المكتبة الفلسفية

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

فلسفة هيوم

الأخلاقية

د. محمد محمد مدين

الشوير

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

المكتبة الفلسفية

إشراف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

فلسفة
هيوم الأخلاقية

الدكتور محمد محمد مدين

دار التنوير

بيروت – لبنان

2008

إهـــداء

إلى من أراد تحقيق الإنـسان

ببعث 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 فى القيمة والأخلاق سواء فى عهده أو فيما بعد، استقبالاً فيه الكثير من "الجفوة" و"عدم التعاطف" برغم أنه "فيلسوف المشاركة الوجدانية" Sympathy، فقد تبرموا منه بحجة أنه لم ينصف الدور الذى يقوم به العقل فى الأحكام الأخلاقية والقيمية والسلوك الأخلاقي، وأنه قلل، إلى حد كبير، من أهمية هذا الدور.

ويرجع فلاسفة الأخلاق فى ذلك إلى عبارة ديفيد هيوم الشائعة والتى يقول فيها "إن العقل وحده لا يمكنه، بحال، أن يؤثر فى 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 فى الفلسفة الحديثة، فكرة أسيئ فهمها وتقديرها مثل من هذه الفكرة التى نسبت إلى "ديفيد هيوم" والتى ينظر إليها على أنها "فضيحة هيوم" Hume's Scandal وقد يشار إليها، وذلك فى بعض الأحيان، بأنها "مقصلة هيوم" Hume Guillotine.

وقد حاول "ماكناب" MacNabb فى كتابه عن "ديفيد هيوم" 1951،

أن يـدافع عـن "هيـوم" ويكـشف عـن دور العقـل وأهميتـه فى نظريتـه الأخلاقية والقيمية وكيف أن ديفيد هيـوم لم يغفـل دور العقـل[1] ولعـل كتاب "راشيل كيد" Rachael Kydd عن "العقـل والـسلوك فى رسـالة هيوم" يعد أفضل المحاولات الفلسفية التى حاولت إنصاف دور العقل فى نظرية ديفيد هيوم القيمية والأخلاقية حيث تقدم فيه "راشـيل كيـد" تحليلاً مـسهباً للأدوار المختلفة والمتغيرة للعقل فى الرسالة[2].

وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نتفق مع "نورمان كمب سميث" Norman Kemp Smith، فى كتابه عن "فلـسفة ديفيـد هيـوم"[3]، عـلى أن القـراءة

---

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

(2) Kydd (Rachac 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 " الفـرد جـلاسي " Alfred Glathe في كتابـه نظريـة هيـوم في العواطف والأخلاق على هذه الفكرة، أعني الـسبق الزمـني للكتـابين الثـاني والثالث على الكتاب الأول مـن الرسـالة. Humes Theory Of Passions and Of Morals (University Of Calefornia Press 1950) P.5.9,13.14,26. وخاصـة في الفقـرة الثالثـة في مقدمـة الكتـاب وعنوانهـا "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" فى "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 فى كثير من الأوساط الفلسفية وعجزها عن تفسير ما نجده فى هذه الرسالة من "عدم اتساق"، فهى تخفق فى تفسير المواقف المتناقضة التى قام "ديفيد هيوم" بتوريط نفسه فيها، ومنها على سبيل المثال، معرفة السبب الذى من أجله فكر "ديفيد هيوم"، وبوضوح، وجود انطباع للنفس وذلك فى الكتاب الأول من الرسالة؛ فهو يؤكد على "أنه لا يوجد لدينا انطباع يقابل النفس"، بينما فى الكتاب "الثانى" من الرسالة نجد أن نظريته فى العواطف غير المباشرة Indirect Passions، وهى النظرية المعروضة بإسهاب شديد، تقوم على افتراض أننا، فى الواقع، نعانى 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 فى المعرفة، وهى نظرية تكفي وحدها لتكون مشروعاً طموحا وكافيا، وإنما قدم بجانب ذلك نظرية فى العواطف ونسقا فى القيمة والأخلاق؟

أن الرد على كل هذه التساؤلات وغيرها يكمن فى هذه الحقيقة التى يقدمها لنا "نورمان كمب سميث"، ونعنى بها "أن ديفيد هيوم قد دخل عالم فلسفته من باب الأخلاق والنتيجة المنطقية الهامة التى تترتب على

ذلك، وهى أن "الكتاب الثانى والكتاب الثالث من الرسالة يسبقاً، فى تاريخ تأليفهما، عمله فى النظريات التى تناولها فى 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" فى الحقيقة فى عمله وانشغاله بالقضايا والمشكلات الأخلاقية.

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

ولعل ما اعترف به "رسل" فى 1946 يُعد أكبر تأييد لوجهة نظرنا؛ "فمنذ عصر كانط الذى 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 هى أنه لم يكن ينظر إلى هيوم، فى عصره، هذه النظرة التى دأب الفلاسفة عليها، فلم تجذب الرسالة انتباه أحد، بل أن هيوم قد تخلى، بعد فترة وجيزة، عن الفلسفة وانصرف إلى كتابة المقالات والتاريخ.

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

ولكن "رسل" يأسف على أنه ليس هناك من الفلاسفة المحدثين من يشاطره هذا الرأى، ولكنه يرى أن هيوم نفسه يتحمل جانباً من المسئولية وليس ذلك لعيب فى كتابات هيوم الأخلاقية أو قصور فيها، وإنما لأن هيوم لم يفصح فى هذا الكتاب صراحة عن "ماهية" التحليل الذى أدى به إلى الإدراك السديد للمشكلات التى 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 فى الندوة الفلسفية التاسعة التى 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، فى إعادة فهم هذه الرسالة والفكرتان هما:

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

2 – أن رسالة "ديفيد هيوم"، برغم ظهورها على النحو الذى 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 التى نقترحها هى التى تقضي بعدم النظر إلى الأجزاء الخاصة بنظريته الأخلاقية على أنها مجرد تطبيق لنظريته فى المعرفة أو الفهم وحسب، وهى النظرية التى 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 الشئ Real Definitionوهي النظرية التي تبناها، فيما بعد، "جورج إدوارد مور" في الفصل الأول من كتابه "أصول الأخلاق "1903"[1] وبرتراند 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 أخري. ويقوم تمييزنا هذا علي الاعتبارات التصورية والمنهجية وتأثير هذه الاعتبارات علي "منهج البحث الأخلاقي". الذي عرضه "ديفيد هيوم" في الكتابين الثاني والثالث من الرسالة، وكيف أن هذه الاعتبارات هي التي تدعونا إلي ضرورة إعادة النظر في "منهجية بناء الرسالة " وكيف أن منطق الكتاب الأول يختلف عن منطق الكتابين "الثاني "والثالث"، وكيف أن كثيراً من الانتقادات التي وجهت إلي نظرية " ديفيد هيوم" الأخلاقية مردها إلي 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 (Willarid) : 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 يتنبهوا له، والذي يأتي في مقدمتهم أصحاب النظريات اللاطبيعية 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 اللاطبيعية Non-Naturalism علي مسلمتين هما :
أن الحدود الأخلاقية الأساسية من قبيل "الخير " و" الصواب " و " الواجب " هي كيفيات لا تقبل التعريف أو التحليل بالإضافة إلي أنها تستخدم في تعريف الحدود الأخلاقية الأخري " مور، روس، إيونج، برتشارد " .
أن الحدود الأخلاقية تشير إلي كيفيات " لا طبيعية " تدرك بالحدس المباشر ولذلك فقد يوحد البعض بين النزعتين " الحدسية " Intuitionism و"اللاطبيعية " مور. روس. إيونج، برتشارد " .

وكبد 000 الخ، وأن كل هذه الأجزاء ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة 0 ولكن" مور" يؤكد من جهة أخري، علي أن هذا المعني للتعريف هو ما انكر إمكانية تعريف الخير علي منواله. فالخير لا يتألف من اية أجزاء، يكمننا أن نستبدله بها في أذهاننا عندما نفكر فيه"؛ "فالخير - لا يُمكن تعريفه وإنكار هذا يتضمن مغالطة "،" فالخير 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 مسايرته "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).

(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 فى 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 تتضمنه هذه الفكرة من التمييز بين "البسيط" من جهة "والمركب" من جهة أخري؛ 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"[1].

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 المحتوي المنطقي لأفكارنا" كان فى ذهن "جون لوك" مرتبطاً بالبحث عن "أصل هذه الأفكار" و"منهج" التأليف بين هذه الأفكار. ولسبب مماثل فإن السؤال عن "تحديد المحتوي المنطقي لأفكارنا" كان في ذهن "هيوم" مرتبطاً بالبحث عن أصل هذه الأفكار ومنهج التأليف بين هذه الأفكار"[2].

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 .

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

(2) Gibson (James) : Ibid

وقد تردد هذا الموقف من قبل لدي" ليبنتز" في قوله "إن ذهني عندما يدُرك، بوضوح وتميز، كل المكونات الأولية للتصور أو المفهـوم، عندئـذ "يكون لدينا معرفة حدسية intuitive بالتصور أو المفهوم"[1].

ولعلنا نجد عند" ديكارت " أوضح تعبير عن هذه الفكرة وذلـك في القاعـدتين الثانيـة والثالثـة، وهمـا قاعـدتي" التحليـل" و"التركيـب" الموجودتين في "المقال في المنهج".

ويتطابق موقف"مور"، وهو الذي اتهم "ديفيـد هيـوم" بـالوقوع في المغالطة الطبيعية "Naturalistic Fallacy، في التعريف مع هـذه النظريـة أعني نظريـة التعريـف الـشيء Real ؛ فهـو يؤكـد(عـلي أن أكثـر معـاني التعريف أهمية، هي عندما يقـرر التعريـف الأجـزاء التـي يتـألف منهـا "كل" معني)[2].

فالشيئ المؤكد هـو أن هـذه النظريـة " التأليفيـة " أو" التركيبيـة" في التحليل والتعريف تعد النتيجة المنطقية التي تلزم بالضرورة وعـلي نحـو

---

(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 مثـل هـذه المغالطـة من حيـث 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 إلي 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 سوي نسخاً من انطباعاتنا، وبعبارة أخري يمكننا أن نقول إنه من المستحيل أن نفكر في شئ 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 لانزال 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 صورا 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 هو" 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"ميول" 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 وتستلف 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 التى يتركب منها الحد المركب، ثم نقوم ثانياً بمحاولة إيجاد الانطباعات البسيطة التى أدت إلى إيجاد الأفكار البسيطة، ثم تنتهى ثالثاً بعملية مقارنة؟ نقارن فيها بين مجموع هذه الأفكار البسيطة من جهة، والفكرة المركبة الأصلية وذلك من جهة أخري؛ 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 Understading 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 محتوي هذه الخبرة الخلقية من "تميز" و"خصوصية" و"تفرد"[1].

