– نوعان: عواطف مباشرة (direct passions) وهي تلك التي تنشأ مباشرة من الخير أو من الشر، من اللذة أو من الألم، وعواطف غير مباشرة (indirect passions) وهي تلك التي تنشأ من نفس المبادئ، ولكن بارتباط خصائص أخرى، ويحصر هيوم العواطف المباشرة في الرغبة والاشمئزاز

[1] زكريا إبراهيم: "**دراسات في الفلسفة العاصرة**"، مرجع سابق، ص376.
[2] بيتر كونزمان وآخرون:" **أطلس الفلسفة**"، مرجع سابق، ص199.
[3] بوخنسكي: "**تاريخ الفلسفة المعاصرة**"، مرجع سابق، ص197.

والحزن والسرور والطمأنينة، أما شلر فيقسم العواطف الأخلاقية إلى عواطف حسية وأخرى حيوية، وأخيرا يمكننا أن نقول أنه إذا كان شلر يعتبر الإنسان كائن الحب، فان هيوم يعتبره كائن الخير.

إن كل هذه نقاط التشابه بين النظريتين تؤكد لنا مدى مصداقية حكمنا وتجعله بعيدا عن التعسفية، ومؤكدة في الوقت ذاته قوة حضور التصور السيكولوجي الهيومي في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.

المطلب الخامس: نبذة مختصرة عن بعض الفلسفات المعاصرة التي امتزجت دراساتها بالسيكولوجيا

إن تركيزنا على توضح الحضور السيكولوجي في الفلسفة الظواهرية لا يعني انه لا توجد فلسفات أخرى نجد فيها هذا الحضور، فمثلا بعض الفلسفات التي- جاءت متأثرة بالفينومولوجيا- نلمس في أفكارها جوانب نفسية، ولعل من بين هذه الفلسفات نجد الفلسفة التأويلية، والفلسفة الوجودية، وسنحاول في هذا المقام أن نبين بإيجاز هذا الحضور السيكولوجي في كل من الفلسفة التأويلية والوجودية.

1- حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة التأويلية

التأويل أو الهيرمنوطيقا (hermenetiec) مشتقة من الكلمة اليونانية هرمس "hermeneus"، وتعني المفسر أو الشارح، وفي موضع من كتابات الفيلسوف أفلاطون وصف الشعراء بأنهم مفسري الله، وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل للناس رسائل وأسرار الآلهة، ومهمة هرمس إذن هي بناء جسر التفاهم بين العالمين* وجعل ما يبدو لا عقلي شيئا ذي معنى وواضحا للأذن البشرية[1]، فالهيرمنوطيقا بهذا المعنى تعتبر تفسيرا أو ترجمة عقلية للنصوص، سواء أكانت نصوصا دينية أو فلسفية أو تاريخية.

ويمكن استعمال لفظة الهيرمنوطيقا للدلالة على نمط من التفكير، أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، والتي يهدف إلى تأسيسها وتبريرها، وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز، وهكذا تتوزع لفظة الهيرمنوطيقا إلى ثلاثة مستويات، مستوى ميتودولوجي، مستوى ابستمولوجي، ومستوى فلسفي.[2]

ومبحث التأويل مبحث عتيق في الفلسفة، تعود أصوله إلى اليونان، خاصة مع أعمال أفلاطون، لكن يعود كل الفضل في جعل الهيرمنوطيقا علما قائما بذاته إلى الألماني شلاير ماخر (1768- 1834) فعلى الرغم

* العالم الإنساني و العالم الإلهي

[1] ديفيد جاسير: "**مقدمة في الهيرمنوطيقا**"، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات، الجزائر، ط1، 2007، ص21.

[2] نبيهة قارة: "**الفلسفة والتأويل**"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص05.

من انه لم يكن لديه مؤلفات فلسفية في مجال التأويل، بل إن ما كتبه كان في شكل محاضرات جمعت من طرف طلبته، إلا انه يعتبر من بين الذي أرسو دعائم الفلسفة التأويلية، وكان لآرائه تأثيرا كبيرا على فلاسفة كبار أمثال هيدغر وغادمار وبول ريكور، لكن السؤال المهم هنا أين تظهر النزعة السيكولوجية في هذه الفلسفة؟

يبدأ شلاير ماخر بالبحث عن مصدر فن التأويل، فيجده في ظاهرة سوء الفهم، من حيث أنها تثير الحاجة إلى الفهم، وتلك الحاجة تتحول إلى فن، إذا استطعنا أن نتزود بشروط الفهم، مما يحيلنا إلى تصور الخطاب الذي يتوجه إليه شلاير ماخر كمرجع، انه ليس أي خطاب كان، وإنما هو خطاب محكم البناء كثمرة لفن البيان، يشهد بمعرفة متعلقة بالعلوم.[1]

إن الهيرمنوطيقا تتطلب الاعتماد على علمين، هما علم قواعد اللّغة، وعلم النفس، أو بصيغة أخرى تعتمد الهيرمنوطيقا على تفسيرين هما:

- **التفسير النفسي**: الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ والنص؛
- **التفسير القواعدي**: الذي يتطلب معرفة وفحصا ألسنيا ونحويا لبنية النص.[2]

والذي يهمنا من التفسيرين هو التفسير النفسي، مادام التفسير اللغوي يستند إلى نظرية في اللّغة، ويسعى إلى تحديد ما هو نحوي غير محدد انطلاقا مما هو محدد، بل إن اللّغة تعتبر مجالا حيويا للتأويلات، أما التفسير النفسي فيتمثل في إعادة تركيب الإنتاج الفكري، وإبراز المبدأ الذاتي والموضوعي كما يتجلى من خلاله الذاتي[3]، ونقصد بالذاتي كل ما يتعلق بالنفس من حالات شعورية، أما الموضوعي فهو كل ما يتعلق بالموضوع.

إن التفسير السيكولوجي في الهرمنوطيقا يقف على الحالات النفسية التي كتب فيها النص من طرف صاحبه، والقارئ عليه أن يغوص في النص ليتقمص دور الكاتب، هذه التجربة الهيرمنوطيقية عبر عنها الفرنسي رولان بارث "تجربة موت الكاتب"، تبقى علاقة النص بقارئه علاقة مباشرة دون توسط الكاتب، وهذه العلاقة قد تأخذ أشكال سيكولوجية مختلفة تساهم في تقديم فهما جديدا للنص ويوضح شلاير ماخر هذا بقوله " إن مهمة الهيرمنوطيقا تتغير باستمرار، والتفسيرات كلها تحث فقط على النفس لتحصيل رؤى جديدة، وعلى

[1] نبيهة قارة: "**الفلسفة والتأويل**"، مرجع سابق، ص 44.
[2] ديفيد جاسير: "**مقدمة في الهيرمنوطيقا**"، مرجع سابق، ص 120.
[3] نبيهة قارة: "**الفلسفة والتأويل**"، المرجع نفسه، ص48.

الدخول في محادثات جديدة.[1] ويكفي أن نبين الحضور النفسي في عملية التأويل فيما يقوم به عالم النفس في تأويل الحالات النفسية المرضية أو السوية، ولعل أول من أشار إلى أهمية التأويل هو سيغموند فرويد.

وفي نفس الاتجاه يذهب "دلتاي" إلى معارضة المذاهب العقلانية وكيفية معالجتها لنظرية المعرفة، ويرى أننا لا نعرف بالذكاء، بل نعرف عن طريق قوى النفس فينا، ونقرر وجود العالم الخارجي عن طريق إرادتنا حين تعترضها المقاومة، وقد قام دلتأي بتقديم نظرية تفصيلية في طبيعة العلوم الروحية (الإنسانية) ويؤكد أن هناك مبادئ ثلاثة أساسية بشأن طبيعة هذه المعرفة هي:

- المعرفة التاريخية هي تأمل على الذات؛
- الفهم ليس هو التفسير، وليس وظيفة عقلية، بل يتم بواسطة كل القوى الانفعالية للنفس؛
- التفهم هو حركة من الحياة باتجاه الحياة لأن الحقيقة حياة.[2]

وانطلاقا من هذا فإن دلتاي يقدم منهجا جديدا ستعتمده العلوم الإنسانية، وهو منهج الفهم القائم على أسس سيكولوجية، منكرا في الوقت ذاته أن يكون التفسير منهجا يصلح للعلوم الروحية، بل انه منهج يخص العلوم التجريبية.

2- حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة الوجودية

قبل الحديث عن هذا يجب أن نوضح بأن الحديث عن الفلسفة الوجودية هو في الحقيقة حديث عن فلسفات وجودية، فمثلا فلسفة غابريال مرسال هي ليست فلسفة هيدغر، وفلسفة هذا الأخير ليست فلسفة سارتر، لكن يجب أن نشير أن في مقابل هذا الاختلاف توجد سمة مشتركة بين مختلف هذه الفلسفات الوجودية، وتتمثل في أنها جميعا تنبع من تجربة حية معاشة تسمى بالتجربة الوجودية، ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، قد تكون تجربة سيكولوجية ينظر بواسطتها الفيلسوف الوجودي إلى العالم، وهي تختلف من فيلسوف إلى آخر، فقد تأخذ هذه التجربة عند كارل ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود، وفي حالة هيدغر تجربة السير نحو الموت، وعند سارتر شكل تجربة الغثيان[3]، وكل هذه التجارب هي حالات سيكولوجية ذاتية.

ولعل من بين أبرز الفلاسفة الوجوديين الذين امتزجت أفكارهم الوجودية بتأثيرات سيكولوجية نجد كارل ياسبرز الذي اشتغل لفترة طويلة في إحدى العيادات النفسية في ألمانيا وبالضبط في مدينة هيدلبرج، كما أن له مؤلفات تعبر عن توجهه النفسي مثل "كتاب سيكولوجيا النظرة للعالم" وكذلك كتاب" بحث عام في علم

[1] ديفيد جاسير: "**مقدمة في الهيرمنوطيقا**"، مرجع سابق، ص120.
[2] بوخنسكي: "**تاريخ الفلسفة المعاصرة**"، مرجع سابق، ص169.
[3] المرجع السابق، ص 213.

النفس النظري"، بالإضافة إلى ياسبرز نجد الفرنسي جون بول سارتر (1905- 1980) والذي كشف عن قيمة علم النفس في كتابه "الوجود والعدم"(1943) فعنوان هذا الكتاب يوحي للقارئ قبل الاطلاع عليه، انه كتاب يحمل في طياته تأملات فلسفية حول نشأة الكون، وبحث في مشكلة الموت والعدم، ومصير النفس الإنسانية، لكنه في الحقيقة هو بحث في الواقع الإنساني، انه كتاب يتناول الإدراك الحسي، والكذب والزمنية النفسية، وعلاقة الإنسان بالآخر، والرغبة والكراهية والاستلاب، وكذلك يعالج الوجود الإنساني من وجهة نظر التحليل النفسي، انه باختصار كتاب تترامى أفكاره بين وسط سيكولوجي وآخر انطولوجي.

