

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

المكتبة الفلسفية

فلسفة هيوم

الأخلاقية

د. محمد محمد مدين

الشوهر

منتہی سورا الازہکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

المكتبة الفلسفية

إشراف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

فلسفة هيوم الأخلاقية

الدكتور محمد محمد مدين

دار التنوير

بيروت - لبنان

2008

إهداء

إلى من أراد تحقيق الإنسان

ببحث قيمة العليا

إلى

الأستاذ الدكتور / توفيق الطويل

الإهداء

**أستاذي الدكتور توفيق الطويل
أعود مرة ثانية لأهدي
إلى روحك هذا العمل**

محمد محمد مدين

مقدمة

استقبل فلاسفة الأخلاق نظرية ديفيد هيوم في القيمة والأخلاق سواء في عهده أو فيما بعد، استقبالا فيه الكثير من "الجفوة" و"عدم التعاطف" برغم أنه "فيلسوف المشاركة الوجدانية" Sympathy، فقد تبرموا منه بحجة أنه لم ينصف الدور الذي يقوم به العقل في الأحكام الأخلاقية والقيمية والسلوك الأخلاقي، وأنه قلل، إلى حد كبير، من أهمية هذا الدور.

ويرجع فلاسفة الأخلاق في ذلك إلى عبارة ديفيد هيوم الشائعة والتي يقول فيها "إن العقل وحده لا يمكنه، بحال، أن يؤثر في الأفعال، وأنه عبد "العواطف"، ومن ثم لا يمكنه أن يدعى لنفسه أية مكانة غير أن يكون خادماً لهذه العواطف ومطيعاً لها، وأنه إذا كان كذلك، فلا جدوى من زعمنا أن الأخلاق يمكن اكتشافها بالاستدلال العقلي وحده".

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا، أنه لم يوجد في الفلسفة الحديثة، فكرة أسى فهمها وتقديرها مثل من هذه الفكرة التي نسبت إلى "ديفيد هيوم" والتي ينظر إليها على أنها "فضيحة هيوم" Hume's Scandal وقد يشار إليها، وذلك في بعض الأحيان، بأنها "مقصلة هيوم" Hume Guillotine.

وقد حاول "ماكنا ب" MacNabb في كتابه عن "ديفيد هيوم" 1951،

أن يدافع عن "هيوم" ويكشف عن دور العقل وأهميته في نظريته الأخلاقية والقيمية وكيف أن ديفيد هيوم لم يغفل دور العقل "ولعل كتاب "راشيل كيد" Rachael Kydd عن "العقل والسلوك في رسالة هيوم" يعد أفضل المحاولات الفلسفية التي حاولت إنصاف دور العقل في نظرية ديفيد هيوم القيمية والأخلاقية حيث تقدم فيه "راشيل كيد" تحليلاً مسهباً للأدوار المختلفة والمتغيرة للعقل في الرسالة".

وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نتفق مع "نورمان كمب سميث" Norman Kemp Smith، في كتابه عن "فلسفة ديفيد هيوم"، على أن القراءة

(1) Mac NaBB: David Hume. His Theory Of Knowledge and Morality (TlitchinsonKs University Library Philosophy 1951) P.155-156

(2) Kydd (Rachae L. Reason and Conduct In Humes Treatise (Oxford Classical and Philosophical Monographs London , Oxford University Press , 1946) .

(3) Smith (Norman Kemp) : The Philosophy Of Divid Hume (London , Macmillan & Co. LTD, 1941) PP 12-20,477

وقد اعتمد "الفرد جلاسي" Alfred Glathe " في كتابه نظرية هيوم في العواطف والأخلاق على هذه الفكرة، أعني السبق الزمني للكتابين الثاني والثالث على الكتاب الأول من الرسالة. Humes Theory Of Passions and Of Morals (University Of Calcfornia Press 1950) P.5,9,13,14,26. وخاصة في الفقرة الثالثة في مقدمة الكتاب وعنوانها "علاقة الكتابين الثاني والثالث بالكتاب الأول".

The Relation Of Books II to Book I of Treatise. P.23-26.

Stroud (Barry) : Hume (Routledge of Kegam Paul 1977) P.186-187,251,263.

المتأنية والمدققة لرسالة "هيوم" في "كليتها" وبدون التوقف عند جزء منها وخاصة لو كان هذا الجزء هو "الأول" من الرسالة واعتباره معبراً عن "منهجية" الرسالة كلها، أقول إن هذه القراءة المتأنية سوف تنتهي بنا إلى تأكيد قصور هذه الفكرة السائدة عن هيوم في كثير من الأوساط الفلسفية وعجزها عن تفسير ما نجده في هذه الرسالة من "عدم اتساق"، فهي تخفق في تفسير المواقف المتناقضة التي قام "ديفيد هيوم" بتوريط نفسه فيها، ومنها على سبيل المثال، معرفة السبب الذي من أجله فكر "ديفيد هيوم"، وبوضوح، وجود انطباع للنفس وذلك في الكتاب الأول من الرسالة؛ فهو يؤكد على "أنه لا يوجد لدينا انطباع يقابل النفس"، بينما في الكتاب "الثاني" من الرسالة نجد أن نظريته في العواطف غير المباشرة Indirect Passions، وهي النظرية المعروضة بإسهاب شديد، تقوم على افتراض أننا، في الواقع، نعاني ونختبر انطباعاً للنفس بل أن هذا الانطباع ليس انطباعاً مؤقتاً وعابراً، إنما هو انطباع مصاحب دوماً لنا ولا يفارقنا؟ ولماذا إختار "ديفيد هيوم" عند دخوله عالم الفلسفة ومجالاتها للمرة الأولى أن يقدم مشروعاً عريضاً واسع المدى إلى حد بعيد، وهو المشروع الذي جعله "هيوم" لا يتضمن فحسب نظرية في المعرفة، وهي نظرية تكفي وحدها لتكون مشروعاً طموحاً وكافياً، وإنما قدم بجانب ذلك نظرية في العواطف ونسقاً في القيمة والأخلاق؟

أن الرد على كل هذه التساؤلات وغيرها يكمن في هذه الحقيقة التي يقدمها لنا "نورمان كيمب سميث"، ونعني بها "أن ديفيد هيوم قد دخل عالم فلسفته من باب الأخلاق والنتيجة المنطقية الهامة التي تترتب على

ذلك، وهي أن "الكتاب الثاني والكتاب الثالث من الرسالة يسبقاً، في تاريخ تأليفهما، عمله في النظريات التي تناولها في الكتاب الأول".

ويشير "كمب سميث" بجانب ذلك، وتأكيداً لهذه الوجهة من النظر، إلى خطاب من خطابات "ديفيد هيوم" كان قد أرسله إلى طبيبه المعالج 1734م يخبره فيه صراحة بأن فلسفته "نشأت" و"ترعرعت" في الحقيقة في عمله وانشغاله بالقضايا والمشكلات الأخلاقية.

ونحن لو نظرنا إلى القائمة الطويلة التي كان "هيوم" قد ذكرها في مقدمة الرسالة للفلاسفة الذين سبقوه في مهامه الجديدة فسوف نتبين كم هي قائمة "شاذة" و"غريبة" لو اعتبرنا نظريته في الأخلاق، وكما يفترض على نحو عام وشائع، مجرد تطبيق وحسب للمبادئ التي كان قد توصل إليها في مجال آخر. وهذه القائمة المشار إليها تشمل فيما تشمل "جون لوك، وماندفيل، وشافتبيري، وهاتشيسون". بالإضافة إلى أن "ديفيد هيوم" قد حدد بنفسه المهمة التي استهدفها من تأليف "الرسالة"، وذلك فيما وضعه لها من عنوان فرعي توضيحي، فالرسالة في النهاية تعبر، عن محاولة من جانب ديفيد هيوم لاستخدام منهج الاستدلال التجريبي في القضايا الأخلاقية ومشكلات القيمة⁽¹⁾.

ولعل ما اعترف به "رسل" في 1946 يُعد أكبر تأييد لوجهة نظرنا؛ "فمنذ عصر كانط الذي ظن أنه قد دحض هيوم، والفلاسفة ينظرون إلى

(1) Pigden (Charles R.) : Russell On Ethics. Selections From The Writings Of Bertrand Russell. (London and New York 1999) P.166.

ديفيد هيوم على أنه الرجل الذي أثار الشك حول "العلية" و"الاستقراء" ولكن الحقيقة هي أنه لم يكن ينظر إلى هيوم، في عصره، هذه النظرة التي دأب الفلاسفة عليها، فلم تجذب الرسالة انتباه أحد، بل أن هيوم قد تخلّى، بعد فترة وجيزة، عن الفلسفة وانصرف إلى كتابة المقالات والتاريخ.

ويؤكد "رسل" على أن "هيوم" كان يعتبر نفسه، في المقام الأول، "فيلسوف أخلاق" وكان تقديره لنفسه كفيلسوف أخلاق يفوق تقديره لنفسه باعتباره "فيلسوف نظري". ويعترف "هيوم" بأن كتاب "بحث في مبادئ الأخلاق" هو أفضل أعماله على الإطلاق.

ولكن "رسل" يأسف على أنه ليس هناك من الفلاسفة المحدثين من يشاطره هذا الرأي، ولكنه يرى أن هيوم نفسه يتحمل جانباً من المسؤولية وليس ذلك لعيب في كتابات هيوم الأخلاقية أو قصور فيها، وإنما لأن هيوم لم يفصح في هذا الكتاب صراحة عن "ماهية" التحليل الذي أدى به إلى الإدراك السديد للمشكلات التي لم يكن أحد من الفلاسفة السابقين عليه واعياً بها⁽¹⁾.

ومن ثم فإننا نستهدف من هذا البحث⁽²⁾ محاولة إثبات فكرتين نراهما

(1) Hume (David) : A Treatise Of Human Nature. Being An Attempt To Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects (London 1896) P.1.7.13.24.25

(2) ألقى هذا البحث في الندوة الفلسفية التاسعة التي عقدت بكلية الآداب جامعة القاهرة من الفترة 20-22 / 12 / 1997م بعنوان "الخطاب الفلسفي"

على قدر كبير من الأهمية في فهم رسالة ديفيد هيوم، أو بالأحرى، في إعادة فهم هذه الرسالة والفكرتان هما:

1 - ضرورة إعادة النظر في الدور الذي يقوم به العقل في نظرية القيمة والأخلاق عند "ديفيد هيوم".

2 - أن رسالة "ديفيد هيوم"، برغم ظهورها على النحو الذي نتداولها به أو الترتيب الذي نتعامل به مع مكوناتها، فإن "ديفيد هيوم" عند كتابتها، لم يكتبها بنفس الترتيب الذي نراها عليه، ومن ثم فإن القراءة الجديدة التي نقترحها هي التي تقضي بعدم النظر إلى الأجزاء الخاصة بنظريته الأخلاقية على أنها مجرد تطبيق لنظريته في المعرفة أو الفهم وحسب، وهي النظرية التي تشغل الكتاب الأول، ومن هنا كان تبرير العنوان الفرعي لبحثنا بأنه "إعادة بناء الرسالة".

محمد مدين

وذلك بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المصرية وأقسام الفلسفة بالجامعات المصرية.

يمكننا القول إن "ديفيد هيوم" قد قدم في الكتاب الأول من "رسالة في الطبيعة البشرية" الذي عنوانه "في الفهم On understanding نظرية في التعريف" تماثل نظرية التعريف الشيء Real Definition وهي النظرية التي تبناها، فيما بعد، "جورج إدوارد مور" في الفصل الأول من كتابه "أصول الأخلاق" 1903⁽¹⁾ و"برتراند رسل" في الفصل الأول من كتابه "مقالات فلسفية" 1910 وهو الفصل الذي عقده لعرض وجهة نظره في "عناصر الأخلاق Elements of Ethics"⁽²⁾.

ولكننا نستطيع، مع ذلك، التمييز في رسالة هيوم بين هذا الكتاب الأول من جهة، والكتاب الثاني والذي موضوعه "في العواطف" on passions والكتاب الثالث والذي موضوعه "في الأخلاق" on morals وذلك من جهة أخرى. ويقوم تمييزنا هذا على الاعتبارات التصورية والمنهجية وتأثير هذه الاعتبارات على "منهج البحث الأخلاقي". الذي عرضه "ديفيد هيوم" في الكتابين الثاني والثالث من الرسالة، وكيف أن هذه الاعتبارات هي التي تدعونا إلى ضرورة إعادة النظر في "منهجية بناء الرسالة" وكيف أن منطق الكتاب الأول يختلف عن منطق الكتابين "الثاني" و"الثالث"، وكيف أن كثيراً من الانتقادات التي وجهت إلى نظرية "ديفيد هيوم" الأخلاقية مردها إلى تصور غير صحيح وهو أن

(1) Moore (G.E) : Principia Ethica (Cambridge 1903,ed 1922) Chap I

(2) Russell (B.), Elements of Ethics in Philosophical Essays 1910 Chap I, in Sellars (Willard) : Readings in Ethical Theory (1952) Chap I.

"الرسالة" بأجزائها الثلاثة يسودها منطق واحد وهو منطق الجزء الأول منها⁽¹⁾.

فعندما أكد "ديفيد هيوم" عندما كان بصدد الحديث عن عواطف الزهو والضعة والحب والكراهية علي فكرة "عدم إمكانية تعريف" العواطف الإنسانية لأنها بسيطة، وذلك باستخدام "حشد من الكلمات" أو "حزمة من العبارات" إنما كان يعني الإشارة إلي أن هناك نمطاً من "التعريف" يتناسب فحسب مع التصورات المركبة complex ولا يتناسب مع التصورات الأخلاقية⁽²⁾ ويكون "ديفيد هيوم" قد أدرك ما غاب عن فلاسفة الأخلاق المعاصرين ولم يتبهوا له، والذي يأتي في مقدمتهم أصحاب النظريات اللاتطبيعية non naturalism⁽³⁾.

فمور يؤكد علي أننا قد نعني عندما نعرف "حصان" بأنه كائن معين، نعرفه جميعاً، ويتألف علي "نحو معين"، فهو من ذوات الأربع، وله قلب

(1) Smith (N.K) : The Philosophy of David Hume.P. 159,160,161,162.

(2) Hume : A Treatise Of Human Nature P 271

(3) تقوم النظريات اللاتطبيعية Non-Naturalism علي مسلمتين هما :
أن الحدود الأخلاقية الأساسية من قيل "الخير" و"الصواب" و"الواجب" هي كيفيات لا تقبل التعريف أو التحليل بالإضافة إلي أنها تستخدم في تعريف الحدود الأخلاقية الأخرى "مور، روس، إيونج، برتشارد".

أن الحدود الأخلاقية تشير إلي كيفيات "لا طبيعية" تدرك بالحدس المباشر ولذلك فقد يوحد البعض بين النزعتين "الحدسية" Intuitionism و"اللاتطبيعية" مور، روس، إيونج، برتشارد.

وكبد 000 الخ، وأن كل هذه الأجزاء ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة 0 ولكن "مور" يؤكد من جهة أخرى، علي أن هذا المعني للتعريف هو ما انكر إمكانية تعريف الخير علي منواله. فالخير لا يتألف من أية أجزاء، يكمن أن نستبدله بها في أذهانتنا عندما نفكر فيه؛ "فالحير - لا يُمكن تعريفه وإنكار هذا يتضمن مغالطة"، "فالحير فكرة بسيطة علي نحو تام، كما يكون اللون الأصفر فكرة بسيطة علي نحو تام، فكما لا يمكننا، بأية وسائل، تفسير معني اللون الأصفر لشخص لا يعرف اللون الأصفر بالفعل، لا يمكننا أن نشرح معني الخير لشخص لا يعرفه بالفعل". وإذا كان "مور" يقارن في حديثه بين "بساطة الخير" و"بساطة اللون الأصفر" فإن "رسل" في فترة مسيرته "مور"، يقارن بين "بساطة الخير" و"بساطة اللون الأحمر".

ويؤكد الاثنان، "مور" و"رسل" علي أن التعريفات التي يستهدفانها، أعني تعريفات تصف الطبيعة الحقيقية للموضوع أو التصور المشار إليه بكلمة، ولا تشير إلي مجرد كيفية استخدام الكلمة، هي تعريفات تكون فقط ممكنة عندما يكون الموضوع أو التصور، موضوع البحث "مركباً" complex.

(1) Moore : Principia Ethica (Cambridge, University Press, 1962) P.10,16-17.

Ross (W.D) : The Right and The Good (Oxford: at the Clarendon Press, 1930) P. 75,104.

وقد عرف "جيمس جيبسون" James Gibson في كتابه عن "نظرية جون لوك في المعرفة وعلاقتها التاريخية". هذه النظرية العامة في التحليل والتعريف بأنها "نظرية التأليف" أو التركيب Composition theory وإذا كان "جيمس جيبسون" قد حدد بإيجاز الخلفية التاريخية لهذه النظرية في التعريف إلا أنه قد حددها، برغم هذا الإيجاز، علي نحو دقيق، فهو يقول:

[إنه بالنسبة لمفكري القرن السابع عشر، وهم الفلاسفة الذين كانت كل أفكار التقدم والتطور غريبة عنهم علي نحو كلي وتام، فإن المكان الذي يموج الآن ويضطرب بتصورات التطور والتقدم، هذا المكان كان مشغولاً بفكرة "التأليف"، "التركيب" composition. ومع ما تضمنه هذه الفكرة من التمييز بين "البسيط" من جهة "والمركب" من جهة أخرى؛ فقد كان ينظر إلي "الكل المركب" علي أنه مجرد حاصل جمع أجزائه التي يتألف منها، ولم يكن ينظر إلي هذه الأجزاء علي أنها موضوع لأي تعديل أو تطوير نتيجة لدخولها في هذا التأليف أو المركب، وبالمثل،

Ross (W.D) : Foundation of Ethics (Oxford: At the (Clarendon Press, 1939) P. 262,283.

Laird (john) :An Enquiry into Moral Nations (London : George Allen Uniwin, LTD,1935) P. 10, 13, 28, 39.

11 - Moore : Principia Ethica 10, 16-17

- Russell (B.) Elements of Ethics, P.2.

فقد يفترض أن "الكل" يُمكن، علي نحو مباشر، تحليله أو "رده" إلي ما يتألف منه من أجزاء وذلك دون "باق" (١).

فلكي نفهم "الكل المركب" فإن ما كل نحن بحاجة إليه هو فقط عملية تحليل مباشر "يمكننا عن طريقها" تمييز البسائط التي يتضمنها ويحتويها". ومن ثم فإن الفكر بانطلاقه من البسائط، يمكنه أن يقوم بعملية تتبع أو تقصي ناجحة وسديدة علي نحو تام، للطريقة التي كان "الكل" قد تم تأليفه بمقتضاها. ولهذا السبب فإن السؤال عن "تحديد المحتوى المنطقي لأفكارنا" كان في ذهن "جون لوك" مرتبطاً بالبحث عن "أصل هذه الأفكار" و"منهج" التأليف بين هذه الأفكار. ولسبب مماثل فإن السؤال عن "تحديد المحتوى المنطقي لأفكارنا" كان في ذهن "هيوم" مرتبطاً بالبحث عن أصل هذه الأفكار ومنهج التأليف بين هذه الأفكار (٢).

فإن الأفكار المركبة يمكن أن تعرف، علي نحو أفضل، بالتعريف. وهذا التعريف ليس شيئاً سوى "إحصاء" تلك الأجزاء أو "الأفكار البسيطة" التي تؤلف هذه الأفكار المركبة.

(1) Gibson (James) : Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. (Cambridge University Press, 1931, PP 47-49 .

Huybers (Mary Shaw) : Studies in the Eighteenth Century Background Of Hume's Empiricism (Minneapolis 1930) P. 5,45- 53

(2) Gibson (James) : Ibid

وقد تردد هذا الموقف من قبل لدي "ليبتز" في قوله "إن ذهني عندما يدرك، بوضوح وتميز، كل المكونات الأولية للتصور أو المفهوم، عندئذ "يكون لدينا معرفة حدسية intuitive بالتصور أو المفهوم".⁽¹⁾

ولعلنا نجد عند "ديكارت" أوضح تعبير عن هذه الفكرة وذلك في القاعدتين الثانية والثالثة، وهما قاعدتي "التحليل" و"التركيب" الموجودتين في "المقال في المنهج".

ويتطابق موقف "مور"، وهو الذي اتهم "ديفيد هيوم" بالوقوع في المغالطة الطبيعية "Naturalistic Fallacy"، في التعريف مع هذه النظرية أعني نظرية التعريف الشيء Real ؛ فهو يؤكد (علي أن أكثر معاني التعريف أهمية، هي عندما يقرر التعريف الأجزاء التي يتألف منها "كل" معني)⁽²⁾.

فالشئ المؤكد هو أن هذه النظرية "التأليفية" أو "التركيبية" في التحليل والتعريف تعد النتيجة المنطقية التي تلزم بالضرورة وعلي نحو

(1) Wiener (Philip) : Knowledge and Metaphysics (ed: New York, Charles Scribner's 1951) PP. 320 – 325 .

(2) Moore : Principia Ethica. 10, 13-14, 18-20, 38-39, 48, 66-67.

Frankena (W.) : The Naturalistic Fallacy (Mind 1939) and in Readings in Ethical Theory, PP 104, 105 .

والجدير بالذكر هنا أن هناك بعض الباحثين ينكر وجود مثل هذه المغالطة من حيث المبدأ منهم Aurel Kolnai في مقاله :

The Ghost of Naturalistic Fallacy (Philosophy 1980) 99.66-68

Baumri (B.H) : is there A Naturalistic Fallacy ?

(American philosophical Quarterly Vol. 5. N2, 1968) P.80 .

مباشر، عن "مبدأ هيوم النقدي"، وهو المبدأ الذي يقضي بأن الأفكار البسيطة "تتطابق"، وعلي نحو دقيق، مع الانطباعات البسيطة؛ فإن الأفكار تمثل دوماً موضوعاتها أو انطباعاتها؛ فلو كانت الفكرة مركبة، فيجب أن تنشأ عن انطباعات "مركبة" وأما إذا كانت بسيطة فيجب أن تنشأ عن انطباعات بسيطة .

فإذا كانت الانطباعات هي التي تؤدي إلى الأفكار، وإذا كنا نستخدم كلمات "تناظر" الأفكار، فبإمكاننا اختبار "مشروعية" الفكرة البسيطة بإيجاد الانطباع البسيط الذي يناظرها، واختبار "مشروعية" الفكرة المركبة باستخدام "منهج تحليل المركبات" أو "المنهج التحليلي والإحصائي"؛ أعني أن نقوم بعملية إحصاء للعناصر والانطباعات التي تناظرها وتتعلق بها .

وقد قام "ديفيد هيوم" بتأكيد فكرته في كتابه "بحث في الفهم الإنساني" وذلك حين قال [إن القضية التي نعرضها هنا هي قضية "واضحة" ولن تثير، من ثم، جدلاً كثيراً، ونعني بها القضية التي تقضي بأن كل أفكارنا ليست سوى نسخاً من انطباعاتنا، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه من المستحيل أن نفكر في شيء ما لم نشعر به من قبل، سواء كان شعورنا هذا بحواسنا. "البرانية" أو "بحواسنا الجوانية". وأني أستهدف من جانبي تفسير هذه القضية والبرهنة عليها. وتحدوني الآمال والطموحات في أنه بالتطبيق الصحيح لهذه القضية سوف يمكننا أن نحقق في التدليل الفلسفي درجة من الوضوح والدقة أعظم مما كنا قادرين علي تحقيقه من قبل .

ولعله من الممكن معرفة الأفكار المركبة علي نحو أفضل وباستخدام التعريف الذي لا يزيد عن كونه "إحصاء" و"تعداد" لأجزاء هذه الأفكار أو الأفكار البسيطة التي تؤلف هذه الأفكار المركبة. ولكننا عندما ندفع بالتعريفات إلي أكثر الأفكار "بساطة"، أعني إلي أبسط الأفكار، ومع ذلك نكتشف أننا لا نزال نصطدم بوجود غموض ولبس، فإن السؤال، عندئذ، يكون عن المصادر الممكنة لهذا الغموض ولهذا اللبس؟ وبأي أداة وبأي ابتكار يُمكننا، عن طريق استخدامه، إلقاء الضوء علي هذه الأفكار، ومن ثم، نجعلها لفكرنا واضحة ومتميزة. وعلينا لكي نحقق هذه الغاية أن نسعى جاهدين لكي نضع أيدينا علي "الإنطباعات" و"المدركات" الأصلية التي كانت هذه الأفكار صوراً أو نسخاً منها. ومن ثم فإننا عندما نعاني شكاً ما، يتعلق بأن حداً ما من الحدود قد استخدم بدون معني، فإن ينبغي علينا القيام به "البحث عن ما يمكن أن يكون الإنطباع أو الإنطباعات التي أدت إلي هذه الفكرة موضوع البحث]"⁽¹⁾.

وبرغم وضوح عبارات "هيوم" في التعبير عن فكرته إلا أننا قد لا نعدو الصواب لو قلنا إن "هيوم" لم يكن متسقاً مع نفسه. وذلك عندما تحدث عن "أصل الانطباعات". فهو يقول: [إنه من المستحيل أن نقرر ما إذا كانت هذه الانطباعات تصدر مباشرة عن الموضوع، أو إنها نتاج

(1) Hume (D.) : Enquiry Concerning the Human Understanding. (La Salle, Illinois, Open Court Publishing Co., 1966) PP 66-67.

للقوي الخلاقة للذهن، أو أنها مستمدة من "خالق" وجودنا"⁽¹⁾. ويتضمن هذا، وبدون شك، أن تكون التفسيرات الواقعية "والمثالية" فروضاً متساوية في إمكانية وجودها ولكن هيوم فيما يؤكد "هكسلي"⁽²⁾ Huxley قد استبعد فكرة أن الإحساسات تصدر مباشرة عن الموضوعات، وتبني الموقف (الديكارتي)، وما يؤكد هذه الفكرة تأكيد هيوم نفسه علي (أن كل ادراكاتنا تعتمد علي أعضائنا وعلي "اتجاهات" و"ميل" disposition أعصابنا وأرواحنا الحيوانية)⁽³⁾.

وما يعنينا هنا هو أننا إذا قمنا بعملية "تفكيك" للضرورات المنهجية لنظرية "ديفيد هيوم" في التعريف، وهي النظرية التي وصفناها بأنها "النظرية التأليفية أو التركيبية في التعريف"؛ حتى تظهر أمامنا نتيجة تبعث علي الدهشة وتستلغ الانتباه؛ وأعني بها أن "منهجية" الفصل الأول من "أصول الأخلاق" لجورج مور هي ذاتها وعلي نحو تام منهجية الكتاب الأول من رسالة هيوم؛ برغم أن "ديفيد هيوم" كان هدفاً لنقد جورج مور، فقد أدانه بالوقوع فيما أسماه بالمغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy فإذا عرفنا أن هذه المغالطة الطبيعية تقوم في جوهرها علي التأكيد علي أن "النظرية التأليفية" في التعريف لا تنطبق علي التصورات الأخلاقية وبالذات تصور "الخيرية" مما يعني أن منهجية

(1) Hume (D.) : Ibid 67 .

(2) Huxley : Hume (Macmillan and Co a879, P. 75,78,80

(3) Hume (D.) : Treatise P.88,249,272 .

الكتاب الأول من الرسالة لا تنطبق علي الكتاب الثاني والكتاب الثالث، وذلك لأننا وبمقتضي منهج هيوم نفسه، نختبر "مشروعية" و"صحة" التعريف أو التحليل المقترح للحد "المركب" بأن نقوم بخطوات ثلاث.

فنحن نقوم أولاً بعملية إحصاء للأجزاء البسيطة التي يتركب منها الحد المركب، ثم نقوم ثانياً بمحاولة إيجاد الانطباعات البسيطة التي أدت إلى إيجاد الأفكار البسيطة، ثم تنتهي ثالثاً بعملية مقارنة؟ نقارن فيها بين مجموع هذه الأفكار البسيطة من جهة، والفكرة المركبة الأصلية وذلك من جهة أخرى؛ فإذا انتهينا أن هناك "تطابقاً" أو "هوية" بين مجموع هذه الأفكار البسيطة والفكرة المركبة؛ فإن (التعريف) الذي كنا قد قدمناه للمركب، يكون من ثم تعريفاً مشروعاً وصحيحاً.

وعلي ذلك، فإن أكثر معاني التعريف أهمية هي التي نقوم فيها بعملية إحصاء لهذه الحدود أو الأجزاء، ويترتب علي ذلك أن الحدود أو الأجزاء البسيطة لا يمكن أن تكون موضوعاً لتحليل أو تعريف شيء، ومن ثم فإن ما لا يكون موضوعاً لتحليل أو لتعريف، تكون طبيعته، من ثم، بسيطة. (فالأفكار المركبة تعرف، علي نحو أفضل بالتعريف، وهذا التعريف ليس شيئاً سوي إحصاء تلك الأجزاء أو الأفكار البسيطة التي يتركب منها)⁽¹⁾.

ولهذا كانت نظرية التعريف التي قدمها "ديفيد هيوم" في الكتاب

(1) Hume (D.) Enquiry Concerning the Human Understanding P.77

الأول من "الرسالة" هي نفس السلاح الذي هاجم به "جورج مور" نظرية "ديفيد هيوم" الأخلاقية. كما قدمها في الكتابين "الثاني" والثالث "من الرسالة".

فديفيد هيوم يؤكد علي أنه من غير الممكن تعريف أو تحليل العواطف الطبيعية Natural passion، وذلك لأنها، كما يري، "بسيطة" بينما يكون التعريف، في حدود نظرية التعريف الواردة في الكتاب الأول، للمركبات. وينطبق هذا أيضاً، علي تصور "الخيرية"؛ فهذه الخيرية كيفية "بسيطة"، ومن ثم فلا تتكون من أجزاء يمكن تعريفها بها أو ردها إليها.

فإن الخطأ الذي وقع فيه الحدسيون وعلي رأسهم "مور" هو الظن بأن التحليل القائم علي "إحصاء الحدود الأكثر بساطة يكشف عن الطبيعة الحقيقية للأشياء، ومن ثم فإن "الحدود الأكثر بساطة" تناظر "الأشياء الأكثر بساطة" في الواقع، وأعني بها "الكيفيات والصفات". فلو أن "مور" قد أدرك كما أدرك ديفيد هيوم من قبل، أن عدداً كبيراً من تصوراتنا الأكثر تركيباً، هي فحسب تصورات "تمثيلية" لما لا يمكن، في الحقيقة، تحليله أو تقسيمه إلي أجزاء؛ فهي "تمثيل وليست" محاكاة "لما تشير إليه؛ لكان قد أدرك، بالمثل، كيف أنه من غير الممكن تطبيق "النظرية التأليفية أو التركيبية في التعريف"، علي الظواهر

الخلقية، ومن ثم، أدرك ما يتصف به محتوى هذه الخبرة الخلقية من "تميز" و"خصوصية" و"تفرد"⁽¹⁾.

والحق أن "حكمة" الرسالة تتجلى بوضوح في الكتابين الثاني والثالث حيث تخلي "ديفيد هيوم" في تعامله مع الخبرة الخلقية عن الإطار الجامد الذي تفرضه نظرية التركيب في التعريف. فبالرغم من تأكيد الدائم في الكتاب الأول علي أن بين "الأفكار والانطباعات" هوية في كل شيء خلا "الحوية" و"النصاعة" وأن مبادئ "التحليل" هنا، أعني في هذا الكتاب الأول (يمكن) تطبيقها علي الخبرة الخلقية، فقد أكد في الكتاب الثاني علي (أن الأفكار يمكن مقارنتها بالامتداد وصلابة المادة، بينما يمكن مقارنة الانطباعات بالألوان والطعوم والروائح والكيفيات الحسية الأخرى. فالأفكار لا تسمع بحال "بوحدة كلية وتامة"، حيث تتصف هذه الأفكار "بخاصية عدم النفاذ أو عدم التغلغل"، وهي الخاصية التي يمكن بها لأي فكرة من الأفكار أن تستبعد أختها، فالأفكار يمكنها فحسب تكوين "مخلوط" عن طريق تجاوزها وتعالق كل منها بالأخرى وليس عن طريق "الامتزاج" و"الانصهار" بينما نجد في المقابل أن الانطباعات والعواطف يمكنها "الاتحاد الكلي التام" فهي في ذلك مثل الألوان يمكنها "الامتزاج" فيما بينها علي نحو كلي تام بحيث يفقد كل منها هويته وطابعه الخاص، ويساهم فقط في تميز "وصباغة" الانطباع الذي يصدر عن "الكل"⁽²⁾.

(1) Moore, Principia P.6-9, 18-20 .

(2) Hume (D.) Treatise P. 366

فليست الأفكار والانطباعات هنا متطابقة في كل شئ فيها عدا "الحوية" و"النصاعة" وإنما هي جد مختلفة ومتباينة بحيث أن التعريف الذي يقوم علي عملية إحصاء الأجزاء و"تعدادها" لا ينطبق بحال عليها، طالما كانت "الانطباعات" تقارن بالألوان والطعوم والروائح والكيفيات الحسية الأخرى؛ وهي الكيفيات التي يمكن أن "تمتزج" فيما بينها علي نحو تام بحيث يمكن أن يفقد كل منها "ذاتيته" و"هويته" ويسهم فحسب في تمييز الانطباع، و"صباغته"⁽¹⁾.

إن إدراك هذا التميز بين "الخبرة الأخلاقية من جهة" و"الأنباط الأخرى من الخبرات" من جهة أخرى؛ أو التميز بين "الأفكار" و"الانطباعات" بلغة "ديفيد هيوم" يعد ضرورة منهجية لفهم تناول "هيوم" وإجاباته علي التساؤلات الأساسية التي يفرضها "البحث الأخلاقي". ويوضح "ديفيد هيوم" رأيه هذا بتأكيد علي أنه لما كانت الإدراكات تنحل إلي نوعين، أعني انطباعات، وأفكار، فإن هذا التمييز يفرض سؤالاً، فبأيها سوف نفتتح بحثنا الحالي الخاص بالأخلاق؛ وهل نميز بالأفكار أو بالانطباعات بين الرذيلة والفضيلة، وبأيها نحكم علي فعل ما بأنه يستاهل اللوم والقدح، أو بأنه جدير بالثناء والمدح؟ فإن إجابة هذا السؤال ستضع حداً لكل الادعاءات والأحكام الفضفاضة وغير المحدودة، ويردنا في بحثنا الأخلاقي، إلي شئ دقيق وسديد"⁽²⁾.

(1) - Smith : the philosophy of David Hume P.205, P.207

(2) - Hume (D.) Treatise P. 366

[2]

في ان نظرية التعريف الشين المطروحة في الكتاب الأول لا تنطبق
على محمولات "القيمة"

ويجب "هيوم" بنفسه علي سؤاله، (بأنه ليس هناك ما هو أوضح
وأكثر يقينية من تأكيدنا علي أن هذا لا علاقة له بالأفكار، وإنما يرتبط
بانطباعاتنا وعواطفنا ويتعلق بها، وأنه بدون هذه الانطباعات
والعواطف تفقد كل الأشياء ما لها من قيمة بالنسبة لنا ولا يعود لها، من
ثم، تأثير علينا. فالإحساس بالعدالة، من ثم لا يتأسس علي أفكارنا وإنما
علي انطباعاتنا. ولا يتأسس معني "الخيرية" علي أفكارنا إنما علي
انطباعاتنا. ولما كان من الممكن، بالنسبة إلي انطباعاتنا وعواطفنا أن تمتزج
فيها بينها في وحدة كاملة وتامة، مثلها، في ذلك، مثل الألوان التي يمكنها
أن تمتزج فيما بينها بحيث يفقد كل منها ذاتيته ؛ فإن التعريف بإحصاء
الأجزاء والعناصر وتعدادها هو تعريف لا يمكن بحال تطبيقه علي
البحث الخلقي، من ثم التصورات الأخلاقية الأصلية والمتفردة (1).

هكذا، فبالرغم من أن "ديفيد هيوم" لم يقدم "صراحة" نظرية
للتعريف بديلة للنظرية (التأليفية) فمن الواضح أنه قد استخدم في

(1) - Hume (D.) Treatise P. 456, P. 496.

Kydd (Rachael): Reason and Conduct in Hume's Treatise. P.
177, 190, -193.

البحث الأخلاقي منهجاً بديلاً في التحليل والتعريف، ومن ثم فإن "آلية" التعريف والتحليل في البحث الخلفي ليست هي إحصاء البسائط كما في النظرية "التأليفية"، وإنما تتلخص هذه الآلية في "تعيين" الكيفيات التي تميز تصوراً ما من تصوراتنا الأخلاقية عن كل التصورات الأخرى.

ومن ثم فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن أن يكون بالرسالة ما يبرر هجوم فلاسفة الأخلاق المعاصرين والذين أشرنا إليهم علي "نظرية هيوم الأخلاقية"؟؟ وهل يكون هيوم، إذا كان هذا صحيحاً، قد وقع بالفعل في المغالطة الطبيعية التي أشار إليها "مور" في الفصل الأول من "أصول الأخلاق"؟؟ وهل هناك ما يمكن أن نصفه بأنه "مغالطة هيوم" Hume's Fallacy؟؟⁽¹⁾.

قد يبدو الأمر وكأننا قد وصلنا إلي مأزق أو مفارقة، فسوف نجد أنفسنا أمام اختيارين لا ثالث لهم وعلينا أن نختار من بينهما — فنحن — إذا قبلنا نظرية هيوم في التعريف والتحليل الواردة في الكتاب الأول من رسالته، وإعتبارناها هي نظريته "الوحيدة" وأنها النظرية التي تسيطر علي الرسالة بكتبها الثلاثة، فيكون علينا، عندئذ، التسليم بالموقف النقدي الذي قدمه "اللا تعريفيون" والذي يأتي في مقدمتهم "جورج مور" بصياغته الشهيرة للمغالطة الطبيعية وحجة السؤال المفتوح.