والحق أن "حكمة" الرسالة تتجلي 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 تأكيده الدائم في الكتاب الأول علي أن بين "الأفكار والانطباعات" هوية في كل شيء خلا "الحيوية" 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 تسمح 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 تجاورها 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 تمييز "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 فيما عدا "الحيوية" و"النصاعة" وإنما هى 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"الأنماط الأخرى من الخبرات" من جهة أخري؛ أو التمييز 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 بتأكيده علي أنه لما كانت الإدراكات تنحل إلي نوعين، أعني انطباعات، وأفكار، فإن هذا التمييز يفرض سؤالاً، فبأيهما سوف نفتتح بحثنا الحالي الخاص بالأخلاق ؛ وهل نميز بالأفكار أو بالانطباعات بين الرذيلة والفضيلة، وبأيهما نحكم علي فعل ما بأنه يستأهل 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]

فى ان نظرية التعريف الشئ المطروحة فى الكتاب الأول لا تنطبق على محمولات "القيمة"

ويجيب "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 فيما 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 الخلقي 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 ــ فنحن ــ 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، فسيكون 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 Judement" 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 ماقي "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 أخري، 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، والأساس الوحيد الذي يمكن أن تتأسس عليه العلوم وتنبني وذلك بيقين وإحكام"[1].

ولذلك فإنه من الطبيعي، وإلي 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 "تجزيئية".

والسؤال هنا: ما هو عندئذ منهج "ديفيد هيوم" في التحليل والتعريف في مجال البحث الأخلاقي ونظرية القيمة؟ وإلي 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 السيكولوجيا : الأولى تستلهم فلسفة هاتشيسون والثانية ستمدة من العلوم الطبيعية

يشير "نورمان كامب سميث" Norman Kemp Smith في كتابه الهام والقيم عن "فلسفة ديفيد هيوم" إلي (وجود نموذجين مختلفين من السيكولوجيا يسودان الرسالة، وهما:

سيكولوجيا مستمدة من فيلسوف الحاسة الخلقية " فرنسيس هاتشيسون".

سيكولوجيا تعتمد علي مفهوم "المماثلة " analogy وهي سيكولوجيا مستمدة كليا من العلوم الطبيعية.

ويؤكد "نورمان كمب سميث" علي أن "ديفيد هيوم" كان دائم الرجوع إلي السيكولوجيا الأولي والإعتماد عليها؛ ولكن الذي حدث هو أن السيكولوجيا الثانية، وهي التي تقوم علي مفهوم "المماثلة"، هي وحدها التي حظيت بالصياغة الظاهرة والجلية[1].

---

(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 " التركيبية ".

- الثاني وهو التعريف أو التحليل الذي يتأسس علي وقائع الخبرة الخلقية.

فبالرغم من أن "ديفيد هيوم" يدعم علي نحوٍ واضح وصحيح "النظرية التأليفية" في التعريف كما وردت في الكتاب الأول من الرسالة، باعتبارها "نموذج" أو "مثال" المنهج الناجح للتعامل مع الأفكار المركبة، وهي الأفكار التي تؤلف موضوعات تفكيرنا واستدلالنا 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 ومطردة فإنه من المستحيل، باستخدامنا كثرة من الكلمات، أن نقدم لها تعريفاً دقيقاً ؛ وإذا شئنا الدقة فإننا لا نستطيع ذلك مع أية عواطف إنسانية طبيعية أخري)[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 الأولي: أننا لا نستطيع بحال تقديم تعريف لتصور بسيط. وأعني بالتصور البسيط التصور الذي لا يمكن بحالٍ أن يخضع لمنهجية التحليل التي تقوم علي فكرة "الجزء - الكل" حزمة وذلك باستخدام آلية التعريف اللغوي، أعنى باستخدام "كثرة من الكلمات" أو من العبارات. وهذه الفكرة ذاتها التي أكدها فيما بعد "جورج مور" في "أصول الأخلاق" ورسل في "مكونات الأخلاق" بالإضافة إلي "وليم ديفيد روس" و"وبرتشارد" وغيرهم.

ولكن من الحقيقة الواضحة والتي يظهر منها أن "نظرية التأليف أو التركيب" في التعريف لا تنطبق بحال علي 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 الأولي 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 أخري، فإننا ننقل إليه هذه الانطباعات ونكشف له عنها؛ كما في حالة استهدافنا إيجاد الانطباعات وإحياء هذه الانطباعات واستثارتها عن طريق تنبيه الأفكار التي تناظرها واستثارتها، 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 إلي "هيوم" الجزء الأعظم في موضوع البحث الخلقي، 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 "الملابسات" 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 مفتتح 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 والصحبة، 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 .

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

ومن ناحية أخري، فإننا إذا سلمنا بتصور "جورج مور" وفكرته عن التعريف، وهو التصور الذي يأخذ فقط بفكرة أن "تحليل الكل إلي 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" وعلي أية محاولة ناجحة أخري للتعامل فلسفياً مع العواطف الطبيعية"[1].

ومع ذلك، فإن مشكلة التعريف، تعد، وبنفس القدر، ذات أهمية كبري وأساسية بالنظر إلي الكتاب الثالث في الرسالة، وهو الكتاب الذي كرسه "ديفيد هيوم" لعرض نظريته الأخلاقية "، 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 للنزعة الطبيعية "، بالإضافة إلي 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 الفكـرة المركبـة هـي باستخدام نظرية التركيب أو التأليف في التعريف":

فهو يؤكد علي (أن بإمكانك can تقديم تعريف للحصان، وذلك لأن للحصان عناصر ومكونات وكيفيات متعددة ومتنوعـة، وبإمكانـك أن تقوم بعملية إحصاء لها جميعاً)[1].

وبهذا المعني، ينكر مور إمكانية تعريف الخير. فهو يؤكـد عـلي أنـه لا يتألف من أية أجزاء أو عناصر يمكننا أن نـستبدلها في أذهاننا عندما نفكر فيه بينما في المقابل يمكننا might، وذلك فيما يتعلق بالحصان أن نفكر فيـه تفكيراً واضحاً وصحيحاً إذا نحـن فكرنـا في أجزائـه والعلاقـات التـي تربط بين هذه الأجزاء وتنتظمهـا بـدلاً مـن التفكـير فيـه باعتبـاره كـل Whole .

ويهمنا هنا، وقبل أن ننتقل إلي الفكرة التالية أن نشير إلي كيف أنـه مما يبعث علي الدهشة أن نؤكد علي أن "مور" لم يحـاول مـن جانبـه إطلاقـاً ممارسة عملية "التعريف" أو التحليل علي النحو الـذي قـرره في تحديـد المقصود بهما، وما يعزز ما نؤكده هنا هو استخدام "جورج مور" الـدائم والمستمر للكلمات" يمكن "وباستطاعتنا"، وغيرها مـن الكلـمات التـي تؤدي نفس المعني .

فإذا كان افتراض " مور " وذلـك فـيما يتعلـق بـالتعريف والتحليـل افتراضاً صحيحاً، فسيكون بإمكاننا أن نصل إلي استدلالين هامين :

---

(1) - Moore: Principia Ethica P. 7.

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

يمكننا أن نفترض أن الإختبار 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 أخري، 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 الإتجاهات الطبيعية والإتجاهات 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 إلي أن يجد لها حلاً مشكلة " لغوية " فإنها لم تكن كذلك بالنسبة إلي "ديفيد هيوم"، وبعبارة أخري 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 بالنتائج والآثار، 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 أساسيا في كل من الفكر والعمل الأخلاقيين"[1].

وما أن نعترف 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 إلي 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.
- Hancok (Roger): The Refution of Naturalism {The Journal of Philosophy, Lvii 1960}, P. 326-334.

أجزائه المعروفة لنا أو التي يتابنا بصددها 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 إذاً 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 "الحدسي" "واللغوي" لدي فلاسفة مثل "مور" و"رسل" و"برتشارد" و"روس". وربما يقال في مواجهة تأكيدنا علي أن "مور" قد افترض علي نحو خاطئ أن الأجزاء" أو "العناصر التي تؤلف تصوراتنا الأخلاقية المركبة" وتكونها، إنما تؤلف هذه التصورات علي نحو "آلي" خالص؛ وأنه لما كانت وجهة نظرنا تتضمن التأكيد على وعي "ديفيد هيوم" وإدراكه أنه من غير الممكن بحال تطبيق "النظرية التركيبية والتأليفية" علي التصورات العضوية والدينامية، فإن تصور " هيوم " للنفس" أو" الذات" وتحليله لهذا التصور إنما ينم عن " تناقض " هيوم ووقوعه في " المغالطة ".

[5]

فى تباين معانى "الذاتية الشخصية" و"الإدراك" المطروحة فى الكتاب الأول عن معانيها الموجودة فى الكتابين الثانى والثالث

فإن هذا الاعتراض ذاته، وخلافاً لمقصده، يعد شاهداً لنا لا علينا. فهو يزودنا بدليل إضافي علي وجهة نظرنا التي نؤكد فيها على أن "التميز" بين الكتاب الأول من الرسالة هذا من جهة والكتابين الثاني والثالث من هذه الرسالة من جهة أخري 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، فإنني عندما أدلف بحماس، وبتعاطف، إلي ما أسميه نفسي أو ذاتي my self فإنني 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 الأخر في " سرعة" لا يتصورها العقل بالإضافة إلي أن هذه الإدراكات يعتورها الحركة والسيلان الدائمان)[1].

---

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

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

=

ويتضح لنا أن تلك الذاتية، التي نعزوها إلي 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 تميزه distinguishable وعزله عن غيره من الإدراكات"[1].

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

المشروع الميكانيكي الألي، وبعبارة أخري، 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 وحياً لشخصنا، بحيث لا يمكن بحالٍ تخيل شيئاً أخر، 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 تضفي درجة "معقولة " من الحيوية علي فكرة أي موضوع أخر تتعلق به " فإن الاستعداد العظيم الذي لدي الناس للزهو إنما يمكن اعتباره ظاهرة مماثلة أخري إضافية"[3].

---

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

- Penelum (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 والضعة هو النفس self أو الشخص عينه الذي يكون علي وعي عميق وحميم intimately وصادق بأفكاره وعواطفه؛ فإن موضوع الحب والكره شخص أخر، ولا يكون، من ثم، علي وعي بأفكاره وأفعاله وعواطفه. وهذا واضح من الخبرة"[1].

ولكننا نستطيع أن نقول إنه بالرغم من ان "النفس" self قد تكون بالفعل، وكما يتصورها ديفيد هيوم، حصيلة أو تجميع" و"حشد" من الإدراكات المتميزة، فإن ما نعنيه 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 الألية الميكانيكية التي تعتمد على نظرية "التركيب أو التأليف".

ويمكننا الإشارة هنا إلي نموذج أخر 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 الابستمولوجي، في الكتاب الأول من الرسالة، أربعة محاور يمكن إيجازها فيما يلي :

أن كل الإدراكات يمكن أن تقسم إما إلي " انطباعات أو " أفكار ".

أن الانطباعات "موجودات أصيلة" وهي التي تحدد الأفكار علي نحو "سببي" و"عليَّ".

أن كل فكرة من أفكارنا هي صورة حرفية للإنطباع 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"(1).

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 "بارى ستروود" فى 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" إلي المشكلات التي تتعلق بالنظرية الأخلاقية فسوف يتبين لنا، وبنفس القدر، الحاجة إلي " 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 ينتبه، في هذا الكتاب بشأنهما شك ؛ فنراه يؤكد علي " أن الواقعة الأولي التي استلفتت نظري واستحوذت علي انتباهي هي التماثل العظيم بين " انطباعاتنا " و" أفكارنا " في كل حالة مفردة وجزئية، فيما عدا درجاتهما من القوة والحيوية " ،" فإن فكرة الأحمر التي نكونها في الظلام، وذلك الإنطباع الذي يستلفت أنظارنا في ضوء الشمس، إنما 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 وانه لم ينتابه 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 يؤكده هو "وأما إذا لم يستجيبوا لهذا التحدي وهم يقيناً لن يفعلوا؛ فبإمكاننا ابتداء

---

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

من صمتهم هذا من ناحية، وملاحظتنا من جهة أخري، أن نؤكد ما توصلنا من نتائج)[1].