إن سارتر في هذا الكتاب نجده قد تقمص شخصية عالم النفس في تحليله للوجود الإنساني، وعلاقته بالعدم والموت، لهذا نجده في الفصل الثاني من القسم الرابع من الكتاب يطرح مسألة التحليل النفسي الوجودي، وهو تحليل يدور حول عواطف إنسانية لها علاقة بالكينونة، مثل الحب والرغبة، والكراهية، والسادية، يقول سارتر موضحا هذا " إن المبدأ الذي يرتكز عليه التحليل النفسي الوجودي هو أن الإنسان كل شامل، وليس مجموعة مكونات، وبالنتيجة فهو يعبر عن نفسه كليا، ويتجلى بأكمله في التصرفات الأكثر تفاهة وسطحية، وبعبارة أخرى ليس هناك ميل أو لازمة عصبية أو فعل إنساني لا يكشف عن هذا الكل[1]، ومن هذا القول يتضح لنا أن سارتر هو بشكل من الأشكال يعتمد على آليات التحليل النفسي الذي نعرفه مع سيغموند فرويد، خاصة إذا تعلق الأمر بدراسة تصرفات الإنسان العفوية، فالأمور التفاهة والسطحية عند المحلل النفسي تعتبر مجالا حيويا للتأويلات النفسية.

إن هدف التحليل النفسي الوجودي هو كشف معاني التصرفات الامبيريقية لدى الإنسان، أي تسليط الأضواء على ما يعبر عنه كل سلوك، وتثبيته عبر المفاهيم[2]، وهذا يوحي لنا أن فعل الكينونة هو نتاج هذه التصرفات المصاحبة للحياة الإنسانية، فالرغبة مثلا عند سارتر هي نقص في الكينونة، وهي ترتكز على الكائن الذي تنقص له، وهذا الكائن هو ما هو في ذاته لذاته، أي الوعي الذي أصبح جوهرا، والجوهر الذي أصبح علة ذاته، وهو الإنسان، وهكذا فان كينونة الواقع الإنساني ليست في الأصل جوهرا، بل علاقة معاشة.[3]

إذن الكينونة حسب سارتر لا يمكن فهمها بعيدا عن الجانب السيكولوجي للإنسان، بل إن النظرة السيكولوجية للعالم من طرف هذا الإنسان هي التي تصنع وجوده وتحدد مصيره.

---

[1] جون بول سارتر: "**الكينونة والعدم – بحث في الانطولوجيا الفينومولوجية**"، ترجمة نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص ص 716-717.

[2] المرجع نفسه، ص 717.

[3] المرجع نفسه، ص 717.

المبحث الثاني: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة البراغماتية الأمريكية

المطلب الأول: الفلسفة البراغماتية من حيث النشأة والمفهوم

تعتبر الفلسفة البراغماتية واحدة من الحركات الفلسفية التي شهدها القرن العشرين، وقد جاءت هذه الفلسفة كرد فعل على الفلسفات المثالية الميتافيزيقية الغارقة في التجريد والتأمل، فالفكر البراغماتي ينتقد كل نزعة تفصل بين التفكير والواقع، بل انه يدعوا إلى ضرورة جعل كل تفكير إنساني ذريعة لتحقيق منافع على ارض الواقع، وتصبح الفلسفة بهذا المنطق عملية أداتية وليست تأملية ميتافيزيقية.

لقد ظهرت البراغماتية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كانت هذه الأخيرة في بداية وعيها بإمكانياتها الثقافية، بعد فترة الحرب الأهلية، فقد كان النشاط الفلسفي الأمريكي لحقبة طويلة من الزمن مجرد انعكاسات للتأثيرات الأوروبية، ويستطيع الملاحظ المدقق للساحة الأمريكية في أوائل القرن السابع عشر أن يلاحظ أن الفلسفة لم تأخذ في أي قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة جدية بقدر ما أخذت بها الولايات المتحدة الأمريكية[1]، وهذا راجع إلى أن الوعي بقيمة الفلسفة كان حاضرا في وطن حديث الاستقلال، ويبحث عن آليات تثبيت المواطنة في ظل وجود أعراق وجنسيات مختلفة.

لكن ومع حلول منتصف القرن 19 شهدت أمريكا انتعاشا فلسفيا نتج عن هجرة بعض مفكري اروبا إلى العالم الجديد، خصوصا الفلاسفة الألمان، أصحاب النزعة المثالية، أمثال "هيجيلو سانتلونس"، وقد اصدر رفقة أصدقائه أول صحيفة في أمريكا باسم" صحيفة الفلسفة التأملية" قدموا فيها ترجمات للفلاسفة الأوروبيين المعاصرين، وقدموا بهذا دفعة قوية وأساسية لهذا الانتعاش الفلسفي.[2]

ولما كانت أمريكا في مرحلة البناء والتعمير، فقد لجأ فلاسفتها إلى تأسيس مذهب فلسفي يتلاءم وظروف هذا العالم الجديد، فظهر المذهب العملي أو البراغماتي على يد ثلاث فلاسفة هم تشارلز بيرس (1839- 1914)، وليام جيمس (1842- 1910)، جون ديوي (1859- 1952)، وقد لعب هذا المذهب دورا كبيرا في الفلسفة المعاصرة، وعلى جميع مستوياتها الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية.

والبراغماتية في المفهوم اسم مشتق من اللفظ اليوناني "براغما" ومعناه العمل، وهي مذهب يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة

[1] محمد مهران رشوان: "**مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1984، ص 39.
[2] المرجع نفسه، ص 40.

التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية[1]، وبهذا فالفلسفة البراغماتية جاءت بمنطق جديد يقوم على ثنائية النجاح والفشل، أو الحق والباطل.

ويرى وليام جيمس أن أول من أدخل لفظ البراغماتية في الفلسفة هو بيرس سنة 1878، في مقال بعنوان"كيف نجعل أفكارنا واضحة"، فقد ذكر بيرس – وبعد أن أشار إلى أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء– إننا لكي ننشئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك تصلح لإنتاجه. إن المسلك بالنسبة لنا هو مغزاها الوحيد الذي يعول عليه، وأن الحقيقة الملموسة البينة التي هي المنشأ الأصلي لكل تفرقاتنا مهما تكن خفية ومستورة.[2]

إن البراغماتية حسب جيمس تمثل اتجاها مألوفا في الفلسفة، ألا وهو الاتجاه التجريبي، ولكن تمثله في شكل أكثر تطرفا، واقل ممانعة فيه واعتراضا عليه في الوقت نفسه مما سبق أن أخذته على عاتقها حتى الآن[3]، وهذا يبين لنا إن البراغماتية هي الوريث الشرعي للفلسفة التجريبية الانجليزية التي برزت بشكل كبير في الفترة الحديثة كمناهض للفلسفة العقلية.

وباختصار فإن البراغماتية من وجهة نظر جميس تعني الهواء الطلق، وإمكانات الطبيعة المتاحة ضد الوثوقية التعسفية واليقينية الجازمة، وادعاء النهائية في الحقيقة بإغلاق البحث والاجتهاد، استنادا إلى مبدأ العلية الغائية[4]، وهذا يعني أن الفلسفة البراغماتية من الفلسفات التي تدعوا إلى النسباوية في الحقيقة، وتبتعد عن كل فلسفة تدعي الوصول إلى المطلق والنهائي.

المطلب الثاني:سيكولوجيا الفلسفة البراغماتية

على الرغم من أن الفلسفة البراغماتية هي فلسفة العمل لا الحدس، فلسفة الواقع لا المثال، إلا أن بذور النزعة الإنسانية موجودة في الفكر البراغماتي عموما، وعندما نتحدث عن النزعة الإنسانية فإننا نتحدث عن العودة إلى الذات الإنسانية، واستثمارها في فهم وصناعة الواقع، وهي عودة تجسدت في تأكيد أصحاب المذهب البراغماتي على أهمية الجانب السيكولوجي في بناء الخبرة الإنسانية، لهذا فإننا نجد أن وليام جيمس دائما كان يرجع إلى التأكيد على قيمة التجربة النفسية الشعورية في التأسيس للفعل الفلسفي بكل تمفصلاته الفلسفية، الدينية، الأخلاقية والتربوية، كما أن المصطلحات التي يستخدمها وليام جيمس كالاعتقاد، الإرادة،

[1] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، ج1، مرجع سابق، ص 203.
[2] وليام جيمس: "**البراغماتية**"، ترجمة محمد على العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص 65.
[3] المرجع نفسه، ص ص 70-71.
[4] المرجع نفسه، ص71.

الإيمان، كلها لا تخل من بذور سيكولوجية، وقد اخترنا أن نبحث في الجانب السيكولوجي من فلسفة وليام جيمس، كونه أكثر فلاسفة المذهب البراغماتي تأكيدا على قيمة علم النفس، جاعلا من هذا الأخير قاعدة لكل تفكير إنساني، ولا نبالغ إذا قلنا أن جيمس هو أكثر نفسانية من بيرس وجون ديوي.

1- وليام جيمس عالم نفس

لا نجد مقولة توضح بشكل كبير حدسانية جيمس أحسن من مقولة تشارلز فرانكل عندما قال" إذا كان بيرس عالم المنطق للذارئعية، فإن جيمس هو شاعرها"[1]، وبالفعل فقد كان جيمس نفسانيا أكثر منه منطقيا، لهذا يعتقد الكثير من النقاد أن بيرس قد جعل من البراغماتية منطقية، أما وليام جيمس فقد جعل منها نفسية إنسانية، ليغير جون ديوي وجهتها ويجعلها اجتماعية، وتربوية سياسية.

لقد بدأ جيمس مشواره الفكري كعالم نفس، وأكد بان علم النفس هو الباب الذي ندخل من خلاله إلى الفلسفة، ولهذا ذهب البعض إلى القـــول بأنه لو قدّر لوليـــام جيمس أن لا يكتب في حياته سوى كتاب "مبادئ علم النفس" في (1890) لقدر له الخلود والانتشار من خلاله، ونجد ذلك جليا حين نلقي نظرة سريعة على علم النفس قبل جيمس، حيث نجده لم يكن يتجاوز كونه فرعا من الفلسفة، وعلى يديه أخذ بعدا جديدا وهو البعد التجريبي، وكان جيمس أول من أسس مخبر لعلم النفس في أمريكا، وعلى يديه كذلك وظفت قوانين علم النفس من جل نجاح العملية التربوية[2]، وان كان جون ديوي هو أبرز فيلسوف براغماتي اهتم بالمجال التربوي، فان جيمس كان الرائد الأول في هذا المجال، وجون ديوي انطلق من حيث انتهى وليام جيمس.