(1) - Kydd: Reason and Conduct P. 53-54.

Foot (Philippa): Hume on Moral Judgement" in David Hume.

Asymposium, ed D. F. Pears (London, Macmillan 1963) P. 73.

أما إذا رفضنا هذا التفسير السابق، برغم أننا سنكون بإمكاننا بهذا الرفض تجنب ما في "المغالطة الطبيعية" وحجة السؤال المفتوح "The open question argument، فسوف يكون لدينا، من ثم، مبرراً منطقياً للشك في قوة ووضوح الحجة العامة لديفيد هيوم.

وبعبارة أخرى، يمكننا أن نسأل؛ هل يمكن أن يكون، "ديفيد هيوم" وعلي نحو ما، قد ساهم بنفسه في إثارة النقد والهجوم الذي تعرضت له نظريته الأخلاقية علي النحو الذي وردت عليه في الكتابين الثاني والثالث؟؟⁽¹⁾.

إن "ديفيد هيوم" يصرح في أكثر من موضع في رسالته (بأن كل العلوم، سواء العلوم الاجتماعية منها أو الطبيعية، تعتمد علي نفس المبادئ الأساسية، بل أن هذا يظهر بوضوح في العنوان الفرعي للرسالة حيث يعتبرها "ديفيد هيوم" "محاولة لاستخدام المنهج التجريبي في العلوم الخلقية"؛ ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا أن هذه الفكرة هي نفسها الفكرة التي أدت إلي تحريره للرسالة. ويظهر هذا أيضاً في المقدمة التي كتبها "هيوم" للرسالة، حيث نراه يقول (فنحن في طموحنا لتفسير مبادئ الطبيعة البشرية، فإننا في الحقيقة نشير إلى نسق كامل للعلوم،

(1) Frankena (W.): The Naturalistic Fallacy [Mind 1939] P. 472-473.

- Prior (Arthur): Logic and the Basis of Ethics [Oxford, 1956] P. 32-34.

نسق " مبني علي أساس جديد كل الجدة، والاساس الوحيد الذي يمكن أن تتأسس عليه العلوم وتنبنى وذلك بيقين وإحكام"⁽¹⁾.

ولذلك فإنه من الطبيعي، وإلى حد بعيد، أن يفترض خصوم "هيوم" ونقاده أنه يستخدم منهجية الكتاب الأول ومنطقه في مشروعه الأخلاقي الذي عرضه في الكتابين الثاني والثالث. وبرغم هذا فإننا، من جانبنا، نري أنه موقف لا يمكن تبريره أو الدفاع عنه وذلك إذا وضعنا في اعتبارنا "رسالة" هيوم بتمامها ولم نكتف في التعامل معها بنظرة ذات بعد واحد أو "تجزئية".

والسؤال هنا: ما هو عندئذ منهج "ديفيد هيوم" في التحليل والتعريف في مجال البحث الأخلاقي ونظرية القيمة؟ وإلى أي حد يختلف هذا المنهج عن المنهج الذي يعرضه "ديفيد هيوم" في الكتاب الأول من الرسالة؟

(1) Hume (D.): The Treatise P. XX

[3]

في ان لدى هيوم نوعين من السيكلوجيا : الأولى تستلهم فلسفة هاتشيسون والثانية ستمدة من العلوم الطبيعية

يشير "نورمان كامب سميث" Norman Kemp Smith في كتابه الهام والقيم عن "فلسفة ديفيد هيوم" إلى (وجود نموذجين مختلفين من السيكلوجيا يسودان الرسالة، وهما: سيكلوجيا مستمدة من فيلسوف الحاسة الخلقية "فرنسيس هاتشيسون".

سيكلوجيا تعتمد علي مفهوم "المماثلة" analogy وهي سيكلوجيا مستمدة كلياً من العلوم الطبيعية.

ويؤكد "نورمان كمب سميث" علي أن "ديفيد هيوم" كان دائم الرجوع إلي السيكلوجيا الأولى والاعتماد عليها؛ ولكن الذي حدث هو أن السيكلوجيا الثانية، وهي التي تقوم علي مفهوم "المماثلة"، هي وحدها التي حظيت بالصياغة الظاهرة والجلية".

(1) Smith: The Philosophy of David Hume P. 285.

- Kuyper: Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism P. 95-97.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P. 1, 7, 9.

ولذلك يمكننا أن نقول أن في رسالة "ديفيد هيوم" نوعين من "التعريف والتحليل":

- الأول وهو التعريف أو التحليل الذي جاء علي "المثال" المأخوذ من العلوم الطبيعية، وأعني به "النظرية التأليفية" أو "التركيبة".
- الثاني وهو التعريف أو التحليل الذي يتأسس علي وقائع الخبرة الخلقية.

فبالرغم من أن "ديفيد هيوم" يدعم علي نحو واضح وصحيح "النظرية التأليفية" في التعريف كما وردت في الكتاب الأول من الرسالة، باعتبارها "نموذج" أو "مثال" المنهج الناجع للتعامل مع الأفكار المركبة، وهي الأفكار التي تؤلف موضوعات تفكيرنا واستدلالاتنا وباعتبارها، وعلي نحو عام، مبدأ التوحيد بين أفكارنا البسيطة؛ فإنه في الكتابين الثاني والثالث قد تناول الأفكار المركبة في مجال الفلسفة الخلقية والسياسية علي نحو جد مختلف ومغاير. فهو يبدأ تحليله في الكتاب الثاني، وهو الذي كرسه لنظريته في العواطف، بتوضيح منهجه في التحليل والتعريف وهو المنهج الذي يعتبر الأكثر ملائمة لتناول هذه العواطف الإنسانية فنراه يقول (إن عاطفتي الزهو والضعة، لأنها انطباعات بسيطة ومطرودة فإنه من المستحيل، باستخدامنا كثرة من الكلمات، أن نقدم لها تعريفاً دقيقاً؛ وإذا شئنا الدقة فإننا لا نستطيع ذلك مع أية عواطف إنسانية طبيعية أخرى)⁽¹⁾. ونراه يؤكد هذا المعني، وذلك

(1) - Hume: Treatise P. 277.

فيما يتعلق بعاطفتي الحب والكراهية فيقول: (إنه من المستحيل كلياً، أن نقدم تعريفاً لعواطف الحب والكراهية: والسبب في ذلك هو أنها، تعطي لنا انطباعاً بسيطاً، وهو انطباع بسيط بدون أي مزج أو تأليف أو تركيب)⁽¹⁾

ويكون ديفيد هيوم هنا قد قدم لنا فكرتين:

الفكرة الأولى: أننا لا نستطيع بحال تقديم تعريف لتصور بسيط. وأعني بالتصور البسيط التصور الذي لا يمكن بحال أن يخضع لمنهجية التحليل التي تقوم على فكرة "الجزء - الكل" حزمة وذلك باستخدام آلية التعريف اللغوي، أعني باستخدام "كثرة من الكلمات" أو من العبارات. وهذه الفكرة ذاتها التي أكدها فيما بعد "جورج مور" في "أصول الأخلاق" ورسل في "مكونات الأخلاق" بالإضافة إلى "وليم ديفيد روس" و"وبرتشارد" وغيرهم.

ولكن من الحقيقة الواضحة والتي يظهر منها أن "نظرية التأليف أو التركيب" في التعريف لا تنطبق بحال على التصورات البسيطة ولا تتوافق معها، لم يستخلص هيوم، كما فعل مور وأنصاره فيما بعد، النتيجة التي تقول (إن التصورات البسيطة لا تقبل، من ثم التعريف)⁽²⁾، وبعبارة

- Davidson (Donald): Essays on Action and Events, Oxford: Clarendon, 1980, PP. 277-286, 290.

(1) - Hume: Treatise P. 329.

- Kenny (Anthony): Action, Emotion and will (London, Routledge and Kegan Paul, 1963) PP. 20-28.

(2) - Moore: Principia P. 6, 9, 17.

أخري، أن "ديفيد هيوم" لم يأخذ بوجهة النظر التي تقول بأن المعني الهام والوحيد للتعريف في البحث الأخلاقي، هو المعني الذي تكون فيه مهمة التعريف تقرير ما هي الأجزاء التي تؤلف كلاً معيناً، وهي الفكرة التي روج لها الحدسيون واللاتعريفيون ليبرروا فكرتهم عن "عدم إمكانية تحليل أو تعريف الكيفيات الأخلاقية" وكيف، من ثم لا يمكن إدراكها إلا عن طريق "الحدس".⁽¹⁾

ومن ثم فإن الفكرة الثانية هي: "أن بإمكاننا؛ وبدون أن نجانب الصواب أن نستخدم منهجاً بديلاً للتعريف وذلك عندما نتعامل مع تصورات بسيطة، بل أن "هيوم" يري أننا نفعل هذا بالفعل. وقد أكد هيوم بنفسه هذه الفكرة بوضوح في الصفحات الأولى من الرسالة فنراه يقول: (فإن نعطي لطفل ما فكرة اللون الأحمر أو فكرة "برتقال" أو فكرة الحلو أو المر، فإننا نعطي له "الموضوعات" المشار إليها ونقدمها إليه "وبعبارة أخرى، فإننا ننقل إليه هذه الانطباعات ونكشف له عنها؛ كما في حالة استهدافنا إيجاد الانطباعات وإحياء هذه الانطباعات واستارتها عن طريق تنبيه الأفكار التي تناظرها واستارتها، مع الأخذ

- Rusell: The Elements of Ethics in {Philosophical Essays 1910} P. 32.

- Ross: The Right and the Good {Oxford 1930} P. 75, 104, 114.

- Foundations of Ethics. P. 258, 283.

- Prichard (H.A) Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? {Mind 1912} P. 30

(1) - Brandt (R.): Ethical Theory {Prentic Hall, Inc 1959. p. 192.

في الاعتبار أن المضي في هذه العملية لا يحدث بحال علي نحو غير منطقي أو تعسفي⁽¹⁾.

والسؤال هو: إذا كانت العواطف الطبيعية تؤلف، بالنسبة إلى "هيوم" الجزء الأعظم في موضوع البحث الخلقى، وإذا كان من غير الممكن تعريف هذه العواطف الطبيعية علي نحو مباشر كما يحدث في حالة الكيفيات الحسية البسيطة التي يمكننا، كما أشرنا، أن نخضعها "للملاحظة والمعاينة"، كما هي الحال، علي سبيل المثال، في كيفية الإصفرار فهل تصبح مشكلة التعريف في الكتاب الثاني من الرسالة هي: كيف نقدم للعاطفة تعريفاً؟؟

لقد أجاب "ديفيد هيوم" بنفسه علي هذا السؤال حين اعترف (بأن أقصي ما يمكننا أن نطمح إليه هو أن نقوم بوصف هذه العواطف وذلك عن طريق إحصاء "الظروف" و"الأحوال" و"الملازمات" التي تصاحب هذه العواطف)⁽²⁾.

وبرغم أن هذا الوصف الذي قدمه "ديفيد هيوم" للمنهج هو وصف بسيط وواضح، فإن التطبيق الفعلي لهذا المنهج يتطلب منا وعلي نحو واضح أيضاً، جهداً وحكمة، فهو يتضمن محاولة شاقة لفهم وتحليل كل عاطفة من العواطف الإنسانية علي حدة، ثم تحديد العلاقات الممكنة بين هذه العواطف، وأيضاً تحديد القوة النسبية لكل عاطفة من

(1) - Hume (D.) Treatise P. 5.

(2) - Hume (D.) Treatise P. 277.

- Kenny (Anthony): Action, Emotion and will P. 20, 21, 25.

هذه العواطف علي حدة. وهذه هي النصيحة التي يقدمها "ديفيد هيوم" لفلاسفة الأخلاق، وذلك في مفتاح الرسالة، حيث نراه يؤكد علي أنه (ينبغي علينا أن نقوم بانتقاء تجاربنا في هذا العلم واختيارها من الملاحظة المتأنية والدقيقة للحياة الإنسانية، وأن ننظر في هذه التجارب كما تظهر بالفعل في العالم والحياة وذلك كما في سلوك الناس في الشئون العامة والصحة، ومسراتهم وآلامهم. وبقدر ما يتصف اختيارنا وانتقائنا لهذا النوع من التجارب والخبرات والمقارنة والموازنة بينها بالحكمة والوعي والتبصر يكون طموحنا وتطلعنا إلي أن نؤسس علي هذه العواطف علماً، وهذا العلم لن يكون بحال، أدني في اليقين والدقة، بل سيكون أعظم منزلة وذلك فيما يتعلق بالفائدة التي تعود علي صور الفهم الإنساني الأخرى⁽¹⁾.

ويهمنا هنا أن نبرز عدة نقاط هي :

أنه سواء كانت "سيكولوجيا" ديفيد هيوم وتحليله للعواطف الإنسانية، سيكولوجيا صحيحة وشاملة أم لا، فإن هذا ليس هو مناط بحثنا ولا موضوع اهتمامنا هنا، فإن الفكرة الهامة التي نريد إبرازها هنا والتأكيد عليها هي " أن نضع أيدينا علي الدور الهام الذي تحتله مشكلة التعريف في تحديد الطبيعة النهائية للبحث الأخلاقي وذلك علي المستوي الذي يبدو علي أنه محايد، وأعني به "مشكلة التعريف" في

(1) - Hume (D.): Treatise P. XXIII.

- Laird (J.) Hume's Philosophy of Human Nature (New York, 1931). P. 27, 28, 29.

الكتاب الثاني من الرسالة وهو الذي يتناول فيه "هيوم" مشكلة العواطف الإنسانية .

أنا لو رفضنا تصور "هيوم" للتعريف في الكتاب الثاني، فإننا بدورنا نرفض كل دور فلسفي يمكن أن تقوم به العواطف الطبيعية في البحث الخلقى .

ومن ناحية أخرى، فإننا إذا سلمنا بتصور "جورج مور" وفكرته عن التعريف، وهو التصور الذي يأخذ فقط بفكرة أن "تحليل الكل إلى أجزاء" هو فحسب المنهج الفلسفي المقبول، فسوف ننتهي، عندئذ، إلى نفس القيود والتحديدات غير المنطقية وغير المقبولة .

والخلاصة هنا هي: أن رفض "منهج هيوم" أو "قبول منهج مور" يقضي، في حركة واحدة بالحكم ضد "هيوم" وعلى أية محاولة ناجحة أخرى للتعامل فلسفياً مع العواطف الطبيعية⁽¹⁾.

ومع ذلك، فإن مشكلة التعريف، تعد، وبنفس القدر، ذات أهمية كبرى وأساسية بالنظر إلى الكتاب الثالث في الرسالة، وهو الكتاب الذي كرسه "ديفيد هيوم" لعرض نظريته الأخلاقية⁽²⁾، حيث يحاول "هيوم" في هذا الكتاب تعريف وتحليل الأفكار الخلقية المركبة مثل "الخيرية" و"العدالة". وينبغي أن نضع في اعتبارنا هنا أن موقف "جورج مور" المعادي للترعة الطبيعية⁽³⁾، بالإضافة إلى فكرته عن "المغالطة الطبيعية"

(1) - Broiles (David): The Moral Philosophy of David Hume (The Hague: Marlinus Nijhoff 1964) P. 93.

- Foot (Philippa): Hume on Moral Judgment, P. 73.

يقوم علي إفتراض " أن الطريقة الصحيحة لتعريف الفكرة المركبة هي باستخدام نظرية التركيب أو التأليف في التعريف":

فهو يؤكد علي (أن بإمكانك can تقديم تعريف للحصان، وذلك لأن للحصان عناصر ومكونات وكيفيات متعددة ومتنوعة، وبإمكانك أن تقوم بعملية إحصاء لها جميعاً)".

وبهذا المعني، ينكر مور إمكانية تعريف الخير. فهو يؤكد علي أنه لا يتألف من أية أجزاء أو عناصر يمكننا أن نستبدلها في أذهاننا عندما نفكر فيه بينما في المقابل يمكننا might، وذلك فيما يتعلق بالحصان أن نفكر فيه تفكيراً واضحاً وصحيحاً إذا نحن فكرنا في أجزائه والعلاقات التي تربط بين هذه الأجزاء وتنظيمها بدلاً من التفكير فيه باعتباره كل Whole .

ويهمنا هنا، وقبل أن نتقل إلى الفكرة التالية أن نشير إلى كيف أنه مما يبحث علي الدهشة أن نؤكد علي أن "مور" لم يحاول من جانبه إطلاقاً ممارسة عملية "التعريف" أو التحليل علي النحو الذي قرره في تحديد المقصود بهما، وما يعزز ما نؤكد أنه هو استخدام "جورج مور" الدائم والمستمر للكلمات "يمكن" و"باستطاعتنا"، وغيرها من الكلمات التي تؤدي نفس المعني .

فإذا كان افتراض " مور " وذلك فيما يتعلق بالتعريف والتحليل افتراضاً صحيحاً، فسيكون بإمكاننا أن نصل إلى استدلالين هامين :

بإمكاننا أن نستدل أن "ديفيد هيوم" كان، في الكتاب الثالث، يحاول أن يحدد الأجزاء التي "تؤلف" تصورات العدالة والخيرية".

يمكننا أن نفترض أن الاختبار المشروع لصحة تعريفات "هيوم" سيكون بأن نقرر ما إذا كان بإمكاننا التفكير علي نحو واضح وصحيح في العدالة والخيرية، وذلك إذا فكرنا في كل أجزائها والعلاقات التي يمكن أن تكون بين هذه الأجزاء وذلك بدلاً من أن نفكر فيهما باعتبارهما "كليات" Whols .

وبعبارة أخرى، يمكننا هنا النظر في مدي مشروعية حجة السؤال المفتوح The open Question argument وملاءمتها في هذا السياق، وهي الحجة التي قدمها "جورج مور" ضد "ديفيد هيوم". وكل الفلاسفة أصحاب الاتجاهات الطبيعية والاتجاهات الميتافيزيقية في الأخلاق⁽¹⁾.

(1) - Snare (Frank): The Open Question as a Linguistic Test {Ratio Vol XVII June 1975} P. 122, 129.

[4]

فى ان هيوم لم يكن يستهدف إيجاد تعريفات لغوية لمحمولات القيمة.

الحق أن افتراض "جورج مور"، افتراض لا يمكن تبريره أو الدفاع عنه. فلم يكن "ديفيد هيوم" يستهدف بحال أن يجد التعريف اللفظي لتصورات "الخيرية" أو "العدالة" ولا أي تصور أخلاقي آخر. فإذا كانت المشكلة التي كان "جورج مور" يهدف إلى أن يجد لها حلاً مشكلة "لغوية" فإنها لم تكن كذلك بالنسبة إلى "ديفيد هيوم"، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن مشكلة التعريف في الكتاب الأول هي مشكلة لغوية ويظهر هذا بوضوح في تناول هيوم لقضية "العلية" causality"، بينما مشكلة التعريف في الكتابين الثاني والثالث لم تكن بحال "مشكلة لغوية" فنحن لا نستطيع أن نتنبأ بيقين بالتأثير والاثار، وذلك إذا كان هناك ثمة نتائج أو آثار، التي يمكن أن تؤدي إليها مثل هذه المحاولة بالنسبة لتصور "ديفيد هيوم"؛ أعني محاولة تطبيق "حجة السؤال المفتوح"؛ فإن مثل هذه المحاولة تفترض، أن "تناظر التصورات المركبة مثل العدالة" فئة من الخصائص والصفات والكيفيات" التي يمكن تحديد كل منها تحديداً لفظياً وتصورياً .. وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن "هيوم" لا يمكنه بحال قبول هذا الوجهة من النظر والتسليم بها وذلك فيما يختص بالتصورات الأخلاقية المركبة، برغم الدليل القوي الذي يطرحه الكتاب الأول من الرسالة، وهو الدليل الذي يتناقض مع ما

نذهب إليه، ويظهر هذا بوضوح من تأكيد هيوم علي أن العواطف الطبيعية تلعب دوراً أساسياً في كل من الفكر والعمل الأخلاقيين⁽¹⁾.

وما أن نعرف بهذه الإمكانية، وهي الإمكانية التي ينبغي أن نسلم بها، ذلك إذا أردنا أن لا ندين "هيوم" بالتورط في "المغالطة الطبيعية" أو "حجة السؤال المفتوح" وعندئذ ينبغي التسليم بأن تصوراً أخلاقياً مثل العدالة ليس كلاً ساكناً مؤلفاً من جزئيات "يمكن أن نرده إليها، بالإضافة إلى أنه لا يقبل التعيين اللفظي أو التصوري التي تقضي به "حجة السؤال المفتوح". فلا يمكننا، من ثم، إعطاء تعريف للعدالة أو للخيرية في حدود "أجزاء" أو "مكونات" كل منها، بالرغم من أن لكل منها صفات وخصائص وكيفيات متنوعة، وإذا كان بإمكاننا القيام بعملية "إحصاء" لكثير من هذه الصفات والخصائص والكيفيات إلا أنه من غير الممكن بحال القيام بعملية "إحصاء" شاملة تستوعب "كل" الخصائص والصفات والكيفيات التي تخص التصور أو المفهوم⁽²⁾.

ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا أنه حتى لو كان في استطاعة المرء في حالة تصور ما وليكن تصور العدالة أو الخيرية إحصاء كل كيفياته أو

(1) - Snare (Frank): Ibid, 122, 123.

(2) - Snare (Frank): Ibid.

- Haakonssen (Knud): The Structure of Hume's Political Theory, in The Cambridge Companion to Hume. Ed by David Fate Norton (Cambridge University Press 1993) 186-92, 197-198.

- Hancock (Roger): The Refutation of Naturalism (The Journal of Philosophy, Lxvii 1960), P. 326-334.

أجزائه المعروفة لنا أو التي يتابنا بصددتها الشك. فيظل من غير الممكن أن نتأكد من أن هذا المرء قد قام بالفعل بعملية (إحصاء) أو (تعداد) شاملة ومحيطة لكل "مكونات" التصور. وإذا كان ذلك كذلك فيكون من غير الممكن التفكير في التصورات الأخلاقية مثل "العدالة" و"الخيرية" تفكيراً صحيحاً وواضحاً إذا نحن فكرنا في "عناصرها" وأجزائها وما يمكن أن يكون بينها من "علاقات" وذلك بدلاً من أن نفكر فيها باعتبارها "كليات" والسبب في ذلك هو: أنه من غير الممكن القيام بعملية إحصاء "شاملة" لكيفيات الموضوع الطبيعي وخصائصه، ومن ثم فإن حجة "السؤال المفتوح" ليست هي المعيار المناسب لاختبار صحة التعريف المقترح لتصورات من قبيل تصورات "العدالة" و"الخيرية".

وسوف نقدم، فيما بعد، تحليلاً لتصور "العدالة" و"الخيرية" حيث سنعرض لتناول "ديفيد هيوم" الطبيعي، لهذين المفهومين مقابل التناول "الحُدسي" و"اللغوي" لدى فلاسفة مثل "مور" و"رسل" و"برتشارد" و"روس". وربما يقال في مواجهة تأكيدنا على أن "مور" قد افترض على نحو خاطئ أن الأجزاء أو "العناصر التي تؤلف تصوراتنا الأخلاقية المركبة" وتكونها، إنما تؤلف هذه التصورات على نحو "آلي" خالص؛ وأنه لما كانت وجهة نظرنا تتضمن التأكيد على وعي "ديفيد هيوم" وإدراكه أنه من غير الممكن بحال تطبيق "النظرية التركيبية والتأليفية" على التصورات العضوية والدينامية، فإن تصور "هيوم" للنفس أو "الذات" وتحليله لهذا التصور إنما ينم عن "تناقض" هيوم ووقوعه في "المغالطة".

[5]

في تباين معاني "الذاتية الشخصية" و"الإدراك" المطروحة في الكتاب الأول عن معانيها الموجودة في الكتابين الثاني والثالث

فإن هذا الاعتراض ذاته، وخلافاً لمقصده، يعد شاهداً لنا لا علينا. فهو يزودنا بدليل إضافي علي وجهة نظرنا التي نؤكد فيها على أن "التمييز" بين الكتاب الأول من الرسالة هذا من جهة والكتابين الثاني والثالث من هذه الرسالة من جهة أخرى هو تمييز "منهجي" و"ضروري" لفهم فلسفة ديفيد هيوم "الأخلاقية" فهماً صحيحاً.

إن "ديفيد هيوم" في حديثه عن "الذاتية الشخصية" وذلك في الكتاب الأول يشير إلي وجهة نظره بقوله (من وجهة نظري، فلأنني عندما أدلف بحماس، وبتعاطف، إلي ما أسميه نفسي أو ذاتي my self فلأنني أصطدم دوماً ببعض الإدراكات الجزئية من قبيل الحرارة و البرودة، الضوء والظل، الحب والكراهية).

فليست الذاتية identity شيئاً سوي "حشد" أو تجمع "من الإدراكات المختلفة والمتباينة التي يتبع بعضها البعض الآخر في "سرعة" لا يتصورها العقل بالإضافة إلي أن هذه الإدراكات يعتمدها الحركة والسيلان الدائمان)".

(1) - Hume (D.): Treatise P. 252.

- Stroud (B.): Hume, P. 118- 120.

ويتضح لنا أن تلك الذاتية، التي نعزوها إلى الذهن الإنساني، مهما كان الكمال الذي يمكن أن نتصورها عليه أو نخلعه عليها، ليست بحالٍ قادرة علي "نسج" الإدراكات المختلفة والمتعددة وسبكها في إدراك واحد بعينه، وأن تجعل هذه الإدراكات المختلفة والمتعددة تفقد سماتها وخواصها الخاصة بالتمييز والاختلاف والتنوع، وهي السمات الحيوية والضرورية لمثل هذه الإدراكات. ومن الصواب أيضاً أن نؤكد علي أن كل إدراك متميز مما يدخل في تأليف الذهن وتكوينه، إنما هو وجود متميز ومختلف، ويمكن تمييزه distinguishable وعزله عن غيره من الإدراكات".

ولكننا عندما نقارن هذه الوجهة من النظر التي قدمناها هنا للنفس ببعض العبارات المؤثرة والقوية الموجودة في الكتابين الثاني والثالث، فسوف نجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بالقدر الكبير من الاختلاف وعدم التوافق بين أمرين يمثلان عصب الرسالة في "كليتها" و "وشمولها" وهذان الأمران هما:

المشروع الميكانيكي الألي، وبعبارة أخرى، المشروع النيوتوني في الكتاب الأول من الرسالة. وهو المشروع الذي تقوم عليه كل نظرية

- Passmore (J.): Hume's Intentions [Cambridge University Press 1952] P. 82-83.

- Pears (David): Hume's Account of Personal Identity. [Duckworth, London, 1975] P. 216.

(1) - Hume (D.): treatise P. 259.

- Pears (David), Hume's Account of Personal Identity. 216-218.

التعريف في الفصل الأول من "أصول" مور والذي أسس عليه كل نقده للنظريات الأخلاقية الطبيعية منها والميتافيزيقية علي السواء.

المنهج الأخلاقي الطبيعي، وهو الموجود في الكتابين الثاني والثالث من الرسالة، وهو المنهج الذي لا ينطبق عليه بحال نظرية التعريف التي عرضها "هيوم" في الكتاب الأول والتي تبناها مور في أصوله وطبقها علي نحو خاطئ علي الكتابين الثاني والثالث⁽¹⁾.

"فمن الواضح، أن فكرتنا، أو بالأحرى، إنطباعنا عن أنفسنا هو إنطباع حاضر دوماً ومصاحب لنا بنوع من "الحميمية" و"الألفة" intimately، وأن وعينا يمنحنا تصوراً مبهماً وحيّاً لشخصنا، بحيث لا يمكن بحالٍ تخيل شيئاً آخر، في هذا السياق يمكنه أن يتجاوزه أو يمضي إلي ما هو أبعد منه"⁽²⁾.

"فإن فكرتنا عن أنفسنا هي دوماً، وعلي نحو حميم، قارة فينا، وهي تضيف درجة "معقولة" من الحيوية علي فكرة أي موضوع آخر تتعلق به "فإن الاستعداد العظيم الذي لدي الناس للزهو إنما يمكن اعتباره ظاهرة مماثلة أخرى إضافية"⁽³⁾.

(1) - Smith: The Philosophy of David Hume P. 53, 73, 213, 316.

- Penelun (Terence): Hume's Moral Psychology, in The Cambridge companion to Hume. 120-121, 138.

(2) - Hume (David) Treatise P. 259.

- زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم (نوابغ الفكر الغربي 7، دار المعارف، مصر 1958). ص 191-194.

(3) - Hume (David): Treatise P. 354.

فإذا كان الموضوع object المباشر للزهو والضعفة هو النفس self أو الشخص عينه الذي يكون علي وعي عميق وحميم intimately وصادق بأفكاره وعواطفه؛ فإن موضوع الحب والكراهة شخص آخر، ولا يكون، من ثم، علي وعي بأفكاره وأفعاله وعواطفه. وهذا واضح من الخبرة⁽¹⁾. ولكننا نستطيع أن نقول إنه بالرغم من أن "النفس" self قد تكون بالفعل، وكما يتصورها ديفيد هيوم، حصيلة أو تجميع "و" حشد "من الإدراكات المتميزة، فإن ما نعينه بالنفس ونتعرف عليه على نحو "تصوري" و"لغوي" هو شئ جد متميز عن هذه الجزئيات التي يمكن إحصائها وحصرها، ومن ثم يمكننا القول أنه مهما كانت قوانين التركيب أو التأليف composition الذي تنطبق علي نحو صحيح علي "تكوين النفس" فإن هذه القوانين تختلف كلياً عن تلك القوانين الآلية الميكانيكية التي تعتمد على نظرية "التركيب أو التأليف".

ويمكننا الإشارة هنا إلي نموذج آخر علي نفس الدرجة من الأهمية والدلالة لتأكيد "التباين" النظري والمنهجي بين الكتاب الأول من الرسالة والكتابين الثاني والثالث من الرسالة، ونعني به "نظرية هيوم في الإدراك" perception⁽²⁾.

- Davidson (Donald): Hume' Cognitive Theory of Pride. (Journal of Philosophy. 1976). PP. 744, 745, 457.

- زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم 133-137.

(1) - Hume (David): Treatise P. 329.

(2) - Ayer (A): Hume (Oxford University Press 1980) pp. 42-44.

فهناك، فيما يتعلق بموقف هيوم الاستمولوجي، في الكتاب الأول من الرسالة، أربعة محاور يمكن إيجازها فيما يلي :

أن كل الإدراكات يمكن أن تقسم إما إلى " انطباعات أو " أفكار ".
أن الانطباعات "موجودات أصيلة" وهي التي تحدد الأفكار علي نحو "سببي" و"علي".

أن كل فكرة من أفكارنا هي صورة حرفية للانطباع الذي كان لها سبباً وعلة، والذي تكون الفكرة متطابقة " معه.

أن المعيار الذي يتحدد به ما إذا كان الإدراك الذي لدينا هو إنطباع أم فكرة هو درجة الحيوية والقوة " degree of live liness".

فماذا عن هذه المحاور الأربعة ؟؟؟

ليس لدينا ثمة شك في أن المحورين (الأول) و(الثاني) يعدان عناصر جد اساسية ومحورية لموقف "هيوم" الفلسفي، وهي عناصر فيما نري، لم يطرأ عليها تغير أو تعديل ولم توضع قط موضع شك خلال "الرسالة". ومع ذلك فإننا إذا تأملنا "ما طرأ علي المحورين الثالث والرابع" من

- Shoemaker (Sydney): Self-Knowledge and Self-Identity {Cornell University Press Ithaca, 1963} PP. 152-153-155.

(1)- Hume (D.): Treatise, PP. 1, 2, 13, 165, 231, 289, 373, 375, 393.

- Smith: Philosophy of David Hume P. 207.

- Stroud (Barry): Hume. P. 22, 23, 24.

- يتوسع "باري سترود" في عرض هذه المحاور وبدلاً من أن يجعلها أربعة محاور جعلها ثمانية وذلك بهدف التبسيط والتوضيح.

تغيرات، وهي تغيرات ذات دلالة هامة وذلك عندما يتحول الموضوع من المشكلات التي تتعلق بنظرية "الأبستمولوجيا" إلى المشكلات التي تتعلق بالنظرية الأخلاقية فسوف يتبين لنا، وبنفس القدر، الحاجة إلى "تعديلات ذات دلالة" ينبغي إجرائها علي العنصرين الأول والثاني.

لقد كان "ديفيد هيوم" في الكتاب الأول علي ثقة تامة بصحة المحورين الثالث والرابع صحة كاملة، ولم يتبه، في هذا الكتاب بشأنها شك؛ فنراه يؤكد علي "أن الواقعة الأولى التي استلقت نظري واستحوذت علي انتباهي هي التماثل العظيم بين "انطباعاتنا" و"أفكارنا" في كل حالة مفردة وجزئية، فيما عدا درجاتها من القوة والحياة"، "فإن فكرة الأحمر التي نكوها في الظلام، وذلك الانطباع الذي يستلقت أنظارنا في ضوء الشمس، إنها يختلفان فيما بينهما فقط في الدرجة، ولا يختلفان بحالٍ في الطبيعة"⁽¹⁾.

ولا يضعف من قوة تأكيدنا علي اقتناع "ديفيد هيوم" بصحة المحورين الثالث والرابع صحة كاملة وأنه لم يتابه بصددهما ثمة شك أن يلجأ ديفيد هيوم إلي "البرهان غير المباشر". ويمكننا أن نصف أسلوب "ديفيد هيوم" بأنه نوع من التحدي، فهو يتحدي نقاده ويدعوهم، وذلك فيما يتعلق بالمحور الثالث أن يأتوا بمثال مناقض لما يؤكد هو "وأما إذا لم يستجيبوا لهذا التحدي وهم يقيناً لن يفعلوا؛ فإمكاننا ابتداء

(1) - Hume (D.) Treatise P. 2, 3.

من صحتهم هذا من ناحية، وملاحظتنا من جهة أخرى، أن تؤكد ما توصلنا من نتائج⁽¹⁾.

ويؤكد هيوم نفس المعنى في كتابه "بحث في الفهم الإنساني"، فنراه يشير إلى (أن لدي هؤلاء الذين يزعمون أن هذه القضية ليست صادقة علي نحو كلي، منهجاً واحداً يسيراً، وأعني به أن يأتوا بتلك الفكرة التي لا تكون برأيهم غير مستمدة من هذا المصدر. فإن البيئة عندئذ، ستقع علينا نحن، أعني أننا إذا ما تمسكنا برأينا فيكون علينا، من ثم، إيجاد الانطباع أو الإدراك الحسي الذي يتطابق معها وينظرها⁽²⁾).

وبالمثل، فإن برهان هيوم على المحور "الرابع" هو أيضاً برهان غير مباشر، ولكنه يتأسس على إفتراض يوجد في صميم الكتاب الأول وهو الإفتراض الذي يربط هذا الكتاب، علي نحو حميم، بموقف "مور" التحليلي في "الأصول". فقد أكد هيوم، وبوضوح تام، علي أن "الإنطباعات البسيطة" لا تسمح بحال بأي تمييز أو "فصل جواني". فهي لا تقبل تمييزاً ولا تقسماً جوانياً؛ فهو يؤكد (علي أن الإدراكات أو الانطباعات والأفكار البسيطة، هي علي نحو بحيث لا تسمح بأي تمييز

(1) - Hume (D.) Treatise P. 4.

- Mac Nabb: David Hume, His Theory of Knowledge and Morality p. 30-31.

(2) - Hume (D.): Enquiry Concerning The Human Understanding P. 66-76.

- Mac Nabb: David Hume Hi Theory of Knowledge and Morality P. 32.

ولا بأي تقسيم أو فصل، وفي المقابل فإن الإدراكات والانطباعات أو الأفكار المركبة يمكن تمييزها وتقسيمها إلى أجزاء⁽¹⁾. فإن هذه الانطباعات البسيطة والمرتبطة بالكتاب الأول تتطابق مع تصورات "مور" التي من النوع البسيط التي منها تتألف التعريفات والتي عندها تتوقف أي إمكانية للتعريف⁽²⁾. فهذه الانطباعات البسيطة تمثل البسائط المطلقة، ويبدو أنه من المعقول أن نفترض أنه إذا كانت "عناصر ذرية" كهذه هي التي تؤلف محتويات الخبرة المباشرة فإن هناك بالمثل أفكاراً متطابقة ومتوافقة تكون نسخاً أو صوراً "طبق الأصل" من هذه الانطباعات أو البسائط.

وقد اتخذ "هيوم" خطوة تالية هامة؛ فقد أكد على إمكانية رد الأفكار المركبة رداً كاملاً إلى الأفكار البسيطة التي تتألف منها. ويتأسس هذا الموقف "الردّي" على افتراض مؤداه أن الأفكار البسيطة لا يطرأ عليها تغير أو تطوير في عملية السبك "و" الحبك "و" الإندماج" التي تستهدف في النهاية تكوين "الأفكار المركبة" وتأليفها؛ ومن ثم فإن النتيجة الهامة المتضمنة بالضرورة في هذه الواجهة من النظر، بالإضافة إلى وجهة النظر التي تؤكد على أن الأفكار تماثل الانطباعات في كل التفاصيل عدا درجة النضارة والحوية، هي أن الأفكار المركبة يمكن ردها إلى الانطباعات البسيطة.

"وهكذا يتبين لنا كيف أن كل الأفكار البسيطة والانطباعات يماثل

(1) - Hume (D.) Treatise P. 2.

(2) - Morre (G.E.): Principia P. 8.