ويؤكد هيوم نفس المعني في كتابه "بحث في الفهم الأنساني"، فنراه يشير إلي (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 البينة عندئذ، ستقع علينا نحن، أعني أننا إذا ما تمكنا برأينا فسيكون علينا، من ثم، إيجاد الانطباع أو الإدراك الحسي الذي يتطابق معها ويناظرها")[2].

وبالمثل، فإن برهان هيوم علي المحور "الرابع" هو أيضا برهان غير مباشر، ولكنه يتأسس علي 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 باي تمييز أو "فصل جواني". فهي لا تقبل تمييزاً ولا تقسيماً 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.): Enpuiry 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 والإنطباعات أو الأفكار المركبة يمكن تمييزها وتقسيمها إلي أجزاء)[1]. فإن هذه الإنطباعات البسيطة والمرتبطة بالكتاب الأول تتطابق مع تصورات "مور" التى 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 علي إمكانية رد الأفكار المركبة رداً كاملاً إلي الأفكار البسيطة التي تتألف منها. ويتأسس هذا الموقف "الردي" علي 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 الوجهة من النظر، بالإضافة إلي وجهة النظر التي تؤكد علي أن الأفكار تماثل الانطباعات في كل التفاصيل عدا درجة النضارة والحيوية، هي أن الأفكار المركبة يمكن ردها إلي الانطباعات البسيطة.

"وهكذا يتبين لنا كيف أن كل الأفكار البسيطة والإنطباعات 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 إلي 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 منهاالأفكار المركبة. ولكن قد يحدث عندما ندفع بالتعريفات إلي 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 وإزالتهما، 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 إلي 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 الإفتراضات المعرفية الأساسية التي يتأسس عليها الكتاب الأول؛ وهذا هو ما فعله، فيما نري، هيوم بالفعل.

فعندما اصطدم "ديفيد هيوم" بمشكلة تحليل الانفعالات والعواطف الإنسانية لم يستخدم " منهجية " التعريف التي تقوم علي عملية "الرد" الميكانيكي الألي ؛ فإذا كانت العواطف الإنسانية تماثل انطباعات الإدراكات الأخري في أنها مثلها موجودات أصلية، فهي الوقائع التي تؤلف الخبرة، ومن ثم فهى لا تسمح بتقسيم جواني أو فصل. ومع ذلك فإن "هيوم" يعترف بوجود إختلاف جذري بين "العواطف البسيطة" من جهة و"الانطباعات" البسيطة من جهة أخري. 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 بالبعض الأخر وذلك عن طريق ما يمكن القيام به من عملية "الخلط بينهما". وفي المقابل نجد أن الانطباعات والعواطف يمكنها أن تتحد فيما بينها اتحاداً تاماً وكلياً مثلها في ذلك مثل الألوان، يمكن أن تمتزج فيما بينها امتزاجاً تاماً وكلياً بحيث تفقد كل عاطفة " طابعها الذاتي " وتساهم في تمايز الإنطباع، هذا الانطباع الذي ينتج عن " الكل ": أن أكثر خصائص الذهن الانساني هي خصائص مستمدة من هذه الكيفية الأصلية التي تميز العواطف(1).

(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]

فى 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" إلي 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 أختها ؛ فإن العواطف البسيطة تتصف فى 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 إلي 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 وصفياً 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 إلي 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 إلي ذلك عملية التمييز بين :

- منهج البحث " المتوافق" مع الخبرة الخلقية والملائم لها.
- منهج البحث "المتوافق" "فحسب مع الإدراك" والملائم له.

بالإضافة إلي أنه إذا كانت "الانطباعات" و"الأفكار" لا تتمايز فيما بينها، وذلك في الكتاب الأول، إلا في حدود "الحيوية" و"النضارة " فإن هذه الانطباعات والأفكار، في الكتاب الثاني، لا تتمايز فقط في حدود "الحيوية" و"النضارة" وإنما تتمايز، بالإضافة إلي 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 الإختلاف بين الأفكار والعوطف 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 الي ارتبطت بها ارتباطاً علياً، ويتأكد هذا الإختلاف في النوع بوضوح تام أمام القارئ للكتاب الثالث من الرسالة، حيث نجد "ديفيد هيوم" يقول مانصه "والآن، وكما تحل الادراكات perceptions نفسها إلي نوعين، أعني "الانطباعات" impressions والأفكار Ideas، فإن هذا التمييز يثير سؤالاً، وهو السؤال الذي سوف نفتح به بحثنا الحالي المتعلق بالأخلاق، فهل نحن نميز بين الرذيلة والفضيلة باستخدام "أفكارنا" أو "بالاستعانة بانطباعاتنا"، وبأيهما 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 شئ يتسم بالدقة والإحكام والسداد)[1].

إن هيوم لا يتحدث هنا عن الموضوع الذي يحتل جانبا كبيرا من الكتابين الثاني والثالث من الرسالة وأعني به التأكيد علي أن التميزات الأخلاقية هي تميزات تتعلق " بشئون الواقع " ولا تتعلق بعلاقات

(1) - Hume (David): Treatise, P. 456.

الأفكار"(1). وهذه الوجهة من النظر في ذاتها تعد " متوافقة " مع موقف الكتاب الأول. ولكن الذي يريد أن يؤكده هيوم هنا هو أن " التميزات 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، فسيكون التميز "اللازم " هنا ليس هو التميز بين " الأفكار " الخلقية " و" الانطباعات " هذا من جهة والأفكار غير الخلقية، من جهة أخرى. أعني ما الذي تتميز 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 التميز المنهجي بين الكتاب الأول من الرسالة وذلك من جهة والكتابين الثاني والثالث وذلك من جهة أخري، 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 (Philappa): Hume on Moral Judgement p. 67-76.

تزعم أن (البـــانط) لا تـسمح بأي تمـيز "جـواني" أو "إنقـــام" داخـلي، ومن ثم فإنها "مطلقة"، هي وجهة نظر معرضة " للاســتناءات"، فنـراه يقول:

(من المؤكـد أن الـذهن لم يحلـم قـط بـالتمييز بـين الـشكل والجـسم المشكل، وذلك لأنهما في الواقع غير متميزين، وليـسا مختلفين، ولا يقبلان الانفصال؛ ألم يحـدث للـذهن أن يلاحـظ، حتـي في هـذا المـستوي مـن البـساطة، الكثير من التماثلات والعلاقات، وهكذا عندما تعـرض علينـا قطعة من الرخام الأبيض، فإننـا نـستقبل فحـسب انطبـاع لـون أبـيض مطبوع في صورة معينة، ولا نكون بحال قادرين علي فصل اللون وتمييزه وعزله من الصورة. ولكننا نلاحظ، فيما بعد، قطعة من الرخام الأسـود، ونلاحظ مكعباً أبيضاً ونقارنهما بموضـوعنا الأول وهـو قطعـة الرخـام البيضاء، ونجد أن لدينا شيئين متماثلين منفصلين كانا يظهران، فيما سبق، علي أنهما من غير الممكن بحالٍ فصلهما، بل لا نجانب الصواب لـو قلنـا أنهما في الواقع غير منفصلين. وبعد مران مـن هـذا النـوع، نبـدأ في تمييـز "الشكل" عن "اللون" وذلك عن طريق "التمييز العقـلي" distinction of reason؛ أعني أننا ننظر إلي الشكل واللون معاً togther طالمـا أنهـما في الواقع شئ واحد ولا يمكن التمييز بينهما؛ ولكننا، مع ذلك، نراهمـا مـن "منظورات" مختلفة، بحسب "التشابهات والـتماثلات" التـي يمكـن أن نتعرض لها. فعندما ننظر فحسب إلي شكل قطعة الرخام البيـضاء، فإننـا في الحقيقة نؤلف فكرة كل من " الـشكل " و" اللـون " ولكننـا، وعـلي

نحو ضمني، نوجه بصرنا إلي تماثلها وتشابهها مع قطعة الرخام السوداء: وبنفس الطريقة، عندما ننظر إلي لونها فحسب، فإننا نوجه إنتباهنا إلي 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 إلي شكل قطعة الرخام البيضاء دون تفكير في لونها، إنما يرغب فيما يري هيوم، في شئ مستحيل ؛ ولكن " هيوم " يوضح لنا ما يعنيه هذا الشخص، فهو يري أنه يجب علينا أن ننظر إلي اللون والشكل معاً، وأن نضع في إعتبارنا دوماً، التماثل بين قطعة الرخام البيضاء وقطعة الرخام السوداء، أو أية قطعة أخري 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 مفهومياً 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 ويري 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 وتمييزها، ولكنهما، 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 علية"، فإن لتصريحه بهذه "التميزات" واعترافه بها " دلالة محورية " بالنسبة إلي البحث الخلقي. فإذا كان بالإمكان تميز " البسائط " وذلك بالإعتماد علي ما لها من "خصائص" و " وكيفيات " بالرغم من أن هذه البسائط ليس لها أجزاء يمكن تميزها أو "عزلها"، فإن تعريف هذه البسائط تعريفاً له معني أو دلالة هو من ثم أمر "ممكن". 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 على 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]

فى 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 تأكيده علي أن كل فكرة هي صورة طبق الأصل للانطباع الذي تناظره وتتطابق معه، وأن المعيار الذي نميز به بين "لأفكار " 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 الخلقي " 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 إعترف " هيوم " بأنه لاوجود 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"نفوزنا" وهي

فيما أعتقد لا يمكن بحال اعتبارها النموذج الذي يمكن أن نستدل منه فكرة المكان. ولذلك لا يتبقي 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 شئ أخر أبعد من ذلك أو " ورائه " فإني 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 الادراك " 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 بتمامها من " أسلوب وطريقة " from the manner ظهور الانطباعات للذهن وذلك بدون " تعيين" لانطباع بعينه. وبدون أن تكون إنطباع يمكن إحصائه أو تعداده. فإن " خمس " نغمات علي الناي تعطينا " انطباع " او

---

(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 أخري من حواسنا الخمس. ولا يمثل إنطباعاً سادساً يمكن للذهن عند انعاكسه 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 على 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 بالإنطباع الخلقي "المتوافق" و"المناظر" 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"[1] ..