ومن بين الآراء النفسية لوليام جيمس انه ينكر مذهب الترابط، أو التداعي في تأليف الوجدان من ظواهر منفصلة، وبين أن الظواهر الوجدانية تجري في تيار متصل، وان الوجداني يمنع رده إلى الظواهر الفيزيقية أو الفيزيولوجية، وان حالاته نوعان: حالات يدل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل، وإحساس وإرادة، وحالات متعدية كالعطف والاستدراك تؤلف التيار الوجداني نفسه، وعلى ذلك يجب اعتبار الدماغ آلة نقل تصل بالجسم قوى وجدانية مباينة للقوى الحسية[3]، وهنا نجد أن وليام جيمس يربط علم النفس بالفيزيولوجيا، على اعتبار أن الحالات الفيزيولوجية هي انعكاس للحالات النفسية.

---

[1] جيرار ديلودال: "**الفلسفة الأمريكية**"، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 227.

[2] محمد عبد الحفيظ: "**الفلسفة والنزعة الإنسانية**"، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006، ص 107.

[3] يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص 416.

إن الانفعال النفسي كالخوف، الغضب، السرور والحزن، هي مجرد إحساس بالحالة الفيزيولوجية الناشئة عن ادارك الموضوع، وبينما يعتقد الذوق العام إننا إذ رأينا الذئب نخاف فنهرب، يقول جيمس" إننا إذ نرى الذئب نهرب فنخاف، ويشهد على ذلك بأننا نوجد الانفعال بإيجاد الحالة الفيزيولوجية، ونلطف الانفعال أو نزيله بالسيطرة على الحالة الفيزيولوجية[1]، وبالفعل هذا صحيح فمثلا نزيل الهيجان – وهو حالة نفسية– بتهدئة الأعضاء المسئولة عن هذه الحالة عن طريق عقاقير مضادة.إن هذا الربط بين علم النفس والفيزيولوجيا نتج عنه ظهور ما يعرف ب " علم النفس الوظيفي".

2– تحليل وليام جيمس للشعور

يظهر موقف جيمس من الشعور في مقال له بعنوان"هل الشعور موجود؟" نشره سنة 1904، وقد كان الغرض الأساسي لهذا المقال إنكار كون العلاقة بين الذات والموضوع علاقة أساسية، لقد جرى الفلاسفة إلى ذلك العصر على الأخذ كقضية مسلمة بان ثمة نوعا من المصادفة تسمى معرفة، يكون فيها كيان العارف أو الذات على وعي بالكيان الآخر " كيان المعروف أو الموضوع"، وقد كان العارف يعتبر ذهنا أو نفسا، والموضوع قد يكون شيئا ماديا، ماهية أزلية، ذهنا آخر، أو الشعور الذاتي متواجدا مع العارف[2]، ومن هنا يتضح موقف جيمس من الشعور وعلاقته بالمعرفة، وهو موقف قريب من النظرة الظواهرية للشعور، التي تجعل من الشعور–كما رأينا سابقا– شرطا أساسيا لحدوث عملية الإدراك، وهذا التقارب في الرؤى بين البراغماتية والظوهرية راجع إلى أن هوسرل قد اطلع على كتاب مبادئ علم النفس لجيمس، وقد تأثر ببعض الأفكار التي وردت فيه، وبهذا فان جيمس تجاوز الصراع بين المدرسة العقلية والمدرسة الحسية في تفسيرهما لنظرية المعرفة، على الرغم من تأكيده بأنه ذو نزعة حسية متطرفة.

ويؤكد جيمس أن الشعور هو اسم للاكيان، ولاحق له في مكان بين المبادئ الأولى، وأولئك الذين ما برحوا يتشبثون به.يتشبثون بمحض صدى إشاعة باهتة خلقتها النفس المتلاشية وراءها في جو الفلسفة، يقول جيمس" ليس هناك خامة بدائية للوجود تباين تلك الخامة التي تصنع منها أفكارنا"، وهنا يبن انه لا ينكر أن أفكارنا تنجز وظيفة هي وظيفة المعرفة، وان هذه الوظيفة يمكن أن تسمى حدوث الشعور، وان ما ينكره يمكن أن يوضع ببساطة على انه الرأي القائل بأن الشعور شيء[3]، فالشعور حسبه هو تيار الحياة المباشرة الذي يزود تفكيرنا بالمعرفة، وفي هذه الفكرة بالذات يلتقي جيمس مع برغسون.

---

[1] يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، مرجع سابق، ص 417.

[2] براترند راسل: "**تاريخ الفلسفة الغربية**"، مرجع سابق، ص 466.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

وبناءا على هذا فإن جيمس يقرر بأن كل فصل بين الذات والموضوع هو فصل مصطنع لا داع له، لأن الفكرة والمادة، أو الذات والموضوع لهما طبيعة واحدة لا اختلاف فيها، ولهذا فإن تحليل جيمس للشعور يؤكد بأنه ليس ذلك الفيلسوف الواقعي الصارم، بل إنه فيلسوف يميل إلى أن يجعل من التجربة الحدسية النفسية منطلقا لتفكيره، لهذا فقد أنهى جيمس مقاله السالف الذكر بهذه الطريقة" يتسبب لي في الكثير من المتاعب بان أفكر بان خلاصتي مادية أمام أعين عدد كبير من المهتمين، ولكن أحيانا لا أستطيع الهروب من ذلك لأني أنا أيضا لدي حدسي وعلي إطاعته.[1]

3- التجربة الدينية عند جيمس هي تجربة سيكولوجية

اهتم وليام جيمس بالمسألة الدينية اهتماما كبيرا، وقد توج هذا الاهتمام بتأليف كتاب بعنوان" صنوف التجربة الدينية"، وقد كان لهذا الكتاب الدور الكبير في إضفاء الصبغة الدينية الروحية على فلسفته العملية، كما جعل الكثير من الذين إتهموه بالإلحاد يغيرون وجهة نظرهم، يقول جيمس مؤكدا على هذا الاهتمام، ونافيا الإلحاد عن فلسفته" ولكني عندما أقول لكم إني كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية، اعتبره إجمالا بمثابة تأكيد لحقيقة وجود الله، فربما تبرئون برغماتيتي من تهمة كونها نظاما إلحاديا".[2]

وتتجلى النزعة السيكولوجية في الفلسفة الدينية لدى جيمس عندما ينفي أن يكون العقل وحده مصدرا للاعتقاد، بل انه يجعل طريقا آخر للوصول للدين وهو الوجدان، وهذا الأخير عند جيمس يظهر بعدة تسميات، منها الإرادة، الرغبة، الشعور، الإيمان والضمير، إن إرجاع الدين للوجدان من طرف جيمس يذكرنا بموقف هيوم، الذي انتقد العقل، وجعله قاصرا على أن يكون منبعا للتجربة الدينية، مؤكدا في الوقت ذاته على دور الوجدان في هذه التجربة، وهذه الفكرة نجدها كذلك عند الفرنسي بليز بسكال (1623- 1663) الذي أكد على عجز العقل في إثبات وجود الله، وان السبيل الوحيد لإثبات وجود الخالق هو الوجدان وحده، وهنا يظهر الصراع بين المعرفة القلبية الحدسية والمعرفة العقلية.

كما تظهر النزعة النفسانية في الدين عند جيمس عندما جعل التجربة الدينية تجربة فردية، أي تتعلق بالفرد وحده، فالإيمان والاعتقاد بدين ما يعبر عن الحرية الإنسانية، والدين بهذا المنظور يتصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص، وبمقتضى الظروف المحيطة به، ولهذا السبب جاءت دراسة جيمس للتجربة الدينية دراسة سيكولوجية تمنح للفرد فهم خاص للدين.

[1] جيرار ديلودال: "**الفلسفة الأمريكية**"، مرجع سابق، ص 242.

[2] وليام جيمس: "**البرغماتية**"، مرجع سابق، ص 248.

وإجمالا فان دين وليام جيمس هو دين فردي شخصي، يرفض كل عقلانية وثوقية، جاعلا من النفس البشرية مصدرا للإيمان والاعتقاد والإرادة.

4- سيكولوجيا الأخلاق البراغماتية عند وليام جيمس

إن الأخلاق في الفلسفة البراغماتية عموما ترتبط بشكل أو بآخر بمذهب المنفعة، الذي يجعل من اللّذة معيارا للخير، ومن الألم مقياسا للشر، ورغم أن هذه الأخلاق تبدوا أكثر عملية واقعية، إلا أننا في الفلسفة الخلقية لدى جيمس نلمس جوانب سيكولوجية، وقد خصص جيمس الفصل الرابع من كتاب إرادة الاعتقاد ليتحدث عن فلسفته الأخلاقية، خصوصا منبع الفعل الخلقي.

يؤكد جيمس أن في الأخلاق ثلاث مسائل متمايزة، ولا بد أن تبقى كذلك متمايزة، وهي على التوالي: المسألة السيكولوجية، المسألة الميتافيزيقية والمسألة المعيارية، تعنى الناحية الأولى بالأصل التاريخي لأحكامنا، ولنظرياتنا الأخلاقية، وتهتم الناحية الثانية بشرح حقيقة كل من الحسن والقبح والواجب، أما الناحية المعيارية فتسأل عن مقياس الحسن والقبح[1]، طبعا الذي يهمنا من هذه المسائل الثلاث، المسألة السيكولوجية.

إن الأخلاق عند جيمس ترتبط بالرغبة والنفور، لهذا نجده يحدد ماهية الخير هي ما يشبع حاجة ما، وبهذا فقد نظر إلى الفعل الخلقي نظرة نفسية ذاتية، على اعتبار أن الفعل الخلقي هو تحقيق اكبر قدر ممكن من الخير في مواقف تتصارع فيه الحاجات الذاتية للإنسان.