كل منها الآخر ولما كانت الأفكار المركبة تتألف من هذه الأفكار البسيطة، فبإمكاننا أن نؤكد، وعلي نحو عام، علي أن هذين النوعين من المدركات متطابقان ومتوافقان علي نحو تام⁽¹⁾.

ولسنا في حاجة إلى افتراضات أو إثباتات إضافية لتبرير نظرية هيوم في التعريف أو الاجراءات المنهجية الرئيسية اللازمة لنظريته في المعرفة حيث أن بإمكاننا أن نعرف الأفكار المركبة باستخدام التعريف؛ وهذا التعريف لا يعني، في النهاية، شيئاً سوي "عملية إحصاء" تلك الأجزاء أو "الأفكار البسيطة" التي تتألف منها الأفكار المركبة. ولكن قد يحدث عندما ندفع بالتعريفات إلى أكثر الأفكار بساطة أن نكتشف أنه لا يزال يواجهنا الغموض واللبس؛ وعندئذ يكون السؤال هو: ماذا يكون لدينا من أدوات يمكننا بها إزاحة هذا الغموض وهذا اللبس وإزالتها، وبأي اختراع أو وسيلة يمكننا إلقاء الضوء علي هذه الأفكار وجعلها جميعاً دقيقة ومحددة أمام أذهاننا؟؟

إن هيوم يختزل الإجابة علي هذه التساؤلات في صورة "نصيحة" علينا الأخذ بها إذ أردنا الوصول إلى الحل فهو يقول "عليك بإيجاد

(1) - Hume (D.) Treatise P.4.

- Hume (David): Enquiry Concerning The Human Understanding. P. 24.

- Stroud: Hume P. 36, 252, 253.

الانطباعات أو العواطف الأصلية التي كانت هذه الأفكار نسخاً منها أو منقولة عنها"⁽¹⁾.

وهذه الوجهة من النظر هي بالضبط، وكما رأينا، وجهة نظر مور في الفصل الأول من الأصول. ومن ثم فلكي تتجنب طبيعية هيوم الأخلاقية الخطأ الأساسي الذي يواجهها، يلزم تميز الكتابين الثاني والثالث عن الافتراضات المعرفية الأساسية التي يتأسس عليها الكتاب الأول؛ وهذا هو ما فعله، فيما نرى، هيوم بالفعل.

فعندما اصطدم "ديفيد هيوم" بمشكلة تحليل الانفعالات والعواطف الإنسانية لم يستخدم "منهجية" التعريف التي تقوم على عملية "الرد" الميكانيكي الآلي؛ فإذا كانت العواطف الإنسانية تماثل انطباعات الإدراكات الأخرى في أنها مثلها موجودات أصلية، فهي الوقائع التي تؤلف الخبرة، ومن ثم فهي لا تسمح بتقسيم جوانب أو فصل. ومع ذلك فإن "هيوم" يعترف بوجود اختلاف جذري بين "العواطف البسيطة" من جهة و"الانطباعات" البسيطة من جهة أخرى. فهو يقول "أن الأفكار يمكن أن تقارن بامتداد المادة ويمكن مقارنتها بالألوان والطعوم والروائح والكيفيات الحسية الأخرى. فالأفكار لا تسمح بحالٍ بقيام وحدة كلية وتامة بينها؛ فهي تتصف بخاصية "عدم النفاذ" و"عدم الإختراق" impenetrability، مما يتيح

(1) - Hume (D.): Enquiry concerning the Human Understanding P. 66-67.

لكل منها إمكانية استبعاد الأخرى وهي لذلك تتمتع بخاصية أخرى، وأعني بها إمكانية تأليف "مخلوط" وذلك بواسطة "اقتران" بعضها ببعض الآخر وذلك عن طريق ما يمكن القيام به من عملية "الخلط بينهما". وفي المقابل نجد أن الانطباعات والعواطف يمكنها أن تتحد فيما بينها اتحاداً تاماً و كلياً مثلها في ذلك مثل الألوان، يمكن أن تمتزج فيما بينها امتزاجاً تاماً و كلياً بحيث تفقد كل عاطفة "طابعها الذاتي" وتساهم في تمايز الإنطباع، هذا الانطباع الذي ينتج عن "الكل": أن أكثر خصائص ذهن الانساني هي خصائص مستمدة من هذه الكيفية الأصلية التي تميز العواطف".

(1) - Hume (D.) Treatise P. 259, 265.

- Smith (N.K): The Philosophy of David Hume p. 207.

- Pears (D.): Hume's Account of Personal Identity P. 216-218.

[6]

في ان محمولات القيمة لا تقبل التحليل او التعريف

فما يؤكد عليه هيوم هنا هو أننا لا نستطيع بحال القيام بعملية "تحليل" الأفكار المركبة التي تعبر عن العواطف "إلى أبسط عناصرها، أو مكوناتها، أعني أن هذه الأفكار المركبة المعبرة عن العواطف هي أفكار لا تقبل التحليل أو التفكيك الذي يقوم علي علاقة "الجزء - الكل" وذلك إذا كانت هذه الأجزاء أو هذه العناصر "عواطف بسيطة". وخلافاً للأفكار البسيطة في مجال "الفهم" understanding وهي الأفكار التي لا تسمح بحال بقيام وحدة تامة وكلية بينها؛ حيث أنها وكما قلنا تتصف بخاصية "عدم النفاذ وعدم الاختراق"؛ وهي الخاصية التي تستبعد بها كل فكرة من هذه الأفكار اختها؛ فإن العواطف البسيطة تتصف في المقابل، بإمكانية قيام "وحدة تامة وكلية بينها، ويمكن أن تختلط وتمتزج علي نحو بحيث تفقد كل عاطفة من هذه العواطف ذاتيتها وهويتها، وتساهم فحسب في "تلوين" الانطباع الناشئ عن الكل.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن "الأفكار الأخلاقية المركبة" لا تسمح بحال وجود عمليات "التحليل" أو "التعريف" وهي العمليات التي تقوم علي علاقة "الجزء - الكل"، وفي حدود "البسائط المطلقة". فعلي سبيل المثال، فإن انطباع أو فكرة "الخيرية" Goodness سوف تتضمن "مركباً" يؤدي فيه "امتزاج" العناصر وتأليفها إلى وجود "مركب أصيل

علي نحو تام وكلي " ومن ثم فإننا لو سألنا، فيما يتعلق بمثل هذا المركب، عن ما إذا كان التعريف المقترح هو التعريف في "حدود" البسائط الأصلية والذي يكون وصفاً علي نحو تام، فإننا نكون هنا قد وقفنا، منذ البداية، موقفاً تعسفياً من عملية التعريف فمن الواضح أننا إذا أردنا للتعريف. في مجال البحث الأخلاقي أن ينجح، فينبغي أن يكون " نموذج " التعريف المستهدف هنا هو من "نوع" بحيث يتوافق مع "العواطف والانفعالات والمشاعر الإنسانية". ومن ثم يمكننا أن نضيف إلى النتيجة التي توصل إليها "ديفيد هيوم"، وذلك فيما يتعلق بالخاصية "الفذة" و"الفريدة" التي يتميز بها الذهن الانساني وأعني بها (أكثر ظواهر الذهن البشري تميزاً، تفرداً هي تلك المستمدة من هذه الخاصية التي تتميز بها العواطف الإنسانية) (1) إنما يمكن أن نضيف إلى ذلك عملية التمييز بين :

- منهج البحث " المتوافق " مع الخبرة الخلقية والملائم لها.

- منهج البحث " المتوافق " فحسب مع الإدراك " والملائم له.

بالإضافة إلى أنه إذا كانت "الانطباعات" و"الأفكار" لا تتمايز فيما بينها، وذلك في الكتاب الأول، إلا في حدود "الحوية" و"النضارة" فإن هذه الانطباعات والأفكار، في الكتاب الثاني، لا تتمايز فقط في حدود "الحوية" و"النضارة" وإنما تتمايز، بالإضافة إلى ذلك، في حدود أكثر عينية.

(1) - Stroud (Barry): Hume P. 172, 185, 233-234.

فإذا كان بالإمكان "تركيب" الأفكار هنا علي نحو آلي وكان هذا غير متاح في مجال "العواطف"، فإن النتيجة التي تلزم عن هذا هي "أن الاختلاف بين الأفكار والعواطف هو الاختلاف في النوع، فهو اختلاف جوهري وأساسي". وإذا كان ذلك كذلك، فإن الأفكار هنا لا يمكن أن تكون بحال كما ظهرت لنا في الكتاب الأول؛ أعني نسخاً طبق الأصل من الانطباعات التي ارتبطت بها ارتباطاً عالياً، ويتأكد هذا الاختلاف في النوع بوضوح تام أمام القارئ للكتاب الثالث من الرسالة، حيث نجد "ديفيد هيوم" يقول مانصه "والآن، وكما تحمل الإدراكات perceptions نفسها إلى نوعين، أعني "الانطباعات" impressions والأفكار Ideas، فإن هذا التمييز يثير سؤالاً، وهو السؤال الذي سوف نفتتح به بحثنا الحالي المتعلق بالأخلاق، فهل نحن نميز بين الرذيلة والفضيلة باستخدام "أفكارنا" أو "بالاستعانة بانطباعاتنا"، وبأيها نحكم علي فعل ما بأنه فعل يستوجب اللوم والقدح أو هو فعل جدير بالثناء والمدح؟؟ إن الإجابة علي هذا السؤال سوف تقضي، وعلي نحو مباشر، علي كل صور الخطاب الأخلاقي "الفضفاض" و"غير المحدد" و"الادعاءات العريضة" التي بلا أساس، ومن ثم تردنا، في موضوع بحثنا إلي شيء يتسم بالدقة والإحكام والسادات".

إن هيوم لا يتحدث هنا عن الموضوع الذي يحتل جانباً كبيراً من الكتابين الثاني والثالث من الرسالة وأعني به التأكيد علي أن التمييزات الأخلاقية هي تمييزات تتعلق "بشئون الواقع" ولا تتعلق بعلاقات

الأفكار". وهذه الوجهة من النظر في ذاتها تعد "متوافقة" مع موقف الكتاب الأول. ولكن الذي يريد أن يؤكد هيوم هنا هو أن "التمييزات الخلقية تعتمد علي" الانطباعات "ولا تعتمد علي الأفكار". ولكن إذا كانت "الأفكار" نسخاً طبق الأصل من الانطباعات "وتشبهها في كل شئ سوي" درجة الحيوية والنضارة "كما يؤكد" ديفيد هيوم "في الكتاب الأول، فيكون التمييز "اللازم" هنا ليس هو التمييز بين "الأفكار" الخلقية "و" الانطباعات "هذا من جهة والأفكار غير الخلقية، من جهة أخرى. أعني ما الذي تميز به الأفكار الخلقية عن الأفكار غير الخلقية طالما أن "الأساس" في كل الأفكار هو الانطباعات؟؟

ومع ذلك فنحن لا نجانب الصواب لو قلنا إن ديفيد هيوم لم يواجه وعلي نحو مباشر قضية التمييز المنهجي بين الكتاب الأول من الرسالة وذلك من جهة والكتابين الثاني والثالث وذلك من جهة أخرى، ولكنه وخلافاً لجورج مور الذي لم يثر قط مشكلة "صحة" منهج التحليل أو التفكيك الذي يقوم علي علاقة "الجزء - الكل" والذي لم يطرح للمناقشة قضية "إمكانية تطبيق هذا المنهج فإن" ديفيد هيوم "قد أشار وعلي نحو صريح في الكتاب الأول من الرسالة علي أن وجهة النظر التي

(1) - Hume (David): Treatise, P. 455, 470., 523., 606.

- Anscombe (GEM): Modern Moral Philosophy (Philosophy 1985) P. 18-19.

- Foot (Philippa): Hume on Moral Judgement p. 67-76.

تزعم أن (البساط) لا تسمح بأي تميز "جواني" أو "إنقسام" داخلي، ومن ثم فإنها "مطلقة"، هي وجهة نظر معرضة "للاستثناءات"، فنراه يقول:

(من المؤكد أن الذهن لم يحلم قط بالتمييز بين الشكل والجسم المشكل، وذلك لأنها في الواقع غير متميزين، وليسا مختلفين، ولا يقبلان الانفصال؛ ألم يحدث للذهن أن يلاحظ، حتي في هذا المستوي من البساطة، الكثير من التماثلات والعلاقات، وهكذا عندما تعرض علينا قطعة من الرخام الأبيض، فإننا نستقبل فحسب انطباع لون أبيض مطبوع في صورة معينة، ولا نكون بحال قادرين علي فصل اللون وتمييزه وعزله من الصورة. ولكننا نلاحظ، فيما بعد، قطعة من الرخام الأسود، ونلاحظ مكعباً أبيضاً ونقارنها بموضوعنا الأول وهو قطعة الرخام البيضاء، ونجد أن لدينا شيئين متماثلين منفصلين كانا يظهران، فيما سبق، علي أنها من غير الممكن بحال فصلهما، بل لا نجانب الصواب لو قلنا أنها في الواقع غير منفصلين. وبعد مران من هذا النوع، نبدأ في تمييز "الشكل" عن "اللون" وذلك عن طريق "التمييز العقلي" distinction of reason؛ أعني أننا ننظر إلي الشكل واللون معاً together طالما أنها في الواقع شيء واحد ولا يمكن التمييز بينهما؛ ولكننا، مع ذلك، نراهما من "منظورات" مختلفة، بحسب "التشابهات والتماثلات" التي يمكن أن نتعرض لها. فعندما ننظر فحسب إلي شكل قطعة الرخام البيضاء، فإننا في الحقيقة نؤلف فكرة كل من "الشكل" و"اللون" ولكننا، وعلي

نحو ضمني، نوجه بصرنا إلى تماثلها وتشابهها مع قطعة الرخام السوداء: وبنفس الطريقة، عندما ننظر إلى لونها فحسب، فإننا نوجه إنتباهنا إلى تماثلها وتشابهها مع مكعب الرخام الأبيض⁽¹⁾.

وعلي هذا النحو فإننا ندعم أفكارنا بنوع من التأمل reflexion والتفكير، وهو ما تقدمه لنا، وبدرجة كبيرة، الخبرة، برغم أننا لا نشعر به؛ فإن الشخص الذي يرغب في أن ننظر إلى شكل قطعة الرخام البيضاء دون تفكير في لونها، إنما يرغب فيما يري هيوم، في شيء مستحيل؛ ولكن "هيوم" يوضح لنا ما يعنيه هذا الشخص، فهو يري أنه يجب علينا أن ننظر إلى اللون والشكل معاً، وأن نضع في إعتبارنا دوماً، التماثل بين قطعة الرخام البيضاء وقطعة الرخام السوداء، أو أية قطعة أخرى من أي لون وأي مادة⁽²⁾.

ويمكننا أن نزيد الأمر وضوحاً بتحديد ما يقصده "هيوم" بمقولة "تمييز العقل" لما لهذا الأمر من علاقة بما سيرد بعد ذلك من "تمييز المقولات الأخلاقية".

إن هيوم لم يقدم تعريفاً نظرياً أو مفهوماً لما يعنيه وإنما قدم لنا "حالات" أو "نماذج" لهذا "التمييز" ومنها "التمييز" بين "الشكل figure" والجسم المشكل figured والتمييز بين "الحركة motion" والجسم المتحرك moved ويرى أن الصعوبة في تفسير هذا "التمييز"

(1) - Hume (David): Treatise, P. 25.

(2) - Hume (David): Treatise, P. 25.

تأتي من المبدأ الذي يقول " أن كل الأفكار المختلفة هي الأفكار التي يمكن تمييزها وفصلها " ويترتب علي ذلك أنه إذا كان "الشكل" مختلف عن الجسم فبالإمكان فصل أفكارهما وتميزهما، ولكنها، إذا ما كان الشكل والجسم غير مختلفين، فلن يكون ممكناً فصل أفكارهما ولا التمييز بينهما⁽¹⁾.

وبالرغم من أن "ديفيد هيوم" قد نظر إلي تميزات الذهن "نظرة عليية"، فإن لتصريحه بهذه "التميزات" واعترافه بها " دلالة محورية " بالنسبة إلي البحث الخلفي. فإذا كان بالإمكان تميز " البسائط " وذلك بالاعتماد علي ما لها من "خصائص" و "كيفيات" بالرغم من أن هذه البسائط ليس لها أجزاء يمكن تمييزها أو "عزلها"، فإن تعريف هذه البسائط تعريفاً له معني أو دلالة هو من ثم أمر "ممکن". فإن هذا التعريف يعد مستحيلاً في حالة واحدة فقط، وهي عندما نفترض أن التعريف يتضمن فحسب "رد الكل المركب إلي ما يتألف منه من أجزاء بسيطة"؛ وهو الافتراض القار في قلب "أصول" مور، والذي صدر عن منهج "ديفيد هيوم" الذي يحكم الكتاب الأول من الرسالة. فقد أكد هيوم " في هذا الكتاب الأول علي أن " تميزات الذهن " تنطبق فحسب علي " البسائط"، بينما عندما يتعلق الأمر بالأفكار المركبة فإن منهج تحليل "الجزء - الكل" يمكن تطبيقه اعتماداً علي أن كل الأفكار المركبة

(1) - Hume (David): Treatise, P. 24, 25, 79.

مؤلفة من "أفكار بسيطة علي الأصالة" وهي أفكار يمكن فصلها وعزلها: ولكن إذا كانت هذه هي وجهة نظر هيوم في الكتاب الأول، فإنه يؤكد في الكتاب الثاني علي أن العواطف تمثل إستثناء رئيسياً لهذه القاعدة⁽¹⁾.

(1) - Hume (David): Treatise, p. 366, 456.

[7]

في اختلاف منهجية نظرية هيوم المعرفية عن منهجية تحليل الظواهر الأخلاقية

وعلي ذلك يمكننا أن نؤكد علي أن المنهجية التي تقوم عليها نظرية هيوم المعرفية لا تنطبق بحال علي تحليل هيوم للظواهر الأخلاقية ونعني بهذه المنهجية تأكيد علي أن كل فكرة هي صورة طبق الأصل للانطباع الذي تناظره وتتطابق معه، وأن المعيار الذي نميز به بين "أفكار" و"الانطباعات" هو فحسب درجة الحيوية والنضارة.

ففي الكتاب الثالث من الرسالة وهو الذي كرسه "هيوم لنظريته" الأخلاقية تلعب "تمييزات الذهن" دوراً هاماً في "عملية التقويم الخلقى" ويمكننا أن نتبين هذا عن طريق مقارنة تناول "هيوم" للحالات التي ذكرناها حيث يتبين كيف أن المحورين "3" و"4" من المحاور التي كنا قد أشرنا إليها من قبل تفشل في التوافق مع الظواهر الأخلاقية". فعلي سبيل المثال نجد أن هيوم قد واجهته، في الكتاب الأول، مشكلة إيجاد الانطباعات الجزئية التي تتطابق مع الأفكار الجزئية الخاصة بالمكان والزمان، ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا أن مشكلة الأفكار المجردة تفرض نفس السؤال؛ فقد اعترف "هيوم" بأنه لا وجود في حالة المكان والزمان انطباعات متطابقة أو متناظرة معها بحيث يمكن أن تستخدمها هذه الأفكار فهو يقول (أن انطباعاتنا "الجوانية" هي "عواطفنا" و"مشاعرنا" و"رغباتنا" و"نفورنا" وهي

فيا أعتقد لا يمكن بحال اعتبارها النموذج الذي يمكن أن نستدل منه فكرة المكان. ولذلك لا يتبقى شيئاً للحواس لتقوم به، وهي التي يمكنها أن تكشف لنا عن الانطباع الأصلي. فأن حواسي تكشف لي فقط عن انطباعات تتعلق "بنقاط" أو بمواضع ملونة، معروضة علينا علي نحو معين. .. وأما إذا زعم شخص ما أن العين تكون حساسة لأي شيء آخر أبعد من ذلك أو "ورائه" فلاني أرغب في أن يلفت نظري إليه⁽¹⁾.

ولكن هيوم وبدلاً من أن يعيد النظر في صحة إفتراضه "المبدئي" وأعني به "أن كل الأفكار تعتمد علياً علي الانطباعات"، فإنه قد راوغ في الكتاب الأول والتف حول المشكلة ولم يواجهها مواجهة مباشرة، وذلك بافتعال "فئة خاصة من الإدراك" فنراه يزعم "أن بعض الأفكار لا تستمد من إنطباعات أصلية وإنما تستمد من أسلوب" أو "طريقة" ظهور الانطباعات للذهن "فإن فكرة الزمن ليست بحال مستمدة من إنطباع معين ممتزج مع غيره من الانطباعات، ويكون بالإمكان تمييزه بوضوح عن هذه الانطباعات، ولكنها تظهر بتها من "أسلوب وطريقة" *from the manner* ظهور الانطباعات للذهن وذلك بدون "تعين" لانطباع بعينه. وبدون أن تكون إنطباع يمكن إحصائه أو تعداده. فإن "خمس" نغمات علي الناي تعطينا "انطباع" أو

(1) Hume (David): Treatise, P. 33, 34.

- Hume (David): enquiry Concerning. Human Understanding p. 19, 156.

- Smith: The Philosophy of David Hume, p. 273-279.

"أو فكرة" الزمن؛ بالرغم من أن الزمن لا يمثل هنا انطباعاً سادساً، أعني انطباعاً يعرض نفسه علي أسماعنا أو علي أية حواس أخرى من حواسنا الخمس. ولا يمثل انطباعاً سادساً يمكن للذهن عند انعكاسه علي ذاته أن يجده بداخله. (فإن كل الأفكار المجردة ليست في الحقيقة شيئاً سوي أفكار خاصة ولكن منظوراً إليها من "وجهة نظر معينة" (1)).

وقد واجه ديفيد هيوم "في الكتاب الثالث من الرسالة مشكلة موازية لهذه المشكلة ولكن هذه المرة في مجال "الادراك الخلقي" والتي تواجهنا هنا هي في تحديد ما إذا كان لفكرة الفضيلة انطباع متوافق معها أم لا؟؟

وعلي نحو عام يمكننا تلخيص موقف "ديفيد هيوم" في القضية التالية "أن الأخلاق تعتمد علي عواطفنا وتتأسس عليها" (2). وإذا كان الحال هكذا، فإن بإمكاننا أن نفترض أن "اختبار" صحة فكرة أخلاقية ما، ومن ثم حكم أخلاقي ما، سوف يتضمن القيام بمقارنة هذه الفكرة أو هذا الحكم بالانطباع الخلقي "المتوافق" و"الناظر" له. ولكن هيوم أدرك أنه إذا كان هو المعيار الوحيد للحكم علي صحة الفكرة أو الحكم

(1) - Hume (David): Treatise, P. 36, 77, 124.

- Ayer (A.J) Hume p. 62-63.

- Norton (David): Hume p. 8, 9, 83.

(2) - Hume (David): Treatise, P. 416, 45, 458.

- Hume (David): Enquiry Concerning the Principles of Morals p. 287.

- Smith: The Philosophy of David Hume p. 139-149.

الأخلاقي، فإن الأخلاق ستصبح، من ثم، "ذاتية" علي نحو خالص". ..
 "فالعاطفة" وجود أصيل، أو إن شئت قل، إن العاطفة صبغة الوجود، وهي لا تتضمن أية كيفية أو خاصية "تمثيلية"، ويكون من شأنها جعلها نسخة لأي وجود أو صبغة أخرى، فعندما أكون غاضباً خائفاً، فإنني أكون في هذه الحالة "مستحوذاً" و"مستوعباً" بالفعل في العاطفة، ولا يوجد في هذه العاطفة أية إشارة إلى أي موضوع آخر، أكثر مما في حالة كوني عطشاناً أو مريضاً⁽¹⁾. ومن ثم فمن المستحيل صد هذه العاطفة ومجافاتها بالعقل، أو معارضتها ومناقضتها للصدق والذهن؛ طالما أن هذا الصد، وهذه "المجافاة" تتأسس في اختلاف الأفكار وتناقضها وهي الأفكار التي ينظر إليها علي أنها "نسخ" تتطابق أصيلة مع "الموضوعات" التي تكون هذه الأفكار تمثيلاً لها. فإذا كانت العواطف "موجودات"، وكانت معاناتنا لعاطفة خلقية ما "تكافئ" إصدارنا لحكم أخلاقي كما يشير "هيوم" في بعض الأحيان، فإن "الخلافات" حول القيم، أو محاولة "حل" هذه الخلافات وفضها، هو من ثم، أمر من قبيل المستحيل؛ (فلماذا يتصف فعلاً ما أو عاطفة ما أو خلقاً ما بأنه فاضل أو مزدول؟؟ إنه يتصف بذلك لأن معايته "تسبب لنا متعة وحبور أو ضيق ونفور من نوع خاص. فإن نقدم تبريراً أو

(1) - Hume (David): Treatise, P. 470.

- Hume (David): Enquiry Concerning the Principles of Morals P. 289.

- Stroud (Barry): Hume p. 182, 183, 184

(2) - Hume (David): Treatise, P. 415.

تفسيراً للحبور أو النفور، أو للمتعة والضيق، إنما يعني أننا نفسر، وعلى نحو كافٍ، الفضيلة أو الرذيلة،: فإن يكون لدينا إحساس بالفضيلة، لا نعني شيئاً سوى "الشعور" feel بالرضا على نحو معين من تأملنا لخلق ما. وهذا الإحساس أو الشعور نفسه يؤسس ثنائنا وإعجابنا. ولا نمضي في ذلك إلى ما هو أبعد من هذا، ولا نبحث في علة الإشباع أو الإرضاء).

وهذا هو النقد الذي غالباً ما يوجه إلى موقف "ديفيد هيوم" الأخلاقي. حيث يزعم أصحاب هذا النقد أن ديفيد هيوم "يعتقد بأن الأحكام الأخلاقية هي مما لا يوصف بالصدق أو الكذب وهم يعتمدون، في تقديم هذا على تصريح "هيوم" (أنه من المستحيل، لذلك، أن توصف "العواطف" و"الأفعال" بأنها صادقة أو كاذبة". ولكننا لا نعدو الصواب لو قلنا إن هذا التفسير لا يمكن، وبحال، تنبيه والدفاع عنه أو تبريره. فمن قبيل اللامعقول والمغالطة أن نصف الأفعال بأنها صادقة أو كاذبة وبالمثل وصفنا للأحكام بأنها فاضلة، أو مردولة. إن قضية الصدق أو الكذب تتضمن العلاقة بين (الأحكام) من جهة و(العواطف) من جهة أخرى، وأي خلط أو توحيد بين الإثنين ينتهي حتماً إلى "ذاتية" لا يمكن تجاوزها أو التخلص منها. وبالرغم من أن حديث "ديفيد هيوم" يوحى بمثل هذا "الخلط" إلا أننا نستطيع أن

نؤكد علي أن "ديفيد هيوم" لم يعترف في الرسالة بأن الأحكام الأخلاقية أحكام "ليست صادقة ولا كاذبة، ولم يسلم بها يمكن أن ينتهي إليه من نتائج.

إن "ديفيد هيوم" يؤكد، وبوضوح علي فكرتين هامتين وهما :
أن "التقييمات" يتم التعبير عنها في صورة حكم ما، ومن ثم فإن العواطف والوجدانات وحدها لا تؤسس "دعوي". "فالعواطف" يمكن مناوئة الذهن فقط بقدر ما تكون هذه العواطف مصحوبة ومقترنة بحكم ما أو رأي ما."

إنه بالرغم من اعتماد الأخلاق علي عواطفنا ووجداننا فإننا فقط نحكم علي الفعل أو أية خاصية أو كيفية للذهن تسعدنا، وذلك علي "صورة معينة" *after a certain manner* أو نهج وأسلوب بعينه، بأنها فاضلة، ونحكم، في المقابل، علي الفعل أو أية "خاصية" أو "كيفية" للذهن تؤلنا وذلك علي صورة معينة أو نهج بعينه بأنها مرذولة".

وقد يبدو هذا علي أنه يعبر، من جانب ديفيد هيوم، عن نفس أسلوب المراوغة والالتفاف حول المشكلة وعدم مواجهتها علي نحو صريح ومباشر وهو ما وجدناه في الكتاب الأول وذلك فيما يتعلق بالأفكار المجردة وكيفية تأليفها ولكن الحقيقة ليست علي هذا النحو. فإن لدينا في هذا السياق تعبيرين استخدمهما "ديفيد هيوم" الأول منها وهو تعبير "من الكيفية المعينة" أو "من الأسلوب أو الطريقة المعينة *from a*

certain manner " وقد ورد كما سبق أن أشرنا، عندما كان " هيوم " يتحدث في نظرية المعرفة وكيفية تأليف " الأفكار المجردة " مثل فكري الزمان والمكان وكيف أنه لا وجود لا لطباعات تناظر مثل هذه الأفكار المجردة وإنما نحن نؤلف كل هذه الأفكار " من الكيفية " أو " من الطريقة " التي تمثل بها الانطباعات للذهن. وأما التعبير الثاني فهو " بمقتضى كيفية محددة " أو " بموجب نهج أو أسلوب بعينه after a certain manner فقد ورد في الكتاب الثالث من الرسالة وذلك في سياق حديث " هيوم " عن الحكم الأخلاقي.

ومع ذلك يمكننا أن نقول أنه بالرغم من أن الفرق بين التعبيرين ليس كبيراً، إلا أن " هيوم " وخلافاً لما حدث في نظرية المعرفة قد حاول أن يقدم " تبريراً أو تفسيراً " لما يعنيه بتعبير " الكيفية أو الأسلوب " الذي يميز الإدراك الخلقي.

ويزداد الأمر وضوحاً إذا عرفنا أن " ديفيد هيوم " في ملحق الرسالة يعترف صراحة بأنه أخفق في أن يتناول وعلي نحو سديد، قضية " كيفية أو أسلوب manner " الإدراك، فهو يقول (هناك مبدآن لا أستطيع أن أقدمهما معاً في اتساق ؛ ولا يمكنني في الآن نفسه أن أتخلي عن واحد منهما. وأعني بهذين المبدأين :

أن كل إدراكاتنا المتميزة هي موجودات متميزة.

أن الذهن لم يدرك قط أي ارتباط حقيقي بين الموجودات المتميزة " .

فإذا نظرنا إلى هذه القضية من وجهة نظر المشكلة الخلقية فإنها تثير مشكلة مما تتألف هذه النفس وأي تصور لهذه النفس هو التصور اللازم لتأسيس الأخلاق؟؟. فهل تصور النفس باعتبارها مجرد "حزمة" أو سلسلة من انطباعات متميزة تصور يمكنه أن يقدم أساساً نظرياً مرضياً للقيمة الأخلاقية أم أن تصور النفس باعتبارها "وحدة" unity هو فقط التصور اللازم لهذه القيمة؟؟ أن هيوم يعترف صراحة بضرورة الاحتمال الثاني برغم أنه "غير متسق" مع نظرية المعرفة التي يطرحها الكتاب الأول، بالإضافة إلى أن "ديفيد هيوم" لم يحاول من جانبه "حل" هذا التناقض⁽¹⁾.

وما يهمنا هنا هو أن نشير إلى أن "هذا التناقض" لا يعد نقداً لموقف "ديفيد هيوم" من "قضية القيمة الأخلاقية"، كما طرحها في الكتاب الثالث، وبعض أجزاء الكتاب الثاني، وإنما ما يعنينا هو أن نؤكد ما كنا قد أشرنا إليه من تباين واضح بين "منهجية" الكتابين الثاني والثالث من جهة ومنهجية الكتاب الأول وذلك من جهة أخرى، وأن هذا النقد ينصرف إلى الكتاب الأول وتلك الأجزاء الموجودة في الكتابين الثاني والثالث التي تتعامل مع النفس باعتبارها مجرد "حزمة من الإدراكات"⁽²⁾.

(1) - McIntyre (J.) Personal Identity and the Passions (J. of the History of Philosophy 1986) P. 316-318.

(2) - Pike (Nelson): Hume's Bundle Theory of Self. American Philosophical Quarterly 1989 p. 61-63.

فقد رام "هيوم" في الكتاب الثالث تقديم أساس موضوعي للحكم الأخلاقي والحكم القيمي، وفي محاولته هذه لم يتغاض فحسب عن العلاقة بين "الانطباعات" و"الأفكار". كما صاغها في الكتاب الأول من الرسالة وإنما استخدم "منهجية" مختلفة جد الاختلاف عنها؛ فلم تعد الأفكار نسخاً حرفية من الانطباعات، ولم يعد الذهن لا حول له ولا قوة سوي "التأمل السلبي" و"التلقي السلبي" للخبرة المباشرة، وإنما أصبح الذهن هنا يلعب دوراً إيجابياً في تحديد "القرار الخلقى"

[8]

فى التمييز بين العلوم الأخلاقية والطبيعية

وفى الحقيقة فإن أمامنا طريقة واحدة لتأكيد التمييز بين "العلوم الأخلاقية" و"العلوم الطبيعية" وذلك بالإشارة إلى التقابل بين الإثنين وذلك فيما يتعلق بأمرين هما:

منهج البحث الخاص بكل منهما.

موضوع البحث الخاص بكل منهما.

فإن هناك، فيما نرى، علاقة جدلية بين، "المنهج" و"الموضوع" فالأول منهما يحدد الثاني والعكس أيضاً صحيح، حيث يحدد الموضوع بدوره منهج تناوله.

فالكتاب الأول يتناول كما أشرنا من قبل عالم الخبرة الإنسانية، وهو عالم معطي لنا باعتباره سلسلة من البسائط، وهي، "جزئيات" أعني معطيات حسية، والمعرفة هنا معرفة "مركبات" من هذه "الجزئيات"، وينظر إلى الذهن هنا على أنه "حاصل جمع خبرته"، ومن ثم يمكن، من الناحية النظرية على الأقل، القيام بعملية "تحليل" أو "رد" هذا الذهن إلى حشد الجزئيات الأصلية التي كان قد إختبرها وعانها؛ فالكتاب الأول يتضمن نظرية في المعرفة والإدراك تقوم على مفهوم "السببية"؛ وبعبارة أخرى نظرية "ميكانيكية" "آلية"، وإذا كان ذلك كذلك، فإن

محتوي الذهن يمكن، كما قلنا " رده " أو " حله " إلى جزيئات وبدون أن يتبقى شيء⁽¹⁾.

بينما يتضمن الكتاب الثاني والثالث معني وقيمة العالم، فلا تقدم لنا النظرية الأخلاقية خبرتنا فحسب، فهي لا تتعامل مع العالم باعتباره معطي جاهز لخبرتنا به، وإنما تزودنا بمعني وقيمة هذه الخبرة بالإضافة إلى " الاتجاه " الذي نبتناه نحو هذه الخبرة. فالكتابان الثاني والثالث يتضمنان نظرية في المعرفة الأخلاقية تختلف كلياً عن الموجودة في الكتاب الأول، فالمعرفة الأخلاقية هنا ينظر إليها، بتعبير " جون ديوي " علي أنها " منظومة " من المعاني المنتظمة التي تصبح بفضلها، لأحداث الحاضر بالنسبة إلينا، معني ودلالة وقيمة فالأخلاق ليست نسقاً مجرداً وإنما جزء متمم للحياة، ومن ثم فالنظرية الأخلاقية امتداد لما هو متضمن في كل الأخلاق التأملية⁽²⁾.

إن ما نستهدف التأكيد عليه هنا هو أن كل واحد من هذين التصورين المقدمين للمعرفة يفترض ليس فقط اختلافاً في " مضمون " المعرفة، أعني " المعني " و " الواقعية " التي يمكن إحصاء عناصرها ووصفها وذلك من جهة وإنما أيضاً في " منهجية " البحث. ومن ثم فإن حجة " مور " في السؤال المفتوح تعد انعكاساً لمحتوي المعرفة الموجود في الكتاب الأول بالإضافة إلى منهج البحث الموجود فيه، حيث يمكن

(1) - Stroud: Hume P. 21-22, 43-51.

- Mac Nabb: David Hume p. 49-52.

(2) - Dewey: Ethics (New York 1932). P. 200, 234, 235.

للمرء هنا أن يعزل في ذهنه " تصور بقعة حمراء " التي هي إدراك مباشر أو أي " مفهوم مركب "، ويجاول تحليله بمنهج " الجزء - الكل " ثم يسأل، من ثم باستخدام حجة السؤال المفتوح عن ما إذا كان التعريف المقترح قد نجح (أو لم ينجح) في تعيين التصور موضوع البحث وتحديد علي نحو دقيق وشامل؛ والمقصود بنجاح التحليل هنا هو أن يكون هناك " تكافؤاً بين " الكل " وهو هنا " المحلل " analysadum والمحلل إليه " analysans وهو هنا " العناصر " أو " الأجزاء " أو " الذرات " التي يتألف منها ذلك الكل، وأنه إذا كان ذلك كذلك فلا مجال، من ثم، لاشهار حجة السؤال المفتوح كسلاح ضد عملية التحليل، أما إذا كان لم يكن هناك مثل هذا التكافؤ الذي أشرنا إليه فإن حجة السؤال المفتوح تصبح، من ثم، الدليل علي خطأ التحليل المقدم للكل.

ولكن لو كان المرء ينظر في تصور من تصورات " القيمة " مثل تصور " الخيرية " أو تصور " العدالة " وكان ينظر فيه ليس باعتبار إدراك جزئي مباشر وإنما باعتباره " مركباً أو منظومة من المعاني " تكتسب بها الوقائع والأحداث الحاضرة، في نظرنا، المعني والدلالة، عندئذ لن تكون هناك من ثم مجال للسؤال عن إمكانية استخدام حجة مور " السلبية " : فالخيرية ليست بحال " ذرة " أو " جزئي " ذهني ولا هي مما يمكن تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً. فإن المعني هنا، أو بالأحرى، عملية " نظم " المعني وسبكه عملية متصلة ومستمرة دوماً، بالإضافة إلي أن فلسفة الأخلاق ليست في الأساس معنية بتقديم تعريفات جامعة مانعة للتصورات الأخلاقية المرهونة بمكان وزمان بعينها قدر اهتمامها بتعريف عملية "

السبك والحبك " الخاصة بهذه التصورات الأخلاقية، وهي عملية مستمرة ومتصلة دوماً .