" فالعاطفة " وجـود أصـيل، أو إن شـئت قـل، إن العاطفـة صـبغة الوجود، وهي لا تتضمن أية كيفية أو خاصية " تمثيليـة "، ويكـون مـن شأنها جعلها نسخة لأي وجود أو صبغة أخري، فعنـدما أكـون غاضـباً خائفاً، فإنني أكون في هذه الحالة " مستحوذاً " و" مستوعباً " بالفعل في العاطفة، ولا يوجد في هذه العاطفة أية إشارة إلي أي موضوع أخر، أكثر مما في حالة كوني عطشاناً أو مريضاً[2]. ومن ثم فمن المستحيل صد هـذه العاطفة ومجافاتها بالعقل، أو معارضتها ومناقضتها للصدق والـذهن؛ طالما أن هـذا الـصد، وهـذه "المجافـاة" تتأسـس فى اخـتلاف الأفكـار وتناقضها وهى الأفكار التي ينظر إليها علي أنها " نسخ " تتطابق أصـيلة مع " الموضوعات " التي تكـون هـذه الأفكـار تمثـيلاً لهـا. فـإذا كانـت العواطف "موجودات"، وكانت معاناتنا لعاطفة خلقيـة مـا " تكـافئ " إصدارنا لحكـم أخلاقـي كـما يـشير "هيـوم " في بعـض الأحيـان، فـإن "الخلافات" حول القيم، أو محاولة " حل " هذه الخلافات وفضها، هـو من ثم، أمر من قبيل المستحيل؛ (فلماذا يتصف فعلاً مـا أو عاطفـة مـا أو خلقاً ما بأنه فاضل أو مزدول؟؟ إنه يتصف بذلك لأن معايته " تـسبب لنا متعة وحبور أو ضيق ونفور مـن نـوع خـاص. فـإن نقـدم تبريـراً 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، وعلي نحو كافي، الفضيلة أو الرذيلة ،: فإن يكون لدينا إحساس بالفضيلة، لا نعني شيئاً سوي "الشعور" feel بالرضا علي نحو معين من تأملنا لخلق ما. وهذا الإحساس أو الشعور نفسه يؤسس ثنائنا وإعجابنا. ولا نمضي في ذلك إلي ما هو أبعد من هذا، ولا نبحث في علة الإشباع أو الإرضاء) (1).

وهذا هو النقد الذي غالباً ما يوجه إلي 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 نقدهم هذا علي 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 مرذولة .إن قضية الصدق أو الكذب تتضمن العلاقة بين (الأحكام) من جهة و(العواطف) من جهة أخري، وأي خلط أو توحيد بين الإثنين ينتهي حتماً إلي " ذاتية " لا يمكن تجاوزها أو التخلص منها. وبالرغم من أن حديث " ديفيد هيوم " يوحي بمثل هذا " الخلط " إلا أننا نستطيع أن

---

(1) - Hume (David): Treatise, P. 471, 458.

نؤكد علي أن " ديفيد هيوم " لم يعترف في الرسالة بأن الأحكام الأخلاقية أحكام " ليست صادقة ولا كاذبة، ولم يسلم بما 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 " او " كيفية " للذهن تؤلمنا وذلك علي صورة معينة أو نهج بعينه بأنها مرذولة[1] .

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 منهما وهو تعبير "من الكيفية المعينة" أو "من الأسلوب أو الطريقة المعينة from a

(1) - Hume (David): Treatise, P. 416, 517.

certain manner " وقد ورد كما سبق أن أشرنا، عندما كان " هيوم " يتحدث في نظرية المعرفة وكيفية تأليف " الأفكار المجردة " مثل فكرتي الزمان والمكان وكيف أنه لا وجود لا نطباعات 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 " بمقتضي كيفية محددة " او " بموجب نهج أو أسلوب بعينه after a cartain manner فقد ورد فى 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 الأن 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(1).

---

(1) - Hume (David): Treatise, P. 636.

فإذا نظرنا إلي 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 إلي أن " ديفيد هيوم " لم يحاول من جانبه "حل" هذا التناقض"[1].

وما يهمنا هنا هو أن نشير إلي 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 أخري، وأن هذا النقد ينصرف إلي 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 الخلقي "

[8]

فى التمييز بين العلوم الأخلاقية والطبيعية

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

منهج البحث الخاص بكل منهما.

موضوع البحث الخاص بكل منهما.

فإن هناك، فيما نري، 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 إلي الذهن هنا علي أنه " حاصل جمع خبرته "، ومن ثم يمكن، من الناحية النظرية علي الأقل، القيام بعملية " تحليل " أو " رد " هذا الذهن إلي حشد الجزئيات الأصلية التي كان قد إختبرها وعاناها ؛ فالكتاب الأول يتضمن نظرية في المعرفة والإدراك تقوم علي مفهوم " السببية "؛ وبعبارة أخري نظرية " ميكانيكية " " آلية "، وإذا كان ذلك كذلك، فإن

محتوي الذهن يمكن، كما قلنا " رده " أو " حله " إلي جزيئات وبدون أن يتبقي شئ[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 إلي " الإتجاه " الذي نتبناه 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 إلي منهج البحث الموجود فيه، حيث يمكن

---

(1) - Stroud: Hume P. 21-22, 43-51.
- Mac Nabb: Daivd 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 أدراك مباشر أو أي " مفهوم مركب "، ويحاول 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 وتحديده 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 بالأحري، 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 بعينهما 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 اتهامه برد الأخلاق إلي 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 الخلقية تضفي " كيفيات خلقية " أو بعبارة أخري تضفي علي السلوك " انطباعات خلقية". بالإضافة إلي أنها، وكما هو الشأن فى الأحكام التجريبية الأخرى؟ يمكن، وذلك بمعنى ما، إثباتها. وكما هو الحال مع الأحكام التجريبية الأخري، نتوقع أن تكون هذه الأحكام الأخلاقية والقيمية، بالنسبة لديفيد هيوم، أحكاماً يمكن استدلالها من أحكام واقعية أخري.

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 إلي الوقوع في " المغالطة الطبيعية ". ومع ذلك فإن هناك من يشير إلي أن "ديفيد هيوم" نفسه قد أنكر صحة مثل هذاالإستدلال، 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، يري 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 فرانكنا " 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 أخري. "فإن المغالطة الطبيعية الذائعة الصيت إنما تعني في جوهرها، الاستدلال الخاطئ لما ينبغي أن يكون "من" ما هو كائن". وهذه المغالطة تعني، فى تطبيقها الخاص، أن الحدود الأخلاقية الأساسية لا يمكن تعريفها بحال في حدود " غير أخلاقية، وأما تطبيقها العام فينصرف إلي 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 إلي التعريف"[1].

ولكن التوحيد بين "المغالطة" و"فتوي" هيوم يولد تساؤلات غاية في التناقض، فإذا كانت "فتوي" هيوم الخاصة بالعلاقة بين "الكانتية" و"الينبغية" هي مجرد صياغة لغوية مختلفة للمغالطة الطبيعية، فلماذا نص "هيوم" علي تحريم الاستدلال المشار إليه إذا كان هو نفسه سوف يتهكه وعلي 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 علي السؤال. ويذكرنا هذا بالتسليم " الدوجماطيقي " من جانب كثير من الفلاسفة المعاصرين باتهام " جون ستيوارت مل " john Stewart Mill بنفس الإتهام، أعني بالوقوع في التناقض ومن ثم الوقوع فيما " يسمي " بالمغالطة الطبيعية "[2].

---

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

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

- وهو يستعرض بعض التفسيرات غير الصحيحة لنظرية جون ستيورات مل الأخلاقية ويضع تفسير "جورج أدوارد مور" فى مقدمة هذه التفسيرات غير الصحيحة.

=

يمكننا أن نقول إن شيئاً ما يتعلق بعقيدة الفصل أو الثنائية ذاتها هو الذي أدي إلي مثل هذه المبالغة بل والتقييم "غير الموضوعي" للنظريات الأخلاقية، ومن ثم فقد كان التركيز في نقد النظرية الطبيعية في الأخلاق علي الفصل بين "الواقعة" من جهة و"القيمة" من جهة أخري، أو التميز بينهما وذلك لأنه حتي عندما ظهر القصور في "تكنيك" المغالطة الطبيعية فإن وجهة النظر العامة التي تؤكد مثل هذا "الفصل" أو "التميز" استمرت تمارس تأثيرها وصاحبها الإفتراض 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 بإلزام بالدفاع عنها ومحاولة تبريرها، وإذا ما تركنا جانباً دفاع " مور "

= فلا نعدو الصواب إذا قلنا أن النفعيين لم يبدأوا فقط بالواقعة التجريبية التى تقرر أن كل الناس يستهدفون السعادة كغاية نهائية وإنما هم قد أصدروا حكماً "معيارياً" مضمراً بأن "السعادة هى فقط الغاية الوحيدة الجديرة بأن تكون هى موضوع الغاية النهائية" ومن ثم فإننا حتى لو سلمنا بأنه من الخطأ المنطقي أن نستدل قضايا ما ينبغي أن يكون من القضايا التى تعبر عن "ما هو كائن" فإن هذا ليس بذاته اعتراضاً ضرورياً على النظرية النفعية وليس كافياً لإدانتها بالوقوع فى 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 فى أذهان الذين شرعوها سلاحاً فى وجه النظريات الأخلاقية سواء الطبيعية منها أو الميتافيزيقية.

- Prior (A.): Logic and the Basis of Ethics P. 95-107.

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

أن نبدأ حجتنا بالتأكيد علي أن أحكام القيمة مختلفة عن أحكام " الواقعة "، وأن وظيفة الأولي هي "التقييم" و" التعبير" بينما وظيفة الثانية هي فقط "الوصف" و"الإشارة". وبعبارة أخري يمكننا أن نقول أن تحليل "اللغة" يكشف عن أن بهذه اللغة، علي الأقل، فئتين مختلفتين من الأحكام؛ أحكام قيمية، و"أحكام واقعية وصفيه". 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 الإعتقاد بأن " الوظيفة المشروعة للفلسفة هي ممارسة العلاج اللغوي ". linguistic theraby " (1) .

وفي هذا السياق يمكننا تفسير المغالطة الطبيعية بأنها محاولة، من جانب أصحابها تستهدف التميز 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 إلي أن الخلط بين هذين المجالين المتميزين منطقياً، أعني، "عالم المعني" 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 إلي القضاء علي "استقلال الأخلاق". فالنتيجة النهائية التي يؤدي إليها هذا الخلط هي أننا سنجد أنفسنا أمام عالم "بدون قيم"؛ أو إن شئت قلت، "عالم ذي بعد واحد".

وعلي ذلك يمكننا تفسير المغالطة الطبيغية 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 بما هو موجود. فإن كل الحقائق الأخلاقية صادقة بغض النظر عن ما يمكن أن تكون عليه طبيعة العالم " [1] .

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

---

(1) - Frankena: (W.) The Nauralistic 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. بمعني أن هذا الإنتقال من "الكائنية" إلي "الينبغية" انتقال خاطئ وغير مبرر، وذلك لأنه ليس بالإمكان أن تتضمن النتيجة شيئاً لم يكن موجوداً بتمامه في المقدمات، وذلك من قبيل، "ما ينبغي" أو أية حدود "قيمية" أخري.

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

" ينبغي " علي المرء أداء ما تعهد بـه ووعـد بـأن يؤديـه، عندئـذ يمكـن استدلال " التيجة " التي تقول " ينبغي عليك أداء الفعـل س " ولكـن هذا الإستدلال سيكون، فحسب عـلي حـساب التمييـز الأصـلي بـين " الواقعه " من جهة، و" القيمة " من جهة أخري .

[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 علي هذا التمييز أو هذه الثنائية، أعني ما الذي يمكن أن نستهدفه بحيث يكون هو دليلنا علي التميز بين الواقعة والقيمة "[1].