بالإضافة إلى ذلك فإن الأفعال الحسنة ترتبط بالحالات النفسية التي تبعث على السرور والطمأنينة، أما الأفعال القبيحة فهي ترتبط بحالات الألم والشقاء، ويعتقد جيمس أن كلما تعمقت البحوث النفسية في دارسة تفاصيل الطبائع الإنسانية، اتضح أن هناك آثارا من الميول الثانوية التي تربط تأثيرات البيئة ببعضها البعض أولا، وبميولاتنا ودوافعنا ثانيا.[2]

وعموما فإن مصدر الأفعال الخلقية عند جيمس هو الوجدان والشعور، وهو نفس مصدر التجربة الدينية، فالفعل الخلقي ناتج عن الشعور بالانسجام مع عالم الأشياء، وهنا نلمس الجانب البراغماتي، بمعنى أن الفرد يعمل دائما على أن تكون سلوكاته منسجمة مع رغباته وميولاته والواقع. وتجدر الإشارة إلى جانب النظريات الأخلاقية عند جيمس لديه كذلك نظريات في التربية والتعليم، وقد عبر عنها في كتابه "أحاديث

[1] وليام جيمس: "**إرادة الاعتقاد**"، ترجمة محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1946، ص80.
[2] المرجع نفسه، ص 81.

للمعلمين والمتعلمين في علم النفس"، وهو الكتاب الذي سينطلق منه فيما بعد جون ديوي في التأسيس لعلم التربية المعاصر.

المبحث الثالث:حضور النزعة السيكولوجية في فلسفة العلوم المعاصرة

إن الاعتماد على علم النفس في الدراســـات المعرفية لم يقتصر فقط على الفلسفة سواء كــانت تأملية أو عملية، وإنما امتد هذا الأمر إلى الحقل الابستمولوجي، وهذا يؤكد القيمة الابستمولوجية لعلم النفس، ويتجلى هذا الامتداد السيكولوجي في فلسفة العلم في تلك الإشكالية التي أثيرت من طرف فلاسفة الرياضة والمنطق حول العلاقة التي تربط بين علم النفس والرياضيات والمنطق، وقد أدت هذه الإشكالية إلى ظهور نزعات حاولت أن تقدم تفسيرا للأصل الأول لكل من المبادئ الرياضية والمنطقية، فقد ظهرت نزعة منطقية تجعل من علم المنطق علما مستقلا عن باقي العلوم، ومن بينها علم النفس، ونزعة مضادة تجعل من المنطق فرعا من فروع علم النفس، وفي الجانب الرياضي ظهرت نزعة أخرى ترد الرياضيات إلى تأثيرات نفسية، لهذا سنقف بنوع من التحليل على التفسير السيكولوجي لكل من المنطق والرياضيات، وسوف لن نكتف بهذا فقط، بل سنبين علاقة التحليل النفسي والابتسمولوجيا، وسنعرض موقف غاستون باشلر في هذه المسألة.

المطلب الأول:المنطق والرياضيات وتفسيرهما سيكولوجيا

1- التفسير النفساني للمنطق

1.1- ضبط مفهوم المنطق

المنطق في اللّغة مشتق من اللفظ اليوناني لوغوس (logos) والذي يعني العقل أو الكلام، أما اللفظ العربي فالمنطق مشتق من النطق والكلام، وقد لخص التهانوي رأي المناطقة في ذلك بقوله" وإنما سمي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ، وعلى إدراك الكليات، وعلى النفس الناطقة، ولما كان هذا الفن يقوى بالأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد، ويحصل بسببه كمالات الثالث، اشتق له اسم منه وهو المنطق.[1]

أما في الاصطلاح فللمنطق العديد من التعريفات، قد تبدوا مختلفة في الظاهر، ولكنها في الحقيقة غير متعارضة، فمثلا نجد لالاند في الموسوعة الفلسفية يعرف المنطق بأنه العلم الذي يدرس المبادئ العامة للفكر الصالح، وموضعه هو مناقشة مزايا الأحكام لا بوصفها ظواهر نفسية، بل بوصفها معبرة عن معارف ومعتقدات، وهو يبحث بنحو خاص عن تحيد الشروط التي يحق لنا بموجبها الانتقال من أحكام معينة إلى

[1] محمد مهران: "**مدخل إلى المنطق الصوري**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994، ص 13.

أحكام أخرى تكون من لزومها، وبهذا يمكنه أن يسمى علما معياريا[1]، أي مثله مثل علم الأخلاق وعلم الجمال، وعموما فان جل المناطقة رغم اختلاف عباراتهم يتفقون على أن المنطق هو العلم الذي يبحث عن القوانين العامة التي ينطوي عليها الفكر الإنساني، بصرف النظر عن موضوع هذا الفكر، كما أن المنطق هو الآلة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ.

وينقسم المنطق الذي موضوعه الفكر الإنساني إلى قسمين رئيسيين:

- قسم يهتم باتفاق الفكر مع نفسه، وتبيان القواعد والقوانين التي توجه الفكر وتبعده عن التناقض والأخطاء مع نفسه وهذا ما يسمى (بالمنطق الصوري)؛
- وقسم يهتم باتفاق الفكر مع الواقع، وإظهار القواعد والقوانين التي توجه الفكر إلى عدم التناقض مع الواقع وهذا ما يسمى (بالمنطق المادي).

2.1- النزعة السيكولوجية في المنطق

من المتفق عليه أن موضوع المنطق هو الفكر، وهذا الأخير هو مجموعة من العمليات النفسية والعقلية، مثل التحليل والتركيب والاستنتاج، وعلى هذا يمكن اعتبار المنطق جزء من علم النفس، صحيح أن هذا الأخير يتناول الفكر بجميع أنواعه الشاذ والسوي، إلا أن المنطق لا يعالج الفكر إلا من حيث صحته وفساده[2]، فلماذا لا يكون المنطق جزء من علم النفس، فيتناول جانبا من الجوانب التي يبحث فيها علم النفس؟ ولماذا لا يكون المنطق هو علم النفس التفكير الصحيح؟

إن هذه التساؤلات كانت محل بحث عميق من طرف أصحاب النزعة النفسانية، والتي عرفت بشكل واضح مع جون ستورات مل، الذي أكـد أن المنطق ليس علما مستقـلا، وليس علما بالذات، بل إنه جزء أو فرع من فروع علم النفس، ويختلف عنه من جهة مثلما يختلف الجزء عن الكل، ومن جهة ثانية مثلما يختلف فن عن علم، وان كل مرتكزاته النظرية مأخوذة عن علم النفس، وتشمل كل ما هو ضروري لتبرير قواعد الفن[3]، فالنزعة النفسانية تقّر بأن قواعد التفكير المنطقي ما هي إلا قواعد الارتباط العلمي بين الظواهر والأحداث النفسية المؤدية إلى اليقين، كما ترى أيضا أن العمليات العقلية يمكن أن ترد إلى عمليات نفسية من نوع خاص، بحيث تدخل العمليات المنطقية في تيار الشعور[4]، وهذا يعني أن المبادئ التي يقوم عليها المنطق

[1] اندري لالاند: "**الموسوعة الفلسفية**"، ج2، ص743.
[2] محمد مهران: "**مدخل إلى المنطق الصوري**"، المرجع السابق، ص 24.
[3] روبير بلانشي: "**المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**"، مرجع سابق، ص 357.
[4] محمد مهران: المرجع السابق، ص 24.

مثل مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض هي مبادئ سيكولوجية قبل أن تكون منطقية، والإنسان في الأخير هو صاحب الأحكام المنطقية الصحيحة منها والفاسدة، وهذا يحيلنا إلى القول بأن الحكم المنطقي يتأثر ببعض العوامل الذاتية، مثل الأهواء والرغبات والميولات، وهذا من شأنه أن يتدخل في توجيه الحكم المنطقي.

ويرى محمد ثابت الفندي أن النزعة السيكولوجية تظهر في بعض الفلسفات المنطقية للربع الأول من القرن الماضي، خاصة في الفلسفة العلمية لهنري بوانكريه، فهذه الفلسفات لا تعتقد في حقيقة قائمة في ذاتها ومجردة عن الإنسان، وإنما ترى الصدق والكذب المنطقيين يتوقفان أولا وآخر على طبيعة الإنسان، فهي مذاهب تقترب كثيرا من سيكولوجية بروتاغوراس.[1]

وتتضح علاقة علم النفس بالمنطق بشكل جلي مع المناطقة البراغماتيين، حيث نجدهم يؤكدون على العلاقة الوثيقة بين ما هو نفسي وما هو منطقي، ذلك أن معظم تفكيرنا له غرض عملي، وان أحكام الواقع تتقرر إلى حد ما على الأقل باهتماماتنا التي نختارها، ولابد للمفاهيم من أن تكون مفهومة في حدود الغرض الذي يهدف إليه المرء الذي يستخدم هذه المفاهيم، وقد صاغ شلر هذا الموقف بقوله" يولد كل حكم من بطن ذهن ما، بطريقة شعورية أو غير شعورية، فهو نتاج عملية انتقاء من بين بدائل موجودة بالنسبة لمن يقوم بإصدار الحكم، أو بالنسبة لغيره، وعلى ذلك فهو إلى حد ما اختياري، وباختصار فإننا لا يمكن أن نفهم طبيعة التفكير ومجراه إلا إذا وضعنا في اعتبارنا هذا الجانب السيكولوجي للحكم[2]، إذن فالحكم المنطقي يرتد في النهاية إلى العوامل السيكولوجية ذات الطابع الانفعالي أو الإرادي، والذي كثيرا ما يتدخل في تحديد مصير الأحكام المنطقية.

وإجمالا فإن الطابع السيكولوجي للتفكير المنطقي أمر لا مفر منه، فمما لا شك فيه أن الاستدلال وهو قلب النظرية المنطقية عملية تنطوي على جانب سيكولوجي هام، إلى الحد الذي أدى بشيخ المناطقة المعاصرين " راسل" إلى القول بأن هناك شيئا سيكولوجيا في الاستدلال لا يمكن تجنبه، لأن الاستدلال طريقة نصل بها إلى معرفة جديدة، فالانتقال العقلي من تقرير "ق" إلى تقرير "ك" هو عملية سيكولوجية[3]، وهذا الاعتراف من فسيلوف عرف عنه انتقاده للنزعة النفسانية في العلم يؤكد الدور الابستمولوجي الكبير لعلم النفس في الدراسات المنطقية.

---

[1] محمد ثابت الفندي: "**أصول المنطق الرياضي**"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972، ص56.