وهكذا يتأكد لنا أنه إذا تم التسليم بالمنهج الذي يتأسس عليه الكتاب الأول من الرسالة واعتبارها تعبيراً صادقاً عن "منهج" ديفيد هيوم في مجمل الرسالة؛ فإن اتهمه برد الأخلاق إلى الخبرة المباشرة، ومن ثم تورطه في المغالطة " الطبيعية التي اشرنا إليها يعد اتهاماً له ما يبرره هذا إذا سلمنا أن هناك مثل هذه المغالطة من حيث المبدأ⁽¹⁾.

فإذا كانت " أبستمولوجيا " هيوم في الكتاب الأول من الرسالة تعتمد علي " الكيفيات الأساسية للخبرة "، فإن هيوم " في الكتابين " الثاني " و " الثالث " قد رام بالمثل إثبات كيف أن " الكيفيات الخلقية تشير بدورها إلي " كيفيا تجريبية " أو إن شئت قلت، بعبارة هيوم نفسه، تشير إلي " إنطباعات " ولذلك، فإن الأحكام الخلفية تضيفي " كيفيات خلقية " أو بعبارة أخرى تضيفي علي السلوك " انطباعات خلقية ". بالإضافة إلي أنها، وكما هو الشأن في الأحكام التجريبية الأخرى؟ يمكن، وذلك بمعنى ما، إثباتها. وكما هو الحال مع الأحكام التجريبية الأخرى، نتوقع أن تكون هذه الأحكام الأخلاقية والقيمية، بالنسبة لديفيد هيوم، أحكاماً يمكن استدلالها من أحكام واقعية أخرى.

وإذا كان ذلك كذلك فإن "ديفيد هيوم" يكون في الموقف "المقابل" لموقف "جورج مور" الذي ينهض علي دعوي أن استدلال من هذا

(1) - Baumrin (B.H): Is There a Naturalistic Fallacy P. 80-82.

القبيل ينتهي بصاحبه إلى الوقوع في " المغالطة الطبيعية ". ومع ذلك فإن هناك من يشير إلى أن " ديفيد هيوم " نفسه قد أنكر صحة مثل هذا الاستدلال، أعني استدلال " أحكام القيمة " من " أحكام الواقعة ". فإن وليم فرانكا William Frankena في مقاله الشهير " عن المغالطة الطبيعية "، يأخذ علي عاتقه مهمة القيام بدحض، " دفاع مور عن عدم إمكانية استدلال " أعني " عدم إمكانية استدلال نتائج أخلاقية من قضايا " غير أخلاقية " إلا أنه، في المقابل، يرى أن " ديفيد هيوم " يأخذ بوجهة النظر التي تري أنه من غير الممكن أن نستدل استدلالاً صحيحاً نتائج أخلاقية من مقدمات " الأخلاقية " فلا يمكن استدلال " القيمة " من " الواقعة " ولا " الينبغية " من " الكائنية " (1).

ويتفق " ارنست جيلنر Ernest Gellner مع " وليم فرانكا " في عدم تعاطفه مع " جورج مور "، وفي أن " المغالطة الطبيعية " هي ذاتها " فتوي " هيوم التي اقتبسها كثير من فلاسفة الأخلاق، وهو يقصد تلك الفقرة الخاصة بالعلاقة بين " الكائنية " من جهة، و " الينبغية " من جهة أخرى. " فإن المغالطة الطبيعية الذائعة الصيت إنما تعني في جوهرها، الاستدلال الخاطئ لما ينبغي أن يكون " من " ما هو كائن ". وهذه المغالطة تعني، في تطبيقها الخاص، أن الحدود الأخلاقية الأساسية لا يمكن تعريفها بحال في حدود " غير أخلاقية، وأما تطبيقها العام فينصرف إلى أي " تصور قيمي "، فليس هناك قضية معيارية normative

(1) - Frankena (W.): The Naturalistic Fallacy P. 104-105.

ولا سؤال يتعلق بالصحة Validity يمكن حسمها باللجوء فحسب إلى التعريف⁽¹⁾.

ولكن التوحيد بين "المغالطة" و"فتوي" هيوم يولد تساؤلات غاية في التناقض، فإذا كانت "فتوي" هيوم الخاصة بالعلاقة بين "الكائنية" و"الينبغية" هي مجرد صياغة لغوية مختلفة للمغالطة الطبيعية، فلماذا نص "هيوم" على تحريم الاستدلال المشار إليه إذا كان هو نفسه سوف يتهمه وعلى نحو واضح وصريح؟؟

فهل يمكن اتهام "هيوم" بالوقوع في هذا التناقض؟؟ لا شك في أن "هيوم" لا يمكن أن يقع في مثل هذا التناقض الظاهر والبين، وإذا كان ذلك كذلك فإننا سنكون، من ثم ملزمين بتقديم الإجابة على السؤال. ويذكرنا هذا بالتسليم "الدوجماطيقي" من جانب كثير من الفلاسفة المعاصرين باتهام "جون ستوارت مل" John Stewart Mill بنفس الإتهام، أعني بالوقوع في التناقض ومن ثم الوقوع فيها "يسمى" بالمغالطة الطبيعية⁽²⁾.

(1) - Gellner (E.): Words and Things (Bosten, Beacon Press 1959) P. 37-39.

(2) - Urmson (J.O): The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill (Philosophical Quarterly 1953, P. 33-39).

- وهو يتعرض بعض التفسيرات غير الصحيحة لنظرية جون ستوارت مل الأخلاقية ويضع تفسير "جورج أدوارد مور" في مقدمة هذه التفسيرات غير الصحيحة.

يمكننا أن نقول إن شيئاً ما يتعلق بعقيدة الفصل أو الثنائية ذاتها هو الذي أدّى إلى مثل هذه المبالغة بل والتقسيم "غير الموضوعي" للنظريات الأخلاقية، ومن ثم فقد كان التركيز في نقد النظرية الطبيعية في الأخلاق على الفصل بين "الواقعة" من جهة و"القيمة" من جهة أخرى، أو التمييز بينهما وذلك لأنه حتى عندما ظهر القصور في "تكنيك" المغالطة الطبيعية فإن وجهة النظر العامة التي تؤكد مثل هذا "الفصل" أو "التمييز" استمرت تمارس تأثيرها وصاحبها الافتراض بأن "النظريات الطبيعية الأخلاقية" تتجاوز هذا الفصل وتقفز عليه.

ومع ذلك، فإن الصعوبة التي تواجه أية مناقشة لثنائية "الواقعة - القيمة" تتلخص في أن فلاسفة الأخلاق الذين يسلمون بها يشعرون بالزام بالدفاع عنها ومحاولة تبريرها، وإذا ما تركنا جانباً دفاع "مور"

- فلا نعدو الصواب إذا قلنا أن النفعيين لم يبدأوا فقط بالواقعة التجريبية التي تقرر أن كل الناس يستهدفون السعادة كغاية نهائية وإنما هم قد أصدروا حكماً "معيّراً" مضمراً بأن "السعادة هي فقط الغاية الوحيدة الجديرة بأن تكون هي موضوع الغاية النهائية" ومن ثم فإننا حتى لو سلمنا بأنه من الخطأ المنطقي أن نستدل قضايا ما ينبغي أن يكون من القضايا التي تعبر عن "ما هو كائن" فإن هذا ليس بذاته اعتراضاً ضرورياً على النظرية النفعية وليس كافياً لإدانتها بالوقوع في ما يسمى بالمغالطة الطبيعية، ونحن إذ نقول ذلك لأن هناك من أنكر وجود مثل هذه المغالطة، بل ويشير البعض إلى أن معناها لم يكن واضحاً بحال في أذهان الذين شرعوا سلاحاً في وجه النظريات الأخلاقية سواء الطبيعية منها أو الميتافيزيقية.

عن هذه الثنائية فإننا نكون إمام خطين آخرين للدفاع عن هذه الثنائية " أعني ثنائية الواقعة - القيمة " .

أن نبداً حجتنا بالتأكيد علي أن أحكام القيمة مختلفة عن أحكام الواقعة "، وأن وظيفة الأولى هي "التقييم" و "التعبير" بينما وظيفة الثانية هي فقط "الوصف" و "الإشارة". وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن تحليل "اللغة" يكشف عن أن هذه اللغة، علي الأقل، فتين مختلفتين من الأحكام؛ أحكام قيمية، و "أحكام واقعية وصفية". ولا يكشف تحليل اللغة عن هذا فقط وإنما يبين كيف أن هناك مجالين متميزين منطقياً للمعني meaning وأن وراء ذلك مجالين مختلفين من "الحقيقة". ومن ثم فإن الخلط بين هاتين الوظيفتين المختلفتين للغة، وهو الخلط الذي يفترض أن النظريات الطبيعية في الأخلاق قد وقعت فيه وذلك من وجهة نظر الحدسيين، إنما يعني الوقوع في "خطأ لغوي". وهو خطأ يؤدي إلي "صراعات لفظية لا يمكن حلها" ومن ثم جاء الاعتقاد بأن "الوظيفة المشروعة للفلسفة هي ممارسة العلاج اللغوي". linguistic theraby .

وفي هذا السياق يمكننا تفسير المغالطة الطبيعية بأنها محاولة، من جانب أصحابها تستهدف التمييز بين "لغة الأخلاق" و "اللغة غير

(1) Urmson (J.O): philosophical Analysis (Oxford Clarendon Press)
P. 165-167.

الأخلاقية"، ومن ثم تستبعد عدداً من القضايا اللغوية الخالصة، وإن كانت ذات "دلالة فلسفية".

بالإضافة إلى أن الخلط بين هذين المجالين المتميزين منطقياً، أعني، "عالم المعنى" و"عالم الأشياء" إنما يعني في نظرهم الوقوع في خطأ آخر وأعني به الخلط بين "الكيفيات الطبيعية" natural qualities و"الكيفيات الأخلاقية" Ethical qualities. وهو ما يؤدي بالضرورة إلى القضاء على "استقلال الأخلاق". فالنتيجة النهائية التي يؤدي إليها هذا الخلط هي أننا سنجد أننا أمام عالم "بدون قيم"؛ أو إن شئت قلت، "عالم ذي بعد واحد".

وعلى ذلك يمكننا تفسير المغالطة الطبيعية باعتبارها "الزعم بأن" النظريات الطبيعية الأخلاقية، تنتهك "استقلال الأخلاق"؛ فإن كل الحقائق التي تأخذ صورة "هذا خير في ذاته" هي حقائق مستقلة منطقياً عن أية حقائق تتعلق بها هو موجود. فإن كل الحقائق الأخلاقية صادقة بغض النظر عن ما يمكن أن تكون عليه طبيعة العالم".

فإن نحاول التدليل على أن هذه الثنائية "ثنائية القيمة - الواقعة"، هي شئ مؤكد وتدل عليه حقيقة أنه لا وجود لحكم أخلاقي أو حكم قيمة يمكن استدلاله على نحو صحيح من مقدمات لا تتضمن على الأقل، مقدمة قيمة أصيلة؛ أعني أنه من غير الممكن أن نقوم بعملية استدلال "القيمة" استدلالاً صحيحاً من "الواقعة" فقط. والمثال

(1) - Frankena: (W.) The Naturalistic Fallacy P. 108, 109, 110.

النموذجي، الذي يقدمه هؤلاء الذين يقولون بهذا الرأي، للتدليل الأخلاقي غير الصحيح، يتمثل في تقديم مقدمة كالتالية :

" إنك تعهدت بأداء الفعل س "

ثم يتم استدلال النتيجة التالية منها :

" ينبغي عليك أداء الفعل س "

ويمكننا هنا أن نقول أن هذه الحجة يمكن استخدامها للتدليل علي أمرين:

التدليل علي أنه إذا كان ما يعنيه المرء، في المقدمة، هو فقط " الحكم الوصفي " الذي يقول "إنك تعهدت بأداء الفعل س، فإن النتيجة الأخلاقية التي تقول:

"ينبغي عليك أداء الفعل س"

نتيجة غير صحيحة. بمعنى أن هذا الانتقال من "الكائية" إلي "الينبغية" انتقال خاطئ وغير مبرر، وذلك لأنه ليس بالإمكان أن تتضمن النتيجة شيئاً لم يكن موجوداً بتامه في المقدمات، وذلك من قبيل، "ما ينبغي" أو أية حدود "قيمة" أخرى.

التدليل علي أنه إذا كان المرء يعني بعبارة " إنك تعهدت بأداء الفعل س " ليس مجرد الحكم الوصفي بأن " س كان موضوعاً لوعده من جانبك " وإنما تتضمن بالمثل " حكم قيمه " وهو الحكم الذي يقضي بأنه

"ينبغي" علي المرء أداء ما تعهد به ووعد بأن يؤديه، عندئذ يمكن استدلال "النتيجة" التي تقول "ينبغي عليك أداء الفعل من" ولكن هذا الاستدلال سيكون، فحسب علي حساب التمييز الأصلي بين "الواقعه" من جهة، و"القيمة" من جهة أخرى .

[9]

فى المشكلة المنطقية الخاصة بعلاقة "الواقعة" و"القيمة"

ولعلنا لا نعدو الصواب، لو قلنا أن الصعوبة الأساسية في محاولة مناقشة "ثنائية الواقعة - القيمة" وتقدير أهمية هذه الثنائية تتلخص في أنه ليس من الواضح، بالنسبة لكثير من فلاسفة الأخلاق، ما هو الذي يمكن أن نستخدمه كدليل على هذا التمييز أو هذه الثنائية، أعني ما الذي يمكن أن نستهدفه بحيث يكون هو دليلنا على التمييز بين الواقعة والقيمة⁽¹⁾.

فمن المؤكد أنه بالإمكان أن نبين، وعلى نحو مستقل، كيف أن التصورات أو الحدود الأخلاقية أو القيمة مختلفة، على نحو أساسي، عن التصورات أو الحدود الواقعية أو الوصفية، مما يترتب عليه أنه من غير الممكن للأحكام القيمة التي تحتوي على تصورات أخلاقية أصيلة وخالصة أن تستدل استدلالاً صحيحاً من أحكام واقعية خالصة، ولكن لا يتأتى عن هذا أنه حتى في حالة ما إذا استطعنا تقديم برهان مستقل أو

(1) - Searle (John): Speech Acts An Essay in the Philosophy of Language. (Cambridge 1970).

- وخاصة الفصل الثامن الذى عنوانه "استدلال ما ينبغي أن يكون من ما هو كائن" 175-188 وأيضاً مقاله اهام:

• How to Derive Ought from is (Philosophical Review 1964) p. 43-58.

تدليل قائم بذاته، علي " عدم إمكانية استدلال " القيمة من الواقعة فقط، أن يكون هناك لذلك، اختلاف مبدئي وأساسي بين القيمة من جهة والواقعة من جهة أخرى : فإن عدم إمكانية استدلال " الينبغية " من " الكائنية " إنما يتبع عن حقيقة التمييز بين " القيمة " و " الواقعة "، والعكس غير صحيح، أعني أن التمييز بينهما لا يتبع عن " حقيقة عدم إمكانية الاستدلال ". أعني أن " عدم إمكانية الاستدلال " هي النتيجة التي نصل إليها وليست المبدأ الذي ننطلق منه، وبعبارة أخرى، أن التمييز بين (القيمة)، و (الواقعة) هو المقدمة التي أدت إلى النتيجة التي مؤداها " عدم إمكانية استدلال " الينبغية " من " الكائنية " .

ومن ثم يلزم فلاسفة الأخلاق أن يقدموا، بالمثل، تدليلاً مستقلاً علي " عدم إمكانية الاستدلال " ومع ذلك فإن الجهد الأعظم هؤلاء إنما يعتمد علي " الصحة الظاهرية للتمييز بين الواقعة والقيمة " المعتمدة علي ملاحظات لغوية، برغم أنه من المؤلف أن نجد لدي أصحاب الاتجاه " اللاطبيعي " anti-naturalism هذين المنهجين في التعامل مع المشكلة.

[10]

في المقارنة بين التبرير اللغوي للفصل بين الواقعة والقيمة والتبرير القانوني للرباط بينهما.

ولعل الفيلسوف الأنجليزي "ريتشارد هير" R. Hare هو أفضل تعبير عن هذه الحالة التي يتآزر فيها المنهجان كما يظهر بوضوح في كتابه "لغة الأخلاق" The language of morals الذي يقدم فيه مثالا لهذا التناول المصحوب بالاعتماد على التمييزات اللغوية .. فقد قدم لنا قضيتين أساسيتين يمكن تلخيصهما على النحو التالي :

أن اللغة الأخلاقية في استخدامها الأساسي هو استخدام إرشادي وإيعازي prescriptive وليس استخداماً وصفيًا .

لا يمكن استدلال "نتيجة أمرية" imperative (أعني تصوراً أخلاقياً أصيلاً، استدلالاً صحيحاً من فئة من المقدمات لا تتضمن على الأقل "أمراً واحداً، أعني "تصوراً أخلاقياً واحداً على الأقل" (1). وبعبارة أخرى (أن كل الحقائق الأخلاقية من قبيل "أن هذا خير في ذاته" هي حقائق مستقلة منطقياً عن أية حقائق تتعلق بها هو موجود).

ولما كان "ريتشارد هير" ينظر إلى الأخلاق على أنها "الدراسة

(1) - Hare (R.): The language of Morals (Oxford, Clarendon Press 1952), P. 28, 29.

المنطقية للغة الأخلاقية " (1) فإننا كنا نتوقع منه تزويدنا بالأساس المنطقي لهاتين القضيتين، كما فعل " مور " من قبل في " حجة السؤال المفتوح " ولكن ريتشارد هير " لم يضع هذا المنطق. وأما فيما يتعلق بفكرته الخاصة باستخدام " اللغة الأخلاقية "، وهو وصفه بأنه استخدام " إرشادي " " إيعازي " وليس استخداماً وصفاً " إشارياً " فقد دعمها بالإعتداد علي تحليل " اللغة " أو إن شئت قلت، دعمها بتحليل الاستخدام الفعلي للغة .

فالحكم الخلفي " الإرشادي " Prescriptive يجب علي السؤال المتعلق " بما ينبغي علي أن أؤديه من أفعال، بينما يجب " الحكم الوصفي " descriptive علي السؤال المتعلق بتحديد طبيعة " كذا وكذا " أو " كيت وكيت " ولما كانت الإجابة علي السؤال الأول ستأخذ صورة " الأمر " كما في قولنا " ينبغي عليك أن تؤدي س "، فليس هناك ثمة حكم أخلاقي يمكن تأويله " أو " رده " إلي عبارة تتعلق بواقعة ما علي نحو خالص؛ فإن كل الأحكام الخلقية تشمل علي " أوامر " وهي باعتبارها كذلك، تعد " جنساً متميزاً " أو علي الأقل " نوعاً متميزاً " عن الأحكام يختلف كلياً عن الأحكام الوصفية .

ولكننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا أنه ليس من الواضح لنا البتة ما الذي يؤلف القاعدة الأساسية لهذه الحجة التي يقدمها " هير " وغيره

(1) - Hare (R.) The Language of Morals P. V.

من أصحاب الاتجاهات اللاتطبيعية؛ فالحال، عند هير، يبدو، فيما نري، علي أنه يتضمن فكرة أن التمييز بين الأحكام التقويمية "والعبارات الوصفية" هو تمييز يمكن للوهلة الأولى التعرف عليه، علي الأقل في كثير من حالات الخطاب اليومي الشائع.

ولكن الحقيقة هي أن الأمر ليس بهذه البساطة التي يتصورها "ريتشارد هير"، فليس واضحاً أن عبارة من قبيل العبارة التي تقول "أن س ينبغي عليه أداء ص" تتضمن فحسب "إرشادات" prescriptions غير واقعية "و"غير وصفية". فبالإمكان رد هذه القضية كلياً إلي فئة الظروف و "الاشتراطات" التي يمكن للشخص المستهدف تحقيق ما ينبغي عليه أن يؤديه من أفعال، فقد اقترح "جون سيرل" john searl أن نصف هذه "الإشتراطات" بأنها "الاشتراطات التشريعية أو القانونية institutional، ومن ثم فإنه في إطار "تشريعات" معينة تكتسب حدوداً قيمة نموذجية مثل حدود "الينبغية"، والوجوب، والصواب "أساسها الواقعي والفعلي factual basis وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول فيما يري "جون سيرل" أن كل صور التقويم الأخلاقي التي اكتسبت الطابع التشريعي أو التي صارت مستناً هي، في ذات الوقت، صوراً واقعية؛ وعلي ذلك تكون "القيم الخلقية" هنا مجرد "وقائع" تم تشريعها وتقنينها؛ أعني أخذت طابع التشريع؛ ومع ذلك فإن السؤال يظل قائماً، أعني ما هو المبرر الذي يسوغ لنا الإرتكان علي

مثل هذا النوع من التفسير؟؟ ولماذا نلجأ إليه؟؟ ويمكننا أن نعبر عن هذه الفكرة بطريقة أخرى في صورة استدلال :

أنت تريد س

ما لم تؤد ص فلن تنال س

عليك إذن أداء س

وبالنظر إلى هذا الاستدلال نتبين ما يلي:

أن المقدمة الأولى يُمكن أن نصفها بأنها "عبارة - حاجة" - want statement.

أن المقدمة الثانية تعبر عن "ضرورة طبيعية" natural necessity. ومن ثم فهي عبارة "موضوعية" خالصة وليس بها إشارة إلى "الحاجة".

فهل النتيجة أمر؟ على الأقل يمكن اعتبارها شبه أمر يصدره صاحب الحاجة لنفسه ومن الممكن أن نصفها بأنها "ضرورة عملية practical necessity" فالشخص الذي يستدل يصل إلى الاستدلال التالي:

"حاجاته + الضرورة الطبيعية ← الضرورة العلمية" أعني ضرورة عملية للفعل على نحو معين".

من الواضح أن إجابة "جون سيرل" على هذا السؤال تظل فحسب إجابة "تعريفية" definitional وذلك حتى يمكننا الإجابة على سؤال

(1) - Searle (John): Speech Acts PP. 30, 134, 137, 190, 191.

- How to Derive Ought from is, p. 55-58.

آخر وهو سؤال أكثر أهمية من مجرد تقديم تعريف وأعنى به السؤال المتعلق بالأساس الأخلاقي للتشريع institution.

والجدير بالذكر هنا هو أن "ريتشارد هير" Hare قد رفض فكرة "جون سيرل" في "الدفاع التشريعي" عن الأساس الواقعي للأخلاق؛ فلا يمكن، فيما يرى "هير" للتشريعات أن تكون هي المسئولة عن ما في الإلزام الأخلاقي من "ينبغي" ووجوب. فإذا كانت التشريعات هي القاعدة النهائية المطلقة للإلزام الأخلاقي، عندئذ سيكون بإمكاننا، وكما يشير "هير" تقديم "تعريف للإلزامات".

ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق، تأكيدنا على أن أحد المهام الأساسية للاستدلال الخلقي هي القيام بالتمييز بين تلك التشريعات أو بمعنى أدق "الممارسات التشريعية" التي تتوافق مع "القيم الخلقية" التي نؤمن بها والتشريعات "الممارسات التشريعية" التي "لا تتوافق" مع هذه القيم، فإذا أمكننا مثلاً الدفاع عن "وجوب" حفظ المرء للعهد بالعهد باللجوء إلى "تشريع حفظ التعهدات" فبإمكاننا بالمثل الدفاع عن أكثر الأفعال سوءاً طالما اعتمدت على "التشريع".

وخلافاً "لديفيد هيوم" الذي استهدف الكشف عن الأساس الطبيعي للتشريعات في ذاتها، أعنى الكشف عن أساس التشريعات في خبرة الإنسان الطبيعية والاجتماعية، فإن "هير" رام تصوراً للإلزام يقوم تبريره في ذاته، أعنى أن يكون تبرير الوجوب تبريراً جوائياً وذلك لأنه رأى أن محاولة "ديفيد هيوم" في التحديد الطبيعي naturalistic لقيمة الإلزام يتضمن مغالطة أساسية. ومن ثم فإن علينا أن نحدد ما الذي

كان "هير" يعنيه عندما وصف الحكام الأخلاقية بأنها "إرشادية" prescriptive؟ وبعبارة أخرى ما الذى يجعل أمراً ما (أو إرشاداً أو ترجيحاً ما) "أخلاقياً على الأصالة؟؟

ويجب "هير" Hare على هذا السؤال بالتمييز بين عمليتين وهما:

الاعتقاد believing.

الأداء doing.

فهو يقول "أن التصديق على عبارة وصفية descriptive، وقبولها، يتضمن عملية اعتقاد، بينما يتضمن التصديق على عبارة إرشادية وقبولها والالتزام بها أداء عمل ما". ولكتنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذا التمييز من جانب "هير" ليس تمييزاً حاسماً، بالإضافة إلى أنه يشير مشكلة أخرى يمكننا التعبير عنها في السؤال التالي؛ ولماذا لا تتضمن العبارة الوصفية "أداء فعل ما" كما تتضمن الاعتقاد بشيء ما؟؟ وبالرغم من إمكانية التمييز بين العمليتين أعنى الاعتقاد والأداء، وذلك عندما نكون بصدد حالات بسيطة وليست معقدة، فإن جدوى هذا التمييز، وذلك فيما يتعلق بمشكلتنا، تظل موضعاً للتساؤل من حيث أهميتها وما يمكن أن تؤديه من دور في حلها.

(1) - Hare (R.):The Language of Moral P. 20.

- Hare (R.): The promising Game (Revue International de Philosophie (1964), PP. 398-412) in Foot (Philippa: Theories of Ethics p. 115, 116, 117, 118.

(2) - Hare (R.):The Language of Moral P. 20

فعلى سبيل المثال لو نظرنا إلى هاتين العبارتين:

1 - "أحمد شعره أسود".

2 - ينبغي على أحمد سداد ديونه

فسوف نجد أن التمييز بين "الاعتقاد" و"الأداء" تميز واضح، ولكن لو نظرنا إلى هاتين العبارتين.

1 - "تعهد أحمد بسداد ديونه".

2 - "ينبغي على أحمد سداد ديون".

فسوف تبين، بالنظر إلى هاتين العبارتين، كيف أن التمييز بين "الاعتقاد" من جهة و"الأداء" من جهة أخرى ليس واضحاً كما أنه ليس محدداً وليس نهائياً..

ويعترف "هير" بأن هذا التمييز فيه تبسيط للقضية، ومن ثم فهو يشير إلى جانب آخر من الحجة؛ فقد حاول تدعيم الحجة العامة التي يؤكد فيها على أن هناك اختلافاً بين "العبارات القيمية" و"العبارات الوصفية" وذلك اعتماداً على الاستدلال التالي:

1 - س ضروري لكى يتوافق مع المعيار الذى سلم به الناس وقبلوه على نحو عام. "وهى عبارة تتعلق بواقعة اجتماعية".

2 - لدى شعور بأنه ينبغي على أداء س "وهى عبارة تتعلق بواقعة سيكولوجية".

3 - ينبغي على أداء س "وهى حكم قيمة".

ولكن المشكلة التى على "هير" مواجهتها هنا، هى أن عليه أن يقدم

تفسيراً يتعلق بالقضية الثالثة؛ أعني لماذا لا يمكننا "رد" هذه القضية إلى القضيتين "الأولى و"الثانية"؛ بعبارة أخرى لماذا لا يمكننا رد حكم القيمة في القضية الثالثة إلى صورة من الصور الوصفية في العبارتين الأولى والثانية.

والحق أن "هير شعر بالمشكلة"، ولكنه بدلاً من أن يقدم لها حلاً أراد أن يتخلص منها ويتجاوزها، وذلك عن طريق جعلها في المقام الأولى، قضية "تعريف" وهو في هذا يتفق مع "جون سيرل" كما أشرنا من قبل، فنراه يقول "فسواء استخدم المرء الحكم الذي يقضي بأنه "ينبغي على أداء س" على أنه حكم قيمة أم لا، فإن المحك فيما أرى هو هل يدرك هذا المرء أم لا، أنه إذا قبل هذا الحكم وسلم به، فإنه ينبغي عليه، نتيجة لهذا، أن يدع عن الأمر الذي يقضي بأن عليه "أداء" س والالتزام به"⁽¹⁾.

ومع ذلك، فبإمكاننا، وبدون أن نعدو الصواب، أن نقول أن هذا التعريف من جانب "ريتشارد هير" لا يقدم حلاً للمشكلة. فهازلنا نفتقر إلى طريقة حاسمة للتمييز بين "الأحكام الوصفية" و"الأحكام القيمة". فطالما استهدف "ريتشارد هير" تجنب كل التساؤلات المتعلقة "بسيكولوجيا الأخلاق" فإن علينا الاعتماد كلياً على "كلمة" الفاعل الأخلاقي؛ أعني تعهد الفاعل. ومن ثم فنحن - عندئذ - نتصور أنه عندما "يصرح شخص ما بالعبارة التالية "أتعهد" بأداء هذا الدين" فإنه يعنى بالمثل "ينبغي على أداء هذا الدين"⁽²⁾. فقد أخفق "ريتشارد هير"

(1) - Hare (R.):The Language of Moral P. 167, 168, 169.

(2) - Hare (R.):The Language of Moral P. 169.

في التعامل مع "التمييزات الخلقية" وتعامل فقط مع "التمييزات اللغوية" التي يمكن استخلاصها. ومع ذلك فهو لا يبدو قلقاً بشأن هذه النتيجة، فهو يشير مباشرة إلى هذه الفكرة بقوله "إننى لا أزعج هنا إدعاء إثبات أى شيء حاسم يتعلق بالأسلوب أو المنهج الذى نستخدم به اللغة، إن كل ما أرومه هو فقط اقتراح منظومة من "الحدود" و"المصطلحات" التى إذا طبقت فى دراسة اللغة الأخلاقية، وهو كل ما أطمح إليه، فتكون ذات فائدة كبيرة وستحقق لنا، نوعاً من التوضيح والاستنارة"⁽¹⁾.

فما يظهر، من ثم، على أنه تمييز واضح بين:

الحدود والتصورات الأخلاقية فى معناها الأولى والمبدئي من جهة.

والحدود والتصورات الواقعية الوصفية من جهة أخرى.

قد انتهى على يد "هير" إلى مجرد "تعريف اصطلاحى"، أعنى مجرد "تعريف للحدود وهو تعريف ليس موضوعاً للإثبات أو الدحض، بالإضافة إلى أنه لا يلبي الحاجة الملحة إلى تمييز "الأخلاقية" morality فى معناها المبدئي واستخدامها الأولى وذلك عن كل مجالات الخطاب والخبرة الأخرى. وبرغم هذا، نرى "هير" يصرح بأن قضية "ينبغى على أداء س" تعبر عن حكم قيمة ولكنه يصفه بأنه "حكم قيمة حرون"، فهو يتأبى على الفهم، وهو يبرر هذا بأنه "يرجع" وعلى نحو نهائى، إلى

(1) - Hare (R.): The Language of Morals 169-170.

الإستحالة المشار إليها من قبل، وهى استحالة تتعلق بالاستدلال أحكام أمرية imperative من أحكام إشارية indicative⁽¹⁾.

وعلى ذلك فإننا نكون قد عدنا من حيث بدأنا، أعنى إلى الافتراض الذى يؤكد على أنه من غير الممكن استدلال "قضايا الينبغية" من قضايا "الكائنية" وهو الافتراض الذى كان "هير" يدعمه بدعوى وجود تمييز بين "الأحكام الإرشادية" و"الأحكام الوصفية"، برغم أنه عاد واستخدم هذا الافتراض، أعنى استحالة استدلال الينبغية من الكائنية، فى تدعيم هذه الدعوى، أعنى استحالة استدلال "قضايا إرشادية أمرية، من قضايا إرشادية وصفية"، مما أوقعه فى "مغالطة الدور".

ولكن حتى لو كان بالإمكان البرهنة على عدم إمكانية استدلال قضايا "الينبغية"، من قضايا "الكائنية" فإن هذا لا يبرهن، وكما أشرنا، على أن "هناك طبيعة معرفية" أو "فصل" بين "الواقعة والقيمة". فإن عدم إمكانية استدلال "الينبغية" من "الكائنية" هو الذى يتأسس على افتراض أن هناك فصلاً بين "الواقعة" و"القيمة" وليس العكس.

ولكى نتجنب الوقوع فى الدور الذى يؤدي إليه موقف "هير" علينا أن نبرهن أولاً، وعلى نحو مستقل، على التمييز بين "الواقعة" و"القيمة"؛ أعنى بيان طبيعة هذا التمييز وماهيته، ثم تحديد مجال تطبيقه ومداه. فقد يظهر لنا، إذا ما تمت هذه المحاولة، أن التمييز بين "الواقعة" و"القيمة" إذا ما كان مثل هذا التمييز موجوداً، فإنه تمييز لا ينطبق على

(1) - Hare (R.): The Language of Morals 171.

مجال الأخلاق. وليس ذلك لأننا لا نستطيع - بحال - تمييز "الواقعة" من "القيمة"، ولكن لأن اللغة الخلقية" قد تفصح عن أن هناك وحدة بين الواقعة و"القيمة" أو بين "الوصف" و"التقييم" على نحو، بحيث قد يكون من غير الممكن في الخبرة الخلقية أن نفصل بحال بين الإثنين".

وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن السؤال عن ما إذا كان بالإمكان رد الأخلاق كلياً إلى "عبارات واقعية" سؤال مضلل وذلك لأن السؤال المتعلق بإمكانية الرد أعنى "رد القيمة" إلى "الواقعة" هو سؤال يعتمد على سؤال آخر، وأعنى به السؤال عن "إمكانية الاستدلال" أعنى أنه فقط من خلال "التعريف" أو بآية طريقة أخرى من طرق الاستدلال، إذا كان هناك مثل هذه الطريقة، يمكننا رد "القيمة" إلى "الواقعة"؟

ولكن قد يكون الحال على نحو بحيث أن "التصورات الأخلاقية" والأحكام الأخلاقية" ليست "واقعية" على نحو خالص، ولا هي "قيمة" على نحو كلي في أى حالة من حالات "الخطاب الأخلاقي" سواء البسيط منه أو "المركب". فقد تكون "اللغة الأخلاقية" وصفية وقيمة في آن معاً، وليس ذلك بمعنى أن الإثنين "الوصف" و"التقييم" مرتبطان ولكنها يعبران عن وظيفتين متميزتين يجتمعان في فعل واحد وهو الحكم الخلقى "وإنما بمعنى أن هذا الحكم الخلقى، يمكن تمييزه عن كل أنواع الأحكام الأخرى.

ومن ثم فإن موضوع التحليل هنا، سيكون، هو إيجاد "معيار لتمييز

(1) - Searle (J.) Speech Acts. Chap 8 "Deriving ought from is p. 175-198.

الحكم الخلقى "وتعين خصائصه وتميزه عن بقية الأحكام، وليس موضوعه إيجاد معيار للتمييز بين وظيفتين منفصلتين أو يمكن فصلهما في هذا الحكم".

لقد وضع لنا، كما يؤكد "ريتشارد هير" أن "اللغة الأخلاقية" لغة "حرون" فهي لغة عصية وليس من اليسر الاستحواذ عليها ومن ثم فإن "التحليل الفلسفي"، هذا التحليل الذي لا يكون مجرد تحليل لغوي، هو فقط الذى يمكنه "الكشف" عن "الطبيعة المتميزة لهذه اللغة"، ومن ثم يلزم للتحليل اللغوي أن يسلم بأن كل التعبيرات اللغوية التى تشتمل على ما يعد حدوداً أخلاقية أصيلة هى بدورها تعبيرات لغوية ذات طبيعة أخلاقية على الأصالة، ومن هذه الحدود الأخلاقية حدوداً من قبيل "الينبغية" و"الوجوب" و"الخيرية" و"الصواب" .. إلخ.

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن هذا هو السبب الذى دفع "هير" إلى أن ينظر إلى القضية التى تقول "ينبغى على أداء س" "قضية قيمة عصية"؛ فما أن نقبل بالمعيار اللفظي أو اللغوي "للحكم الخلقى" إلا ونجد أنفسنا مدفوعين ليس فقط إلى إقامة تمييز بين الحدود "الوصفية" و"القيمة" وإنما نجد أنفسنا، بجانب ذلك، مضطرين إلى أن نلجأ فى نهاية التحليل إلى التعريف اللفظي لكى ندافع عن هذا الفصل والتمييز وذلك كما فعل "هير" نفسه".

(1) - Scarle (J.) Ibid.

(2) - Wellman (Carl): The Language of Ethics [Harvard University p. 1961], PP. 128, 129, 141-142, 154, 243.

[١١]

في أن هيوم لم ينكر إمكانية العلاقة بين "الواقعة" والقيمة، أو العلاقة بين الكائنية والينبغية.