فمن المؤكد أنه بالإمكان أن نبين، وعلي نحو مستقل، كيف أن التصورات او الحدود الأخلاقية أو القيمية مختلفة، علي نحو أساسي، عن التصورات أو الحدود الواقعية أو الوصفية، مما يترتب عليه أنه من غير الممكن للأحكام القيمية التي تحتوي علي تصورات أخلاقية أصيلة وخالصة أن تستدل استدلالا صحيحا من أحكام واقعية خالصة، ولكن لا يتأتي عن هذا أنه حتي 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 الهام:

- 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 أخري : فإن عدم إمكانية استدلال " الينبغية " من " الكائنية " إنما ينتج عن حقيقة التميز بين " القيمة " و" الواقعة "، والعكس غير صحيح، أعني أن التميز بينهما لا يتج عن " حقيقة عدم إمكانية الاستدلال ". أعني أن " عدم إمكانية الاستدلال " هي النتيجة التي نصل إليها وليست المبدأ الذي ننطلق منه، وبعبارة أخري، أن التميز بين (القيمة)، و(الواقعة) هو المقدمة التي أدت إلي 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 لهؤلاء إنما يعتمد علي " الصحة الظاهرية للتميز بين الواقعة والقيمة " المعتمدة علي ملاحظات لغوية، برغم أنه من المألوف أن نجد لدي أصحاب الإتجاه " اللاطبيعي " anti-naturalism هذين المنهجين في التعامل مع المشكلة.

[10]

فى المقارنة بين التبرير اللغوى 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 مثالاً لهذا التناول المصحوب بالاعتماد علي التميزات اللغوية .. فقد قدم لنا قضيتين أساسيتين يمكن تلخيصهما علي النحو التالي :

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

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

ولما كان " ريتشارد هير " ينظر إلي الأخلاق علي انها " 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 وصفياً " إشارياً " فقد دعمها بالإعتماد علي تحليل " اللغة " أو إن شئت قلت، دعمها بتحليل الإستخدام الفعلي للغة .

فالحكم الخلقي " الإرشادي " Prescriptive يجيب علي السؤال المتعلق " بما ينبغي علي أن أؤديه من أفعال، بينما يجيب " 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 تشتمل علي " أوامر " وهي باعتبارها كذلك، تعد " جنساً متميزاً " أو علي الاقل " نوعاً متميزاً " عن الأحكام يختلف كلياً عن الأحكام الوصفية .

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

---

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

من أصحاب الإتجاهات اللاطبيعية؛ فالحال، عند هير، يبدو، فيما نري، علي أنه يتضمن فكرة أن التمييز بين الأحكام التقويمية " والعبارات الوصفية " هو تمييز يمكن للوهلة الأولي 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 فحب " 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 قيمية نموذجية مثل حدود " الينبغية "، والوجوب، والصواب " أساسها الواقعي والفعلي factul basis وبعبارة أخري يمكننا أن نقول فيما يري " جون سيرل " أن كل صور التقويم الأخلاقي التي اكتسبت الطابع التشريعي أو التي صارت سناً 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 أخري 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 الحجة لنفسه ومن الممكن أن نصفها بأنها "ضرورة عملية practical necessity" فالشخص الذي يستدل يصل إلى الاستدلال التالي:

"حاجاته + الضرورة الطبيعية ⟵ الضرورة العلمية" أعنى ضرورة عملية للفعل على نحو معين"[1] .

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" فى "الدفاع التشريعي" عن الأساس الواقعي للأخلاق؛ فلا يمكن، فيما يرى "هير" للتشريعات أن تكون هى المسئولة عن ما فى الإلزام الأخلاقي من "ينبغية" ووجوب. فإذا كانت التشريعات هى 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 هى القيام بالتمييز بين تلك التشريعات أو بمعنى أدق "الممارسات التشريعية" التى تتوافق مع "القيم الخلقية" التى نؤمن بها والتشريعات "الممارسات التشريعية" التى "لا تتوافق" مع هذه القيم، فإذا أمكننا مثلاً الدفاع عن "وجوب" حفظ المرء للعهد باللجوء إلى "تشريع حفظ التعهدات" فبإمكاننا بالمثل الدفاع عن أكثر الأفعال سوءاً طالما اعتمدت على "التشريع".

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

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

ويجيب "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"(1). ولكننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذا التمييز من جانب "هير" ليس تمييزاً حاسماً، بالإضافة إلى أنه يثير مشكلة أخرى يمكننا التعبير عنها فى 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 فى 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:

ا – "أحمد شعره أسود".

2 – ينبغي على أحمد سداد ديونه"

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

ا – "تعهد أحمد بسداد ديونه".

2 – "ينبغي على أحمد سداد ديون".

فسوف نتبين، 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 التى يؤكد فيها على أن هناك اختلافاً بين "العبارات القيمية" و"العبارات الوصفية" وذلك اعتماداً على الاستدلال التالي:

ا – 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؛ أعنى لماذا لا يمكننا "رد" هذه القضية إلى القضيتين "الأولى و"الثانية"؛ بعبارة أخرى لماذا لا يمكننا رد حكم القيمة فى القضية الثالثة إلى صورة من الصور الوصفية فى العبارتين الأولى والثانية.

والحق أن "هير شعر بالمشكلة"، ولكنه بدلاً من أن يقدم لها حلاً أراد أن يتخلص منها ويتجاوزها، وذلك عن طريق جعلها فى المقام الأولى، قضية "تعريف" وهو فى هذا يتفق مع "جون سيرل" كما أشرنا من قبل، فنراه يقول "فسواء استخدم المرء الحكم الذى 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 يذعن للأمر الذى 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. فمازلنا نفتقر إلى طريقة حاسمة للتمييز بين "الأحكام الوصفية" و"الأحكام القيمية". فطالما استهدف "ريتشارد هير" تجنب كل التساؤلات المتعلقة "بسيكولوجيا الأخلاق" فإن علينا الاعتماد كلياً على "كلمة" الفاعل الأخلاقي؛ أعنى 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.

فى التعامل مع "التميزات الخلقية" وتعامل فقط مع "التميزات اللغوية" التى يمكن استخلاصها. ومع ذلك فهو لا يبدو قلقاً بشأن هذه النتيجة، فهو يشير مباشرة إلى هذه الفكرة بقوله "إننى لا أزعم 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، فستكون 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 اصطلاحي"، 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 قطيعة 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 يؤدى 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 فى الخبرة الخلقية أن نفصل بحال بين الإثنين"[1].

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 بأية 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 هى "قيمية" على نحو كلي فى أى حالة من حالات "الخطاب الأخلاقي" سواء البسيط منه أو "المركب". فقد تكون "اللغة الأخلاقية" وصفية وقيمية فى آن معاً، وليس ذلك بمعنى أن الإثنين "الوصف" و"التقييم" مرتبطان ولكنهما يعبران عن وظيفتين متميزتين يجتمعان فى فعل واحد وهو الحكم الخلقي "وإنما بمعنى أن هذا الحكم الخلقي، 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 الخلقي" وتعيين خصائصه وتمييزه عن بقية الأحكام، وليس موضوعه إيجاد معيار للتميز بين وظيفتين منفصلتين أو يمكن فصلهما فى هذا الحكم"[1].

لقد وضح لنا، كما يؤكد "ريتشارد هير" أن "اللغة الأخلاقية" "لغة حرون" فهى لغة عصية وليس من اليسير الاستحواذ عليها ومن ثم فإن "التحليل الفلسفي"، هذا التحليل الذي لا يكون مجرد تحليل لغوى، هو فقط الذى يمكنه "الكشف" عن "الطبيعة المتميزة لهذه اللغة"، ومن ثم يلزم للتحليل اللغوى 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 علىَّ أداء س" "قضية قيمية عصية"؛ فما أن نقبل بالمعيار اللفظي أو اللغوي "للحكم الخلقي" إلا ونجد أنفسنا مدفوعين ليس فقط إلى إقامة تميز بين الحدود "الوصفية" و"القيمية" وإنما نجد أنفسنا، بجانب ذلك، مضطرين إلى أن نلجأ فى نهاية التحليل إلى التعريف اللفظي لكى ندافع عن هذا الفصل والتميز وذلك كما فعل "هير" نفسه"[2].

---

(1) - Searle (J.) Ibid.

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

[11]

فى ان هيوم لم ينكر إمكانية العلاقة بين "الواقعة" والقيمة"، او العلاقة بين الكاننية 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 الرأى مثل "هير"، على أن هيوم ينكر إمكانية الاستدلال، أعنى عدم إمكانية استدلال الينبغية من الكائنية ومن ثم الفصل بين القيمة والواقعة والتميز بينهما هو دليل يعتمد على فقرة واحدة ذائعة الصيت فى كتابات فلاسفة الأخلاق المعاصرين، وهى الفقرة الأخيرة فى القسم الذى جعل هيوم عنوانه "التميزات 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 فى قضايا، مقرراً 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 فى الوقت نفسه أن نبين كيف تسنى لهذه العلاقة الجديدة أن تستنبط من غيرها الذى هو مختلف عنها كل الاختلاف. ولما كان المؤلفون لم يضعوا فى 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 تميز 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 التى يتم التعبير عنها فى 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"، وهى رابطة تختلف كلياً عن الرابطة "يكون" ولا "يكون" ومن ثم فهى 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 يؤدى إلى التخلص من كل المذاهب الأخلاقية "الساذجة"، ويجعلنا نتبين كيف أن "التميزات الأخلاقية لا تتأسس على الموضوعات "هذا من جهة، بالإضافة إلى أن هذه التميزات الأخلاقية لا يتم إدراكها بالعقل" وهذا من جهة أخرى.

إن بإمكاننا أن نخلص، إذا سلمنا بالعناصر الثلاثة التى ذكرناها آنفاً إلى ما يلي:

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

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

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

- أن التميزات الأخلاقية انطباعات.

- أن الانطباعات، وبمقتضي منطق نظرية هيوم، أمور تتعلق بالواقع، أعنى بالكائنية.

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

"ينبغي" ولا "ينبغي" هى حدود أخلاقية، أعنى 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 "الكائنية/ الينبيغية" 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 فى المذاهب الأخلاقية يقتضينا ملاحظته وتفسيره؛ ولكنا لا نستطيع اعتماداً على هذا وحده أن نستنتج أن "هيوم" يقيم فصلاً منطقياً بين "الينبغية" و"الكائنية" لأننا لو افترضنا هذا فسيكون افتراضنا هذا مساوياً لأن نفترض أن "هيوم" عند هذه النقطة فى الرسالة يقيم تميزاً من شأنه تدمير برنامج الجزء المتبقي من الكتاب الثانى وكل الكتاب الثالث ويقضي عليه. فنحن إذا فسرنا "المغالطة الطبيعية" فى 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 الذى يقوم بالتنبيه إلى "مغالطة" ويحذرنا من الوقوع فيها ثم يتجه باختياره نحو الوقوع فيها وارتكابها بنفسه. وما نستهدف التأكيد عليه هو أن هيوم يعترف بالاختلاف بين "الينبغية" و"الكائنية" إلا أنه، واتساقاً مع فقرة الكائنية / الينبغية، لا يقيم تميزاً منطقياً حاسماً بين "الينبغية" و"الكائنية"، فليس هناك قطيعة 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 فى المغالطة ثم يعود، فيرتكبها بنفسه"[1].