[2] محمد مهران: "**مدخل إلى المنطق الصوري**"، المرجع السابق، ص25.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

لكن نشير إلى أن هذه النزعة النفسانية في المنطق قد تعرضت لانتقادات من طرف أصحاب النزعة المنطقية، خصوصا فريج وهوسرل بعد انقلابه على النزعة السيكولوجية التقليدية، فالقوانين النفسانية غامضة ولا يمكن على أساس غامض إرساء قوانين مطلقة الصحة، كما هو الحال في قوانين المنطق والرياضيات، كما أن القوانين النفسانية هي قوانين لا يمكن معرفتها إلا بالاستدلال الذي لا يؤدي إلى وضع قانون على نحو مؤكد، ولكنه يؤدي فقط إلى احتمال قانون، كما أن النزعة النفسانية وعلى حد تعبير روربير بلانشي تهمل الفرق الجوهري بين قانون مثالي وقانون فعلي، بين ضرورة منطقية وضرورة واقعية، بين قاعدة منطقية وقاعدة فعلية[1]، وبهذا فالنزعة السيكولوجية إذا اعتمدت في المنطق فهي تدمير لمفهوم الحقيقة المنطقية الصارمة، وتكريس لكل نزعة نسبية وارتيابية، وكل هذا يتعارض وطبيعة المنطق.

إن هذه النزعة السيكولوجية التي اجتاحت المنطق، قد امتدت أثارها كذلك إلى الرياضيات، التي تعد مثالا يحتذى به في الدقة والصرامة واليقين، وقد نتج عن هذا الامتداد السيكولوجي ظهور نزعة جاءت تبحث في الأصل الذي ترد إليه الرياضيات، خاصة بعد التطور الكبير الذي عرفته الرياضيات، وظهور عدة انساق رياضية معاصرة، حطمت فكرة البداهة الاقليدية والديكارتية، وممهدة في الوقت ذاته إلى تكريس المنهج الاكسيومي – القائم على أساس عدم تناقض المقدمات مع النتائج كشرط للصدق الرياضي– كمنهج يلاءم البحث الرياضي المعاصر، وفي خضم كل هذا التطور الذي شهدته الرياضيات وظهور ما يعرف بأزمة الأسس، برزت في الواجهة ثلاث اتجاهات رئيسية وهي الاتجاه المنطقي، والاتجاه الحدسي، الاتجاه الاكسيومي، وهذه الاتجاهات جاءت من أجل الوقوف على حقيقة الرياضيات، ومن ثم إيجاد حلول لمشكلة الأسس، والذي يهمنا في هذا المجال هو الاتجاه الحدساني، بإعتبارة إحدى الاتجاهات التي نلمس فيها بذور تفسير سيكولوجي للرياضيات، وهو مخالف تماما للاتجاه المنطقي بزعامة فريج وراسل، والذي يرد الرياضيات إلى أصول منطقية.

2– النزعة النفسانية في الرياضيات

في الحقيقة يعود سبب ظهور هذه النزعة إلى ذلك السؤال الذي طرحه الرياضي الألماني "فريج" صاحب النزعة المنطقية، في كتابه "أسس الحساب"، فقـــد طرح سؤالا لم يجد له علمـــاء الرياضيات إجابة دقيقة، وهو " ما العدد؟ " هذا السؤال في نظر بعض الرياضيين غير مقبول، لأن العدد واضح بذاته وحدسي لا يحتاج إلى تعريف، ولكن فئة أخرى من الرياضيين أكدت أن الأعداد عبارة عن أمور ذاتية وحسيـــة تشير إلى تصورات أو ذكريات وانطباعات، تعتمد في صحتها على من يتصورها.

[1] روبير بلانشي: "**المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**"، مرجع سابق، ص 359.

كما يرجع ظهور هذه النزعة إلى الألماني"هوسرل"، خاصة في المرحلة الأولى من فلسفته، أي قبل أن ينقلب على هذه النزعة، لقد بدأ هوسرل دارسة الحساب من وجهة نظر نفسية خالصة، رفض فيها أي تفسير عقلي أو منطقي لمفاهيم الكثرة، الكلية، التفرد وغيرها مما يهتم به علم الحساب وأراد أن يختبر الأسس الفلسفية للرياضيات من زاوية علم النفس، الذي كان مختلطا بالفلسفة أوائل عصره، ولا شك في أن هوسرل تأثر في محاولته الأولى تلك بآراء أساتذته السابقين عليه وفي مقدمتهم "لوتزه" و"فشنر" و"فايرشتراس"ثم "شتومبف" و"برنتانو".[1]

لقد اعتمد هوسرل على التحليلات النفسية لمفاهيم الحساب، والتي فند بواسطتها التحليلات المنطقية لهذه المفاهيم، واعتبرها خارجة عن ميدان فلسفة الحساب، لهذا فقد قسم هوسرل كتابه"فلسفة الحساب" إلى قسمين أساسين، درس في القسم الأول العوامل المرتبطة بتحليل مفاهيم الكثرة والوحدة والعدد كما هي معطاة لنا مباشرة، وليس في صورها الزمنية غير المباشرة، وفي القسم الثاني اهتم بدراسة الأفكار الرمزية للكثرة والوحدة والعدد، وحاول أن يبين كيف أن العناصر الرمزية للعدد تحدد معناه وغرضه.[2]

وتعتمد دراسة هوسرل للعدد في انتقاله من التفرد إلى الكثرة والكلية، وأقام هذه المفاهيم على أسس نفسية، تأثر فيها بنظرية أستاذه "فايرشتراس" الذي قرر أن مفهوم الكثرة يسبق منطقيا ونفسيا مفهوم العدد، مهما كان أوليا وبسيطا، حيث زاد هوسرل كثيرا من عنده على ذلك، خاصة في مسألة التوحيد والكلية، معتمدا على الشعور وعناصره النفسية[3]، فالعدد الذي يشير إلى الكثرة أو الوحدة هو نتاج حالة نفسية معينة، إضافة إلى أن الوحدة والكثرة هي صفات متأصلة في النشاط العقلي، وفي فعل المعرفة الإنسانية.

إن هذا التفسير السيكولوجي للحساب الذي قدمه هوسرل كان له الأثر في ظهور النزعة الحدسانية، والتي اعتمدت على الحدس في البحث الرياضي، وكما أشرنا سابقا بأن النزعة الحدسانية هي من بين النزعات التي ظهرت نتيجة لظهور أزمة الأسس واليقين الرياضي بداية من النصف الأخير للقرن 19، ويمثلها الكثير من فلاسفة الرياضة، وعلى رأسهم الفرنسي "هنري بوانكريه"و ا"لهولندي بروير"، وقد دخل أصحاب هذه النزعة في صراع حاد مع أنصار النزعة المنطقية، خاصة حول أهمية الحدس في الرياضيات، لهذا نجد الحدسيون يرون أن

[1] سماح رافع محمد: "**الفينومولوجيا عند هسرل – دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**"، مرجع سابق، ص72.
[2] المرجع نفسه، ص73.
[3] المرجع نفسه، ص74.

الرياضيات لا تشتق من المنطق كما بين ذلك راسل، بل تحتاج إلى مادة في مقابل الصورة، كما تحتاج إلى تجربة من نوع خاص هي الحدس التجريبي.[1]

لكن الصعوبة التي تعترض أنصار الحدس هي تحديد معنى الحدس ذاته، فليس المقصود بطبيعة الحال حدس الأشياء الحسية المشخصة، بل هو رؤية مباشرة لا تقبل التعريف بأكثر من هذا، فهو كما يقول بوانكريه:" لغة لا تتعلم"، ولذلك يضطر الرياضي عندما يريد عرض الكشوف التي لمحها الحدس إلى استعمال المنطق في تفصيلها والبرهنة عليها، ويرى بولغان أن الحدس الرياضي يعتمد دوما على معارف رياضية سابقة، فلابد فيه من الخيال والذاكرة معا[2]، وهنا بالضبط يدخل الجانب السيكولوجي في هذه النزعة لاعتمادها على بعض الملكات النفسية.

إن مفهوم الحدس عند أصحاب هذه النزعة، وان كان غامضا، فهو في النهاية معرفة مباشرة للبناء الرياضي، وهي معرفة نابعة من النفس البشرية، كما أن الحدس الرياضي هو مكلة يختص بها الرياضي دون غيره، وهو في النهاية مصدرا للرياضيات ومنهجا لها في الوقت ذاته، لهذا يعتقد البعض إن هذه النزعة يمكن أن نلمس لها جذورا في الفلسفة الرياضية الديكارتية، ذلك أن ديكارت أقام منهجه على أساس من الحدس والاستنتاج، والحدس عنده رؤية عقلية مباشرة لحقائق بديهية وواضحة، ومن هذه الحقائق البديهية نستنتج حقائق أخرى، فأساس المعرفة عنده هو الحدس.

إذن التطور وأزمة اليقين التي عرفها كل من المنطق والرياضيات في الفترة المعاصرة هي من بين الأسباب التي دفعت بالمناطقة والرياضيين إلى اللجوء إلى علم النفس، وجعله كأساس لبناء وفهم الأحكام المنطقية والرياضية، على اعتبار أن المنطق والرياضيات تفكير نابع من أعماق الذات البشرية.

المطلب الثاني: التحليل النفسي في ابتستمولوجيا غاستون باشلر

تحتوي الفلسفة العلمية عند غاستون باشلر (1884- 1962) على عناصر التحليل النفسي، فعلى الرغم من أن باشلر معروف عنه بنزعته العلمية الصارمة، إلا أن بعض مؤلفاته العلمية أو الأدبية – مثل كتاب" النار في التحليل النفسي"، وكذلك "تكوين العقل العلمي"، و"كتاب العقلانية العلمية"– جاءت معبرة عن شخصية باشلر كعالم نفس، ومستخدما منهج التحليل النفسي في معرفة البنية النفسية للمعرفة العلمية.

[1] محمد عابد الجابري :"**مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**"، مرجع سابق، ص112.

[2] المرجع نفسه، ص ص 112- 113.

لقد عرف عن غاستون باشلر في فترة مابين الحربيين تأثره بالنظريات النفسية لسيغموند فرويد، خصوصا اكتشاف الجانب المظلم من الحياة النفسية، وهو اللاشعور، والذي يعتبره فرويد مجالا حيويا للتأويلات السيكولوجية، والمعروف عن فرويد أنه ركّز على تحليل اللاشعور من خلال أسبابه وعناصر تشكُله، مثل الغريزة الجنسية، والكبت، والأحلام، وهذه العناصر نجد أن باشلر قد وظّفها في التحليل النفسي لتشكل المعرفة العلمية لدى الإنسان، لكن بشكل يختلف عن توظيف فرويد لها.