ونحن إذا كنا نعرض لموقف "ديفيد هيوم" من قضية "عدم إمكانية الاستدلال"، أعنى عدم إمكانية استدلال "الينبغية" من "الكائنية" فليس هذا بهدف توضيح موقفه العام فحسب، وإنما لمناقشة الفكرة الشائعة عنه، وأعنى بها أن هيوم يدعم الفصل بين "القيمة" من جهة و"الواقعة" من جهة أخرى. فالدليل الذى يقدم من جانب أصحاب هذا رأى مثل "هير"، على أن هيوم ينكر إمكانية الاستدلال، أعنى عدم إمكانية استدلال الينبغية من الكائنية ومن ثم الفصل بين القيمة والواقعة والتمييز بينهما هو دليل يعتمد على فقرة واحدة ذائعة الصيت فى كتابات فلاسفة الأخلاق المعاصرين، وهى الفقرة الأخيرة فى القسم الذى جعل هيوم عنوانه "التمييزات الأخلاقية غير مستمدة من العقل" وهو الموجود فى الكتاب الثالث من الرسالة. وسوف نقدم للقارئ ترجمة لهذه الفقرة كاملة وتيسيراً عليه فسوف نشير إليها، عندما تلزم الحاجة، باسم "فقرة الكائنية / الينبغية" يقول هيوم:

"فى كل فلسفة مما قد صادفته حتى الآن من فلسفات الأخلاق، لاحظت دائماً أن المؤلف يمضي فى حديثه حيناً ما مستطرداً فى تدليلاته على الطريقة المألوفة، فيؤكد وجود الله، أو يثبت بعض ملاحظاته عن

شئون البشر، ولشد ما أدهشني إذ أراه فجأة، بعد أن يكون في قضايا، مقررًا لما هو كائن أو ما ليس بكائن، ينتقل طائفة من قضايا مشتملة كلها على "ينبغي" أو لا ينبغي"، إنه انتقال قد يخطئه النظر، لكنه بالغ الأهمية، لأنه لما كانت لفظة "ينبغي" أو "لا ينبغي" تشير إلى نوع جديد من علاقات الإثبات كان من الضروري أن نضعها موضع البحث والتفسير، كما يتحتم في الوقت نفسه أن نبين كيف تسنى لهذه العلاقة الجديدة أن تستبطن من غيرها الذي هو مختلف عنها كل الاختلاف. ولما كان المؤلفون لم يضعوا في اعتبارهم هذا التحفظ ولم يتبينوه، فسوف آخذ على عاتقي مهمة بيانه للقراء، وأنى على اقتناع بأن هذا "الانتباه" البسيط سوف يكفل التخلص من المذاهب الأخلاقية الفاسدة، ثم لننظر كيف أن تمييز الرذيلة vice والفضيلة virtue لا يتأسس على علاقة المرء بالموضوعات وإنما بالإضافة إلى ذلك، لا يتم إدراكها بالعقل⁽¹⁾.

تتضمن فقرة "الكائنية / الينبغية"، فيما نرى ثلاثة عناصر أساسية نجملها فيما يلي:

أ - أن المذاهب الأخلاقية السابقة كانت، وعلى نحو شائع ومألوف، تبدأ بتقديم براهين إثبات وجود الله، أو تبدأ بتقديم ملاحظات تتعلق بالشئون الإنسانية التي يتم التعبير عنها في قضايا تستخدم الرابطة "يكون" أو "لا يكون".

ب - أن هذه المذاهب الأخلاقية كانت تنتقل وعلى نحو غير مدرك

(1) - Hume (D.) Treatise P. 469-470.

- زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم 143.

ولا "لا واضح"، إلى قضايا ترتبط بالرابطة "ينبغي"، وهي رابطة تختلف كلياً عن الرابطة "يكون" ولا "يكون" ومن ثم فهي تعبر عن علاقة جديدة، أو نوع جديد من الإثبات، ومن ثم يستلزم الأمر منا تفسير هذا "الانتقال" والدفاع عنه.

ج - أن الانتباه إلى هذه الخطوة سوف يؤدي إلى التخلص من كل المذاهب الأخلاقية "الساذجة"، ويجعلنا نتبين كيف أن "التمييزات الأخلاقية لا تتأسس على الموضوعات" هذا من جهة، بالإضافة إلى أن هذه التمييزات الأخلاقية لا يتم إدراكها بالعقل "وهذا من جهة أخرى. إن بإمكاننا أن نخلص، إذا سلمنا بالعناصر الثلاثة التي ذكرناها آنفاً إلى ما يلي:

1 - أن ديفيد هيوم في فقرة "الكائنية/ الينبغية" لم ينكر إمكانية أن يتم التعبير عن أحكام القيمة بقضايا تستخدم رابطة "يكون" أو "لا يكون" أعني قضايا تستخدم رابطة الكائنية.

2 - أن أحكام القيمة "وكما توحى كتابات هيوم نفسه، يتم التعبير عنها دوماً في قضايا من هذا القبيل.

3 - أن الجزء الأخير من فقرة "هيوم" الخاصة بالعلاقة بين الكائنية والينبغية، كان يستهدف التأكيد على أمرين وهما:

- أن التمييزات الأخلاقية انطباعات.

- أن الانطباعات، وبمقتضى منطق نظرية هيوم، أمور تتعلق بالواقع، أعني بالكائنية.

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن السؤال عن ما إذا كانت الحدود

"ينبغي" ولا "ينبغي" هي حدود أخلاقية، أعني تميزات أخلاقية يمكننا قبولها والتسليم بها، هذا من ناحية، وأنه إذا كان الأمر على هذا النحو، فبأي معني نقبلها به، أقول أن هذا السؤال لا يمكننا الإجابة عليه اعتماداً على فقرة "الكاثنية/ الينيفية" وحدها⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن هذه الفقرة تؤكد وبوضوح على أن "ينبغي" و"لا ينبغي" علاقة مختلفة ومتميزة عن علاقة "يكون" و"لا يكون"، وأن استقدام العلاقة الأولى في المذاهب الأخلاقية يقتضينا ملاحظته وتفسيره؛ ولكننا لا نستطيع اعتماداً على هذا وحده أن نستنتج أن "هيوم" يقيم فصلاً منطقياً بين "الينيفية" و"الكاثنية" لأننا لو افترضنا هذا فسيكون افتراضنا هذا مساوياً لأن نفترض أن "هيوم" عند هذه النقطة في الرسالة يقيم تمييزاً من شأنه تدمير برنامج الجزء المتبقي من الكتاب الثاني وكل الكتاب الثالث ويقضي عليه. فنحن إذاً فرنا "المغالطة الطبيعية" في حدود الفصل التعسفي بين "الواقعة" من جهة و"القيمة" من جهة أخرى، فسيكون هذا معادلاً لافتراض أن "هيوم"، كما يزعم "هير" يقوم هنا بدور الناصح الذي يقوم بالتنبيه إلى "مغالطة" ويحذرننا من الوقوع فيها ثم يتجه باختياره نحو الوقوع فيها وارتكابها بنفسه. وما نستهدف التأكيد عليه هو أن هيوم يعترف بالاختلاف بين "الينيفية" و"الكاثنية" إلا أنه، واتساقاً مع فقرة الكاثنية / الينيفية، لا يقيم تمييزاً منطقياً حاسماً بين "الينيفية" و"الكاثنية"، فليس هناك قطعة منطقية

(1) - McIntyre (Alasdair): Hume on "Is" and ought [Philosophical Review 1959] PP. 451, 453, 456.

بينهما. وبعبارة أخرى، فنحن إذا زعمنا أن "هيوم" يدعو إلى الفصل الحاد بين "الواقعة" و"القيمة" ويحذرنا من الخلط بينهما، فإن هيوم هنا يقول ما لا يفعل؛ فهو يحذرنا من الوقوع في المغالطة ثم يعود، فيرتكبها بنفسه⁽¹⁾.

ولكن هناك بالطبع إمكانية لتفسير آخر، حيث يمكننا التسليم بأن هيوم يؤكد على أن هناك تمييزاً منطقياً بين "الكائنية" من جهة و"الينبغية" من جهة أخرى، وبرغم ذلك فإنه لم يرتكب المغالطة التي أشرنا إليها، وسبلنا إلى ذلك هو التأكيد على "أن هيوم لا يعتبر الينبغية مقولة أخلاقية صحيحة، فعندئذ لا يجوز إدانته برده الينبغية إلى الكائنية، أو استدلال إحداها من الأخرى. وهذا هو التفسير الذي أخذ به "نورمان كيمب سميث" في كتابه عن "فلسفة ديفيد هيوم"، وهو يوضح هذا بقوله "في نظرية ديفيد هيوم الأخلاقية لا يوجد شيء من قبيل الإلزام الخلقي بالمعنى الدقيق لما نقصده بالإلزام"، ولو قلنا خلافاً لذلك فسوف يكون بإمكاننا أن نزعم أنه طالما لا يوجد بين "المقولتين" وهما هنا "الكائنية والينبغية" علاقة استنباطية؛ أي لا يمكن استنباط إحداها من الأخرى، فإنها يتضمنان لذلك أساساً منطقية متميزة، أعني أن يكون

(1)- McIntyre (Alasdair): P. 457-460.

- Nowell-Smith: Ethics [Baltimore: Penguin, 1954] P. 37.

- Norton (David): Hume p. 169-171.

لكل منها المنطق الخاص بها والقاصر عليها، ولكن الحقيقة قد تكون خلافاً لذلك؛ فربما كان هناك ثمة أساس واقعي طبيعي يشمل الإثنين معاً دون أن يعنى هذا "رد" إحداها إلى الأخرى".

ولكن إذا لم يكن بالإمكان "استنباط" الينغية من الكائنية، بالإضافة إلى أن هذه "الينغية" لا تتصف بصحة validity واضحة بذاتها، فكيف يمكننا إذن تفسيرها؟؟

إن الإجابة على هذا السؤال هي المهمة التي شرع هيوم في التعامل معها في الكتابين الثاني والثالث من الرسالة. فالإلزام الخلقي، مثله مثل كل التمييزات الأخلاقية الأخرى، يتأسس على عمليات "الاستحسان" approval والاستهجان disapproval، وذلك بحسب منطق هيوم نفسه، ومن ثم فإن المهمة الأساسية التي على مذهب هيوم الأخلاقي أن ينهض بها هي "تفسير الآلية العامة لعمليات الاستحسان والاستهجان" ثم القيام بتطوير نظرية عامة في القيمة، وبعد ذلك القيام، في صميم هذه النظرية العامة في القيمة، بتطوير معيار نوعي للتقويم الخلقي".

فالينغية، وكما يؤكد هيوم في فقرة الكائنية – الينغية، تتضمن نوعاً جديداً من "الإثبات" و"النفي" فخلافاً للكائنية، فإن الينغية لا تقوم فحسب بوصف الشروط الموضوعية والواقعية للموقف الخلقي وإنما

(1)- Smith (N.K): The Philosophy of David Hume P. 200-2002.

- Smith (J.) Ethical naturalism (1976) in New Studies in Ethics Vol. One Ed: Hudson (1974) PP. 219-222, 227.

تعبر، بالإضافة إلى ذلك، عن "الكيفية الخلقية الأصلية الخاصة بهذا الوقف". فبإمكان "الكائية" التعبير عن مشاعرنا ووجداننا الشخصي والذاتية الخاصة بالاستحسان أو الاستهجان، ولكنها لا تستطيع بحال التعبير عن "مشاعرنا ووجداناتنا الخلقية". ولهذا السبب فإننا نستخدم في أنساقنا الخلقية حدوداً أخلاقية متميزة وفريدة من قبيل "ينبغي" و"لا ينبغي" و"صواب" و"خير"؛ وهو ما يعبر عنه "ديفيد هيوم" في كتابه "بحث في مبادئ الخلاق" حيث نراه يؤكد على (أن التمييز بين أنواع العواطف هو تمييز واضح للغاية، ومن ثم يلزم "اللغة" أن تهتم به وأن تحاول تلبية متطلباته، ويلزمها أيضاً أن تبتدع فئة خاصة من الحدود لكي يمكنها التعبير عن هذه العواطف الكلية والعامة الخاصة بالاستحسان والاستهجان، والمدح، والقدح. وهي عواطف تتطور عن "الإنسانية" humanity، أو تصوراتنا وأفكارنا عن المنافع العامة ما يقابلها من مضار⁽¹⁾.

فالتمييز بين الصواب والخطأ في السلوك أمر مسلم به من قبل الجميع وعلى نحو كلي وعام، والذين ينكرون حقيقة هذه التميزات الأخلاقية وواقعيتها يتمون إلى فئة الحمقي الأغبياء هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكننا تصور أن إنساناً ما قد أخذ على محمل الجد فكرة أن كل الخلال وكل الأفعال تقع، بالنسبة إلى الإدراك، على مستوى واحد

(1) - Hume (David): Enquiry concerning the principles of morals p. 248.

بالنسبة إلى جميع الناس⁽¹⁾. ومن ثم يمكننا أن نحدد المهمة الأساسية للبحث الأخلاقي في محاولة تحديد ماهية هذه الفئة النوعية من الحدود، ونعنى بها المحمولات الخلقية، وبعبارة أخرى، أن على البحث الأخلاقي النهوض بمحاولة اكتشاف "أساس" هذا الاستحسان والاستهجان الذي نميزه باعتباره استحساناً خلقياً "واستهجاناً خلقياً"⁽²⁾.

ومن ثم فنحن لا نوافق على قراءة "ريتشارد هير" لفقرة "الكائنية - الينبغية"، فقد رأى فيها تعبيراً عن استحالة استنباط قضايا الينبغية من قضايا الكائنية. بل أنه ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فقد رأى في هذه الفقرة تعبيراً عن ما أطلق عليه "قانون هيوم" Humes Law وصاغه على النحو التالي "لا ينبغية من كائنية" (No outhgt form is).

ولكن إذا كان هيوم، فيما يزعم هير، قد اكتشف هذا القانون وجعله أساساً لنظريته الأخلاقية، فإنه مما يبعث على الدهشة أن هيوم لم يفسح، في الرسالة، لهذا القانون المكانة المرموقة الذي يستحقها القانون، بالإضافة إلى أن هيوم، كما نعلم قد "تبرأ" من الرسالة وندم على نشرها،

(1) - Hume (David): Enquiry concerning the principles of morals p. 247-248.

- Harrison (J): Hume's moral epistemology (Oxford, 1976). P. 13-15.

(2) - Hume (David): Enquiry concerning the principles of morals p. 172.

ومع ذلك فإننا لا نجد لهذا القانون وجوداً أو ذكراً في كتابه "بحث في مبادئ الأخلاق"، وهو الكتاب الذي اعتبره هيوم أفضل كتبه على الإطلاق؛ فهل يمكن أن يتحدث عن "مبادئ الأخلاق" ولا يذكر قط القانون الذي يحكمها والأساس الذي تبني عليه؟؟⁽¹⁾.

إن "هيوم" لم يصرح في الرسالة، حتى في هذا الجزء اليسير الخاص بفقرة الكائنية / الينبغية، بأن "الينبغية" تفتقر إلى "أساس واقعي". فالينبغية مثلها مثل "الفضيلة" و"الخيرية" واستحقاق الشاء، وغير ذلك من الحدود والمحمولات الأخلاقية، مصدرها في الآلية العامة لكل من الاستحسان والاستهجان، ومن ثم يمكننا فقط وفي حدود هذا الإطار أن نبحث عن ما الذي كان يعنيه "ديفيد هيوم" بالعلاقة بين "الكائنية" و"الينبغية" هذا من جهة ثم علاقة كل منهما بالأخلاقية وذلك من جهة أخرى⁽²⁾.

فإن موقف "هيوم" وذلك بالنظر إلى العنصر (ج)، يعد الأساس

(1) - McIntyre (Alasdair): Hume on "Is" and ought 456-457.

- Harrison (Jonathan): Hume's moral epistemology (Oxford 1976) P. 74-80.

- Hare (R.) The language of morals P. 29.

- Hare (R.) Freedom and reason (Oxford University Press 1963) P. 108.

(2) - Hume (D.) Treatise P. 66, 188-193, 199, 210, 211, 214.

للتناول "الطبيعي" naturalistic للأخلاق في الكتابين الثاني والثالث. ففي هذا العنصر (ج)، نخبرنا هيوم بأننا إذا وضعنا في اعتبارنا التغير الذي طرأ من العنصر (أ) إلى العنصر (ج) فسوف نحقق أمرين على درجة كبيرة من الأهمية وهما:

1 - أننا سوف نتخلص من كل الأنساق الأخلاقية الرديئة والفاصلة الشائعة.

2 - البرهنة على أن التمييز بين "الرذيلة" و"الفضيلة" هو تمييز لا يتأسس على العلاقة بالموضوعات هذا من جهة ولا يتم التعرف عليه أو إدراكه بالعقل وهذا من جهة أخرى.

ويعتمد أساس هاتين الفكرتين على واحد من أهم الافتراضات التي يقوم عليها موقف ديفيد هيوم الفلسفي؛ وأعني به "أنه ليس هناك ثمة تبرير فلسفي للاعتقاد بأن الموضوعات توجد مستقلة عن الإدراك الإنساني" ومن ثم فإن الاعتقاد بأن لدينا إدراك مباشر لموضوعات موجودة ومستقلة عنا ومستمرة في وجودها في غياب إدراكنا لها هو اعتقاد "رديء وفساد" vulgar؛ "فإن السذج من الناس يربطون بين الإدراكات والموضوعات، ويخلعون وجوداً متميزاً ومستمر لكل الأشياء التي يشعرون بها ويرونها"⁽¹⁾. ولما كانت الكيفيات الأخلاقية

(1) - Hume (D.) Treatise P. 469.

"انطباعات فهي، من جهة تشبه موضوعات الإدراك المباشر. فالرذائل والفضائل يمكن مقارنتها بالأصوات والألوان، وبالحرارة والبرودة، وهي من جهة أخرى الكيفيات، التي طبقاً لروح الفلسفة الحديثة، ليست كيفيات في الموضوعات إنما هي فحسب إدراكات في الذهن"⁽¹⁾.

(1) - Hume (D.) Treatise P. 190.

[12]

فى ان كىفیات القیمة لیست مستقلة عن الذات.

فالسذج من الناس یظنون فیما یرى هیوم أنه لما كانت "الانطباعات الخلقیة" مثلها مثل موضوعات الإدراك المباشر تبدو وكأنها كىفیات لموضوعات مستقلة عنا، فإن الكىفیات الخلقیة توجد بدورها مستقلة عن الإدراك. وبهذا الظن فإن هؤلاء السذج یقومون، من ثم، بالتوحد بین، "إدراكاتهم" و"الرذیلة" و"الفضیلة" وما "ینبغى" و"لا ینبغى" أعنى ما ینبغى أن یؤدى. وبعبارة أخرى یمكننا القول أن هؤلاء یظنون أن إدراكاتهم فى ذاتها تكفى لتفسیر "الرذیلة" و"الفضیلة" وتكفى بالإضافة إلى ذلك لتبریر "الإلزام الخلقى"؛ ومن ثم فإنه إذا كان إدراكنا الخلقى، یناظر، على نحو تام وكامل، إدراك الرذیلة والفضیلة، وهو ما یماثل إلى حد مفهوم "الحدس" أو "العیان" intuition الخلقى لدى الحدسین، فإن من المؤكد أن حکمنا بالصواب والخطأ سیكون، من ثم حکماً "معصوماً من الخطأ" infallible وهو باعتبارہ كذلك، یحمل فى ذاته تبریره: "فإنه لما كانت كل أفعال وإحساسات الذهن معروفة لنا بالوعى consciousness، فیجب أن تظهر، بالضرورة، فى كل حالة من حالات الفعل والإحساس، وأن تكون على ما تبدو علیه؛ فإن كل ما یدخل الذهن، فإنه یكون فى الحقیقة reality فى الإدراك ومن ثم فإنه من المستحیل بالنسبة لأى شیء یعرض للشعور feeling ویكون فى الوقت نفسه، مختلفاً عما نشعر به، لأن هذا معناه أن نفترض أنه حتى عندما

نكون في أعلى درجات الوعي فإن هناك إمكانية لأن نكون على خطأ⁽¹⁾. وإذا كان "ديفيد هيوم" يعيب على فلاسفة الأخلاق تصورهم للوجود المستقل للكيفيات الأخلاقية والقيمة عن الذات فإنه يعيب بالمثل على المناطقة تميزهم بين "التصور" conception والحكم Judgement والاستدلال reasoning، ويرى أن الصواب هو رد هذه الأفعال الثلاثة إلى الفعل الأول، فهي ليست شيئاً سوى أنها "طرق معينة" للإدراك، أعني "إدراك الموضوعات"⁽²⁾.

ولكن بالرغم من أن الإدراك المباشر يؤدي بنا إلى أن نشعر بأننا لسنا على خطأ وذلك بالنظر إلى "المحتوى الموضوعي للوعي"، فإننا، مع ذلك نقع - دوماً - في الخطأ. وهذه هي الفجوة الحقيقية التي أشار إليها "هيوم" عندما كان يتحدث عن التمييز بين "الكائنية والينبغية". ومن ثم فإن مهمة البحث عن معيار "موضوعي" للأحكام الأخلاقية هي "التحدى" الذي تصدى له "ديفيد هيوم" في الكتابين الثاني والثالث من رسالته، مما أدى في النهاية إلى استبعاد كل الأنساق الأخلاقية التي يصفها بأنها أنساق رديئة وفاسدة⁽³⁾.

إن "هيوم" ينتقد هنا النظريات الأخلاقية التي تحاول التوحيد بين "الأخلاقية" و"السلوك العقلي". فقد لاحظ هيوم وذلك قبل فقرة الكائنية - الينبغية مباشرة "أنه لا شيء أكثر شيوعاً في الفلسفة، بل وفي

(1) - Hume (D.) Treatise P. 96.

(2) - Hume (D.) Treatise P. 413, 416, 458.

الحياة اليومية الجارية أيضاً، أكثر من الحديث عن صراع العاطفة والعقل، وضرورة أن نعطي الأفضلية في هذا الصراع للعقل، وأن نؤكد على أن الناس يصبحون فقط فضلاء بقدر توافقهم مع أوامر العقل ونواهيهم". وأن التوحيد بين الرذيلة والفضيلة من جهة والسلوك العقلي من جهة أخرى سيؤدي وبوضوح إلى استبعاد مشكلة "الكائنية / الينبغية" وذلك لأن عملية الاستنباط التي نتقل فيها من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" سوف تتضمن "عملية" عقلية برهانية؛ أعني "عملية عقلية يمكن التدليل عليها" وبناءً على هذه الوجهة من النظر، فإنه ينبغي "على المرء أن يؤدي ما يقضي به العقل؛ أعني ما هو متضمن عقلياً في الظروف الفعلية، وأن يؤدي ما يخلص إليه العقل "بعد النظر في الظروف الفعلية"⁽¹⁾.

ولدى هيوم على هذه الوجهة من النظر، اعتراضين:

1- الاعتراض الأول: ويتلخص في أن العلاقات الخلقية التي يفترض أن بإمكان العقل أن يكتشفها لا يمكن بحال "تفريدها" أو "تخصيصها" specified وذلك بالنظر إلى كونها معقولة أو مقبولة، هذا من جهة، أو ما إذا كان تستبعد حالات معينة لأنها تخرج على نظام المعقولة، وذلك من جهة ثانية، أو ما إذا كانت لا تنطبق على حالات استثنائية مثل الحيوانات أو الكائنات غير الحية وذلك من جهة ثالثة.

(1)- Hume (D.) Treatise P. 469-466.

- Mac Nabb: David Hume P. 175.

2- الاعتراض الثانى: وهو "أن هذه العلاقات ليست ملزمة" بمعنى أنه لا توجد قط تلك العلاقة التى يمكنها منفردة أن تستثير فعلاً⁽¹⁾.

ويوضح هيوم هذه الفكرة الخاصة بالعلاقات الخلقية، بقوله "أن الحيوانات يمكن أن ينطبق عليها نفس العلاقات، أعنى بالنظر إلى علاقة كل منهم بالآخر، كما هو الشأن فى العلاقات التى بين فئات البشر، ومن ثم فإنه بالإمكان أيضاً أن ينطبق عليها نفس الأخلاقية، وذلك إذا أقمنا ماهية الأخلاقية وأسستها على هذه العلاقات. فإن افتقار هؤلاء الحيوانات إلى القدر الكافى واللازم من العقل قد يكون عائقاً يحول بينهم وبين إدراكهم للواجبات والالتزامات الأخلاقية؛ ولكن هذا لا يمكنه، بحال، أن يمنع هذه الواجبات من الظهور إلى حيز الوجود طالما أنها كانت بالضرورة موجودة من قبل كيما يتم إدراكها. فالعقل يكتشفها ولكن لا يمكنه - بحال - إيجادها أو خلقها، ومن ثم فإن هذه الحجة يجب أن ينظر إليها بعين الاعتبار وذلك لأنها - فيما نرى - حجة حاسمة للغاية؛ فإن هذه الأفعال التى نجدها فى عالم الحيوان لا تتصف بسمات أو خصائص مختلفة أو مغايرة عن تلك التى نجدها فى عالم البشر⁽²⁾.

(1)- Hume (D.) Treatise P. 468.

(2)- Hume (D.) Treatise P. 467.

- Hume (David): Enquiry concerning the principles of morals p. 293, 294.

- Harrison: Hume's moral epistemology P. 97.

ويخلص "ديفيد هيوم" من ذلك إلى أن العقل reason لا يمكنه أن يقيم التمييز بين أمرين:

- 1 - الحوادث أو الوقائع التي لا تنتمي إلى مجال "الأخلاق والقيم".
- 2 - الحوادث والوقائع التي تتصف بأنها ذات دلالة أخلاقية وقيمة بالإضافة إلى أن نفس الحجة تكفي لبيان كيف أن "العلاقات الأولانية" a priori relations حتى لو كانت معقولة ومنطقية، لا يمكنها بحال أن تشير الإرادة وتحفزها للعمل.

(فالإرادة أو الاختيار هو الذى يدفع المرء إلى قتل والديه، وقوانين المادة والحركة هي التي تدفع الشجرة لتدمير الشتلة التي منها تنشق؛ ومن ثم يكون لنفس العلاقات علل مختلفة؛ ولكن العلاقات تظل كما هي: ولما كان اكتشاف هذه العلاقات لا يكون، في الحالتين، مصحوباً بفكرة "الأخلاقية"، فسوف يترتب على ذلك أن هذه الفكرة لا تنشق من هذا الاكتشاف).⁽¹⁾

فإن إمكانية تطبيق هذه الفكرة على الكائنات غير البشرية تعد، فيما يرى هيوم، حجة حاسمة ضد وجهات النظر التي تزعم أن التمييزات الأخلاقية، هي علاقات يمكن اكتشافها بالعقل، بالإضافة إلى أن هذه الحجة نفسها تؤدي إلى تقويض وجهة النظر "الفاسدة" vulgar التي تزعم أن "التمييزات الأخلاقية" أو "الكيفيات الأخلاقية" توجد في

(1) - Hume (David): Enquiry concerning the principles of morals p. 287-289.

- Hume (D.) Treatise P. 463-464, 468, 469.

استقلال عن "الإدراك الإنساني" perception. وهكذا، فإنه بقدر ما ينظر إلى التميزات الأخلاقية على أنها علاقات موجودة في استقلال عن الإدراك البشرى فإن الأخلاقية سوف تنطبق، وبنفس القدر على الحيوانات والموضوعات غير الحية سواء بسواء!!⁽¹⁾.

وعلى ذلك فنحن عندما نقول "ينبغي على شخص ما أن يؤدي شيئاً ما أو أن ينهض بأداء فعل ما، ليس معناه أننا نشير إلى شيء مستقل عنه أو "جاهز"؛ فليس هناك ثمة شيء معد من قبل، أو بعبارة أخرى، ليس هناك ما هو أولاني أو غير أولاني، يتعلق بالموضوع أو الحدث أو الموقف، يمكن "اكتشافه" بالعقل وحده ويمكنه أن يدفعنا إلى الفعل على نحو بعينه ويلزمنا به.

ولكن ماذا كان يهدف ديفيد هيوم عندما أكد، في نهاية فقرة "الكائنية – الينبغية" على أن "التمييز بين الرذيلة والفضيلة هو تمييز لا يتأسس على علاقات بالموضوعات؟؟"

أن ديفيد هيوم كان يستهدف من إشارته هذه أن يؤكد على السمة الفارقة والفاصلة التي تميز "الأخلاق الطبيعية" naturalistic Ethics عن غيرها من صور الأخلاق الأخرى وذلك على أساس أن هذه النظرية الطبيعية في الأخلاق والقيم لا تستند على مقوم واحد من مقومات الإنسان سواء الفكر أو العاطفة أو غيرها، وإنما تتضمن ما يطلق عليه "ديفيد هيوم" "وحدة ملكاتنا" أعنى ملكات الإدراك

(1) - Hume (D.) Treatise P. 413, 417, 457.

- Hume: Enquiry P. 172, 173.

والفكر والإحساس والوجدان وغيرها مما يدخل في "تكوين الطبيعة البشرية". ويوضح "ديفيد هيوم" فكرته هذه في الكتاب الثالث من الرسالة فنراه يقول "إنه من الشائع تقسيم الفلسفة إلى فلسفة نظرية تأملية speculative وفلسفة عملية practical؛ ولما كانت الأخلاق توضع دوماً ضمن القسم الثاني، فقد نظر إليها على أنها تؤثر في عواطفنا ووجداننا وأفعالنا، وأنها، لذلك، تتخطى أحكام الذهن التي تتصف بالسكون والرصانة والهدوء" فليس هناك ذلك القدر من معرفة الوقائع ولا ذلك القدر من الاستدلال، الذي يمكنه وحده "استثارة الإرادة أو يلزمنا بأداء ما ينبغي علينا، في الواقع القيام به أو أدائه: فالتمييزات الأخلاقية يجب أن تكون بحيث تؤثر في "العقل"، وإذا كان العقل، "الفهم" المعرفة، لا يمكنه بحال أن يكون بمفرده الدافع إلى فعل من أفعال الإرادة، فإن العاطفة والوجدان والشعور ينبغي أن يكون لهم بالمثل "نصيب" في إيجاد "التمييزات الأخلاقية"⁽¹⁾.

ويرى "هيوم" أن أهمية النتيجة التي توصل إليها تعد من الحقائق المؤكدة وذلك في مجال "الوجوب" و"الإلزام" أكثر مما هي كذلك في

(1) - Hume (D.) Treatise P. 498, 546, 547.

- Hume: Enquiry P. 170, 171, 285, 287, 291, 293.

- Foot (Philippa): Hume on moral judgement P. 73.

- Kydd (Rachael): Reason and conduction Hume's treatise P. 53-54.

- Broiles (David): The moral philosophy of David Hume (The Hague Martinus Nijhoff 1964) P. 93.

مجال "القيمة" و"التقويم" طالما أننا في حالة الوجوب والإلزام لا يتأبنا فحسب "شعور" نحو موضوع ما، وإنما نتجه نحو القيام بفعل ما يتعقل بهذا الموضوع؛ أعنى أننا في حالة الوجوب والإلزام نتجاوز مجرد الشعور بالموضوع إلى "الفعل". وبالتالي فإنه فيما يتعلق بالفصل "المزعموم" بين "الواقعة" و"القيمة"، فإن السؤال الأساسي الذي يواجه "ديفيد هيوم" في بحثه الأخلاقي ليس هو، من ثم، السؤال عن ما إذا كان بالإمكان استدلال "الينبغية" من "الكائنية"، أعنى استدلال ما ينبغي أن يكون، من "ما هو كائن" وإنما هو سؤال متعلق بالمنهج، أعنى بالمنهج الذي يتحد فيه "العقل" و"العاطفة" بهدف إيجاد حكم قيمي خلقي أصيل؛ ومن ثم فإن الاعتراف بأن العقل لا يمكنه، وحده تحديد الرذيلة والفضيلة، يجعل من قضية "إمكانية استدلال" ما ينبغي أن يكون من "ما هو كائن قضية" زائفة "ولا سبيل إلى طرحها أو تصور أنها تثير إشكالية تقتضي منا حلاً".

فإن بين "الواقعة" و"القيمة" علاقة أصيلة، فهما مرتبطتان في كل عمليات "التقويم الأخلاقي"، ولكن هذا الارتباط لا يتأسس عن طريق اكتشاف، نموذج استدلال صحيح "يصلح لاستنباط القيمة من الواقعة وإنما، بالأحرى؛ عن طريق "تطوير" إطار طبيعي شامل للتقييم بعامة، وهو الإطار الذي نطمح من خلاله أن نكتشف العلاقة بين "الواقعة" و"القيمة"، ونجعلها - من ثم واضحة.

ولعل أوضح ما يعبر عن ما خلصنا إليه هو عبارات "هيوم" نفسه، "فإنه فيما يبدو" Seems لا يمكن تصور استنباط قضايا الينبغية من

قضايا "الكائنية"، ولكن هذا لا يعني أنه من غير الممكن في الحقيقة is not in fact استنباطها ومن ثم فإن ما كان هيوم يعترض عليه في عمل الفلاسفة السابقين هو، وعلى وجه التحديد إخفاقهم في تفسير "العلاقة" التي تعبر عنها هذه "الينبغية".

والمقصود بالإخفاق هنا هو "الفشل في تقديم تحليل لهذه العلاقة، ومن ثم فإن "هيوم" لم يزعم أن "الينبغية" لا يمكن بحال استنباطها من "الكائنية" وإنما كل ما صرح به هو فحسب أن السابقين من فلاسفة الأخلاق قد أخفقوا في تفسير إمكانية حدوث مثل هذا الاستنباط أو الاستدلال، ومن ثم لا يكون هيوم بذلك قد رفض كل النظريات التي تعترف بإمكانية استدلال الينبغية من الكائنية بل أن نظريته الأخلاقية نفسها تفترض إمكانية هذا الاستدلال.

ويذهب الفيلسوف "جلبرت رايل Gilbert Ryle" أبعد من ذلك، فيشير إلى أنه من غير الممكن بحال استنباط قضايا الينبغية من قضايا الكائنية، والسبب في ذلك هو أن العبارات التي تعبر عن قضايا الينبغية هي، وببساطة، مجرد صياغة جديدة لعبارات معينة تعبر عن "قضايا كائنية"، ومن ثم فإن إعادة "الصياغة" أو إعادة السبك ليست بحال استنباطاً أو استدلالاً. فأن نعيد سبك عبارة ما لا يعني إجراء أي استدلال أو استنباط وإنما يعني فحسب قول الشيء نفسه بعبارتين مختلفتين.

ويؤكد ما نذهب إليه ما قاله هيوم نفسه قبل فقرة الكائنية - الينبغية مباشرة "فعندما تصرح بأن فعلاً ما أو خلة ما من الخلال مرذولة فإنك

لا تعني سوي أن لديك بفعل " جبلتك " مشاعر وعواطف " لوم " ناتجة عن " تأملك " و " تدبرك " لهذا الفعل أو هذه الخلقة، وقد اعتبر هيوم هذه الفقرة علي درجة عظيمة من الأهمية إلي حد أنه طلب من " هاتشون " النصيحة قبل إقدامه على نشرها وذلك في خطابه الذي كان قد أرسله إليه. فإن كل ما يقوله هيوم هنا هو أن العبارة التي تقول " إن هذا الفعل مردول " تعني فحسب " أن تأمل الفعل وتدبره يسبب شعوراً أو عاطفة لوم في " ومن ثم عبارة من قبيل (أن تأمل وتدبري هذا الفعل أو هذه الخلقة يسبب لي شعوراً أو عاطفة " اللوم " و " النفور " و " الاشمئزاز " بداخلي) هي عبارة تعبر عن واقعة is a statement of fact ويؤكد هيوم علي أن هذا التحليل يصدق علي كل الأحكام الأخلاقية وأحكام الإلزام .

فإن تأمل " هيوم " قد أدى به إلي كشف "حدود العقل "؛ فقد أخفق العقل في تزويدنا بفكرة " العلاقة الضرورية " وهي علاقة تربط أشياء مختلفة ومن ثم يمكن تمييزها، وما فعله، وذلك فيما يتعلق (بالكائنية – الينغية) يشبه ذلك، ولكن لا يترتب علي " مجرد التحليل التصوري المجرد " أن لا تتضمن الوقائع، بالنسبة إلي هيوم، قياً، أو أن العقل يلعب دوراً هاماً في تأملنا الأخلاقي " .

ولكن إذا كانت العاطفة تلعب دوراً أساسياً في كل عمليات التقييم الخلقي، فكيف يمكننا عندئذ تمييز العاطفة الخلقية عن العاطفة بعامة؟؟

(1) - Hume (D.) Treatise P. 457.

- Harrison: Hume's Moral epistemology p. 9.

وإذا كانت كل العواطف تثيرنا، فكيف نميز بين الفعل الذي يكون، في الحقيقة، توجهاً نحو أداء واجبنا أو الفعل الذي لا يكون كذلك؟ وكيف نميز بين "التقييم الخلقى" بالمعنى الدقيق والتقييم بعامه؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تحدد وبوضوح "برنامج نظرية هيوم الأخلاقية" من جهة و"المدي المنطقي والمعقول للأخلاق الطبيعية" وذلك من جهة أخرى.

[13]

في ان هدف نظرية القيمة اكتشاف المبادئ التي تتأسس عليها
احكام القيمة.

وفي مواجهة وجهة النظر التي تزعم أن النظرية الأخلاقية نظرية
مستقلة وأنها " مشروع نظري تأملي " ولا علاقة له بالسلوك وأن اهتمامه
ينصرف فحسب إلى تحديد الأشياء ذات القيمة الأصلية وتحديد درجة
هذه القيمة، فإن " ديفيد هيوم " يتصور النظرية الأخلاقية علي أنها
محاولة " اكتشاف المبادئ التي تستند عليها أحكامنا القيمية وتبرير هذه
الأحكام ".

فإذا كان " مور " وغيره من فلاسفة الأخلاق المعاصرين أصحاب
الاتجاهات اللغوية يحددون مهمة النظرية الأخلاقية باكتشاف "
الوصف اللغوي والتعريف الصحيح للخيرية والحدود الأخلاقية
الأخري " لاعتقادهم بأن بإمكان فلاسفة الأخلاق - بالاستعانة بمثل
هذه التعريفات - إجابة السؤال المتعلق بتحديد الأشياء ذات القيمة
الأصلية، فإن هيوم في المقابل كان يستهدف إجابة السؤال الخاص،
بتحديد قاعدة الأخلاقية وأساس هذه الأخلاقية؛ فعندما يستخدم "

(1) - Hume: Treatise P. 618.