ولكن هناك بالطبع إمكانية لتفسير آخر، حيث يمكننا التسليم بأن هيوم يؤكد على أن هناك تميزاً منطقياً بين "الكائنية" من جهة و"الينبغية" من جهة أخرى، وبرغم ذلك فإنه لم يرتكب المغالطة التى أشرنا إليها، وسبيلنا إلى ذلك هو التأكيد على "أن هيوم لا يعتبر الينبغية مقولة أخلاقية صحيحة، فعندئذ لا يجوز إدانته برده الينبغية إلى الكائنية، أو استدلال إحداهما من الأخرى. وهذا هو التفسير الذى أخذ به "نورمان كمب سميث" فى كتابه عن "فلسفة ديفيد هيوم"، وهو يوضح هذا بقوله "فى 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 إحداهما من الأخرى، فإنهما يتضمنان لذلك أساساً منطقية متميزة، أعنى أن يكون

---

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

- Nowell-Smith: Ethics [Baltiomore: Penguim, 1954] P. 37.
- Norton (David): Hume p. 169-171.

لكل منهما 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"[1].

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

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

فالينبغية، وكما يؤكد هيوم فى فقرة الكائنية – الينبغية، تتضمن نوعاً جديداً من "الإثبات" و"النفي" فخلافاً للكائنية، فإن الينبغية 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 الأصيلة الخاصة بهذا الوقف". فبإمكان "الكائنية" التعبير عن مشاعرنا ووجداننا الشخصي والذاتية الخاصة بالاستحسان او الاستهجان، ولكنها لا تستطيع بحال التعبير عن "مشاعرنا ووجداناتنا الخلقية". ولهذا السبب فإننا نستخدم فى أنساقنا الخلقية حدوداً أخلاقية متميزة وفريدة من قبيل "ينبغي" و"لاينبغي" و"صواب" و"خير"؛ وهو ما يعبر عنه "ديفيد هيوم" فى كتابه "بحث فى 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 لكى يمكنها التعبير عن هذه العواطف الكلية والعامة الخاصة بالاستحسان والاستهجان، والمدح، والقدح. وهى عواطف تتطور عن "الإنسانية" humanity، أوتصوراتنا وأفكارنا عن المنافع العامة ما يقابلها من مضار"[1].

فالتمييز بين الصواب والخطأ فى السلوك أمر مسلم به من قبل الجميع وعلى نحو كلى وعام، والذين ينكرون حقيقة هذه التميزات الأخلاقية وواقعيتها ينتمون 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 فى 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 الذى 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 فى 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، فى 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 الذى اعتبره هيوم أفضل كتبه على الإطلاق؛ فهل يمكن أن يتحدث عن "مبادئ الأخلاق" ولا يذكر قط القانون الذى يحكمها والأساس الذي تنبني عليه؟؟[1].

إن "هيوم" لم يصرح فى الرسالة، حتى فى هذا الجزء اليسير الخاص بفقرة الكائنية / الينبغية، بأن "الينبغية" تفتقر إلى "أساس واقعي". فالينبغية مثلها مثل "الفضيلة" و"الخيرية" واستحقاق الثناء، وغير ذلك من الحدود والمحمولات الأخلاقية، مصدرها فى الآلية العامة لكل من الاستحسان والاستهجان، ومن ثم يمكننا فقط وفى 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 (جـ)، 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 فى الكتابين الثانى والثالث. ففى هذا العنصر (جـ)، يخبرنا هيوم بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا التغير الذى طرأ من العنصر (أ) إلى العنصر (جـ) فسوف نحقق أمرين على درجة كبيرة من الأهمية وهما:

1 - أننا سوف نتخلص من كل الأنساق الأخلاقية الرديئة والفاسدة 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 التى يقوم عليها موقف ديفيد هيوم الفلسفي؛ وأعنى 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 فى وجودها فى غياب إدراكنا لها هو اعتقاد"ردئ وفاسد" vulgar؛ "فإن السذج من الناس يربطون بين الإدراكات والموضوعات، ويخلعون وجوداً متميزاً ومستمراً لكل الأشياء التى يشعرون بها ويرونها"[1]. ولما كانت الكيفيات الأخلاقية

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

"انطباعات فهى، من جهة تشبه موضوعات الإدراك المباشر. فالرذائل والفضائل يمكن مقارنتها بالأصوات والألوان، وبالحرارة والبرودة، وهى من جهة أخرى الكيفيات، التى طبقاً لروح الفلسفة الحديثة، ليست كيفيات فى الموضوعات إنما هى فحسب إدراكات فى الذهن"[1].

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

[12]

فى ان كيفيات القيمة ليست مستقلة عن الذات.

فالـذج من الناس يظنون فيما يرى هيوم أنه لما كانـت "الانطباعـات الخلقية" مثلها مثل موضوعات الإدراك المبـاشر تبـدو وكأنهـا كيفيـات لموضـوعات مـستقلة عنا، فإن الكيفيات الخلقية توجـد بـدورها مـستقلة عن الإدراك. وبهذا الظن فإن هؤلاء الـذج يقومون، من ثم، بالتوحيـد بين، "إدراكاتهم" و"الرذيلة" و"الفضيلة" ومـا "ينبغـي" و"لا ينبغـي" أعنى ما ينبغي أن يؤدى. وبعبارة أخرى يمكننا القول أن هؤلاء يظنـون أن إدراكاتهم فى ذاتهـا تكفـي لتفـسير "الرذيلـة" و"الفـضيلة" وتكفـي بالإضـافة إلى ذلك لتبرير "الإلزام الخلقي"؛ ومن ثم فإنه إذا كان إدراكنـا الخلقي، يناظر، على نحو تام وكامل، إدراك الرذيلة والفضيلة، وهـو مـا يماثل إلى حـد مفهـوم "الحـدس" أو "العيـان" intuition الخلقـي لـدى الحدسيين، فإن من المؤكد أن حكمنا بالصواب والخطأ سيكون، مـن ثـم حكماً "معصوماً من الخطأ" infallible وهو باعتبـاره كـذلك، يحمـل فى ذاته تبريره: "فإنه لما كانت كل أفعال وإحـساسات الـذهن معروفـة لنـا بالوعى consciousness، فيجب أن تظهر، بالضرورة، فى كل حالـة مـن حالات الفعل والإحـساس، وأن تكون على ما تبدو عليـه؛ فـإن كـل مـا يدخل الذهن، فإنه يكون فى الحقيقة reality فى الإدراك ومن ثم فإنه من المستحيل بالنـسبة لأى شيء يعرض للشعور feeling ويكـون فى الوقـت نفـسه، مختلفاً عما نشعر به، لأن هذا معنـاه أن نفـترض أنـه حتـى عنـدما

نكون فى أعلى درجات الوعى فإن هناك إمكانية لأن نكون على خطأ"[1].

وإذا كان "ديفيد هيوم" يعيب على فلاسفة الأخلاق تصورهم للوجود المستقل للكيفيات الأخلاقية والقيمية عن الذات فإنه يعيب بالمثل على المناطقة تمييزهم بين "التصور" conception والحكم Judgement والاستدلال reasoning، ويرى أن الصواب هو رد هذه الأفعال الثلاثة إلى الفعل الأول، فهى ليست شيئاً سوى أنها "طرق معينة" للإدراك، أعنى "إدراك الموضوعات"[2].

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

إن "هيوم" ينتقد هنا النظريات الأخلاقية التى تحاول التوحيد بين "الأخلاقية" و"السلوك العقلي". فقد لاحظ هيوم وذلك قبل فقرة الكائنية – الينبغية مباشرة "أنه لا شيء أكثر شيوعاً فى الفلسفة، بل وفى

---

(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 نعطى الأفضلية فى هذا الصراع للعقل، وأن نؤكد على أن الناس يصبحون فقط فضلاء بقدر توافقهم مع أوامر العقل ونواهيه". وأن التوحيد بين الرذيلة والفضيلة من جهة والسلوك العقلي من جهة أخرى سيؤدى وبوضوح إلى استبعاد مشكلة "الكائنية / الينبغية" وذلك لأن عملية الاستنباط التى ننتقل فيها من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" سوف تتضمن "عملية" عقلية برهانية"؛ أعنى "عملية عقلية يمكن التدليل عليها" وبناءاً على هذه الوجهة من النظر، فإنه ينبغي "على المرء أن يؤدى ما يقضى به العقل؛ أعنى ما هو متضمن عقلياً فى الظروف الفعلية، وأن يؤدى ما يخلص إليه العقل "بعد النظر فى الظروف الفعلية"[1].

ولدى هيوم على هذه الوجهة من النظر، اعتراضين:

1- الاعتراض الأول: ويتلخص فى أن العلاقات الخلقية التى 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 المعقولية، 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 وأسسناها على هذه العلاقات. فإن افتقار هؤلاء الحيوانات إلى القدر الكافي 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 التى لا تنتمي إلى مجال "الأخلاق والقيم".

2 - الحوادث والوقائع التى تتصف بأنها ذات دلالة أخلاقية وقيمية بالإضافة إلى أن نفس الحجة تكفي لبيان كيف أن "العلاقات الأولانية" a priori relations حتى لو كانت معقولة ومنطقية، لا يمكنها بحال أن تستثير الإرادة وتحفزها للعمل.

(فالإرادة أو الاختيار هو الذى يدفع المرء إلى قتل والديه، وقوانين المادة والحركة هى التى تدفع الشجرة لتدمير الشتلة التى منها تنبثق؛ ومن ثم يكون لنفس العلاقات علل مختلفة؛ ولكن العلاقات تظل كما هى: ولما كان اكتشاف هذه العلاقات لا يكون، فى الحالتين، مصحوبا بفكرة "اللاأخلاقية"، فسوف يترتب على ذلك أن هذه الفكرة لا تنبثق من هذا الاكتشاف)[1].

فإن إمكانية تطبيق هذه الفكرة على الكائنات غير البشرية تعد، فيما يرى هيوم، حجة حاسمة ضد وجهات النظر التى تزعم أن التميزات الأخلاقية، هى علاقات يمكن اكتشافها بالعقل، بالإضافة إلى أن هذه الحجة نفسها تؤدى إلى تقويض وجهة النظر "الفاسدة" vulgar التى تزعم أن "التميزات الأخلاقية" أو "الكيفيات الأخلاقية" توجد فى

---

(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 فى استقلال عن الإدراك البشرى فإن الأخلاقية سوف تنطبق، وبنفس القدر على الحيوانات والموضوعات غير الحسية سواء بسواء!!(1).

وعلى ذلك فنحن عندما نقول "ينبغي على شخص ما أن يؤدى 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، فى نهاية فقرة "الكائنية – الينبغية" على أن "التميز بين الرذيلة والفضيلة هو تمييز لا يتأسس على علاقات بالموضوعات"؟؟

أن ديفيد هيوم كان يستهدف من إشارته هذه أن يؤكد على السمة الفارقة والفاصلة التى تميز "الأخلاق الطبيعية" naturalistic Ethics عن غيرها من صور الأخلاق الأخرى وذلك على أساس أن هذه النظرية الطبيعية فى 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 فى "تكوين الطبيعة البشرية". ويوضح "ديفيد هيوم" فكرته هذه فى 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 الثانى، فقد نظر إليها على أنها تؤثر فى عواطفنا ووجداناً وأفعالنا، وأنها، لذلك، تتخطي أحكام الذهن التى تتصف بالسكون والرصانة والهدوء" فليس هناك ذلك القدر من معرفة الوقائع ولا ذلك القدر من الاستدلال، الذى يمكنه وحده "استثارة الإرادة أو يلزمنا بأداء ما ينبغي علينا، فى الواقع القيام به أو أدائه: فالتميزات الأخلاقية يجب أن تكون بحيث تؤثر فى "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" فى إيجاد "التميزات الأخلاقية"[1].