إن الإطار الذي تشكلت فيه المعرفة العلمية حسب باشلر هو عبارة عن تقاطع مجموعة من القيم الاجتماعية، الثقافية، الموضوعية والذاتية، وهذه القيم حسب باشلر هي موضوع التحليل النفسي عنده، يقول باشلر موضحا هذا "ولعل بالإمكان أن نورد هنا مثالا على المنهج الذي نقترح انتهاجه في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية. والواقع أن هذا المنهج يتعلق بالكشف عن عمل القيم اللاشعورية القائمة في الأساس نفسه، الذي تستند إليه المعرفة التجريبية العلمية، لذلك ينبغي الكشف عن هذا الضوء المتبادل الذي ما ينفك يتردد جيئة وذهابا بين المعارف الموضوعية والاجتماعية، والمعرف الذاتية والفردية، كما ينبغي الكشف عن أثار خبرة الطفولة في الخبرة العلمية".[1]

إن باشلر لم يعترض فقط على تفسير فرويد للاشعور، وربطه بالكبت الناتج عن قمع الغرائز اللاأخلاقية، بل اعترض كذلك في مسألة ربط التحليل النفسي للاشعور بالأسطورة والخرافة، فنظريات فرويد النفسية لا تخلو من عملية إسقاط حالة نفسية عايشتها شخصية أسطورية على حالة مرضية، مثل عقدة ادويب، وعقدة الكترا، وهنا باشلر يعيب عن فرويد، بأنه أهمل دراسة المتغيرات العلمية في حقبة زمنية معينة، وهو يعتبر أن التحليل النفسي الفرويدي غير ملائم للاكتشافات التي ظهرت في فترة ما قبل التاريخ، ويصفها بالعقلانية الجافة والبعيدة عن الفهم السيكولوجي، ويرى بأنه تحليل نفسي مباشر، ويستبدله بالتحليل غير مباشر، الذي يهتم بالبحث – عن اللاوعي في الوعي وليس العكس، وكيفية تشكل المعرفة العلمية في ضوء القيم الذاتية.

وفي مقابل هذا النقد الباشلري لعملية تأويل الأسس التي يقوم عليها التحليل النفسي عند فرويد، فإننا نجده قد وظّف مصطلحات هذا التحليل، لهذا نجد مصطلحات الفرويدية في الابتستمولوجية الباشلرية، مثل الإلهام، الكبت، التصعيد وغير ذلك من المصطلحات، وقد ركز باشلر عن فهم عملية الكبت ودورها في بناء

[1] غاستون باشلر: "**النار في التحليل النفسي**"، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984، ص13.

المعرفة العلمية، لكن السؤال الذي يطرح هنا كيف يكون الكبت وسيلة من وسائل إبداع المعرفة العلمية من وجهة نظر غاستون باشلر؟

من المؤكد أن فرويد اعتبر عملية التصعيد « sublimation » النفسي للعناصر الجنسية المكبوتة تؤدي إلى الإبداع العلمي والفني، وقد اظهر التحليل النفسي الفرويدي لبعض العلماء والفنانين، نتيجة مفادها أنهم يبدعون تحت تأثيرات الغرائز الجنسية والمكبوتات اللاأخلاقية، والمثال الذي يقدمه فرويد هو ليوناردو دافنشي، والذي كان إبداعه الفني نتيجة لعقد ومكبوتات عايشها في طفولته، لكن عملية التصعيد النفسي عند باشلر هي ذات طبيعة علمية، إنه تصعيد نفسي يهدف إلى تخليص المعرفة العلمية من الخرافة، والآراء اللاعقلانية.

إن عملية التصعيد عند باشلر تكون نتيجة للكبت، وهذا الأخير هو كبت معرفي كذلك وليس لاشعوري فقط، لهذا فان باشلر يعتبر أن الحدس الشرعي الوحيد في علم النفس هو حدس الكبت، ويمكن القول أن مثل هذا الحدس هو بدقة الذي يعرضه باشلر، ويعمقه في كل مرة يكون عليه فيها أن يعرف علم النفس العقل العلمي ويوضحه[1]، ويبدو أن باشلر في كتابه "التحليل النفسي للنار" مقتنعا بأن الكبت هو نشاط طبيعي مفيد بل وممتع، فما من تفكير علمي بدون كبت، والكبت يكمن في أصل التفكير اليقظ، المتعقل والمجرد، وكل فكر متماسك هو فكر مبني على منظومة كبت صلبة وواضحة، وهناك متعة صلابة في أساس متعة الثقافة، والكبت المحكم بصفته شيئا ديناميكيا ومفيدا.[2]

وبهذه الرؤية التحليلية لعملتي الكبت والتصعيد فان باشلر قد خلّص التحليل النفسي من التقوقع حول مفاهيم لاشعورية فرويدية غامضة، بل انه استثمر في اللاشعور في فهم وتشكل المعرفة العلمية عبر مسارها التاريخي الطويل.

[1] جيل ديديه: "**باشلر والثقافة العلمية**"، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 41.
[2] المرجع نفسه، ص 43.

الخـــاتمة

ختاما يمكن إجمال النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة فيما يلي:

1. إن ما تميزت به فلسفة هيوم هو قيامها على أسس الطبيعية البشرية، جاعلا الإنسان مصدر كل تفكير، سواء كان هذا التفكير علمي أو ديني أو أخلاقي، وهذا يجعل من هيوم سقراط الفترة الحديثة، لسبب وحيد وهو تأكيده على أن التفكير يبدأ من الذات الإنسانية وينتهي إليها؛

2. ما يحسب لهيوم هو السبق الفلسفي، والتميز في معالجة الإشكاليات الفلسفية التي كانت مطروحة في عصره، سواء كانت إشكاليات ابستمولوجية، أو دينية وأخلاقية، تميز يظهر حتى مقارنة مع فلاسفة التيار التجريبي الذي ينتمي إليه هيوم نفسه؛

3. تفسير هيوم لنظرية المعرفة لا يقوم فقط على آليات الخبرة الحسية فقط، والتي قام بها أصحاب المذهب التجريبي، بل إن هذا التفسير يستند إلى مقوم آخر، وهو الأساس السيكولوجي، الذي يجعل من تفسير نظرية المعرفة علمي أكثر منه فلسفي، ذلك أن الإدراك الحسي يرتبط بقوانين وآليات نفسية، مثل تداعي الأفكار وترابطها، بالإضافة إلى الدور الذي تلعبه كل من ملكتي الذاكرة والخيال في بناء المعرفة الإنسانية، وهذا التفسير الهيومي لنظرية المعرفة نجده قد أسهم في ظهور نظريات جديدة في علم النفس، خاصة إذا تعلق الأمر بالنظريات التي تهتم بتحليل كيفية تشكل المعرفة عند الطفل، أي نظريات التعلم في علم النفس، وهذا ما نجده حاضرا في المدرسة البنائية مع جون بياجيه، والمدرسة الجشطالتية الألمانية؛

4. أما فيما يتعلق بالجانب العلمي من فلسفة هيوم فنجده قد كان وفيا لنزعته السيكولوجية، وفسر الأسس التي يقوم عليها العلم سيكولوجيا، مثل مبدأ العلية، ومشكلة الاستقراء، فالسببية والاستقراء عند هيوم يرتدان في النهاية إلى انطباعات حسية نفسية، تنتج عن تكرار وإطراد الظواهر في الطبيعة، وبهذا الموقف الهيومي من مشكلتي الاستقراء والعلية يجعلنا نحكم على هيوم بأنه صاحب ثورة ابستمولوجية، لا تقل أهمية على الثورة الفلكية الكوبرنيكية، والثورة الكانطية في نظرية المعرفة، ذلك أن هيوم قد شكك في أسس ومنهج العلم في فترة سيطر فيها الاعتقاد بمطلقيه العلم الديكارتي والنيوتيني، وهيوم بموقفه هذا يكون قد طعن في مبدأ الحتمية المطلق، الذي كان يعد من بين الأسس الثابتة في العلم الحديث، ممهدا في الوقت ذاته لظهور مبدأ اللاحتمية، الذي سيصبح فيما بعد أساسا للعلم المعاصر؛

5. أما فيما يتعلق بالنظرية الدينية عند هيوم فقد حاول أن يتحرر من الرؤى والمناهج التقليدية التي عالجت الظاهرة الدينية، لهذا فقد تميز هيوم بنظرية في الدين، والتي تميز بين نوعين من الدين، دين مقدس يستند في قيامه على أسس ميتافيزيقية مثل الوحي والمعجزات، ودين طبيعي توصل إليه من خلال ملاحظة الطبيعة

البشرية ذاتها من حيث أهوائها ودوافعها وحاجاتها، وهنا نلمس الجانب السيكولوجي الذي ساهم في نشأة الدين؛

6. تقوم النظرية الأخلاقية عند هيوم على أساس العاطفة، منكرا في الوقت ذاته أن يكون العقل قاعدة للفعل الخلقي، لهذا فإن الحاسة الخلقية وما تحتويه من آليات سيكولوجية هي التي تقرر معنى الخير والشر، وهذا من شأنه أن يجعل الأخلاق ذات طبيعة ذاتية تتعلق بما يقرره الأفراد من أحكام، وبالتالي فإن أخلاق هيوم نسبية على الطريقة السفسطائية، التي تجعل من الإنسان مقياس جميع الأشياء، لكن الإشكال الذي يطرح من طرف دارسي فلسفة هيوم هو إلى أي مدى يمكن اعتبار هيوم فيلسوفا نفعيا؟ يرى هيوم أن الفضائل طبيعية كانت أم مكتسبة تنزع إلى تحقيق المصلحة والمنفعة للمجتمع، ولكنه في المقابل من ذلك يرى أن تحقيق السعادة الإنسانية لا تكون الخاصية التي تجعل من الفعل لخلقي فاضلا، مادامت منافع الناس متضاربة، فما هو نافع لفرد ما قد يكون ضارا لغيره، و ما هو ضار له قد يكون نافع لغيره، وهنا يتضح لنا أن هيوم لم يكن يهتم بحساب اللذات أو المنافع، بقدر ما كان يهتم بتوضيح الأسس النفسية للفعل الخلقي. وعلى الرغم من هذا فان فلاسفة المنفعة الانجليز أمثال جرمي بينتام وجون ستورات مل انطلقا من حيث انتهى هيوم في نظريته الأخلاقية؛

7. حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفات المعاصرة بكل اتجاهاتها دليل قاطع على أهمية الطرح السيكولوجي لهيوم، حضور يكشف امتداد وتأثير فلسفة هيوم في الفترة المعاصرة، على الرغم من أن فيلسوف اسكتلندا لم ينل إعجاب من عاصره من فلاسفة في الفترة الحديثة.

وفي الأخير نتمنى أن يكون هذا البحث قد وصل إلى غايته، كما لا ندعي في الوقت ذاته إننا وصلنا إلى الحقيقة جاعلين نصب أعيننا ما قاله نتشه بأنه "لا توجد حقائق وإنما هناك تأويلات فقط".

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- **المصادر باللغة العربية:**

1. ديفيد هيوم :"**تحقيق في الذهن البشري**"، ترجمة محمد محجوب، ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008.
2. ديفيد هيوم: "**محاورات في الدين الطبيعي**"، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط1، 1956.