- Ardal (Pall): Passion and Value in Hume's Treatise (Edinburgls
1966) P. 96-99.

جورج مور "و" وليم ديفيد روس "حدوداً أخلاقية من قبيل "الخير" "والصواب"، فإن "هيوم" يتحدث عن "الخير الأخلاقي" و"الفضيلة والرديلة" أو "عاطفة اللوم" و"عاطفة الإستحسان". فنحن نجري "تميزات أخلاقية"، وهذه حقيقة مؤكدة وتشهد عليها الخبرة، وكل "المواقف" التي يجري فيها الناس هذه "التميزات الأخلاقية" تعبر، في نظر هيوم، عن "وقائع أخلاقية moral facts، وهذه الوقائع الأخلاقية يمكن تفسيرها في حدود المبادئ العامة التي يمكن اكتشافها: فإذا كان هيوم قد استهدف، في الكتاب الثاني من رسالته تحديد هذه الوقائع الأخلاقية والعواطف الطبيعية وبنية الطبيعة البشرية، فإن الكتاب الثالث من رسالته يعد محاولة لتفسير هذه الوقائع الأخلاقية "في حدود" المبادئ العامة". ولا نعدو الصواب لو قلنا أن ما نهض به هيوم في هذين الكتابين يعبر وبوضوح تام عن "البرنامج العام" لفلسفته الأخلاقية.

لقد استهدف "هيوم" ومن جاء بعده من فلاسفة الأخلاق المعاصرين مثل "مور" و"أير" و"هير" وغيرهم، تقديم تحليلات أو تعريفات للخيرية والينبغية والصواب وغيرها من التصورات الأخلاقية الأخرى، ومع ذلك يمكننا تلخيص الخلاف بين هيوم، وغيره من هؤلاء الفلاسفة في هذا السؤال:

هل نستهدف من بحثنا الأخلاقي تقديم تعريفات للتصورات الأخلاقية في حدود العقل والحكم التأملية reflective المجرد أم

نستهدف تقديم تعريفات لهذه التصورات في حدود العواطف الإنسانية والعادة والحاجة العملية ؟

فنحن، من ثم، إذا اعتبرنا مع الحدسين، أن " حكمنا التأملي " أو " الحدس " intuition هو " المصدر الوحيد والملائم " للحكمة الأخلاقية، فيكون علينا، عندئذ، أن نبحث عن تعريف للخيرية، أما إذا اتفقنا مع " هيوم " والطبيين من فلاسفة الأخلاق، علي أن " العدالة فضيلة يتم استحسانها ليس لأي سبب سوي أنها تتجه نحو الخير العام " (1) وأنه لما كانت الأخلاق تتعلق بالإحساس والشعور بأكثر مما تتعلق بالحكم والمنطق ؛ فالأخلاق شئ نستشعره ونفعل به أكثر من كونها موضوعاً للحكم والمنطق (2). وإذا كان ذلك كذلك فينبغي أن ننظر في العواطف الإنسانية ونهتم بتعريفاتها ومبادئها.

ويشير " هيوم " مراراً إلى أن الأخلاق تهتم أساساً وعلي نحو كلي بالعاطفة " وأن " العقل " أو " الحكم " لا يلعب باعتباره كذلك دوراً حيوياً في " المشكلات الأخلاقية "، وقد أشار " هيوم " لهذا الموقف عندما كان اهتمامه موجهاً لبيان " أسبقية العاطفة " ودورها المحوري في النظرية الأخلاقية، وقصور " العقل " ودوره غير المحوري في السلوك حيث نراه يقول في العبارة الشهيرة التي وردت في الكتاب الثاني من

(1) - Hume: Treatise P. 470.

- Hume: Enquiry P. 170-175.

(2) - Hume: Treatise P. 415.

- Hume: Enquiry P. 293-294.

رسالته "أن العقل عبد، بل ينبغي له أن يكون عبداً للعواطف"، ويؤكد هذه الفكرة مرة أخرى في مفتاح الكتاب الثالث بقوله: "إن العقل قاصر كلياً، وأن هذا القصور لا يدع للعقل دوراً في الأخلاق، سواء علي المستوي العملي أو غيره".

ولكن هذا الموقف، من جانب "هيوم"، لا يتناقض فحسب مع وجهة نظره في الجزء المتأخر من الكتاب الثالث الذي يؤكد فيه علي أن "الفهم"، مثله مثل العاطفة تماماً، يعد ضرورياً ولازماً لأفعالنا"، بالإضافة إلي أن هذا الموقف يعد قاصراً وعلي نحو واضح عن أن يزودنا بمعيار عام للأخلاق، وعن أن يمدنا بتفسير للقيم الاجتماعية مثل "قيمة العدالة"، وهي القيمة التي تعتمد، في جانبها الأكبر، علي الفهم العقلي والمنطقي للعلاقات الاجتماعية في مجتمع ما⁽¹⁾.

ولا جدال في أن حسم طبيعة العلاقة بين "العقل والعاطفة ودور كل منهما في السلوك هي من المشكلات الصعبة التي تواجه الباحث في نظرية "ديفيد هيوم" الأخلاقية، وذلك لأن "هيوم" نفسه لم يصل بشأن هذه العلاقة إلي موقف واضح ومحدد. وربما كان الوصول إلي موقف محدد وذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين "العقل" والعاطفة، لا يعبر، في الحقيقة، عن "إمكانية حقيقية" يمكن تحقيقها وتجسيدها، ولا يرجع هذا، في جانب كبير منها، إلي ما تتصف به هذه العلاقة من صعوبة في التحديد بقدر ما يعود السبب إلي المشكلة الخاصة بتحديد "طبيعة" كل

(1) - Hume: Treatise P. 458.

(2) - Hume: Treatise P. 493.

من العقل والعاطفة في السلوك، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن المشكلة هنا هي في حقيقتها مشكلة تتعلق بالنسبة، فهي "نسبية" مطلقة"، بمعنى أنها تعتمد علي "الظروف النوعية التي يوجد فيها الفاعل" هذا من وجهة والشخصية وذلك من جهة أخرى، بأكثر مما تعتمد علي "الطبيعة العامة للحكم" والعقل ودورهما⁽¹⁾.

ويؤكد "ديفيد هيوم" هذا الرأي في أكثر من سياق، فعندما كان يناقش "تأثيرات الإرادة" وذلك في الكتاب الثاني من الرسالة نراه يؤكد علي "أن الخطأ الشائع الذي وقع فيه الميتافيزيقيون يوجد في أنهم قد أرجعوا اتجاه الإرادة، وذلك علي نحو كلي وتام، إلي واحد فقط من المبادئ، وزعموا، من ثم، أن المبادئ الأخرى ليس لها تأثير علي اتجاهها. فإن الناس دوماً يتصرفون، بعلم ووعي ضد اهتماماتهم ومصالحهم ولهذا السبب فإن وجهة النظر التي تقول بأعظم قدر من الخير، لا تؤثر دوماً في سلوكهم؛ والناس دوماً يقومون بعملية صد وإعاقة لعواطف جياشه في سبيل تحقيق مصالحهم وخططهم وأهدافهم، ومن ثم فليس "الهم" و"القلق" في الحاضر وحدهما اللذان يتحكمان في الناس. ويمكننا أن نلاحظ، وعلي نحو عام، أن هذين المبدئين معاً يمارسان تأثيراً علي الإرادة، وعندما يكونان متعارضان، فإن أحدهما يسود وذلك بحسب"

(1) - Schlick (M.): Problems of Ethics (translated by David Rynin, Dover Publications, New York, 1962) P. 143.

- Stroud (Barry): Hume P. 10-15, 155, 170, 180, 217, 264.

الشخصية العامة " general أو "الميل أو المزاج الحالي present للشخص" (1).

وبرغم أننا لا نستطيع أن نجد في كتابات " هيوم " رأي واضح وصريح في هذه القضية، فإنه قد زدنا بأفكار عامة في سبيل حلها. فقد رأينا كيف أن " ديفيد هيوم " في الفقرة التي أوردناها وتعلق بمفهومي " الكائنية " و " الينغية " يرفض فاعلية العقل وتأثيره وذلك فيما يتعلق بإدراك التميزات الأخلاقية وتحديدتها، ومع ذلك فقد لاحظنا أنه، بجانب ذلك، يعدل هذا الرفض ويطوره وذلك بإضافة قوله "إن العقل وحده alone لا يمكنه بحال أن يجري مثل هذه التميزات الأخلاقية"، بالإضافة إلى أنه يؤكد علي " أن تميزات الرذيلة والفضيلة لا تتأسس علي مجرد merely علاقات الموضوعات " (2).

وبالمثل نراه في الكتاب الثاني يعدل من نقده للعقل ويطوره حيث نجده يؤكد علي أن منطق الحجة يؤدي بنا إلي أن نستنتج أنه لما كانت الرذيلة والفضيلة هما مما لا يمكن اكتشافه بالعقل وحده، أو من خلال مقارنة الأفكار ؛ فينبغي أن يكون بإمكاننا، عن طريق الانطباعات أو العواطف التي تستثيرها، أن نميز بينها. فإن قراراتنا المتعلقة بالاستقامة الخلقية والانحراف الخلقي هي وبوضوح " إدراكات " ؛ ولما كانت كل " الإدراكات " إما " إنطباعات " أو " أفكار "، فإن استبعاد أحد البديلين يعد دليلاً يؤيد البديل الآخر ويدعمه. ومن ثم فإن الأخلاقية تعد شيئاً

(1) - Hume: Treatise P. 418.

(2) - Hume: Treatise P. 469-470.

يكون من الأفضل better لو أنها أصبحت موضوعاً للشعور والعاطفة أكثر مما يمكن اعتبارها موضوعاً للحكم⁽¹⁾.

وقد عبر "ديفيد هيوم" عن هذا الموقف علي نحو أكثر وضوحاً في "بحث في المبادئ الأخلاقية" فنراه يقول إنه، "لما كان المفروض أن أحد الأسس الرئيسية للثناء الخلقي إنما يقع في النفع المترتب علي أية صفة أو فعل، كان من الواضح أن "العقل" لا بد أن يدخل إلي حد كبير في كل القرارات التي من هذا القبيل، ذلك لأن هذه الملكة وحدها "ملكة العقل" هي التي تستطيع أن تهدينا إلي ما قد ينجم عن الصفات والأفعال، فتبرز لنا نتائجها النافعة للمجتمع ولصاحبها، إذ في حالات كثيرة يكون هذا الأمر موضعاً لجدل كثير، فقد تنشأ الشكوك وقد تعارض المصالح، بحيث يتحتم أن نعرف كيف نفضل جانباً علي جانب من هذه الآراء التي قد تدق بينها الفوارق إلي حد بعيد، فلا يرجع أحدها الآخر في النفع إلا بقدر يسير، وإنا لنلاحظ هذا بصفة خاصة في المسائل المتصلة بالعدالة، فكثيراً ما يكون الأمر بحاجة ماسة إلي "عقل" أو "حكم" غاية في الدقة، لنقرر به القرار الصائب وسط أمثال هذه الشكوك الشائكة التي تنشأ عن غموض المنافع أو تضاربها.. فالعقل يهدينا السبيل في مسالك السلوك المختلفة، وأما "الشعور الإنساني" فيميز بينها ليفصل منها ما هو نافع ومفيد⁽²⁾.

ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن كلمة "الأفضل" better تعني

(1) - Hume: Treatise P. 470.

(2) - Hume: Enquiry P. 285-286.

لدي "هيوم" الأكثر ملائمة والأكثر توافقاً ولا يستهدف منها أن تعني علي سبيل الحصر أو تعني التقييد أو المنع، فهي تعني فحسب أنه عندما يتعلق الأمر بالعاطفة والعقل فإن العاطفة تأتي في المرتبة الأولى وليس العقل، فهي الأكثر أهمية، وإذا كان ذلك كذلك، فإن المشكلة النهائية في البحث الخلقي ليست في الاختيار بين "العقل" و"العاطفة"، بمعنى أن نختار واحداً منهما فحسب وندع الآخر جانباً، ولكنها تصبح مشكلة تحديد أسلوب علاقتهما وطبيعة هذه العلاقة عندما يتعلق الأمر بالتقييم الخلقي⁽¹⁾. بالإضافة إلى أن "هيوم" في تعريفه للإلزام الخلقي، قد قام بتعديل وجهة النظر التي تقول "إن العاطفة وحدها هي الأساس المنفرد والوحيد للتمييزات الأخلاقية، فنراه يقول :

"إن كل الأخلاقية تعتمد علي عواطفنا .. ولكن عندما يغمرنا السرور بتأثير فعل ما أو خاصية من خواص العقل وذلك عندما يأتي هذا الفعل أو هذه الخاصية، بموجب هيئة معينة أو أسلوب معين after a certain manner، فإننا نصف هذا الفعل، عندئذ، بأنه فعل فاضل محمود وكذلك الخاصية بأنها فضيلة محمودة، بينما عندما يؤدي تفاضينا عن أداء الفعل أو تخليتنا عن الخاصية إلي شعورنا بالآلم وعدم البهجة وذلك عندما يكون هذا التفاضل نتيجة أسلوب أو هيئة معينة after a certain manner علي النحو الذي حدث في الحالة الأولى، فإننا نعترف،

(1) - Harrison: Hume Moral Epistemology P. 24-26, 113-121.

- Stroud (Parry): Hume P. 154-164, 167-170, 171-180, 183-188.

- Norton (David): Hume 125-129, 139-140.

عندئذ بأننا نقع تحت وطأة إلزام أو واجب يقتضينا أداء الفعل أو تجسيد هذه الخاصية وتحقيقها".

إن هذه العبارة لو أخذت علي نحو حرفي، أعني بدون تأويل من جانبنا أو تفسير لما كان "ديفيد هيوم" يعنيه بعبارة "أسلوب معين" أو "هيئة معينة" فإن معني حديث "هيوم" يمكن تلخيصه، من ثم في العبارة التالية (إن مجرد معاناة المرء لعاطفة ما من العواطف إنها يكافئ إصدار "حكم خلقي"، فقولنا "أني اعتقد أن س فعل فاضل يكافئ عندئذ قولنا "أن س يسرنا"، وهذه النتيجة تلزم علي نحو منطقي عن تصور "هيوم" للعاطفة الموجود في الكتاب الثاني من الرسالة وهو التصور الذي تدعم بتلك العبارة الفضفاضة وغير الدقيقة التي يقول فيها "ديفيد هيوم". أن كل الأخلاق تعتمد علي العاطفة وتتأسس عليها.

ويعرف "ديفيد هيوم" العاطفة في هذا الكتاب الثاني علي النحو التالي "إن العاطفة وجود أصيل، أو إن شئت قل، إنها صبغة الوجود، وهي لا تتضمن أية كيفية تمثيلية تمنحها "نسخة أو صورة لوجود أو صبغة أخرى، فهي لا تحيل إلي غيرها. فعندما أكون جائعاً فإني أكون مستحوذاً في العاطفة، وفي هذه العاطفة لا يوجد ثمة إشارة إلي موضوع

(1)- Hume: Treatise P. 517, 475.

- Moore: Ethics (1912).

- Glathe (Alfred): Hume's Theory of the Passions and of Morals P. 77.

آخر، وكذلك الحال عندما أكون ظمأنا أو مريضاً، ومن ثم فمن المستحيل معارضة العاطفة أو أن تكون متناقضة مع الحقيقة والعقل، طالما أن التناقض يتأسس على اختلاف الأفكار منظوراً إلى هذه الأفكار علي أنها نسخ لتلك الموضوعات التي تقوم هذه الأفكار بتمثيلها⁽¹⁾.

فإذا كانت العاطفة مكتفية اكتفاء ذاتياً ولا تتعلق بأية "إشارة" إلى أية موضوعات أخرى مغايرة، وإذا كان "جماع الأخلاقية" يعتمد علي العاطفة والوجدان فإن الأخلاقية لا يمكن لها بحال أن تتجاوز الشروط الذاتية للخبرة المباشرة. وعلي ذلك فإن الرذيلة والفضيلة يمكن من ثم مقارنتها بالأصوات والألوان والحرارة والبرودة وهي الكيفيات التي تعد من وجهة نظر الفلسفة الحديثة، إدراكات في الذهن وليست كيفيات في الموضوعات⁽²⁾.

(1) - Hume (David): Treatise P. 415.

- Glathe (Alfred): Hume's Theory of the Passions and of Morals P. 74-75.

(2) - Hume (David): Treatise P. 469.

- Glathe (Alfred): Hume's Theory of the Passions and of Morals P. 96.

[14]

في قصور التفسيرات الذاتية لنظرية هيوم في القيمة.

وتعد محاولة شارلي دنبار برود C.D.Broad لتفسير موقف "ديفيد هيوم" الأخلاقي مثلاً واضحاً لفهم عبارات "هيوم" فهما حرفياً وبدون أية محاولة من جانبه لتأويلها وتفسيرها. فقد رد "برود" موقف "هيوم" إلى صورة من صور "الذاتية الخالصة" وإن كانت مدعمة بتأييد اجتماعي. وبرغم هذا يعترف "برود" بأن "هيوم" قد استهدف في حقيقة الأمر أن يكون، في موقفه الأخلاقي، موضوعياً وأن يقدم "الأساس" أو "القاعدة" للخطاب الأخلاقي الصحيح، ولذلك فإن "هيوم" يسلم بأن عبارة "س خير" ينبغي أن يكون معناها أكثر من مجرد قولي "أنا أستحسن من هنا والآن" فإذا كانت عبارة "أنا أستحسن من هنا والآن" تعبر عن حكم خلقي فردي، فإن عبارة "س خير" ينبغي، إذا ما كانت صادقة، أن تعني أن "معظم" الناس يستحسنون بالفعل س أو يمكنهم استحسانه. ويتضح هذا من عبارة "برود" في كتابه "خمس أنماط من النظرية الأخلاقية" Five Types Of Ethical Theory حيث نراه يقول في نظرية هيوم، فإن س خير، تعني أن النظر في س وتأمله يستثير عاطفة الاستحسان لدى كل الناس أو معظمهم في كل المناسبات أو معظمها : إن عبارة من هذا القبيل هي عبارة يمكن مناقشتها والنظر

فيها وتدعيمها أو دحضها عن طريق الملاحظة وجمع الإحصاءات^(١).
وقد استخلص "برود"، فيما بعد، النتائج المنطقية التي يمكن أن
تلزم عن مثل هذا الموقف، فهو يقول (إن النتيجة المنطقية لنظرية "هيوم
" الأخلاقية ليست هي أننا، في المجادلات أو المنازعات المتعلقة
بالمشكلات الأخلاقية، نصل إلى نقطة لا يسعنا بعدها إلا أن نعترف بأنه
" لا جدال بعد هذا الحد ". فإن النتيجة المنطقية المترتبة علي هذه النظرية
هي، إن كل هذه المحاولات يمكن حسمها والبت فيها وإن السبيل إلى
ذلك هو " جمع إحصاءات تتعلق بكيف يشعر الناس بالفعل وفي الواقع.
وبالنسبة لي فإن إجابة من هذا النوع تعد وبوضوح " غير متوافقة " و"
غير ملائمة " لهذا النوع من النزاع والجدال. وأنني إذا ما كنت علي
صواب في رأي هذا، فإنه يلزم أن تكون نظرية "هيوم"، بالضرورة
نظرية خاطئة^(٢).

ولكن هذه النظرة إلى موقف "هيوم" الأخلاقي نظرة "جزئية"
و ذات بعد واحد، ومع ذلك فقد يكون هناك بعض التبرير لموقف "
برود" من "هيوم" وذلك لأن "هيوم" نفسه هو الذي أوحى لمفسريه
بهذا الموقف وذلك في عبارته الشهيرة والتي أخذها النقاد علي نحو حرفي

(1) - Broad (C.D): Five types of Ethical Theory (New York 1930) P.
85, 111.

(2) - Broad (C.D.): Five types of Ethical Theory P. 115.

- Harrison (Jonathon) Hume's Moral Epistemology P. 113.

- Hume (David): Enquiry P. 289, 469-476.

- Morre (G.E): Ethics p. 108, 139-140.

ونعني العبارة التي يقول فيها " هيوم "، " إن الأخلاق تتأسس على مشاعرنا وعواطفنا وتعتمد عليها " وهي العبارة التي إذا اعتبرناها تعبر عن الموقف " النهائي " لـديفيد هيوم فسوف تنتهي بالضرورة إلى أن نصنف نظريته بأنها " نظرية ذاتية " بل و " ذاتية خالصة " .

والحق أن المهمة الأساسية التي واجهت " ديفيد هيوم " وتواجه كل فيلسوف يبحث في النظرية الأخلاقية هي محاولة إيجاد معيار موضوعي للتقسيم الأخلاقي والدفاع عن هذا المعيار. ومن ثم فإننا إذا وقفنا في فهم نظرية " ديفيد هيوم " عند العبارة الشهيرة التي اشرنا إليها فسنجد كيف أنه من المعقول أن تقابل دعوة " هيوم " إلى إيجاد معيار موضوعي بقليل من الاهتمام والتحمس من جانب كثير من النقاد وأن يرتد بها هؤلاء إلى موقف ذاتي خالص كما فعل " جورج مور " و " برود " وغيرهما، وذلك لأن دعوى الموضوعية من جانب " هيوم " سوف تتعارض في جوانب كثيرة هامة مع تأكيدات الأولي في الكتاب الأول من الرسالة وهي التأكيدات التي تتعلق بدور العقل في السلوك الإنساني والعلاقة بين التأمل والإدراك المباشر⁽¹⁾.

(1) - Hume: Enquiry P.108, 139-140.

- Mackie (J.L.) Ethics. Inventing Right Wrong (Penguin Book 1979) P. 31.

يتبنى " ماكاي " فكرة أن هناك بعض العناصر الموضوعية لدى هيوم ويستشهد على ذلك بعبارة هيوم التي يقول فيها (عندما نتبين أن التمييز بين الرذيلة والفضيلة لا يتأسس على مجرد علاقة الأشياء ولا يدرك بالعقل، فإن هذا سيقتضي على كل المذاهب الأخلاقية الفاسدة.

ولكن يمكننا أن نقول إنه كما تغير مناط التركيز في وجهة نظر هيوم من الظن بأن " الأفكار " هي نسخ أو صور طبق الأصل من الانطباعات التي كانت أصولاً لها وذلك في الكتاب الأول من الرسالة إلى الاهتمام بالتمييز بين العقل والعواطف في الكتاب الثاني، فإن وجهة نظر " هيوم " إلى العجز العام للعقل وأولوية العواطف وسبقها في السلوك الإنساني قد طرأ عليها هي الأخرى التعديل والتطوير وأصبحت " مشكلة المعيار الأخلاقي العام " هي المشكلة التي استهدف الكتاب الثالث التعامل معها وحلها. وأكثر السبل فعالية لبيان هذه التعديلات والتغيرات أن ننظر كيف قام " ديفيد هيوم " بالفعل بعملية تحليل للتصورات الأخلاقية .

فمشكلة الاستحسان والاستهجان الخلقي (الرضا والنفور، الصواب والخطأ، الرذيلة والفضيلة) تمثل مجرد جزء من مشكلة التقويم علي نحو عام. فإن مفهوم الخير Good يمكن أن يكون، علي سبيل المثال، محمولاً لموضوعات الصحة والطهي، كما ينطبق علي السلوك المستحسن خلقياً، فمن الخير ما ليس أخلاقياً. وعلي ذلك فإننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن " ديفيد هيوم " قد جعل التمييز بين الاستخدامات الأخلاقية للحد والاستخدامات غير الأخلاقية " صعباً علي قارئ الرسالة، وخاصة في الكتاب الثاني حيث تستخدم العاطفة لتستوعب كل الاستعدادات والنوازع غير العقلية للفعل في الإنسان، ومن ثم فإن المرء قد يجد نفسه مضطراً هنا إلي الاعتقاد بأن نظرية " هيوم " الأخلاقية ليست، في نهاية الأمر، سوى مجرد امتداد لنظريته العامة في الفعل

باعتباره كذلك. والحق أن "هيوم" نفسه كان في كثير من الأحيان، قريباً للغاية من هذا الربط. فهو يقارن العواطف الأخلاقية بإدراكات العقل الأخرى والتي تعد، وعلى نحو عام، نتاج الإحساس، فهو يقول :

"إن العاطفة الخلقية حقيقة، ولكنها موضوع للإحساس وليس للعقل فهي قارة ومستقرة بداخلك وليست في الموضوع، ومن ثم فإنك عندما تصرح بأن فعلاً ما من الأفعال هو فعل سيئ، أو خلة من الخلال مرذولة، فإنك لا تعني شيئاً سوي أنك بفعل جبلتك أو طبيعتك، لديك شعور أو عاطفة استهجان ونفور من النظر إلى الفعل أو الخلة. ومن ثم فإن الرذيلة والفضيلة يمكن، لذلك، مقارنتها بالأصوات والألوان والحرارة والبرودة، فهي كيفيات ليست في الموضوعات وإنما هي فقط إدراكات في الذهن".

وهذه الحجة من جانب هيوم، أعنى محاولته بيان كيف أن الأخلاقية لا تعتمد على أية علاقة مما يمكن اعتبارها موضوعاً وذلك من جهة، كما أنها ليست أمراً أو شأنًا من شئون الواقع matter of fact من جهة أخرى، قد رأي البعض في جانبها الأول قوة بينما جاء النصف الثاني منها ضعيفاً حيث لم ينجح هيوم، كما نجح في النصف الأول، في تقديم ما يؤيد وجهة نظره".

(1) - Hume (David): Treatise, P. 468.

(2) - Broad: Five Types of Ethical theory P. 108.

ولكن " هيوم " في التحليل النهائي، قام بإجراء التمييز التالي، فقد ميز بين فئتين من العواطف هما :

العواطف الأخلاقية

العواطف غير الأخلاقية، أعني التي تنتمي لمجال غير الأخلاق .
 ووضع يده علي " الأهمية البالغة والحوية " للمشكلة الخاصة بكل من صحة validity هذه العواطف وعملية التحقق verification منها فهو يقول " من الواضح لنا أننا نفهم من الحد " سار " و " لاذ " الإحساسات التي تختلف فيما بينها جد الاختلاف، فكل منها يختلف عن الآخر اختلافاً كبيراً، وهي إحساسات لا يوجد بينها سوي تماثل ضعيف ويسير، وهو القدر اللازم الذي يبرر لنا أن نعبر عنها جميعاً بنفس هذا الحد المجرد. فالمقطوعة الموسيقية الجيدة good وزجاجة النبيذ المعتقة good كلاهما يبعث فينا شعوراً باللذة وسروراً متعادلاً، علاوة علي أن جودتهما goodness تتحدد فحسب بهذا السرور وبتلك المتعة pleasure التي يكون كل منهما سبباً لها وعلة، ولكن هل نكون علي صواب، في هذا السياق، لو قلنا إن النبيذ يبعث علي الائتلاف، أو أن القطعة الموسيقية لها مذاق طيب good ؟ ويضيف " ديفيد هيوم " في سياق آخر قوله : " إن خادمنا إذا كان مثابراً ومخلصاً، فإنه قد يستثير فينا عواطف الحب والرحمة والتقدير كتلك التي لدينا عن " بروتس " كما

يظهر في التاريخ، ولكننا لا نقول، برغم ذلك، أن الخادم أكثر عظمة وجدارة بالثناء والتقدير من "بروتس" (1).

وعلي ذلك فإن السؤال الذي يواجهنا هنا هو، وكيف يمكننا عندئذ أن نميز بين "السرور والمتعة" واللذة عندما تكون هذه الحدود محمولات أخلاقية وبين نفس هذه الحدود ولكن عندما لا تكون محمولات أخلاقية؟؟

ويقدم لنا "هيوم"، في هذا السياق، معياراً أساسياً، فهو يقول "ليس كل عاطفة من عواطف اللذة والألم هي من قبيل هذا النوع المتفرد والمتميز peculiar الذي يجعلنا نقوم بأفعال الثناء واللوم؛ أن العاطفة تكون من هذا القبيل فقط عندما تكون الشخصية منظوراً إليها في كليتها وتماها، وذلك دون إشارة منا إلى مصلحتنا واهتماماتنا الخاصة، هي ما يستثير مثل هذا الشعور أو العاطفة التي يسودها الخير أو السوء بمعناها الأخلاقي". فبدون هذه النظرة المحايدة للكيفيات والخلال التي تتعلق بشخصية الفاعل الأخلاقي، فإن حل نزاعاتنا وخلافاتنا الأخلاقية قد يصبح من قبيل المستحيل (2).

فلما كانت لذة كل شخص علي حدة ومصلحته، مختلفة ومتباينة عن مصالح غيره ولذاتهم، فسوف يكون من قبيل المستحيل، أن يصل الناس

(1) - Hume (David): Treatise P. 472, 582.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P.97, 162.

- Stroud: Hume P. 189.

(2) - Hume (David): Treatise P. 472.

فما بينهم إلى اتفاق حول عواطفهم وأحكامهم إلا إذا اختاروا وجهة نظر عامة يمكنهم من خلالها حصر أهدافهم واهتماماتهم ومصالحهم وتحديدتها، وأعني بذلك وجهة نظر قد يمكنها أن تؤدي إلى أن تظهر هذه الأهداف والمصالح، فإنها، في صورة واحدة للجميع. ومن ثم فإننا عندما نكون بصدد إصدار حكم أخلاقي، فإن الاهتمامات والمصالح التي تظهر للجميع علي أنها دون غيرها هي الاهتمامات والمصالح، عندئذ، تكون كذلك بالنسبة إلى الشخص موضوع الحكم أو لغيره من الأشخاص الذين يرتبطون به .

وبالرغم من أن مثل هذه المصالح والاهتمامات تؤثر فينا علي نحو أكثر فتوراً وذلك بالمقارنة بما يحدث عندما يتعلق الأمر بمصالحنا واهتماماتنا، حيث تمسنا مساً خفيفاً، ومع ذلك فلأنها أكثر دواماً وأكثر كلية، فإنها تعادل اهتماماتنا ومصالحنا حتى في مجال الفعل، فهي وحدها التي يسمح لها عند النظر أن تكون معيار الفضيلة والأخلاقية : فهي وحدها التي تزودنا بهذا الشعور أو هذه العاطفة الفريدة والفذة التي تتأسس عليها التمييزات الأخلاقية. "Moral distinctions".

وما يعنيه " ديفيد هيوم " هنا هو أن شخصية الفاعل أو خلال شخصيته هي فحسب التي نضعها في اعتبارنا هنا وذلك دون إشارة ما

(1) - Hume (David): Treatise P. 591.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P.168.

- Broad: Five Types of Ethical Theory P. 114.

- Ayer: Hume P. 81.

إلى مصلحتنا أو مصالح هؤلاء القريين منا، ومن ثم فلنني لكي
استحسن خلة ما من الخلال أو شخصية ما من الشخصيات، فإن علي
في البداية، وقبل كل شئ، أن أقوم، بعملية استبعاد لأية "علاقات"
يمكن أن تربطها بمصالحني واهتماماتي وأن استبعد أية تأثيرات يمكن أن
تؤثر في موقفني وذلك في "زمان" ومكان إجراء عملية التقويم: فانا "
استحسن" كثيراً من الأشياء التي يمكن أن استهجنها وذلك من وجهة
نظر "ضيقة" و "محدودة" و "متحيزة" ومتصفة بالأنانية.

ويمكننا أن نستشهد علي هذا بالمثال الذي أورده "هيوم" حيث
يقول أن بإمكاننا، من وجهة نظر محايدة impartial، استحصان صفات
وخصائص أعدائنا، برغم أن هذه الخصائص والخصال قد تكون
وبوضوح مؤدية إلى ضررنا وإلحاق الأذى بنا⁽¹⁾. فالإمام محمد عبده يقول
عن الفرنسيين عندما ذهب إلى فرنسا (رأيت هناك إسلاماً بلا مسلمين
ورأيت هنا مسلمين بغير إسلام).

ومن ثم فإن التفسير الشائع لموقف "هيوم" الذي يرغب فيه أصحابه
أن عبارة (س خير) إنما تعني (أنني استحسن س) ليس تفسيراً
صحيحاً. فبمقتضي هذا التفسير لموقف ديفيد هيوم يمكن للمرء أن
يستحسن موضوعاً ما من الموضوعات استحصاناً متطرفاً يصل إلى حد
التعصب برغم أن هذا الموضوع قد لا يتصف بالخيرية علي نحو تام. فإن
العبارة التي تقول "س خير" تعني بحسب تحليل "هيوم" "إني

(1) - Hume: Treatise P. 472, 582.

- Stroud: Hume P. 265.

استحسن س وأن استحساني س ناتج عن تأمل ونظر محايد إلى س". وهذا معناه بعبارة أخرى "إني نظرت في س في ذاتها وبمعزل عن كل علاقة يمكن أن تربطها بمصالحها الخاصة والذاتية". وهذا يعني أنني في الحالة الأولى، أعني عندما استحسن "س" دون أن يكون موصوفاً بالخيرية، أكون قد أخطأت في عملية "التقويم الأخلاقي" للموضوع "س" فقد يكون لدي فكرة خاطئة تماماً عن الطبيعة الحقيقية للموضوع "س" أو أنني لم أنجح في أن استبعد، عند تأملي الموضوع "س" والنظر فيه، العلاقات الذاتية التي تربطني به ومن ثم يكون استحسان الموضوع "س" في هذه الحالة ليس استحساناً أخلاقياً"، وأن الموضوع "س" قد يكون (أو لا يكون) خيراً بالمعنى الأخلاقي للمحمول "خير": فكلما كان الفهم دقيقاً وكاملاً، وكلما كان التأمل المجرد لهذا الموضوع محايداً وأميناً، فإن هناك إمكانية كبيرة في أن يؤدي هذا التفكير وهذا التأمل إلى تغيير في اتجاهي وشعوري نحو هذا الموضوع.

ولنفس السبب فإن فعلاً ما، أو خلة من الخلال، أو شخصية من الشخصيات قد تكون موصومة بالأخلاقية، ولكنها في نفس الوقت مستهجنة من قبل الأغلبية. فإن حجة "هيوم" لا تؤدي بحال إلى التوحيد بين إجماع الرأي، أعني الإجماع والصواب والخطأ في معانيهما الأخلاقية. فكما يمكن أن يكون هناك فرداً ما من جماعة ما أو حتى فرداً بعينه من المجتمع كله يعكس بمفرده خلة أخلاقية حميدة، أو أنه فقط الذي يستطيع أ، يتبع نهجاً أخلاقياً سامياً في سلوكه ومعاملاته (كما بلغ أفلاطون عن أستاذه سقراط وكما هو الشأن مع أصحاب الرسائل وإلا ما كان هؤلاء قد لاقوا العنت والرفض من قبل مجتمعاتهم

وجماعاتهم، ثم إننا كيف نتصور حال الإنسانية لو انتظر هؤلاء رضي مجتمعاتهم وجماعاتهم (وبالإمكان بالمثل أن يكون لدينا شخصاً واحداً فقط في مجتمع ما هو بمفرده ودون الآخرين الذي يمكنه إصدار حكم أخلاقي بالمعنى الصحيح .

ولعل هذا ما حدا بالبعض مثل " جوناثان هاريسون " jonathan Harrison بأن يري لدي " ديفيد هيوم " جانباً من نظرية الملاحظ المثالي " The ideal observer theory of moral judgement " وهي النظرية التي أشار إليها " آدم سميث " Adam Smith في كتابه " نظرية العواطف الأخلاقية " Theory of moral sentiments 1759، ومع ذلك فإن البعض الآخر يرفض هذا مثل " باري سترود " Barry Stroud ويرى، في المقابل، أن تسليمنا بهذا سيتهي إلي جعل الحكم الأخلاقي مهمة العقل وحده دون العاطفة⁽¹⁾ .

وقد أكد " هيوم " في الرسالة والبحث علي السواء علي أن التقليد والعرف والخبرة هي من العناصر التي تؤلف دليلاً هادياً للحياة الإنسانية. برغم إنه كان يتحدث هنا عن الحاجة، في الفلسفة الأخلاقية، لإدراك أهمية المؤسسات برغم أن هذه الأخيرة تفوق من جهة الأهمية قبول العرف والتقليد باعتبارهما دليلاً هادياً للحياة الأخلاقية. ومن الواضح أنه إذا كانت الينبغية تتضمن الإمكانية، وهو ما يجب أن يحدث بالفعل إذا أردنا أن يكون للأخلاق التأثير الفعال علي السلوك، فإن

(1) - Harrison (Jonathan): Hume's Moral epistemology P. 114.

- Stroud: (Barry) Hume P. 265.

الشروط الواقعية والمحددات الفعلية للسلوك ينبغي أن تكون متوافقة مع القواعد الأخلاقية، فلا يمكننا بحال أن نوصي بقاعدة أخلاقية من قبيل حب جارك أو مد يد العون إلى المحتاج في عالم تسوده دوما مبادئ "كراهية الجار" و "القسوة والعنت واللامبالاة" بل وتعد شروطاً ضرورية للحياة والبقاء .