ويرى "هيوم" أن أهمية النتيجة التى توصل إليها تعد من الحقائق المؤكدة وذلك فى مجال "الوجوب" و"الإلزام" أكثر مما هى كذلك فى

---

(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 Nijdoff 1964) P. 93.

مجال "القيمة" و"التقويم" طالما أننا فى حالة الوجوب والإلزام لا يتابنا فحسب "شعور" نحو موضوع ما، وإنما نتجه نحو القيام بفعل ما يتعقل بهذا الموضوع؛ أعنى أننا فى حالة الوجوب والإلزام نتجاوز مجرد الشعور بالموضوع إلى "الفعل". وبالتالي فإنه فيما يتعلق بالفصل "المزعوم" بين "الواقعة" و"القيمة"، فإن السؤال الأساسي الذى يواجه "ديفيد هيوم" فى 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 الذى 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 إلي طرحها أو تصور أنها تثير إشكالية تقتضي منا حلاً .

فإن بين " الواقعة " و " القيمية " علاقة أصيلة، فهما مرتبطان في كل عمليات " التقويم الأخلاقي "، ولكن هذا الارتباط لا يتأسس عن طريق اكتشاف، نموذج استدلال صحيح " يصلح لاستنباط القيمة من الواقعة وإنما، بالأحري؛ 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 أوضع 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، وعلي 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 بحالٍ 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 إلي 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 أجراء أي استدلال أو استنباط وإنما يعني فحسب قول الشئ 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 الخلة، وقد اعتبر هيوم هذه الفقرة علي درجة عظيمة من الأهمية إلي حد أنه طلب من " هاتشيسون " 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 مرذول " تعني فحسب " أن تأمل الفعل وتدبره يسبب شعوراً أو عاطفة لوم في " ومن ثم عبارة من قبيل (أن تأملي وتدبري هذا الفعل أو هذه الخلة 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 أدي 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 – الينبغية) يشبه ذلك، ولكن لا يترتب علي " مجرد التحليل التصوري المجرد " أن لا تتضمن الوقائع، بالنسبة إلي هيوم، قيماً، أو أن العقل يلعب دوراً هاماً في تأملنا الأخلاقي"[1].

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

---

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

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

وإذا كانت كل العواطف تستثيرنا، فكيف نميز بين الفعل الذي يكون، في الحقيقة، توجهاً نحو أداء واجبنا أو الفعل الذي لا يكون كذلك ؟ وكيف نميز بين " التقييم الخلقي " بالمعني الدقيق والتقييم بعامة ؟

إن الإجابة علي هذه التساؤلات تحدد وبوضوح " برنامج نظرية هيوم الأخلاقية " من جهة و" المدي المنطقي والمعقول للأخلاق الطبيعية " وذلك من جهة أخري .

[13]

فى ان هدف نظرية القيمة اكتشاف المبادئ التى تتأسس عليها احكام القيمة.

وفي مواجهة وجهة النظر التـي تـزعم أن النظريـة الأخلاقيـة نظريـة مـستقلة وأنها " مشروع نظري تأملي " ولا علاقة له بالـسلوك وأن اهتمامه ينصرف فحسب إلي تحديد الأشياء ذات القيمة الأصيلة وتحديـد درجـة هذه القيمة، فإن " ديفيد هيـوم " يتـصور النظريـة الأخلاقيـة عـلي أنهـا محاولة " اكتشاف المبادئ التي تـستند عليها أحكامنا القيمية وتبريـر هـذه الأحكام "[1].

فإذا كان " مور " وغيره من فلاسفة الأخلاق المعـاصرين أصـحاب الإتجاهـات اللغويـة يحـددون مهمـة النظريـة الأخلاقيـة باكتـشاف " الوصف اللغـوي والتعريـف الـصحيح للخيريـة والحـدود الأخلاقيـة الأخري " لاعتقادهم بأن بإمكان فلاسفة الأخلاق – بالاستعانة بمثـل هذه التعريفات – إجابة الـسؤال المتعلـق بتحديـد الأشـياء ذات القيمـة الأصيلة، فإن هيوم في المقابـل كـان يـستهدف إجابـة الـسؤال الخـاص، بتحديد قاعدة الأخلاقية وأساس هـذه الأخلاقيـة؛ فعنـدما يـستخدم "

---

(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 والرذيلة " أو " عاطفة اللوم " و"عاطفة الإستحسان ". فنحن نجري " تمييزات أخلاقية "، وهذه حقيقة مؤكدة وتشهد عليها الخبرة، وكل " المواقف " التي يجري فيها الناس هذه " التمييزات 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 الأخري، 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 التأملي reflective المجرد أم

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

فنحن، من ثم، إذا اعتبرنا مع الحدسيين، أن " حكمنا التأملي " أو "الحدس" intuition هو " المصدر الوحيد والملائم " للحكمة الأخلاقية، فسيكون علينا، عندئذ، أن نبحث عن تعريف للخيرية، أما إذا اتفقنا مع " هيوم " والطبيعيين من فلاسفة الأخلاق، على 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 وننفعل به أكثر من كونها موضوعاً للحكم والمنطق(2). وإذا كان ذلك كذلك فينبغي أن ننظر في العواطف الإنسانية ونهتم بتعريفاتنا ومبادئنا.

ويشير " هيوم " مراراً إلي 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 المقوف 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 أخري في مفتتح الكتاب الثالث بقوله: "إن العقل قاصر كلياً، وأن هذا القصور لا يدع للعقل دوراً في الأخلاق، سواء علي المستوي العملي أو غيره"[1].

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"[2].

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 أخري يمكننا أن نقول إن المشكلة هنا هي في حقيقتها مشكلة تتعلق بالنسبة، فهي " نسبية " "مطلقة "، بمعني أنها تعتمد علي " الظروف النوعية التي يوجد فيها الفاعل " هذا من وجهة والشخصية وذلك من جهة أخري، 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 الأخري 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 زودنا بأفكار عامة في سبيل حلها. فقد رأينا كيف أن " ديفيد هيوم " في الفقرة التي أوردناها وتتعلق بمفهومي " الكائنية " و " الينبغية " يرفض فاعلية العقل وتأثيره وذلك فيما يتعلق بإدراك التميزات الأخلاقية وتحديدها، 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 إلي أنه يؤكد علي " أن تميزات الرذيلة والفضيلة لا تتأسس علي مجرد merely علاقات الموضوعات"[2] .

وبالمثل نراه في الكتاب الثانى 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 الإنطباعات أو العواطف التي تستثيرها، أن نميز بينها. فإن قراراتنا المتعلقة بالإستقامة الخلقية والإنحراف 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 " لابد 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 تتعارض 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 لنلحظ 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 الأولي وليس العقل، فهي الأكثر أهمية، وإذا كان ذلك كذلك، فإن المشكلة النهائية في البحث الخلقي ليست في الإختيار بين "العقل" و"العاطفة"، بمعني أن نختار واحداً منهما فحسب وندع الآخر جانباً، ولكنها تصبح مشكلة تحديد أسلوب علاقتهما وطبيعة هذه العلاقة عندما يتعلق الأمر بالتقييم الخلقي(1) . بالإضافة إلي 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 تغاضينا عن أداء الفعل أو تخلينا عن الخاصية إلي شعورنا بالألم وعدم البهجة وذلك عندما يكون هذا التغاضي نتيجة أسلوب أو هيئة معينة after a certain manner علي النحو الذي حدث في الحالة الأولي، 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"[1].

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 إنما 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 أخري، فهي لا تحيل إلي غيرها. فعندما أكون جائعاً فإنني 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 علي اختلاف الأفكار منظوراً إلي هذه الأفكار علي أنها نسخ لتلك الموضوعات التي تقوم هذه الأفكار بتمثيلها[1].

فإذا كانت العاطفة مكتفية اكتفاءاً ذاتياً ولا تتعلق بأية " إشارة " إلي أية موضوعات أخري 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]

فى قصور التفسيرات الذاتية لنظرية هيوم فى القيمة.

وتعد محاولة شارلي دنبار برود C.D.Broad لتفسير موقف " ديفيد هيوم " الأخلاقي مثالاً واضحاً لفهم عبارات " هيوم " فهما حرفيا وبدون أية محاولة من جانبه لتأويلها وتفسيرها. فقد رد " برود " موقف " هيوم " إلي 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 استحسن س 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 "خمسة 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 لدي 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"[1].

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 إلي نقطة لا يسعنا بعدها إلا أن نعترف بأنه " لا جدال بعد هذا الحد ". فأن النتيجة المنطقية المترتبة علي هذه النظرية هي، إن كل هذه المحاولات يمكن حسمها والبت فيها وإن السبيل إلي 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 "[2].

ولكن هذه النظرة إلي موقف " هيوم " الأخلاقي نظرة " جزئية " وذات بعد واحد، ومع ذلك فقد يكون هناك بعض التبرير لموقف " برود " من " هيوم " وذلك لأن " هيوم " نفسه هو الذي أوحي 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 علي مشاعرنا وعواطفنا وتعتمد عليها " وهي العبارة التي إذا اعتبرناها تعبر عن الموقف " النهائي " لديفيد هيوم فسوف تنتهي بالضرورة إلي 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 للتقييم الأخلاقي والدفاع عن هذا المعيار. ومن ثم فإننا إذا وقفنا فى فهم نظرية "ديفيد هيوم" عند العبارة الشهيرة التي اشرنا إليها فسنجد كيف أنه من المعقول أن تقابل دعوة "هيوم" إلي إيجاد معيار موضوعي بقليل من الاهتمام والتحمس من جانب كثير من النقاد وأن يرتد بها هؤلاء إلي موقف ذاتي خالص كما فعل "جورج مور" و"برود" وغيرهما، وذلك لأن دعوى الموضوعية من جانب "هيوم" سوف تتعارض في جوانب كثيرة هامة مع تأكيداته 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 (Penguim Book 1979) P. 31.

يتبنى "ماكاى" فكرة أن هناك بعض العناصر الموضوعية لدى هيوم ويستشهد على ذلك بعبارة هيوم التى يقول فيها (عندما نتبين أن التميز بين الرذيلة والفضيلة لا يتأسس على مجرد علاقة الأشياء، ولا يدرك بالعقل، فإن هذا سيقضى 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 إلي الاهتمام بالتمييز بين العقل والعواطف في الكتاب الثاني، فإن وجهة نظر " هيوم " إلي 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 والتغييرات 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 خلقيا، فمن الخير ما ليس أخلاقيا. وعلي ذلك فإننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن " ديفيد هيوم " قد جعل التمييز بين الاستخدامات الأخلاقية للحد والاستخدامات غير الأخلاقية " صعباً على 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، سوي 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، وعلي 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 سئ، أو خلة من الخلال مرذولة، فإنك لا تعني شيئاً سوي أنك بفعل جبلتك أو طبيعتك، لديك شعور أو عاطفة استهجان ونفور من النظر إلي الفعل أو الخلة. ومن ثم فإن الرذيلة والفضيلة يمكن، لذلك، مقارنتهما بالأصوات والألوان والحرارة والبرودة، فهي كيفيات ليست في الموضوعات وإنما هي فقط إدراكات في الذهن"[1].