- **المصادر باللّغة الأجنبية:**

1. HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», ed. L.A. Selby-Bigge Oxford University Press, UK, 1739.
2. HUME David: «**The Natural History of Religion**», A. and H. Bradlaugh Bonner, London, 1889.

- **المؤلفات باللغة العربية:**

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم :"**منطق الاستقراء –المنطق الحديث–**"، منشأة المعارف الإسكندرية، ط1، 1999.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "**الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**"، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، د ت.
3. ادموند هسرل: "**أزمة العلوم الاروبية والفينومولوجيا الترنسندنتالية**"، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
4. ادموند هسرل: "**مباحث منطقية – مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة**"، الجزء الثاني، ترجمة موسى وهبة، دار الكلمة، أبو ظبي، الامارت العربية المتحدة، ط1، 2010.
5. الجسماني عبد العلي: "**علم النفس الغرضي، الدار العربية للعلوم**"، بيروت، ط1، 1994.
6. الشريف زيتوني: "**مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2006.
7. إيريك فروم: "**الدين والتحليل النفسي**"، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ط1، 1977.
8. ايمانويل كانط :"**نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة**"، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دت.

9. ايمانويل كانط، "**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط2، 1980.

10. أيوب أبودية :"**العلم والفلسفة الأوروبية من كورنيق إلى هيوم**"، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009.

11. براتراند راسل:" **تاريخ الفلسفة الغربية**"، ترجمة محمد فتحي الشينطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1977.

12. برتراند راسل:"**حكمـــــة الغرب**"، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد72، منشـــورات المجلس الوطني للثقـــافة والفنون، الكويت، ط1، 1983.

13. بوخنسكي: "**تاريخ الفلسفة المعاصرة**"، ترجمة عزت قرني، كتاب نشر ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1992.

14. بيتر كونزمان وآخرون: "**أطلس الفلسفة**"، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007.

15. توفيق الطويل: "**الفلسفة الخلقية، نشأتها، وتطورها**"، درا النهضة العربية، مصر، دط، 1976.

16. جاكلين لاغريه: "**الدين الطبيعي**"، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

17. جون بول سارتر: "**الكينونة والعدم – بحث في الانطولوجيا الفينومولوجية**"، ترجمة نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

18. جيرار ديلودال: "**الفلسفة الأمريكية**"، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

19. جيل ديديه: "**باشلر والثقافة العلمية**"، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.

20. جيل دلوز: " **التجريبية والذاتية بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم**"، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.

21. ديفيد جاسير: "**مقدمة في الهيرمنوطيقا**"، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات، الجزائر، ط1، 2007.

22. رسول محمد رسول وآخرون: "**الفلسفة الأخلاقية :من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء**" منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

23. روبير بلانشي:"**المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**"، ترجمة خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، دت.

24. روني ديكارت: "**تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**"، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط4، 1988.

25. زكرياء إبراهيم:"**دراسات في الفلسفة المعاصرة**"، مكتبة مصر، دط، 2006.

26. زكي نجيب محمود: "**ديفيد هيوم – سلسلة نوابغ الفكر الغربي**"، دار المعارف، مصر، ط1، 1958.

27. زكي نجيب محمود :"**حياة الفكر في العلم الجديد**"، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1982.

28. زكي نجيب محمود:"**قصة الفلسفة الحديثة**"، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1936.

29. سماح رافع محمد: "**الفينومولوجيا عند هوسرل – دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**"، دار الشؤون الثقافة العامة، بغداد، ط1، 1991.

30. شربك موريس: "**التطور المعرفي عند جان بياجيه**"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.

31. صالح حسن الدهراوي وآخرون :"**علم النفس العام**"، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1999.

32. عبد الرحمن بدوي:"**مدخل جديد إلى الفلسفة**"، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

33. عبد الزهرة البندر: "**منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي– أصوله وتطوره–** "، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992.

34. عن أبو يعرب المرزوقي:"**مفهوم السببية عند الغزالي**"، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ط1، 1978.

35. غاستون باشلر: "**النار في التحليل النفسي**"، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984.

36. غنار سيكيربك ونليز غيليجي: "**تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديـــمة إلى القرن العشرين**"، ترجمـــة حيدر حاج إسماعيـــل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 2012.

37. غيوة فريدة: "**اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**"، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2002.

38. فراس السواح: "**دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**"، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط4، 2002.

39. فريال حسن خليفة: "**الدين والسلام عند كانط**"، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

40. فريال حسن خليفة: "**فكرة الألوهية في فلسفة باركلي**"، مكتبة الجندي، القاهرة، ط1، 1997.

41. كارل بوبر:"**منطق الكشف العلمي**"، ترجمة ماهر عبد القدر محمد على، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.

42. لخضر مذبوح :" **فلسفة كارل بوبر**"، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011.

43. ماهر عبد القادر ماهر: "**فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي**"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1984.

44. ماهر عبد القادر محمد :"**الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية – دراسة ابستمولوجية منهجية للتصورات والمفاهيم–** "، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1998.

45. محمد السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992.

46. محمد باقر الصدر: "**الأسس المنطقية للاستقراء** "، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986.

47. محمد ثابت الفندي: "**أصول المنطق الرياضي**"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972.

48. محمد عابد الجابري :"**مدخل إلى فلسفة العلوم – العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.

49. محمد عبد الحفيظ: "**الفلسفة والنزعة الإنسانية**"، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006.

50. محمد عثمان الخشب: "**الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990.

51. محمد عثمان الخشب: "**مدخل إلى فلسفة الدين**"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001،

52. محمد محمد عويضة :"**كارل بوبر فيلسوف العقلانية النقدية** "، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996.

53. محمد محمد قاسم: "**كارل بوبر–نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي** "، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط1، 1986.

54. محمد محمد مدين: "**فلسفة هيوم الأخلاقية**"، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

55. محمد مهران رشوان: "**مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1984.

56. محمد مهران: "**مدخل إلى المنطق الصوري**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994.

57. محمود فهمي زيدان: "**الاستقراء والمنهج العلمي**"، دار الجامعات المصرية، مصر، ط1، 1977.

58. مورتون وايت: فلاسفة القرن العشرين " **عصر التحليل**"، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2010.

59. موسى عبد لله عبد الحي: "**المدخل إلى علم النفس**"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1982.

60. نادية بونفقة: "**فلسفة ادموند هسرل – نظرية الرد الفينومولوجي**"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2005.

61. نبيهة قارة: "**الفلسفة والتأويل**"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

62. نتشه "**الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** "، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.

63. نفادي السيد:"**معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية: مبدأ التحقق عند الوضعية المنطقية** " دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1999.

64. هنري كوربان: "**تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي**"، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998.

65. ولتر ستيس: "**تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.

66. وليام جيمس: "**إرادة الاعتقاد**"، ترجمة محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1946.

67. وليام جيمس: "**البراغماتية**"، ترجمة محمد على العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008.

68. وليام ليلي: "**مقدمة في علم الأخلاق**"، ترجمة على عبد المعطى محمد، منشاة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 2000.

69. يحي هويدي: "**قصة الفلسفة الغربية**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.

70. يوسف كرم: "**تاريخ الفلسفة الحديثة**"، دار المعارف، القاهرة، ط5، دت.

➢ **المؤلفات باللغّة الأجنبية:**

1. BLANCHENAY Patrick: « Les sciences sociales dans la philosophie de Karl Popper: la cohérence du système poppérien » , Institut d'études politiques (IEP), Paris, 2005, p14
2. F. L.**Mueller, "**La psychologie contemporaine PB", Payot, Paris, 1970.
3. HUME David: « **A Treatise of Human Nature**», ed. L.A. Selby-Bigge Oxford University Press, UK, 1739.
4. HUME David: «**The Natural History of Religion**», A. and H. Bradlaugh Bonner, London, 1889.
5. HUTIN Serge : **"La philosophieAnglaise et Amercaine",**presses universitaires de France, 1958.

➢ **المعاجم والموسوعات باللغة العربية:**

1. ابن منظور: "**لسان العرب**"، المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1988.
2. ابراهيم مذكور:" **المعجم الفلسفي**"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 1983.
3. أندري لالاند:"**الموسوعة الفلسفية**"، الجزء الأول، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
4. جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
5. عبد الرحمن بدوي :"**الموسوعة الفلسفية**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

➢ **المقالات باللّغة العربية:**

1. أشرف حسن منصور : " **نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق**"، من على الموقع: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=240128، 02/01/2014.
2. حيدر حاج إسماعيل: "**بنية الثورات العلمية**"، مقال نشر في مجلة العرب والفكر العالمي، دار الإنماء القومي بيروت، العدد الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2011.

3. زهير ابراهمية: "**في مفهوم السببية عند راسل**"، مقال نشر في مجلة ايس، العدد الرابع، 2011، تصدر عن دار الصحافة، القبة، الجزائر.

4. بوعرفة عبد القادر: "**المنهج الفينومولوجي – الحقيقة والأبعاد**"، مقال نشر في مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكميوتر، القاهرة، العدد7، 2002.

➢ **المقالات باللغة الأجنبية:**

1. CARRILHO Manuel Maria: « **La philosophie des sciences: de Bacon à Feyerabend** », dans: « la philosophie anglo-saxonne », sous la direction de michel meyer, Presses universitaires de France(PUF), 1éd, paris, 1994.
2. COLLIER Marck: «**The Natural Foundations of Religion**», see the website: http://www.academia.edu/2031174/The_Natural_Foundations_of_Religion 31/01/14.
3. POPPER Karl: "**La Connaissance Objective**", Finance Contrôle Stratégie,Vol. 2, N° 3, 1999.
4. YANDELL E.Keith: «**Hume's Explanation of Religious Belief**», Hume Studies, Vol.7, N°2, 1979.
5. M.COLMAN Andrew: " **what is psychology?**",companioin encyclopedia of psychologie, London: Routledge, Vol.1 , 1994.
6. MALHERBE Michel: « **Hume's Natural History of Religion** », Hume Studies, Volume 21, N°2.
7. KALT Stefan: « **Obligation and Action in Hume's Moral Psychology**», IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol.7, N°6, Vienna, 1999.

➢ **المواقع الإلكترونية:**

1. http://www.utdallas.edu/dept/abp/PDF_Files/Psychology_Folder/Introduction.pdf , 14/12/2013.
2. http://www.b-u.ac.in/sde_book/msc_psygen.pdf, 14/12/2013.
3. https://www.marxists.org/arabic/glossary/terms/23.htm.2014/02/16 ،
4. http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/moral, 10/04/2014.