فكلما يري "هيوم" أن الينبغية والكائنية، أعلي الأحكام الأخلاقية من جهة والتقليد والعرف والخبرة من جهة أخرى، بينهما علاقة حميمة واعتماد متبادل، ولكن التوحيد بينهما يمكن أن يؤدي فحسب إلى كثير من أنواع الخلط وقد يكون مصدراً للإضطراب. وقد وضع "هيوم" في رسالته هذا المعني بجلاء تام وذلك قبل أن ينهض ببحثه الأخلاقي، فهو يقول "تأمل جيداً النتائج التي تترتب علي مبدأ الخضوع التام للعادة والتقليد"، إنك بخضوعك هذا للمبدأ أو القاعدة تقضي قضاءً مبرماً علي كل من العلم والفلسفة، فإنك تكون - عندئذ - خاضعاً ومستبعداً من قبل صورة وحيدة للخيال والإبداع، ويمكنك، من ثم بقدر مماثل من الاستدلال أن تحيط بهما وتسيطر عليهما وتقيدهما، بالإضافة إلى أنك، في هذه الحالة، تقع في تناقض ذاتي وذلك لأن القاعدة أو المبدأ ينبغي أن يتأسس باستدلال سابق، وهذا الاستدلال يسمح لنا بإمكانية كافية، لتطوير القاعدة أو المبدأ وتشذيبه "بل وحتى رفضه"⁽¹⁾.

(1) - Hume (David): Treatise P. 268.

[15]

في التآزر بين العقل والعاطفة في حكم القيمة.

ويترتب علي تحليل " هيوم " للتقويم الخلفي نقطتان هامتان :

الأولي: أنه لما كن التقييم الأخلاقي لا يتأسس فقط علي العاطفة أو الوجدان، فإن بإمكاننا أن نحسم اختلافاتنا ونزاعاتنا الأخلاقية. وهذا يعني أن بإمكاننا تطوير معايير أخلاقية موضوعية .

الثانية : أن العقل يقوم في التقييم الأخلاقي بدور ضروري فليس العقل مجرد خادم للعواطف، وإنما هو ضروري لهذه العواطف الخلقية بنفس القدر الذي تكون فيه هذه العواطف ضرورية للفعل ذاته .

كنا قد أشرنا أيضاً إلي أن "ديفيد هيوم"، فيما يزعم "برود" Broad، لم يزودنا بأساس كاف لحل نزاعاتنا الأخلاقية، حيث أن بإمكاننا، فيما يري أن نقول (عند هذا الحد لا نزاع ولا جدال وأن تتوقف كل حجج)، فإذا كان "برود Broad قد فسر عبارة "س خير" علي أنها تعني شيئاً أكثر من مجرد "أنني أستحسن س" فإن هذا الشيء لا يزيد، عند برود، عن قولنا "إن الأغلبية من الناس تستحسن س" .

ومن ثم فإن "برود" يفسر تصور "هيوم" للمعيار الموضوعي للتقييم الأخلاقي علي أنه مجرد دعوة إلي القيام "بعمليات إحصاء اجتماعي"، فإذا ما وافقت أغلبية الناس في مجتمع ما من المجتمعات واستحسن

معيّار القيم الأخلاقية المقترح، فإن هذا المعيار يوصف عندئذ بأنه المعيار الموضوعي.

ومع ذلك، فإنه وبمقتضى موقف "هيوم" يمكن لشيء ما من الأشياء أن يتصف بالخيرية بمعناها الأخلاقي وإن لم يوجد بحال من يستحسنه بل حتي إذا كان يواجه استهجان الكل ورفضه. فلا يقوم "هيوم" نفسه بتعريف الفضيلة والرذيلة في حدود ما يستشعره الناس بالفعل من مشاعر استحسان واستهجان، وإنما يصرفهما في حدود ما يجب أن يستشعره المرء إذا ما أخضع الفعل أو الخلة أو الشخصية للتأمل والنظر وذلك علي نحو نزيه خالص، فليس التقييم الأخلاقي قضية عاطفة الأغلبية أو اتجاه هذه الأغلبية، فالتقييم الأخلاقي، منظوراً إليه من منظور الأغلبية أو العدد يمثل الاستثناء وليس القاعدة.

فقد أخفق "برود" في أن يضع يده علي تمييز "ديفيد هيوم" بين :

- العاطفة الأخلاقية⁽¹⁾.

- العاطفة الموجهة بالمصلحة، أعني العاطفة التي تكون المصلحة هي الدافع لها⁽²⁾.

ويوضح "ديفيد هيوم" هذا التمييز عندما يؤكد علي "أنه من

(1) - Kydd (Rachael): Reason and conduct in Hume's Treatise. P. 114-117, 122, 126-127, 177-180.

(2) - Kydd (Rachael): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 176, 180, 181, 184.

- Broad: Five Types of Ethical Theory P. 85.

الصواب أن نقول إن العاطفة المدفوعة بالمصلحة، والعاطفة الأخلاقية بهما ميل "إلى أن تختلط كل منهما بالأخري، وأن تجري كل منهما مجري الأخري، فمن النادر أن لا نعتقد أن العدو شرير وفاسد، ومن النادر أن نميز بين موقفه المعادي لمصلحتنا وسوء خلقه ونذالته في صورتها الحقيقية .. ويقضي هذا علي فكرة أن العواطف في ذاتها متميزة ومتمايزة".

فإذا كان هيوم يري أن بإمكان المرء الذي يتصف بالبصيرة والحذاقة أن يصون نفسه من خطر الوقوع في الخطأ الذي يقع فيه الكثيرون وأعني به خطأ توهم إصدار أحكام تتصف بالأخلاقية في الوقت الذي يحكم فيه هؤلاء بدافع من وجهة نظر متحيزة وبدافع من المصلحة فحسب. ولكن "هيوم"، مع ذلك، يعترف بأن الأغلبية من الناس لا يمكنها بحال الإرتفاع إلى مستوى هذه التميزات، فمن النادر أن ينجح الناس في التحرر من جلودهم والخروج من كهوفهم.

فمعيار الحياد لا يفسر، في ذاته كثيراً من الأمور؛ فقد يكون لدينا الاستعداد للتسليم بأن الحياد شرط ضروري للموضوعية وذلك في مجال التقييم الأخلاقي وبرغم هذا فإن هذا الحياد ليس هدفاً يمكننا تحقيقه بيسر وخاصة عندما يتعلق الأمر بالعواطف الإنسانية، فإن لم يكن هناك تمييز طبيعي بين العاطفة الأخلاقية وغيرها من العواطف الأخري والتي تكون مدفوعة بالمصلحة الذاتية، أعني أن يكون هناك تمييز بين

(1) - Hume: Treatise P. 472.

- Kydd (Rachael): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 114-117, 126-127.

التأمل النزيه والمحايد للدخلال والخصال الخلقية الحميدة واللذة أو
النشوة التي نستشعرها من عب قنينة نبيذ معتقة good، وهو المثال الذي
أشار إليه "ديفيد هيوم" فكيف سيكون بإمكاننا أن نتعرف علي وجهة
نظر محايدة ناهيك عن تحقيق هذه الوجهة من النظر وتجسيدها في الواقع
والحياة؟⁽¹⁾

وقد أجاب "ديفيد هيوم" علي هذا السؤال في الكتاب الثالث من
الرسالة وليس في الكتابين الأول والثاني، ومن ثم فقد تبدو إجابته علي
أنها غير متسقة إلي حد بعيد مع موقفه الشائع والذي يصوره الكتابان
الأول والثاني والمتعلق بدور العقل في السلوك. وهذه الإجابة التي
يقدمها لنا "هيوم" في الكتاب الثالث من الرسالة لم يتبها إليها معظم
الذين تعرضوا لنظرية "هيوم" الأخلاقية بالدراسة باستثناء راشيل كيد
Rachael Kydd في كتابها الذي أشرنا إليه من قبل، ومن ثم فإن هذه
الإجابة لم تنل التقدير الذي تستحقه. فالموقف النهائي لهيوم والذي
نجد في الكتاب الثالث يتلخص فيما يلي؛ التأكيد علي أن التمييز بين
العاطفة الأخلاقية والأنواع الأخرى من العواطف لا يوجد في طبيعة
العاطفة ذاتها إنما يوجد في أسلوب الإدراك الخلقى ونهجه، أعني هيئة
الإدراك الخلقى". فهو يقول إنه من المستحيل أن ينشأ بيننا حوار حول
أية حدود أو أسس معقولة ومبادئ منطقية طالما كان كل منا ينظر إلي

(1) - Hume (David): Treatise P. 472-582.

- Midgley (Mary): The Neutrality of Moral philosophy
(Proceedings of the Arist Soc. 1974) P. 211-213

"الخلال" و"الخصال" و"الأشخاص" كما تبدو لوجهة نظره الخاصة والذاتية فحسب. ومن ثم فلكي نمنع هذه التناقضات Contradictions المستمرة والدائمة ونصل إلى حكم مستقر stable على الأشياء، فإن علينا أن نستقر على وجهات نظر راسخة مدعمة وعامة general وأن نضع أنفسنا دائماً، وذلك في أفكارنا، مكان الآخرين بغض النظر عن ما يمكن أن يكون عليه موقفنا الراهن. وبالمثل فإن الجمال الخارجي يتحدد باللذة ولكن من الواضح أن الجميل لا يمنحنا لذة كبيرة، عندما نراه من مسافة تبعد عشرين قدماً وذلك بالمقارنة بما يمنحنا إياه من لذة ونشوة عندما يكون أقرب إلينا. ومع ذلك فنحن لا نقول عنه إنه يبدو أقل جمالاً، وذلك لأننا نعرف ما هو التأثير الذي سيكون له في مثل هذا الموقف، وأنتنا عن طريق التأمل والعقل سوف نقوم بتصحيح مظهره المؤقت والعابر⁽¹⁾.

(1) - Hume (David): Treatise P. ii, 126, P. 581-582.

- Kydd (Rachael): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 122.

[16]

في ان العقل شرط ضروري لحكم القيم الكلي والعام والمحايد.

فمن خلال العقل أو التأمل يتأسس التمييز بين العاطفة الأخلاقية ومجرد اللذة، ومن ثم وفي هذا السياق فإن العاطفة، وليس العقل، هي الحاملة والقاصرة. فالتمييزات الأخلاقية هنا يتم إدراكها بالعقل. و"هيوم" لا يجري هنا استثناءً من موقفه الأصلي الذي يقرر فيه أن العقل أو (التأمل) وحده alone لا يستطيع، بحال، إدراك الرذيلة والفضيلة أو يزودنا بدافع للسلوك الخلقي. والأخري هنا أن نقول إن "العقل شرط ضروري للتقييم الخلقي، فليس هناك تقييم يمكننا وصفه بأنه تقييم أخلاقي إلا إذا كان هذا التقييم ناتجاً من وجهة نظر كلية وعامة، أعني وجهة نظر نزيهة ومحايدة، ولا يمكننا بحال تحقيق هذه الوجهة من النظر إلا من خلال التأمل والعقل".

ومن ثم فلا علاقة للمعايير الأخلاقية أو شأن بعدد الأفراد الذين يسعدون أو يشقون بشئ ما من الأشياء، وإنما تتعلق هذه المعايير الأخلاقية بالأسلوب أو بالنهج، أو بالشروط التي يتم بها إدراك سعادتنا أو شقائنا وبؤسنا. ولذلك يمكننا أن نقول إن العاطفة والعقل يزودانا

(1) - Hume (David): Treatise P. 198, 416, 463, 471.

- Kydd (Rahad): Reason and conduct in Hume's Treatise, P. 122.

معاً، حيث لا يكفي الواحد منها فقط؛ بشروط التقييم الأخلاقي، فلا يمكن بحال للعاطفة وحدها إن تحملنا وراء خبرتنا المباشرة، وبالرغم من أن "العاطفة الجمعية أو عاطفة الأغلبية يمكنها أن تزودنا بمعيار كلي وعام، فإنها لا تستطيع، علي أي نحو من الأنحاء، أن تزودنا بمعيار أخلاقي .

ومن ناحية أخرى، فإن العقل وحده لا يمكنه بحال أن يحفزنا لتنظر في موضوع ما، علي نحو محايد أو نزيه، إلا إذا دفعه شعور ما إلي حفزه أو ذلك، لأنه من الطبيعي أن نتأثر ونتفعل، في المقام الأول، بالخلل والأفعال والكيفيات، فإننا نستهدف، في المقام الثاني، أن ننظر فيها ونتأملها من وجهة نظر محايدة ونزيهة .

ولذلك فإن تصور " هيوم " للحكم الأخلاقي الموضوعي، أو بعبارة أخرى، الحكم الأخلاقي علي الأصالة، يشير فقط إلي الإستثناء، ولا يشير إلي (القاعدة في المجتمع). فالحكم الأخلاقي ليس هو بالضرورة، مصلحة الجماعة أو إتجاه الجماعة، وإنما يمثل الشروط التي يحكم بمقتضاها الأفراد حكماً أخلاقياً علي أساس الفهم والتأمل وبغض النظر عن مصلحتهم الخاصة والذاتية الضيقة، وهذه الشروط هي التي تؤسس معيار الموضوعية الأخلاقية. وبالرغم من أن نجاحنا بموجب مثل هذا المعيار وبمقتضاه هو نجاح، علي نحو عام، نجاح متواضع ومحدود، فإن قاعدة الاختلاف والتباين (المعقولة) في الشئون الأخلاقية يكون قد تم توفيرها. فلم يعد بإمكاننا فقط أن نناقش قضية الحياد والتزاهة في أنفسنا وفي الآخرين وذلك علي ضوء الفهم العميق

لأحكامنا المسبقة ومصالحنا الذاتية، وإنما أصبح بالإمكان بالإضافة إلى ذلك، أن يشير كل منا إلى الآخر وأن يبين له القصور والعجز في مشاعرنا وذلك علي ضوء الشاهد الجديد والدليل المقدم. فالعقل المتأمل (أو المنعكس) يعمل باستمرار علي إيجاد اتجاهات وعواطف جديدة، وهذه بدورها توجد مشكلات وقضايا جديدة تؤلف بالنسبة إلي "هيوم"، عملية التقييم الأخلاقي، وهي المشكلات والقضايا التي بإمكان العقل التأملي أو المنعكس وحده أن يقدم لها الحلول والإجابات.

ولكن علينا هنا أن نكون علي وعي ولا نقع في الخطأ الشائع والذي يقبله كثيرون وهو خطأ قد يبدو علي أنه يلزم عن حجة "هيوم" ويترتب عليها. فإن حجة "هيوم" تبدو وكأنها تتضمن أن التقويم الأخلاقي يتضمن الجمع والتأليف بين وظيفتين مختلفتين، وهما العقل والعاطفة، أو التأمل والوجدان علي نحو بحيث تكون الوظيفتين متساويتين بالضرورة، برغم أنها متميزتان منطقيا. فإن "هيوم" يبدو علي أنه، علي الأقل في مواضع بعينها في الرسالة، يستهدف الإشارة إلي أن "القيمة الأخلاقية" هي، وبالتحديد شأن من شئون العاطفة والوجدان، وأن العقل (أو التأمل) برغم أنه يقوم بوظيفة ضرورية، وهذه الوظيفة هي توجيه وتصفية هذا الوجدان وهذه العاطفة، فإنه مع ذلك، يعد جانبا ثانويا في التقويم الأخلاقي، ويعد رافائيل Daiches Raphael في كتابه عن الحاسة الخلقية The Moral Sense واحدا من فلاسفة الأخلاق المعاصرين الكثيرين الذين يأخذون بمثل هذا التفسير ويسلمون به. بل أن رافائيل يمضي إلي حد أنه يعزو إلي "ديفيد هيوم" نظرية مزدوجة في الحكم. فقد ميز رافائيل الأحكام التي تتعلق بالعاطفة

الخلقية عن الأحكام التي تتعلق بالشروط أو الواقعة Fact⁽¹⁾. ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن تفسيراً كهذا قد يبدو لنا علي أنه معقول ومقبول. وليس هذا فقط لأن "هيوم" نفسه قد عبر عن موقفه، في بعض الأحيان، علي نحو غير واضح⁽²⁾، وإنما لأن كثيراً من فلاسفة الأخلاق المعاصرين قد سلموا، وعلي نحو عام، بالتمييز بين الأحكام القيمية من جهة والأحكام الوصفية من جهة أخرى، واعتبروه، من جانبهم، تمييزاً واضحاً بذاته ونظروا إليه علي أنه الأساس المكين والذي لا يرقى إليك شك وذلك لكل "النظرية الأخلاقية"⁽³⁾.

ولكن هذا لا يعبر، في الحقيقة، عن الموقف النهائي "لديفيد هيوم"، فإن هناك مشكلتين أساسيتين أضطر "ديفيد هيوم" بتأثيرهما إلي تطوير نظريته في اتجاه مغاير. فنحن إذا سلمنا بالتفسير السابق، فإن نظرية "هيوم" لا يمكنها أن تنجح في تفسير كل من قضية الإلزام الأخلاقي

(1) - Raphael (Daiches): The Moral sense (London, Oxford University Press 1943). PP. 20-25, 61-64.

- Bonar (James): The Moral sense (London and New York, 1930) P. 9-16.

(2) - Hume (David): Treatise P. 470.

(3) - Ayer: Hume P. 80-82.

- Ayer: Language, truth and logic (London Victor Gollancz 1948) P. 110.

- Stevenson (L.) Ethics and language (New Haven: Yale University Press 1944, P. 168.

- Hare: Language of morals P. 29, 167, 169-171.

هذا من جهة وقضية موضوعية التقييم الأخلاقي وذلك من جهة أخرى. فإذا كانت للأحكام الوصفية وظيفة واحدة تنهض بها بيننا للأحكام القيمية وظيفة أخرى مغايرة، فكيف يمكننا تبرير ما نشعر Feel بأنه ينبغي Ought علينا أن نؤديه؟؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن أن تكون القيم الأخلاقية بحيث تعكس هذه القيم ظروفنا الواقعية وكيف يمكن لهذه الظروف الواقعية أن تعكس القيم؟؟ فإذا كانت أحكامنا القيمية تنهض فحسب بوظيفة التعبير Expression عن العاطفة والأمر والنهي والإرشاد والوظائف الأخرى المشابهة والتي يمكن أن تنطوي تحت هذه الفئة، وإذا كانت أحكامنا الوصفية تقوم فقط بوظيفة الوصف والترغيب والإشارة والوظائف الأخرى المشابهة والتي يمكن أن تنطوي تحت هذه الفئة، فكيف يمكن للمرء أن يستدل عبارة قيمة من عبارة واقعة، أعني كيف يمكن استدلال ما ينبغي أن يكون من عبارة تعبر عن ما هو كائن؟ أعني استدلال عبارة موضوعها الينبغية من عبارة موضوعها الكائنية. وبعبارة أخرى يمكننا أن نسال، إذا كانت القيمة الأخلاقية تتضمن، بالضرورة وكأمر مسلم به، اتهامات الإنسان ومصالحه فكيف يمكننا، إذن، تفسير وجود الإلزام الأخلاقي في داخل إطار أو نظام من هذا القبيل؟؟⁽¹⁾

ويمكننا أن نقول، بالإضافة إلى ذلك، إن مشكلة موضوعية الإلزام الأخلاقي، ستفرض نفسها في هذا السياق، علي نحو قد يكون غير قابل

(1) - Ogden (C.K.) and Richards: The Meaning of Meaning (Kegan Paul 1936). P. 173, 181, 183, 198, 199.

للحل أو التفسير؟؟ فإذا تم التوحيد بين التأمل والحكم الوصفي أعني حكم واقعة هذا من ناحية وتم التوحيد من جهة أخرى بين العاطفة والتعبير عن العاطفة أعني حكم قيمة فإن "ديفيد هيوم" سيكون، من ثم، في موقف لا يحسد عليه، فهو يواجه ثغرة أو هوة لا يمكن اجتيازها أو عبورها وذلك بين الواقعة من جهة والقيمة من جهة أخرى، وليس هذا فقط وإنما أصبح يواجه مشكلة الأساس غير الكافي والهش وذلك فيما يتعلق بالجدل الأخلاقي الصحيح والاختلاف الخلقي بالمعني الأصل، وذلك لأن المرء لا يمكنه هنا، وذلك اعتماداً على التفسير السابق لديفيد هيوم، إلا أن يدعي فقط أن الاختلافات الأخلاقية يمكن حلها بقدر ما تكون متعلقة بشئون واقعية، وأنه خلافاً لتلك فلا يمكنه إلا أن يدعن ويسلم بأنه لا جدال فيما يتعلق بأحوال العاطفة.

ومن ثم فإن العبارة التي تقول "س خير" تقبل، في هذا السياق، الرد إلى الحكم الوصفي الذي يقول لدي شعور استحسان، بعد التأمل والتفكير، للموضوع س، وبعبارة أخرى يمكن أن تقول عند تأمل الموضوع س يتولد لدي شعور استحسان لهذا الموضوع وهو حكم موضوعي يمكن التثبت منه بالإضافة إلى أنه حكم واقعي. ولكن يمكن للعبارة "س خير" أن تقبل الرد إلى التعبير القيمي عن العاطفة والإحساس (وهو في هذه الحالة تعبير ذاتي ولا يمكن - من ثم - التثبت منه)⁽¹⁾.

(1) - Broad: Five Types of Ethical Theory P. 115.

ويترتب علي هذا أن أي محاولة من جانبنا لترجمة أورد أو تعريف التعبير القيمي عن العاطفة، أعني الخير بحيث يمكننا أن نناقش هذا التعبير ونثبت من هذه القيم الأخلاقية علي نحو موضوعي، هي محاولة سوف تتضمن بالضرورة المغالطة الطبيعية التي كان (مور) قد أشار إليها عند مناقشته للمذاهب الأخلاقية سواء الطبيعة منها أو الميتافيزيقية⁽¹⁾. ولكن الخير Good إذا ما كان بالإمكان، من حيث المبدأ تعريفه، فمن الممكن تعريفه في حدود تصورات قيمة أخرى. وقد عبر بتر سترافسون Peter Strawson عن هذه الفكرة علي النحو التالي إنه بالنسبة إلي كل التعبيرات التي تتضمن حدوداً أو محمولات من قبيل الصواب أو الخير، شريطة أن تكون مستخدمة بمعانيها الأخلاقية، يكون بالإمكان دوماً أن نجد تعبيرات تحمل نفس المعني، ولكنها تتضمن، بدلاً من ذلك كلمة ينبغي: فإن المكافئات لهذه التعبيرات عديدة ومتنوعة برغم أنها قد تكون صعبة ومراوغة، ولكنها علي أية حال موجودة دوماً⁽²⁾.

فلا نعدو الصواب لو قلنا إنه في هذه الحالة لا يمكن بحال العثور علي المكافئات غير الأخلاقية، أعني الوصفية للخير أو للقيمة، أو ما ينبغي طالما أن ما هو قيمي من جهة وما هو وصفي من جهة أخرى

(1) - Moore: Principia Ethica P. 6.

- Frankena (W.) The Naturalistic Fallacy P. 103-113.

(2) - Strawson (P.) Ethical intuition (philosophy, 1949). P. 30.

- Nudson (W.D.) Ethical intuitionism in (New Studies in Ethics, Vol. one - Macmillan 1974). 231-236.

بمثلان مقولتان للفاعلية مختلفتان علي نحو جذري، ومن ثم يمثلان نوعين من العبارات مختلفين اختلافاً جذرياً.

والحق أن هذا الموقف لا يعبر في التحليل النهائي، عن موقف "ديفيد هيوم" من القيمة، برغم اعترافنا بأنه يعبر عن جانب كبير من الرسالة، وإلا فهل هناك دفاع مباشر وأكثر قوة عن هذا الموقف السابق من تلك النتيجة التي انتهت فيها "ديفيد هيوم" إلى (أن الأخلاق شأن يتعلق بالأحرى، بما نستشعره بأكبر من كونها شيء يكون موضوعاً للحكم)⁽¹⁾. والنتيجة التي تترتب هنا، هي، وعلي نحو واضح، أن التقييم الخلقى، لا يتضمن حكماً أعني الوصف وإنما يتضمن فقط تعبيراً عن الشعور والوجدان أعني تقييم مباشر. وقد أشار "ديفيد هيوم" في موضع آخر من رسالته، إلى تمييز أساسي بين "الوصف" من جهة والتقييم من جهة أخرى؛ فنراه يؤكد علي أن الفهم لا يمكنه تبرير justify العاطفة ولا إدانتها. فإن هناك فحسب، حالتين يمكن فيهما وصف العاطفة بأنها غير معقولة Unreasonable، فحيثما تتأسس العاطفة علي افتراضات زائفة، أعني تتأسس علي افتراض وجود موضوعات ليست في الحقيقة موجودة، أو أن تختار، هذه العاطفة، أدوات أو وسائل قاصرة عن تحقيق الغاية المبتغاة أو المستهدفة ومن ثم نخدع أنفسنا في حكمنا المتعلق بالوسائل والغايات. فإذا كانت العاطفة غير مؤسسة علي افتراضات زائفة ولا يوجد ثمة اختيار لوسائل عاجزة عن تحقيق الغاية المرجوة فإن الفهم لا يستطيع تبريرها أو إدانتها؛ فليس مما يتناقض مع الفعل أن

(1) - Hume (David): Treatise P. 470.

أفضل تدمير حياتي من أجل منع أقل قدر من الألم الذي قد يصيب مواطننا هندياً أو شخصاً لا تربطني به صلة على الإطلاق ولا أعرفه البتة، وليس مما يتنافى مع العقل أن أفضل الخير الأقل على الخير الأعظم، ولا أن أفضل اللذة الأدنى على الأعلى؛ فقد تستثير اللذة المبتذلة في نفسي رغبة عارمة فتجاوز تلك الرغبة التي تستثيرها أعظم المتع وأكثرها قيمة؛ وبإيجاز، فإن العاطفة يصاحبها بالضرورة حكم زائف، وإذا شئنا الدقة فإنه حتي في هذه الحالة فإن الحكم، وليس العاطفة، هو الذي يوصف بأنه غير معقول. "Unreasouable".

ولما كان لا يوجد معنى البتة في وصفنا العاطفة بأنها غير معقولة إلا في حالة تأسيسها على فرض زائف أو عندما تختار هذه العاطفة وسائل "قاصرة" تعجز عن تحقيق الغاية المبتغاة فإنه من المستحيل، بالنسبة للعقل والعاطفة، أن يناقض أحدهما الآخر، أو أن ينشب الجدل حول السيطرة على الإرادة والأفعال: ففي اللحظة التي ندرك فيها زيف أي افتراض وعجز أية وسائل، فإن عواطفنا تستسلم لعقولنا، بدون قيد أو شرط.

[17]

في ان النموذج البيولوجي الدينامي، وليس النموذج الميكانيكي
الآلي، هو الذي يمكن تطبيقه على "طبيعة هيوم القيمية".

إن الصعوبة الأساسية في محاولة إظهار قصور التفسير السابق لموقف
"ديفيد هيوم" لا توجد فقط في حقيقة أن "ديفيد هيوم" نفسه قد دعم،
وذلك في بعض المواضع في رسالته، هذا التفسير، ولكن الصعوبة هنا
مردّها إلى أن "هيوم" لم يكن، وذلك في بعض الأحيان، يواجه
المشكلات الفلسفية التي تواجهه مباشرة وإنما كان يواجهها علي نحو
غير مباشر، فعندما كانت مبادئ فلسفته العامة تخفق في المواجهة
الناجحة للمشكلة التي يكون بصدد إيجاد حل لها، كان "ديفيد هيوم"
يقوم، ليس علي نحو مباشر وإنما كما قلنا علي نحو غير مباشر، بتعديل
هذه المبادئ العامة ومراجعتها. فقد رأينا، علي سبيل المثال، كيف أن "
ديفيد هيوم" في الكتاب الثالث من رسالته، قد ناقض وبوضوح موقفه
الأصلي المتعلق بالنفس الإنسانية وهو الموقف الذي كان قد عبر عنه في
الكتاب الأول. فقد (تحول) هيوم من النظر إلى النفس باعتبارها حزمة
من الجزئيات المنفصل كل منها عن الآخر والتميز كل منها عن الآخر
علي نحو مطلق إلى النظر إلى هذه النفس باعتبارها "كل Whole أو
وحدة Unity لدينا لها دوما انطبعا واضحا جليا، وقد حدث هذا
التحول من جانب هيوم بدون تعقيب منه أو محاولة إعادة بناء موقفه

الأصلي⁽¹⁾. بالإضافة إلى أننا قد رأينا كيف قام "ديفيد هيوم" بتطوير نظرية جديدة في التعريف ووجهة نظر مختلفة تماماً وذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين الأفكار والانطباعات والعلاقة بين العقل والعاطفة وذلك لكي يتمكن من معالجة الخبرة الأخلاقية معالجة أكثر فعالية وإقناع. ومع ذلك فإن "ديفيد هيوم" يفعل كل هذا دون أن يعبر من جانبه تعبيراً واضحاً عن أي تغير أساسي ومحوري في موقفه. ومن ثم فإنه فقط عندما ندرك التباين "وعدم الائتلاف بين هذه الأجزاء الموجودة في الكتاب الأول والكتاب الثاني وهي الأجزاء التي تتأسس علي فيزياء نيوتن أو بمعنى أعم علي نموذج العلوم الفيزيائية، هذا من ناحية وتلك الأجزاء الموجودة في الكتاب الثاني والكتاب الثالث التي تتأسس علي نظرية هاتشيسون الأخلاقية والتي تعتمد علي النماذج المستمدة من السلوك ذلك من ناحية أخرى. ومن ثم فإننا إذا أدركنا هذا التباين فسوف يكون بإمكاننا أن نقدر تقديراً صحيحاً مدي التباين بين موقف هيوم الأخلاقي وموقفه الأبستمولوجي وكيف أن هذين الموقفين لا ينسجم الواحد منهما مع الآخر، وأنه في مجال الأبستمولوجيا فقط تجد كل الأفكار الخاصة بتبعية العقل وخضوعه للعاطفة، وانقسام الخبرة إلي انطباعات وأفكار، وعلاقات الأفكار بالواقع، والعقل بالعاطفة. أقول إنه في داخل المجال الأبستمولوجي فإن هذه الأفكار تجد معناها وما يمكن أن يكون لها من قيمة.

(1) - Pick (Nelson): Hume's Bundle Theory of self (American philosophical quarterly 1989, p. 61-62.

فليس النموذج الميكانيكي الآلي هو الذي يمكن تطبيقه علي نظريته الأخلاقية وإنما هو بالأحرى، النموذج " البيولوجي ". ومن ثم لا يكون العقل والعاطفة " جزئين في كل وإنما وجهان لوحدة عضوية. وليس هناك شك في أن مثل هذه التصورات التي طرحها الآن قد تبدو غريبة وغير مألوفة بالنسبة لما هو سائد ومستقر لدي أصحاب الحركة التحليلية والوضعية المنطقية وهي الحركة التي يراها هؤلاء امتداداً للنموذج المعرفي الذي قدمه (جون لوك) و(ديفيد هيوم). وبرغم ذلك فنحن لا نقرر هنا شيئاً لا يتفق ومنطق فلسفة هيوم؛ فما نستهدف التأكيد عليه هنا هو " أنه ينبغي وضع نظرية هيوم في الأخلاق والقيمة في إطار النزعة الطبيعية Naturalism التي ترتد إلي أرسطو الذي نجد لديه كيف أن العادة والدربة والعقل والعاطفة كلها تتآزر فيما بينها لتنتج لنا، في النهاية الفضيلة والقيمة والخيرية علي نحو لا يمكن بحال أن ينطبق فيه التحليل القائم علي منهج (الجزء - الكل). وسواء وصفنا هذه الوحدة بأنها عضوية أو بيولوجية أو دينامية فإنه أمر ليس بذي قيمة كبيرة، فمن الواضح هنا أنه من غير الممكن أن نقيم في مثل هذه الوحدة العضوية فصلاً بين العقل والعاطفة أو أن نعزل أحدهما عن الآخر، إلا في حالة واحدة فقط، وهي الحالة التي نقضي فيها علي ما تتصف به الخبرة الإنسانية من كيفية طبيعية Naturalness " .

وقد سلم " هيوم " عندما كان ينظر في " العواطف الأخلاقية " أو

العواطف التي وصفها بأنها عواطف هادئة Calm بأن التمييز بين التأمل أو العقل من جهة والعاطفة من جهة أخرى هو تمييز من المستحيل أن نجريه عندما يتعلق الأمر بالخبرة والممارسة، وذلك 'إذا كانت العواطف التي ننظر إليها هنا هي عواطف أخلاقية Moral. فمن الطبيعي بالنسبة للمرء الذي يستهدف فحص الموضوعات وتقييمها، بدون حذقة أو تكلف فلسفي، أن ينظر إلى أفعال الذهن علي أنها وعلي نحو تام، أفعال واحدة متشابهة، فهي أفعال لا يتج عنها إحساس متباين، ولا يمكن من ثم التمييز بينها وبين الإحساس والإدراك تمييزاً مباشراً. فالعقل يكشف عن نفسه بدون أن يبدي أية عاطفة حسية، وفيما عدا في الخطب الفلسفية العصماء أو النزاعات المدرسية الجوفاء، فهو لا يكشف عن أي لذة أو شقاء، ومن ثم فإن أي نشاط للذهن يؤدي في هدوء وسكينة إنها يختلط، بالنسبة لمن ينظرون إليه للوهلة الأولى، مع العقل ويندمج معه ولا يمكن التمييز بينهما. ومن المؤكد أن هناك اتجاهات وميول هادئة وليست صاخبة، والتي يرغم أنها عواطف حقيقية فإنها تؤثر، علي نحو محدود، في الذهن وهي تعرف بآثارها بأفضل مما تعرف بالشعور أو الإحساس المباشر وهي تنقسم إلي نوعين:

(غرائز) مجبولة ومفطورة في طبائعنا مثل الأريحية وحب الحياة.

عواطف تتعلق بالرغبة في الخير والنفور من الشر باعتبارهما كذلك .

وعندما تكون العاطفة (هادئة) ولا تسبب اضطراباً لنفوسنا فهي تخضع لإملاءات العقل وتصدر عن نفس الملكة، أعني الملكة التي تحكم بالصواب والخطأ. فإن طبيعتها ومبادئها يفترض فيها أنها واحدة،

وذلك لأن أحاسيسها ليست وعلي نحو واضح مختلفة أو متباينة".⁽¹⁾

فمن قبيل المستحيل تميز (التأمل أو العقل) من العاطفة أثناء عملية التقييم الخلقي بمعناها الحقيقي والأصيل، ومن ثم فإنه فقط وعلي مستوي التنظير، يمكن أن يحدث هذا التمييز، هذا إن كان بالإمكان إجرائه من حيث المبدأ. بالإضافة إلى أننا إذا وضعنا في اعتبارنا حقيقة أن الحجج النظرية التي قدمها هيوم لتدعيم وجهة النظر التي تزعم "خمول العقل وقصوره التام"، هي حجج أقيمت علي افتراضات ابستمولوجية ولا تنطبق علي نظريته الأخلاقية فسوف يكون بإمكاننا أن نتبين وبوضوح الدور (العملي) المحوري الذي يضيفه هيوم علي العقل أو التأمل في عملية التقييم الأخلاقي. وفي الحقيقة، فإن هيوم، في هذا الجزء المتعلق بالعواطف الهادئة Calm أعني العواطف الأخلاقية، كان يعبر وعلي نحو مباشر وواضح عن عملية مزج الفعل الأخلاقي بعناصر أرسطية تتعلق بالتأمل والعاطفة والخبرة والدربة. وبإمكاننا أن نجد لديه عبارات كثيرة يؤكد فيها علي أن العاطفة لكي توصف بأنها "رصينة أو هادئة"، أعني أخلاقية، فينبغي أن تتحدد بالاعتماد علي مبدأ للفعل كان قد تم حسمه وإقراره اعتماداً علي الاتجاه السائد للنفس. بالإضافة إلي أن "هيوم" كان يستهدف من التمييز بين العواطف الرصينة والهادئة

(1) - Hume (David): Treatise P. 417.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P. 75-77.

- Kydd (Rachael): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 132-137.

والعواطف الطائشة والصاخبة إظهار ما يعنيه بالسلوك المعقول Reasonable فالناس تتصدي دوماً لعواطفها الطائشة والصاخبة وذلك عند الإقدام علي إنجاز الخطط والمشروعات، ومن ثم فليس القلق والتوتر الآن هو الذي يحدد أفعال هؤلاء الناس وأعمالهم".

وهذه هي الوظيفة التي خلعها هيوم علي الحكم بل أن هيوم زاد علي هذا قوله إن معني أن يكون لدي المرء عاطفة هادئة رصينة هو أن يفضل ما ينبغي في ذاته أن يكون موضوعاً للتفضيل. وهذه هي الوظيفة التي خلعها "هيوم" فيما بعد، علي الحكم بل أن "هيوم" يؤكد علي أن العواطف الهادئة والرصينة إنما تتأسس علي وجهة نظر بعيدة، وتأمل وفحص".

ومن الواضح أن هيوم يؤكد هنا علي ضرورة الأخذ بهذه الوجهة من النظر التي تتصف ببعد النظر والحصافة، لكي يضمن معقولة اتجاهاتنا وأحكامنا، أعني صحتها وصوابها وخيريتها. ومن ثم فليس هناك ما يشير الدهشة أن نؤكد هنا علي أن هيوم لا يمكنه، في التحليل النهائي لموقفه من الأخلاق والقيمة، أن يميز بين العقل والعاطفة في السلوك الأخلاقي بمعناه الحقيقي والأصيل.

فالفكرة هنا، هي أنه لكي يكون لدينا من حيث المبدأ أخلاقية Morality، فإن الأمر يقتضي منا أن نفهم السلوك الإنساني وأن ننظر إليه نظرة تكاملية، أعني أن ننظر إليه من زوايا متعددة ومتنوعة، أعني أن

(1) - Hume (David): Treatise P. 418, 419, 459.

(2) - Hume (David): Treatise P. 536, 583.