الفهرس

فهرس المحتويات

المقدمة..... 2

مدخل نظري

المبحث الأول: ضبط مفهوم علم النفس 9

المبحث الثاني: علاقة علم النفس بالفلسفة (عرض كرونولوجي) 11

المبحث الثالث: النسق العام لفلسفة هيوم..... 14

الفصل الأول: البعد السيكولوجي في فلسفة هيوم الابستمولوجية

المبحث الأول: الجانب النفسي في نظرية المعرفة عند هيوم..... 23

المطلب الأول: موقف هيوم من مشكلة أصل العلم الإنساني 23

المطلب الثاني: التحليل النفساني لنظرية المعرفة 24

المطلب الثالث: نقد وتقييم التفسير السيكولوجي لنظرية المعرفة عند هيوم 29

المبحث الثاني: البعد السيكولوجي لبعض قضايا العلم في فلسفة هيوم..... 30

المطلب الأول: ضبط مفهوم مبدأ العلية وتصور الفلاسفة السابقين على هيوم لهذا المبدأ 31

المطلب الثاني: هيوم ونقده للتصور العقلي والتجريبي للعلية وتبريريها سيكولوجيا 36

المطلب الثالث: ضبط مفهوم الاستقراء وتصور الفلاسفة السابقين على هيوم لهذا المفهوم..... 39

المطلب الرابع: مشكلة الاستقراء عند هيوم وتبريرها سيكولوجيا..... 44

المطلب الخامس: حـدود التفسير النفسي الهيومي لكل من العليّة والاستقـراء..... 48

الفصل الثاني: الأصول النفسية للظاهرة الدينية والأخلاقية في فلسفة هيوم

المبحث الأول: الظاهرة الدينية في فلسفة هيوم وأصولها السيكولوجية 56

المطلب الأول: ضبط مفهوم الدين 56

المطلب الثاني: الدين في الفلسفة الأوروبية الحديثة بين الثورة والإصلاح 59

المطلب الثالث: الفلسفة الدينية عند هيوم 63

المطلب الرابع: الأسس السيكولوجية في فلسفة هيوم الدينية 67

المبحث الثاني: سيكولوجيا الأخلاق الهيومية 71

المطلب الأول: ضبط مفهوم الأخلاق، ومكانتها في المدرسة التجريبية الانجليزية 71

المطلب الثاني: مكانه الأخلاق في فلسفة هيوم التجريبية 75

المطلب الثالث: الأخلاق موضوعــا للدراسة العلميــة حسب هيوم 76

المطلب الرابع: الأخلاق عند هيوم بين نقد العقل وتأسيسها سيكولوجيا..... 76

المبحث الثالث: نقد وتقيم التفسير الديني والأخلاقي عند هيوم 84

المطلب الأول: فيما يخص النظرية الدينية 84

المطلب الثاني: تقييم النظرية الأخلاقية 86

الفصل الثالث: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفات المعاصرة

المبحث الأول: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة الظواهرية 90

المطلب الأول: لمحة مختصرة عن المناخ الفكري التي ظهرت فيه الظواهرية 90

المطلب الثاني: مفهوم الظواهرية 90

المطلب الثاني: الفلسفة الظواهرية بين نقد النزعة السيكولوجية التقليدية والتأسيس لعلم النفس الظاهرتي 92

المطلب الثالث: الأسس السيكولوجية التي يقوم عليها المنهج الفينومولوجي 95

المطلب الرابع: من فينومولوجيا ابستمولوجية إلى فينومولوجيا اكسيولوجية..... 98

المطلب الخامس: نبذة مختصرة عن بعض الفلسفات المعاصرة التي امتزجت دراساتها بالسيكولوجيا . 101

المبحث الثاني: حضور النزعة السيكولوجية في الفلسفة البراغماتية الأمريكية..... 105

المطلب الأول: الفلسفة البراغماتية من حيث النشأة والمفهوم 105

المطلب الثاني: سيكولوجيا الفلسفة البراغماتية 106

المبحث الثالث: حضور النزعة السيكولوجية في فلسفة العلوم المعاصرة 111

المطلب الأول: المنطق والرياضيات وتفسيرهما سيكولوجيا 111

المطلب الثاني: التحليل النفسي في ابتستمولوجيا غاستون باشلر 116

الخاتمة.....120

المصادر والمراجع 123

الفهرس..... 131

الملخص

الملخص

الملخص

تتناول هذه الدراسة البعد الابستمولوجي لعلم النفس في فلسفة هيوم، و الواضح أن هيوم يعتبر من بين الفلاسفة الأوائل الذين أكدوا على أن التفكير الإنساني يرتد في النهاية إلى الانطباعات والانفعالات النفيسة، لهذا جاءت فلسفة هيوم مبنية على أساس ما يصطلح عليه هيوم بعلم الطبيعة البشرية، (أي علم النفس بمفهوم معاصر)، ولقد شمل التفسير السيكولوجي جل أشكال المعرفة الإنسانية عند هيوم، سواء تعلق الأمر بمشكلة أصل العلم الإنساني، أو بتفسير بعض القضايا العلمية مثل مبدأ العلية ومشكلة الاستقراء، بل ويمتد الأمر إلى تفسير الظاهرة الدينية والقيمة الخلقية سيكولوجيا.

وإذا عدنا إلى توضيح الأثر النفسي في نظرية المعرفة عند هيوم فيتجلى هذا في حضور بعض الآليات النفسية في عملية إدراك الأشياء، وهذه الآليات تتمثل في تداعي الأفكار وترابطها، هذا التداعي يقوم على قوانين أساسية من بينها قانون التشابه، التقارب والتجاور، وكذلك قانون السبب والمسبب، إضافة إلى ذلك فإن نظرية المعرفة عند هيوم لا تقوم فقط على عمل الحواس بل تعتمد أيضا على بعض الملكات النفسية مثل الذاكرة والخيال.

أما عن حضور البعد النفسي في تفسير بعض القضايا الابستمولوجية فإنه يظهر جليا في تحليل وتفسير هيوم لمبدأ العلية وكذا مشكلة الاستقراء نفسيا، فالعلية أو السببية لا يمكن تفسيرها عقليا على نحو ما قام به فلاسفة أصحاب النزعة العقلية، كما لا يمكن تفسيرها تجريبيا كما أكد على ذلك أصحاب النزعة التجريبية، وإنما الأصح حسب هيوم هو أن ربط الأسباب بالمسببات يرتد في النهاية إلى العادة النفسية، والتي تتشكل نتيجة لعلمية تكرار واطراد الظواهر في الطبيعة، وهو التفسير نفسه ينطبق على مشكلة الاستقراء، فلا يوجد أي دليل عقلي أو تجربي يمكن أن يبرهن على صحة الأحكام الاستقرائية، لكن في المقابل يوجد دليل نفسي لهذه الأحكام حسب هيوم.

وبخصوص فلسفة هيوم الدينية والأخلاقية فقد فسرها كذلك نفسيا، فالتجربة الدينية عنده ما هي إلا تعبير على حالة نفيسة تعيشها النفس في لحظة معينة، لهذا يرجع هيوم نشأة الدين إلى بعض الانفعالات النفسية كالخوف والأمل والرجاء، وهو الأمر نفسه ينطبق على التجربة الأخلاقية، فالأخلاق عنده تقوم على العاطفة لا على أساس العقل، أي أن الحاسة الخلقية عند هيوم تعتمد على العاطفة في التميز بين الأفعال الفاضلة، والأفعال الشريرة، وربط الأخلاق بالعاطفة يجعلها ذاتية وبالتالي فهي نسبية.

ولقد كان لهذا الطرح لدى هيوم قيمته المعرفية في الفلسفات المعاصرة بمختلف نزعاتها، فمثلا علم النفس نجده حاضرا في الفلسفة الظواهرية وما لحقها من فلسفات تأثرت بها مثلا التأويلية والوجودية، وكذلك الفلسفة البراغماتية خصوصا عند وليام جيمس، وقد امتد توظيف علم النفس في فلسفة العلوم خاصة تفسير أصول الرياضيات والمنطق سيكولوجيا، إضافة إلى محاولة ربط التحليل النفسي بالابستمولوجيا، وهي المحاولة التي عبر عنها الفرنسي غاستون باشلر.

Abstract

This study examines the dimension of epistemological psychology in the philosophy of Hume, and obviously that Hume considers from the first philosophers who confirmed that human thinking back to the impressions and emotions precious, for this the philosophy of Hume was based on what Hume so-called “knowledge of human nature”, (psychology concept contemporary). For Hume, the explanation psychological included most forms of human knowledge, whether it is the problem of the origin of human knowledge, or interpretation of certain scientific issues such as the principle of the attic and the problem of induction, but extends it to interpret the phenomenon of religious and moral value in psychology.

If we go back to clarify the psychological impact on the theory of knowledge at Hume,it clearly shown in the presence of some of the psychological mechanisms in the process of realization of things, these mechanisms are representing in the association of ideas and its and interdependence, this association is based on fundamental laws, including the law of similarity, convergence and juxtaposition, as well as the law of cause and effect, in addition, the theory of knowledge at Hume does not only work on the senses but also depend on certain mental faculties such as memory and imagination.

As for the presence of the psychological dimension in the interpretation of some issues epistemological, it is evident in the analysis and interpretation of Hume to the principle of the attic, as well as the problem of induction psychologically, attic or causality can not be explained neither mentally, as the philosophers of tendency mental did or empirically as the empirical tendency did, but for Hume the more correctly is to link the reasons with causes backs to the habit of mental, Which is formed as a result of scientific and steady repetition phenomena in nature, which is the same explanation applies to the problem of induction, there is no evidence of any mental or experimental can prove the validity of the provisions inductive, but on the other hand there is no evidence myself to these provisions by Hume.

Regarding Hume's philosophy of religious and moral, he interpreted it as well psychologically, the experience religious for hume is only Expression of the psychological state, experienced self at a certain moment, for this, hume refers the emergence of the natural religion on some psychological emotions such as fear and hope and promise, the same thing applies on the experience of moral, and that's mean the moral sense according to hume depends on emotions to distinguish between the virtuous acts and evil deeds, in addition linking emotion and moral makes it subjective, thus it became relative. this issue has an knowledge value in all contemporary philosophies of various tendencies, psychology is present in philosophy phenomenal of phenomenal and the other philosophies which has been affected by it, such as Interpretive and existential, as well as the philosophy of pragmatism, especially of William James, The employment of Psychology is extending in the philosophy of science, especially the interpretation of the assets of mathematics and logic, furthermore the attempt to link psychological analysis with the Epistemology, which voiced by Frenchman Gaston Pashlr.