ننظر إليه من المنظور الطبيعي وكذلك الاجتماعي ومن وجهة نظره الشخصية الذاتية، وكذلك الفعل السياسي، وأن ننظر إليه من جهة الحاجات وكذلك الرغبات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك ما أكده "هيوم"، ونعني به النظرة البعيدة، أعني أن نعطي الأسبقية في التفضيل لما ينبغي علينا أن نفضله وليس لما نفضله بالفعل" وأن نشبت ونتأكد بالتأمل وبالعقل، وهذا أولاً، ثم بالعزم والتصميم وهذا ثانياً وهذه كلها عمليات تعتمد، وبقدر متعادل، على العاطفة من جهة والعقل والتأمل من جهة أخرى. وهي عمليات يمكن أن تنجح فحسب إذا وضعنا في اعتبارنا معرفة الواقعة وفهم هذه الواقعة، (فالحكم والفهم يزودانا بإطار صحيح، ومن ثم موضوعي للعواطف التي تكون بدون ذلك ذاتية) فأبحاثنا في طبيعة الخبرة الإنسانية والسلوك الإنساني إنما تجري بهدف الوصول إلى هذه الأنواع المتميزة من العواطف والمشاعر التي نصفها بأنها الاستحسان الخلقي"، ومن ثم فإن الفهم الذي تحققه يعد لذلك، شرطاً ضرورياً للتقييم الخلقي، ولكن ذلك ليس بمعنى أن الفهم علة أو سبب لاستثارة العاطفة أو الوجدان، وإنما بمعنى أن الفهم يستثير الاستحسان Approval. وإذا كان الاستحسان عاطفة، فإنها عاطفة تتميز بأنها من طبيعة واعية، عن طريق الفهم والعقل، بذاتها".

وهذا الاستحسان أو هذه العاطفة الواعية بذاتها، بعيدة تماماً عن أن تكون مجرد عاطفة، فهي عاطفة متميزة، ونحن نخلط دوماً بينها وبين

(1) - Hume (David): Treatise P. 43.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P.112.

العقل. فهي تقوم في مجال الأخلاق بوظيفة مماثلة تماماً. وقد عبر هيوم، في الكتاب الثالث من الرسالة عن هذه الفكرة بوضوح تام حين قال: إننا مقتنعون هنا بأن العقل يقتضي مثل هذا السلوك المحايد، ولكننا نضيف، بجانب ذلك، إنه من النادر أن نكرس أنفسنا لهذا السلوك أو نتهجه، بالإضافة إلى أن عواطفنا ليست علي استعداد لأن تسير حكماً. وهذه اللغة يمكن بسهولة ويسر فهمها، إذا وضعنا في اعتبارنا ما قلناه آنفاً وذلك بخصوص العقل Reason الذي يمكنه معارضة عواطفنا والتصدي لها بل والوقوف في سبيلها، والذي تبيننا كيف أنه، في النهاية هو التحديد العام والكلي والهادئ للعواطف، وهو التحديد القائم علي النظر البعيد أو التأمل⁽¹⁾.

إن هيوم في هذه العبارة يؤكد أمرين :

أن العقل يحدد عواطفنا، برغم أن هذا لسوء الحظ، لا يحدث دوماً وإنما يحدث فقط علي نحو محدود ونادر .

التوحيد بين ما يعد العقل في التقويم الأخلاقي والعواطف الرصينة. فقد انتقل ديفيد هيوم في الرسالة من الدعوي النظرية بأن العقل لا يمكنه، بحال أن يقوم بدور عملي، إلي الدعوي بأن العقل ينبغي أن يوصف، في مجال الأخلاق، بأنه عاطفة تأملية Reflective Passion ومن

(1) - Hume (David): Treatise P. 583.

- Kydd (Racheal): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 122.

ثم فإن هيوم لا يقلل هنا من أهمية الدور العملي للعقل، وإن كان قد خلع عليه تسمية أخرى .

ويمكننا في هذا السياق أن ننظر إلى ديفيد هيوم علي أنه المبشر بتحليل الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey الشامل للطبيعة والسلوك والفن، حيث كان المنهج المستخدم هنا هو المنهج الذي يمكن وصفه بأنه المنهج التجريبي Empirical والطبيعي Naturalistic، وذلك لأن الثقافة Culture، وكما لاحظ ديوي بحق، تعد المرادف للخبرة التأملية أو ما يصفه ديوي بأنه الخبرة المشحونة بالذكاء البصير. وهذه الخبرة الذكية هي ذاتها خبرة عضوية. ويمكننا بالمثل أن نقول إن الأخلاق هي، بالنسبة إلى ديوي، المرادف للخبرة الذكية، وذلك لأن هيوم، مثل ديوي، يؤكد الوحدة العضوية للخبرة وذلك باستخدام " منهجية تجريبية طبيعية في البحث الأخلاقي " وهذه المنهجية ليست هي النموذج الآلي النيوتوني، وإنما النموذج الطبيعي الإنساني كما عبر عنه هاتشيسون وشاقتسبري " .

ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن هذه النظرة لطبيعة العقل العملي في التقسيم الأخلاقي تعبر بحق عن الموقف النهائي لديفيد هيوم. وبرغم أن هذا الموقف لا يتوافق مع وجهة نظر ديفيد هيوم إلى العقل المتضمنة في الكتاب الأول وبعض أجزاء الكتاب الثاني من الرسالة بل وتتعارض

(1) - Smith (N.K) The Philosophy of David Hume P. 152, 153, 155.

- Dewey (John): Experience and Nature (Dover Publications 1958) P. 42.

معها علي نحو مباشر. ولكنا لا نستطيع أن نتجاهل، بحال النتيجة التي انتهي إليها الكتاب الثالث والتي تؤكد علي أن التقييم الأخلاقي لا يمكن أن يتم بمعزل عن تيار الخبرة الإنسانية وما تقدمه لنا هذه الخبرة برغم أن هذا التقييم الأخلاقي لا يمكن بحال أن نرتد به كلية إلي الخبرة الإنسانية، أو بعبارة أدق، إلي معطيات الخبرة الإنسانية. ويعبر هذا، فضلاً عن ذلك، عن واحد من أساليب التمييز بين العلوم الأخلاقية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى.

ويمكننا، علي ضوء ما قدمناه من تحليل، أن نجيب الآن علي السؤال الذي كنا قد أثرناه، وأعني به السؤال المتعلق بالعلاقة بين الكائنية والينبغية، أو الواقعة والقيمة، "فإن كل الأخلاقية وجماعها تتأسس علي عواطفنا التي وصفناها بأنها هادئة Calm ورصينة ووجدنا بينها وبين العقل في عملية التقييم الأخلاقي فعندما يسرنا فعل ما، أو أية كيفية أو خاصية من خواص الذهن وكيفياته، بعد أن نكون قد تفحصناها وتأملناها علي نحو معين، نصفها بأنها فاضلة، ولما يؤدي إهمالها أو عدم إنجازها، بعد أن نكون أيضاً قد تفحصناها وتأملناها علي نحو معين مماثل، إلي إيلا منا وتكديرنا، فإننا نقول إننا نخضع للإلزام يلزمنا بأدائها".

فالإلزمات الأخلاقية ترتبط بالتفكير في الأفعال الخلقية، أو إذا شئنا الدقة، ترتبط بالعواطف التي نستحسنها خلقياً، أو التي ترتبط بتلك

(1) - Hume (David): Treatise P.517.

- Ardall (Pall): Passion and value in Hume's Treatise P. 113, 123.

الأفعال وتتعلق بها، ومن ثم فإن قولنا إننا ملزمون خلقيا، معناها أننا مدفوعون لأداء تلك الأفعال التي تؤدي الإنطباعات المتعلقة بها إلى إدخال السرور الخلقى علينا، والتي يؤدي، من ثم إهمالنا لها وتغاضينا عنها وعدم إنجازها إلى تكديرنا وإحساننا بالتعاسة.

[18]

فى ضرورة العلاقة بين الواقعة والقيمة، وبين القيمة والإلزام، وبين الكائنية والينبغية.

ومن ثم فإن الزاماتنا الأخلاقية تتعادل مع فضائلنا الخلقية وتتناسب معها، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن لدي ديفيد هيوم علاقة ضرورية بين القيمة والإلزام، أعني بين الخيرية والوجوب. فإن تحديد قيمنا الخلقية يعادل منهجياً، تحديد إلزاماتنا الأخلاقية، وبالمثل فإن تحديد الواقعة أو الحكم التجريبي يعد ضرورياً وشرطاً لازماً بالنسبة إلى الإلزام الخلقي بقدر ضرورته للاستحسان الخلقي، فإن أي تغيير في الطبع والمزاج وظروف النوع الإنساني يمكن أن يؤدي بدوره إلى تغيير جذري في واجباتنا وإلزاماتنا⁽¹⁾.

وعلى ذلك تكون العلاقة بين الكائنية والينبغية علاقة حميمة كتلك العلاقة الموجودة بين العاطفة والإرادة. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول أن الينبغية الأخلاقية تتأكد ويتم تعزيزها بالعاطفة بعد أن تكون موضوعاً للنظر والتأمل، أعني أنها تتأكد ويتم تعزيزها بعاطفة الإستحسان الخلقي⁽²⁾.

(1) - Hume (David): Treatise P.496.

- Ardall (Pall): Passion and value in Hume's Treatise P. 123.

- Kydd (Racheal): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 177-180.

فالإتحاد بين العقل من جهة والعاطفة من جهة أخرى يعد حتى أكثر وضوحاً في تناول ديفيد هيوم لما يسمي الفضائل الإصطناعية. فبحسب تصور ديفيد هيوم، فإن معيار تبرير تصوراتنا ومؤسساتنا الأخلاقية يجب أن يوجد في أصول هذه التصورات والمؤسسات، وهي الأصول الموجودة في مبادئ الطبيعة الإنسانية والإهتمامات العملية للإنسان. ولكن بعض تصوراتنا الأخلاقية ومؤسساتنا، مثل العدالة، برغم أنها تؤدي وظيفة عملية في المجتمع، تبدو علي أنها ليست قارة في الطبيعة الإنسانية وليست متأصلة فيها. "فليس إحساسنا بكل نوع من أنواع الفضيلة إحساس طبيعي، وذلك لأن هناك بعض الفضائل، التي تنتج لذة واستحسان عن طريق نوع من المهارة والحذق أو نوع من الاستنباط والاختراع، الذي ينتج عن الظروف وضرورات الجنس البشري وحاجاته. والعدالة بالتأكيد واحدة من هذا النوع من الفضائل".

فإن لدينا ما يدفعنا إلى حفظ الوعد وصيانة العهد واحترام القانون والملكية الخاصة. ومع ذلك يبدو وبوضوح، أنه ليس لدينا رغبات طبيعية Natural لأداء هذه التعهدات والحفاظ عليها "فإن الغريزة الأقوي لدينا هي، بلا شك حب الذات Self Love، وفمن المؤكد أن هذا الحب للذات، عندما يعمل بحرية، وبدون قيود وتحديدات فإنه

(1) - Hume (David): Treatise P. 477.

- Smith (N.K.) The philosophy of David Hume p. 147, 150.

- Sprigge (T.L.S): The Rational Foundations of ethics (London and New York 1990) P. 93.

بدلاً من أن يلتزم بأفعال نزيهة ومحايدة يصبح مصدراً لكل أنواع الظلم والعنت والعنف".

وبالإضافة إلى ذلك، فإننا لا نجد لدي ديفيد هيوم أية محاولة للبرهنة على إمكانية وجود عاطفة عامة واحدة من قبيل، على سبيل المثال، عاطفة حب الجنس البشري، بحيث يمكن من خلالها (تلمس) أصول العدالة في الطبيعة الإنسانية.

"فوجه عام يمكننا أن نؤكد على أنه لا يوجد في الأذهان البشرية عاطفة كتلك التي نشير إليها، أعني عاطفة حب الجنس البشري باعتبارها كذلك، أعني عاطفة مستقلة عن كل الصفات والخصال الذاتية والمصالح ومستقلة أيضاً عن علاقتها بنا".

وقد أكد جون ستورات مل هذه الفكرة عندما كان يرد على الذين يتهمون النفعية بأنها تتجاهل الطابع الشخصي للإلزام فنراه يقول "أنه لما يعد سوء فهم للمنهج النفعي في التفكير أن تتصور الأفعال وكأنها تتضمن ضرورة فإن يوجه الناس أذهانهم إلى عمومية تتسع لتشمل العالم أجمع أو المجتمع ككل. فإن هدف الغالبية العظمى من الأفعال ليس هو

(1) - Mayo (Bernard): The Philosophy of Right and Wrong (Routledge Kegan Paul, London and New York 1980), P. 42.

62, 145, 153.

(2) - Hume (David): Treatise P. 481.

- Smith (N.K.) The Philosophy of David Hume P. 174.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P.106, 107.

مصلحة أو منفعة العالم، وإنما هدفها هو صالح ومنفعة الأفراد المستهدفين بهذه الأفعال، فليس لأكثر الناس إتصافاً بالفضيلة حاجة لأن يفكر أو يهتم بغير هؤلاء إلا بالقدر الضروري واللازم وبشرط أن يكون علي ثقة بأنه في عمله علي إفادة هذا الغير لا يطغي علي أشخاص آخرين. ويؤكد روس Ross علي أن للسؤال الخاص بمن سيعود عليه الخير أهمية كبرى. وأن الإجابة عليه تؤدي، في كثير من الأحيان، إلي وجود فروق واختلافات، واسعة في الفعل. ويؤكد إيونج علي أن هذا ينطبق علي أعظم القديسين، فإن يرغب المرء في الخير التام لكل الناس وبنفس القدر الذي يرغب فيه الخير لنفسه أو ذويه إنما يقتضي منه أن يعرف بالضرورة جميع الظروف والملازمات المحيطة بهم ومنها ما يتعلق بمشاعرهم الخاصة، بالإضافة إلي ضرورة أن تكون جبلتنا العاطفية والنفسية مختلفة كلياً عن جبلتنا الفعلية. ومن الواضح أن وصفنا لشيء ما بالخيرية لا يعني علي الإطلاق أن نتبأ بها يمكن أن يحدث لو أننا تخيلنا أن طبيعتنا البشرية وقد تعرضت لثورة أو انقلاب سيكولوجي⁽¹⁾.

ولكن حتي اهتمامنا ورعايتنا لهؤلاء الذين يرتبطون بنا لا يمكن اعتبارهما المسئولين عن دافع العدل، طالما أن هذا العدل يتناقض دوماً مع مصالحنا ومصالح أولئك الذين هم قريبين منا. وقد عبر هيوم عن ذلك بوضوح حين أكد علي أنه ليس هناك شك في أنه لا يوجد إنسان،

(1) - Mill (J.S.) Utilitarianism Chap2 para 6.

- Ross, The Right and the Good P. 23, 32, 41, 42.

- Ewing: Ethics P. 97.

أو كائن يتمتع بالإحساس والفهم، ولا تؤثر فينا، بدرجة ما، سعادته أو بؤسه، وذلك عندما يكون قريباً منا، وعندما يبدو لنا في صورة طيبة، ولكن هذا يحدث فحسب بفعل التعاطف Sympathy، ومن ثم فليس هناك برهان أو دليل علي وجود مثل هذا الإحساس الكلي والنوع الإنساني. طالما كان هذا الاهتمام مما يتجاوز بشريتنا ونوعنا⁽¹⁾.

ولذلك فإن السؤال هنا هو، إذا كان اهتمامنا بمصالحنا واهتمامنا بالأقربين لا يمكنهما أن يصبحا أريحية عامة أو حب للنوع الإنساني، ومن ثم لا يمكن اعتبارهما الدافع الأصلي للعدالة، فكيف يمكن لديفيد هيوم أن يفسر هذا الدافع في حدود الإطار العام للطبيعة الإنسانية والمصلحة والاهتمام؟؟

(1) - Hume (David): Treatise P.481, 482.

- Stroud (Barry: Hume P. 199, 201, 202.

[19]

في أن دافع العدالة يوجد في العقل العملي وليس في العواطف الطبيعية.

ويجب ديفيد هيوم علي هذا السؤال بقوله " إن الكثير من فضائلنا واهتماماتنا الاجتماعية مستمدة من المبادئ الطبيعية Natural للطبيعة الإنسانية، وإن كان ذلك علي نحو غير مباشر. فالعدالة علي سبيل المثال، نجد دافعها المباشر والصريح في العقل العملي Practical Reason وليس في العواطف الطبيعية. ومع ذلك فإن ديفيد هيوم لم يعط للعقل هنا أي أساس أولاني Apriori كالذي نجده في ذهن مور Moore". فالدافع إلي العدل ليس نتاجاً لحدسنا Intuition أو الحكم التأملي بالمعني الذي أكدّه مور Moore". فقد كان ديفيد هيوم حريصاً علي تأكيد :

إن معني Sense العدالة لا يتأسس علي العقل الأولاني أو علي اكتشاف ارتباطات أو علاقات معينة بين أفكار أزلية ثابتة ساكنة وملزمة علي نحو كلي. فإن العقل يمكنه هنا أن يؤثر في سلوكنا، وذلك فيما يري ديفيد هيوم، بطريقتين .

فإما أن يستثير عاطفة ما بإخبارنا بوجود شيء ما من الأشياء يمكن أن

(1) - Hume (David): Treatise P.496, 459.

- Kydd (Racheal): Reason and conduct in Hume's Treatise P. 669, P. 669, 71, 73-84.

(2) - Moore (G.E) Principia Ethics P. 6, 15, 16-17, 37.

يكون موضوعاً ملائماً لها، أو عندما يكشف ارتباطاً بين علل ومعلولات ومن ثم يزودنا العقل بالوسائل اللازمة لاستثارة العاطفة، وبهذا المعنى الثاني للعقل نظر ديفيد هيوم إلى العدالة على أنها تتأسس على العقل. فالعقل يشير إلى الوسائل Means في علاقتها بالغايات Ends ، والعدالة واحدة من تلك الوسائل أو الأدوات التي نتوصل بها إلى غاية طبيعية Natural⁽¹⁾. ويمكننا التعبير، بإيجاز عن استدلال ديفيد هيوم على النحو التالي :

إن كثيراً من الرغبات الغريزية والطبيعية الخاصة بالإنسان والتي تستهدف إسعاده وسروره تجد تجديدها في مجتمع .

لما كنا نعيش في مجتمع فإن علينا أن نسلك على أنحاء تجري دوماً وعلى نحو مباشر ضد مصالحنا الشخصية والذاتية والأنانية .

ومن ثم فإن العقل يعمل بهدف خلق وسائل وأدوات من خلالها يمكن، وعلى نحو أفضل، تحقيق المصالح والأغراض الطبيعية .

وفي هذا السياق نجد ديفيد هيوم يؤكد على أنه من غير المفيد، بل لا جدوي من أن نتوقع أن نجد في طبيعة غير متطورة وغير متمدينة علاجاً لهذا الجنوح والتنافر وعدم الانسجام، أو أن نأمل في العثور على مبدأ غير صناعي للذهن الإنساني، يمكنه ضبط هذه العواطف والانفعالات المفرضة والمتحيزة، ويجعلنا نقهر الإغراءات التي تؤدي إليها ظروفنا

(1)- Hume (David): Treatise P.459.

- Glathe: Hume's Theory of the Passions and of Morals P.131, 133.

وأحوالنا. فإن فكرة العدالة لا يمكنها أن تنهض بهذه الأهداف ولا يمكن اعتبارها مبدأ طبيعياً .

ولكن بالرغم من أنه من غير الممكن أن نوحّد بين العدالة وبين مبدأ طبيعي Natural للطبيعة البشرية، ولا أن نوحّد بينها وبين مصالح الإنسان الطبيعية، فإنها تؤدي دوراً في بعض العواطف الطبيعية، مثل حب الذات Self Love بالإضافة إلى المصالح الاجتماعية للإنسان، وأعني بها السعي المتوائم والمنسجم للمصالح الفردية. ومن ثم فإن تحليل ديفيد هيوم لفكرتنا عن العدالة قد انتقل بنا من علاقتها بالطبيعة البشرية إلى علاقتها بالمنفعة الاجتماعية، وبعبارة أكثر وضوحاً، يمكننا أن نقول أن تحليل هيوم لفكرة العدالة قد انتقل بنا من الاهتمام بالأصول Origins إلى الاهتمام بالنتائج Results، ومن ثم فإن أية محاولة تفشل في تفسير أفكارنا الخلقية علي ضوء هذين الاعتبارين هي - بالضرورة - محاولة قاصرة علي نحو تام.

ولكن السؤال هو هل كان تحليل ديفيد هيوم للعدالة تحليلاً موضوعياً؟؟

إن تحليل ديفيد هيوم لمفهوم العدالة ليس تحليلاً موضوعياً بالمعني الذي يقدمه، علي سبيل المثال، جورج مور لهذا المفهوم في البرنكيا⁽¹⁾، فلم يكن ديفيد هيوم معنياً بأن يقدم للعدالة تعريفاً واحداً صحيحاً، فالعدالة فيما يتصور هيوم تصور اجتماعي دينامي، متغير، ومتطور، ومن

(1) - Moore (G.E.) Principia P. 178.

ثم لا يمكن، بحال أن يخضع لهذا النوع من التعريف أو التحليل الشيء كالذي نجده في البرنكيا أو في الكتاب الأول من الرسالة وذلك لأن التغيرات في المزاج والتقلبات في الأحوال والظروف التي تحيط بالنوع البشري يمكنها أن تؤدي إلى تغير جذري فيها هو ملقي علي عاتقنا من الواجبات والالتزامات؛ فواجباتنا والتزاماتنا ليست ثابتة، وإنما هي متغيرة بتغير الظروف والأحوال⁽¹⁾.

ومن ثم فإن هذه التغيرات والتقلبات تؤثر، بالضرورة في المحتوى النوعي لفكرتنا عن العدالة. وإذا كان ذلك كذلك فإن السؤال عن ما إذا كان تصوراً ما للعدالة هو تصور صحيح أم لا، إنما هو سؤال يعتمد علي نحو أساسي، علي سؤال آخر. وهو السؤال الذي يتعلق بتحديد السمات الدائمة للطبيعة الإنسانية ومصالح الإنسان واهتماماته وغاياته:

فبقدر ما تكون تعريفاتنا وتحليلاتنا متعلقة ومرتبطة بالطبيعة الإنسانية ومصالح الإنسان تكون تحليلاتنا للعدالة تحليلات موضوعية ومتوافقة مع هذه الموضوعية ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن هذا إنما يعبر، وبوضوح تام عن فصل الخطاب في رسالة ديفيد هيوم.

(فإن كل اختراعات البشر تخضع للتغير، فهي تعتمد علي المزاج والهوي. فهي تخضع للزمن، ومن ثم تفرق في بحر النسيان. وربما لو أدركنا كيف أنه إذا نظر إلي العدالة علي أنها اختراع إنساني، فلأنها ستكون علي نفس المستوى مع الاختراعات الأخرى. ولكن الفرق بين هذه

(1) - Hume (David): Treatise P.496.

الحالات مختلف إلى حد بعيد. فإن الاهتمامات والمصالح التي تتأسس عليها العدالة تمتد إلى كل الأزمنة والأمكنة. ولا يمكن تأسيس العدالة علي تصورات غير تصور الاهتمامات والمصالح وهذا تصور واضح ويكشف عن نفسه في أول صياغة للمجتمع الإنساني. إن كل هذه الأسباب تخلع علي قواعد العدالة ثبات ودوام، أو علي الأقل يجعلها ثابتة ودائمة ثبات ودوام الطبيعة الإنسانية. والسؤال هو: هل إذا تأسست قواعد العدالة علي غرائز أصلية، كان يمكن أن تتأسس علي ثبات أكبر؟؟

وفي الرد علي ذلك يؤكد هيوم علي أننا إذا أمكننا تحديد مبادئ الطبيعة الإنسانية من جهة والمصالح والاهتمامات التي تروم الطبيعة الإنسانية تحقيقها، أمكننا، بالتالي أن نؤسس تصور العدالة علي أساس موضوعي⁽¹⁾.

ويضع "البرت ليفي" Albert Levi يده علي المشكلة الأساسية التي تواجهنا في هذا السياق، وأعني بها مشكلة العلاقة بين ما نؤمن به من قيم ومعتقدات وما ننظر إليه علي أنه الدليل أو الشاهد علي مشكلة العلاقة بين "الخبرة" و"الدليل" أو العلاقة بين النظرية والتطبيق. فهو يؤكد علي فكرة يراها، علي درجة كبيرة من الأهمية للنظرية الأخلاقية وللنظرية المنطقية علي السواء، فيبين مبادئ التدليل الأخلاقي، والنتائج التي يمكن تحقيقها بتطبيق هذه المبادئ علاقة ضرورية، وهي علاقة إن

(1)- Hume (David): Treatise P.496, 497, P. 620.

- Norton (David Fate): Hume P. 167-168.

لم تكن علاقة لزوم أو تضمن بالمعنى الدقيق، فهي علي الأقل علاقة أصيلة وحميمة. وخاصة عندما لا تكون مبادئ التدليل الأخلاقي قد تأسست علي نحو أولاني وعلي أسس مستقلة خاصة بها، فإن الإنتباه إلي النتائج التي يمكن أن تترتب علي تطبيق هذه المبادئ يصبح ملانها ومناسباً لحسم السؤال المتعلق بها إذا كانت هذه المبادئ هي بالفعل مبادئ صحيحة وأساسية كمبادئ للاستدلال الأخلاقي أم لا ؟

فالمشكلة النظرية التي يشير إليها " ألبرت ليفي " تتلخص فيما إذا كانت النظرية الأخلاقية مستمدة من رصيد الخبرة الإنسانية وأنها تعكس هذه الخبرة الإنسانية وتقدم لها تعميماً، وأن هذه النظرية تبرهن، وعلي نحو تام، علي قيمتها الذاتية وتستمد تبريرها من خلال توجيه هذه الخبرة وتعميقها، أم أن هذه النظرية تجد تبريرها، علي نحو جواني internal، أعني أنها تجد تبريرها فقط داخل مبادئ الوضوح الذاتي Self-evident الخاصة بالنظرية ذاتها⁽¹⁾ ؟

وتعبر هذه القضية عن مشكلة جوهرية تفصل في مجال الأخلاق، بين " ديفيد هيوم " وأخلافه من الطبيعيين من جهة وكل الفلاسفة الحدسيين والعقليين واللا تعريفين القدامي منهم والمعاصرين والذي يأتي في مقدمتهم أفلاطون، وكانط، ومور وروس وبرتشارد وغيرهم، وذلك من جهة أخرى. ويظهر هذا بوضوح لدي أفلاطون عندما كان

(1) - Levi (Albert William): The Trouble with Ethics: Values, Method, and The search for Moral norms (Mind, Vol. 70, 1961), P. 206.

يستهدف علي لسان سقراط، البحث عن معني الفضيلة في محاوره "مينون" أو كائط عندما كان يحدد قواعد الأمر المطلق وفصله بين الواجب والسعادة، وتكنيك جورج مور في حجة السؤال المفتوح والمغالطة الطبيعية أو ما أشار إليه ريتشارد براندت من نظرية الملاحظ المثالي⁽¹⁾.

ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن هذه المشكلة التي نشير إليها هي المشكلة الأساسية في الأخلاق طوال تاريخ النظرية الأخلاقية وذلك لأن إجابة السؤال المتعلق بها يحدد موقع الفيلسوف واتجاهه بين هذين الموقفين والاتجاهين.

(1) - Brandt (Richard): Ethical Theory: the problems of Normative and critical Ethics (Prentics Hall inc. 1959). P.73-74, 173-176, 264-265

[20]

في ان حكمة الرسالة في التاكيد على ان تميزات القيمة وقائع وان التحليل لا يستهدف "اللغة الأخلاقية وإنما وقائع الخبرة الخلقية، وان مشكلة نظرية القيمة منهجية".

إنها حقيقة واضحة كما يؤكد ديفيد هيوم، أن ظروفنا تتغير وتتحول وتنقلب، وأنه ينبغي علينا، من ثم القيام دوماً بتقويم قيمنا ومؤسساتنا، وأن نقوم باستمرار بإعادة تقييم هذه القيم من حين إلى حين. وقد عبر تشارلز فرانكل Charles Frankel عن هذه الوجة من النظر بوضوح حين قال إن القيم هي تعبيرات عن التفضيلات الإنسانية، وأن لهذه القيم أساس سيكولوجي واجتماعي ومسار تاريخي. وإنه إذا كان هناك ثمة معايير أخلاقية، فإنها إبداع بشري، فالبشر هم الذين يبدعونها ويخلقونها. وأنه إذا كان هناك معني للتاريخ، فإن البشر هم الذين يخلعون علي التاريخ هذا المعني⁽¹⁾.

وبرغم أن هذا يعني أن القيم ليست مطلقة وليست نهائية، فلا يترتب عليه افتقار هذه القيم إلى الاستقلال والموضوعية، فالأخلاق مستقلة، وهذه هي النتيجة اللازمة عن التحليل المنطقي، ولكنه ليس التحليل الذي ينتهي إلى تعريفات لفظية مركبة وإنما هو التحليل الذي ينتهي بنا

(1) - Frankel (Charles): The case for or modern man (Boston, Press. 1966, p. 56.

إلى وقائع Facts الخبرة الأخلاقية فالتمييزات الأخلاقية Moral Distinctions وقائع Facts، ومن ثم فإن التعرف على هذه الوقائع والقيام بعملية تحليل لها هو ما يميز نظرية القيمة والنظرية الأخلاقية عن غيرها من الدراسات التي تأخذ من بعض مظاهر الفاعلية الإنسانية موضوعاً لها. بالإضافة إلى أن المشكلة الأساسية التي تواجه نظرية القيمة ليست هي المشكلة الخاصة بالعلاقة بين القيم النهائية والقيم النسبية، وإنما هي بالأحرى مشكلة منهجية، فهي مشكلة تتعلق بتحديد المنهج الذي يمكنه أن يزودنا، بنجاح بنتائج موضوعية.

ولعل ديفيد هيوم قد عبر بوضوح عن هذا المطلب المنهجي حين طرح على نفسه هذا السؤال هل نجعل الزعم الذي يدعي أنه لا يوجد البتة استدلال خالص ومحكم ومتقن قاعدة مطلقة ومبدأ عاماً؟؟ ويطالبنا ديفيد هيوم بأن ننظر جيداً إلى النتائج التي سوف تترتب على مبدأ كهذا. ويقرر، بنفسه، أن التسليم بمبدأ كهذا سيؤدي حتماً إلى القضاء المبرم على العلم والفلسفة معاً، بالإضافة إلى أننا نقع، بتسليمنا بمبدأ كهذا، في تناقض ذاتي، طالما أن مبدأ كهذا ينبغي، بمقتضى المنطق، أن يتأسس على دليل سابق، وهو بالقطع كدليل يسمح بحكم، كونه تدليلاً، بقدر كاف من النظر والتأمل ولعلنا نستحضر هنا قول أرسطو الشهير، إنك لا تستطيع أن ترفض الفلسفة إلا بالفلسفة⁽¹⁾.

لقد أدرك ديفيد هيوم أن هدف البحث الأخلاقي هو التأليف بين

(1) - Hume (David): Treatise P.268.

النظري والعملي، فالإرتكان فحسب علي الحس العام أو الارتكان علي التذليل النظري فقط، سينتهي دوماً إلي قصور في العقل. فإذا أوحى إلينا مشكلات عملية معينة بعض المشكلات النظرية الفلسفية، كما تفعل أحكامنا وأفعالنا الأخلاقية، فإنه ينبغي علينا، عندئذ، أن نبحث خارج ما هو نظري ونتجه إلي الأصول العملية لمشكلاتنا، وذلك لكي نحقق هدفين .

توجيه وهداية تأملاتنا النظرية توجيهها وهداية سديدين .

التقويم الدائم والمستمر لمزايا هذه التأملات النظرية .

فإن تحليلنا للسلوك الإنساني، مهما كان المجال الذي نبحث فيه، هو تحليل يخضع، وعلي نحو طبيعي، للتغير والتطور. فهو يساير في تغيره وتطوره ما يطرأ علي المعرفة الإنسانية من تغير وتطور. ولكن الحاجة إلي تحقيق الانسجام والائتلاف بين اهتماماتنا ومصالحنا العملية وتأملاتنا النظرية هي حاجة ماسة وذلك في كل المجالات العملية والتطبيقية، مثل الأخلاق. ولا يمكننا تحقيق هذا الانسجام والائتلاف إلا إذا قمنا بتطوير نظريتنا الأخلاقية وبرنامجنا الفلسفي وذلك علي ضوء ممارساتنا العملية : فإن خطابنا الأخلاقي يجب أن يؤثر في نظريتنا الأخلاقية وفي صياغة هذه النظرية، بالإضافة إلي أن برنامجنا الفلسفي ينبغي أن ينتج عن حاجاتنا ومصالحنا ولا ينبغي أن يكون سابق عليها أو أن يأتي علي نحو أو لاني. عندئذ وعندئذ فقط، يمكننا أن نتوقع، علي نحو معقول ومنطقي، أن تتصف النتائج التي سوف نتوصل إليها بأنها كافية وسديدة وموضوعية .

المحتويات

مقدمة

- [1] في ضرورة التمييز المنهجي بين الكتاب الأول في الرسالة والكتابين الثاني والثالث.
- [2] في أن نظرية التعريف الشئ المطروحة في الكتاب الأول لا تنطبق على محمولات "القيمة"
- [3] في أن لدى هيوم نوعين من السيكلوجيا؛ الأولى تستلهم فلسفة هاتشيسون والثانية مستمدة من العلوم الطبيعية
- [4] في أن هيوم لم يكن يستهدف إيجاد تعريفات لغوية لمحمولات القيمة.
- [5] في تبين معاني "الذاتية الشخصية" و"الإدراك" المطروحة في الكتاب الأول عن معانيها الموجودة في الكتابين الثاني والثالث
- [6] في أن محمولات القيمة لا تقبل التحليل أو التعريف
- [7] في اختلاف منهجية نظرية هيوم المعرفية عن منهجية تحليل الظواهر الأخلاقية
- [8] في التمييز بين العلوم الأخلاقية والطبيعية
- [9] في المشكلة المنطقية الخاصة بعلاقة "الواقعة" "القيمة"
- [10] في المقارنة بين التبرير اللغوي للفصل بين الواقعة

والقيمة والتبرير القانوني للرباط بينهما.

[11] في أن هيوم لم ينكر إمكانية العلاقة بين "الواقعة" والقيمة"، أو العلاقة بين الكائنية والينبغية.

[12] في أن كفيات القيمة ليست مستقلة عن الذات.

[13] في أن هدف نظرية القيمة اكتشاف المبادئ التي تناس عليها أحكام القيمة.

[14] في قصور التفسيرات الذاتية لنظرية هيوم في القيمة.

[15] في التأزر بين العقل والعاطفة في حكم القيمة.

[16] في أن العقل شرط ضروري لحكم القيم الكلي والعام والمحايد.

[17] في أن النموذج البيولوجي الدينامي، وليس النموذج الميكانيكي الآلي، هو الذي يمكن تطبيقه على "طبيعة هيوم القيمة".

[18] في ضرورة العلاقة بين الواقعة والقيمة، وبين القيمة والإلزام، وبين الكائنية والينبغية.

[19] في أن دافع العدالة يوجد في العقل العملي وليس في العواطف الطبيعية.

[20] في أن حكمة الرسالة في التأكيد على أن تمييزات القيمة وقائع وأن التحليل لا يستهدف "اللغة الأخلاقية وإنما وقائع الخبرة الخلقية، وأن مشكلة نظرية القيمة منهجية".

الهوامش

منتہی سور الازہکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

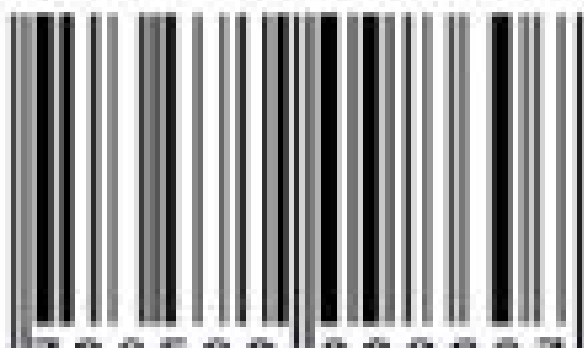
فلسفة هيوم الأخلاقية

إن الدراسات التي سعت إلى إنصاف ديفيد هيوم متعددة لدى الباحثين المعاصرين، خاصة «نورمان كمب سميث»، فهم يرون أن مسعى هيوم لا يتضمن فقط نظرية في المعرفة، بل قدم بجانب ذلك مشروعاً طموحاً، نظرية في العواطف ونسق من القيمة والأخلاق، بل إن هيوم دخل عالم الفلسفة من باب الأخلاق، فالكتاب يعبر عن محاولة لاستخدام الاستدلال التجريبي في القضايا الأخلاقية ومسائل القيمة، وتلك هي أيضاً نظرة رسل إلى هيوم.

وعلى هذا فإن الدكتور مدين يهدف إلى إعادة النظر في الرسالة عبر توظيف المنهجية التحليل، وذلك من أجل:

- ❖ النظر في دور العقل في ميدان الأخلاق والقيم.
- ❖ القراءة الكلية للرسالة، التي لا تكتفي بالقول أن الأخلاق هي فحسب تطبيق لنظرية هيوم المعرفية، بل هي الهدف من كتابة الرسالة.

ISBN 978-6589-09-860-3



9 786589 098607

دارattanweer
للطباعة والنشر والتوزيع

الجناب - مقابل السلطان ابراهيم - سنتر حيدر التجاري
المطابق الثاني - هاتف وفاكس: 00961 1 843 340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مواقع إلكتروني: www.altanweer.com