وهذه الحجة من جانب هيوم، أعنى محاولته بيان كيف أن الأخلاقية لا تعتمد علي أية علاقة مما يمكن اعتبارها موضوعاً وذلك من جهة، كما أنها ليست أمراً أو شأناً من شئون الواقع matter of fact من جهة أخري، 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"[2].

---

(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 والحيوية " 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 وتمامها، وذلك دون إشارة منا إلي مصلحتنا واهتماماتنا الخاصة، هي ما يستثير مثل هذا الشعور أو العاطفة التي يسودها الخير أو السوء بمعناهما 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.

فيما بينهم إلي اتفاق حول عـواطفهم وأحكـامهم إلا إذا اختـاروا وجهـة نظر عامة يمكنهم من خلالها حـصر أهـدافهم واهتمامـاتهم ومـصالحهم وتحديدها، وأعني بذلك وجهة نظر قـد يمكنهـا أن تـؤدي إلي أن تظهـر هذه الأهداف والمصالح، فإنها، في صورة واحدة للجميع. ومن ثم فإننـا عندما نكون بصدد إصدار حكم أخلاقي، فـإن الاهتمامـات والمـصالح التي تظهر للجميع عـلي أنهـا دون غيرهـا هـي الاهتمامـات والمـصالح، عندئذ، تكون كذلك بالنـسبة إلي الشخص موضوع الحكم أو لغـيره مـن الأشخاص الذين يرتبطون به .

وبالرغم من أن مثل هذه المصالح والاهتمامات تـؤثر فينـا عـلي نحـو أكثر فتوراً وذلـك بالمقارنـة بـما يحـدث عنـدما يتعلـق الأمـر بمـصالحنا واهتماماتنا، حيث تمـسنا مـسا خفيفا، ومع ذلك فلأنها أكثر دوامـاً وأكثـر كلية، فإنها تعادل اهتماماتنا ومصالحنا حتى في مجال الفعل، فهي وحـدها التي يـسمح لها عند النظر أن تكون معيـار الفـضيلة والأخلاقيـة : فهـي وحدها التي تزودنا بهذا الشعور أو هذه العاطفـة الفريـدة والفـذة التـي تتأسـس عليها التمييزات الأخلاقية. Moral distinctions(1).

وما يعنيه " ديفيـد هيـوم " هنـا هـو أن شخـصية الفاعـل أو خـلال شخصيته هي فحـسب التي نضعها في اعتبارنا هنا وذلك دون إشـارة مـا

(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.

إلي مصلحتنا أو مصالح هؤلاء القريبين منا، ومن ثم فإنني لكي أستحسن 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 بمصالحي واهتماماتي وأن استبعد أية تأثيرات يمكن أن تؤثر في موقفي وذلك في " زمان " ومكان إجراء عملية التقويم : فأنا " أستحسن " 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، استحسان صفات وخصائص أعدائنا، برغم أن هذه الخصائص والخصال قد تكون وبوضوح مؤدية إلي ضررنا وإلحاق الأذى بنا[1]. فالإمام محمد عبده يقول عن الفرنسيين عندما ذهب إلي فرنسا (رأيت هناك إسلاماً بلا مسلمين ورأيت هنا مسلمين بغير إسلام).

ومن ثم فإن التفسير الشائع لموقف " هيوم " الذي يرغم 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 استحساناً متطرفاً يصل إلي 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.

أستحسن س وأن استحساني س ناتج عن تأمل ونظر محايد إلي س ". وهذا معناه بعبارة أخري " إني نظرت في س في ذاتها وبمعزل عن كل علاقة يمكن أن تربطها بمصالحي الخاصة والذاتية ". وهذا يعني أنني في الحالة الأولي، 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 بالمعني 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 إلي تغيير في اتجاهي وشعوري نحو هذا الموضوع.

ولنفس السبب فإن فعلاً ما. أو خلة من الخلال، أو شخصية من الشخصيات قد تكون موسومة بالأخلاقية، ولكنها في نفس الوقت مستهجنة من قبل الأغلبية. فإن حجة " هيوم " لا تؤدي بحال إلي التوحيد بين إجماع الرأي، أعني الإجماع والصواب والخطأ في معانيهما الأخلاقية. فكما يمكن أن يكون هناك فرداً ما من جماعة ما أو حتي فرداً بعينه من المجتمع كله يعكس بمفرده خلة أخلاقية حميدة، أو أنه فقط الذي يستطيع أ، يتبع نهجاً أخلاقيا سامياً في سلوكه ومعاملاته (كما بلغ أفلاطون عن أستاذه سقراط وكما هو الشأن مع أصحاب الرسالات 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 بالمعني 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 ستروود " Barry Stroud ويري، في المقابل، أن تسليمنا بهذا سينتهي 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 دليلا 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 إلي المحتاج في عالم تسوده دوما مبادئ " كراهية الجار " و " القسوة والعنت واللامبالاة " بل وتعد شروطاً ضرورية للحياة والبقاء .

فكلما يري " هيوم " أن الينبغية و الكائنية، أعلي الأحكام الأخلاقية من جهة والتقليد والعرف والخبرة من جهة أخري، بينهما علاقة حميمة واعتماد متبادل، ولكن التوحيد بينهما يمكن أن يؤدي فحسب إلي كثير من أنواع الخلط وقد يكون مصدراً للإضطراب. وقد وضح " 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 قضاءاً مبرماً علي كل من العلم والفلسفة، فإنك تكون – عندئذ – خاضعاً ومستبعداً من قبل صورة وحيدة للخيال والإبداع، ويمكنك، من ثم بقدر مماثل من الإستدلال أن تحيط بهما وتسيطر عليهما وتقيدهما، بالإضافة إلي أنك، في هذه الحالة، تقع في تناقض ذاتي وذلك لأن القاعدة أو المبدأ ينبغي أن يتأسس باستدلال سابق، وهذا الإستدلال يسمح لنا بإمكانية كافية، لتطوير القاعدة أو المبدأ وتشذيبه " بل وحتي رفضه"[1] .

---

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

[15]

في التآزر بين العقل والعاطفة في حكم القيمة.

ويترتب علي تحليل " هيوم " للتقويم الخلقي 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 الشئ 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 واستحسنت

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

ومع ذلك، فإنه وبمقتضي موقف " هيوم " يمكن لشئ 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 فى 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 "".

- العاطفة الموجهة بالمصلحة، أعني العاطفة التي تكون المصلحة هي الدافع لها"" .

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 " إلي 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 صورتهما الحقيقية .. ويقضي هذا علي فكرة أن العواطف في ذاتها متميزة ومتمايزة"(1).

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 إلي مستوي 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 الإستعداد 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 تميز طبيعي بين العاطفة الأخلاقية وغيرها من العواطف الأخري والتي تكون مدفوعة بالمصلحة الذاتية، أعني أن يكون هناك تميز بين

---

(1) - Hume: Treatise P. 472.

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

التأمل النزيه والمحايد للخلال 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 ينتبه 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 نجده في الكتاب الثالث يتلخص فيما يلي ؛ التأكيد علي أن التمييز بين العاطفة الأخلاقية والأنواع الأخري من العواطف لا يوجد في طبيعة العاطفة ذاتها إنما يوجد في أسلوب الإدراك الخلقي ونهجه، أعني هيئة الإدراك الخلقي". 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 إلي 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، وأننا 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]

فى 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 الخاملة والقاصرة. فالتميزات الأخلاقية هنا يتم إدراكها بالعقل. و"هيوم" لا يجري هنا استثناءاً 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"[1].

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 (Rahaed): Reason and conduct in Hume's Treatise, P. 122.

معاً، حيث لا يكفي الواحد منهما 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 أخري، فإن العقل وحده لا يمكنه بحال أن يحفزنا لننظر في موضوع ما، علي نحو محايد أو نزيه، إلا إذا دفعه شعور ما إلي حفزه او ذلك، لأنه من الطبيعي أن نتأثر وننفعل، في المقام الأول، بالخلال 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 أخري، 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 الإختلاف والتباين (المعقولة) في الشئون الأخلاقية يكون قد تم توفيرها. فلم يعد بإمكاننا فقط أن نناقش قضية الحياد والنزاهة في أنفسنا وفي الآخرين وذلك علي ضوء الفهم العميق

لأحكامنا المسبقة ومصالحنا الذاتية، وإنما أصبح بالإمكان بالإضافة إلي ذلك، أن يشير كل منا إلي الآخر وأن يبين له القصور والعجز في مشاعرنا وذلك علي ضوء الشاهد الجديد والدليل المقدم. فالعقل المتأمل (أو المنعكس) يعمل باستمرار علي إيجاد إتجاهات 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 أنهما 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 Sanse 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 أخري، واعتبروه، من جانبهم، تمييزاً واضحاً بذاته ونظروا إليه علي أنه الأساس المكين والذي لا يرقي 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 أخري. فإذا كانت للأحكام الوصفية وظيفة واحدة تنهض بها بينما للأحكام القيمية وظيفة أخري مغايرة، فكيف يمكننا تبرير ما نشعر Feel بأنه ينبغي Ought علينا أن نؤديه؟؟ وبعبارة أخري، 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 الأخري المشابهة والتي يمكن أن تنطوي تحت هذه الفئة، وإذا كانت أحكامنا الوصفية تقوم فقط بوظيفة الوصف والترغيب والإشارة والوظائف الأخري 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 أخري يمكننا أن نسأل، إذا كانت القيمة الأخلاقية تتضمن، بالضرورة وكأمر مسلم به، اهتمامات الإنسان ومصالحه فكيف يمكننا، إذن، تفسير وجود الإلزام الأخلاقي في داخل إطار أو نظام من هذا القبيل؟؟[1]

ويمكننا أن نقول، بالإضافة إلي 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 أخري 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 أخري، وليس هذا فقط وإنما أصبح يواجه مشكلة الأساس غير الكافي والهش وذلك فيما يتعلق بالجدل الأخلاقي الصحيح والإختلاف الخلقي بالمعني الأصيل، وذلك لأن المرء لا يمكنه هنا، وذلك اعتماداً علي التفسير السابق لديفيد هيوم، إلا أن يدعي فقط أن الإختلافات الأخلاقية يمكن حلها بقدر ما تكون متعلقة بشئون واقعية، وأنه خلافاً لتلك فلا يمكنه ألا أن يذعن ويسلم بأنه لا جدال فيما يتعلق بأحوال العاطفة.

ومن ثم فإن العبارة التي تقول "س خير" تقبل، في هذا السياق، الرد إلي الحكم الوصفي الذي يقول لدي شعور استحسان، بعد التأمل والتفكير، للموضوع س، وبعبارة أخري يمكن أن تقول عند تأمل الموضوع س يتولد لدي شعور استحسان لهذا الموضوع وهو حكم موضوعي يمكن التثبت منه بالإضافة إلي أنه حكم واقعي. ولكن يمكن للعبارة " س خير " أن تقبل الرد إلي 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 ونتثبت 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 قيمية أخري. وقد عبر بيتر ستراوسون 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 دوما[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 أخري

---

(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.

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

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 انتهي فيها "ديفيد هيوم" إلي (أن الأخلاق شأن يتعلق بالأحري، بما نستشعره بأكبر من كونها شئ يكون موضوعاً للحكم)[1]. والنتيجة التي تترتب هنا، هي، وعلي نحو واضح، أن التقييم الخلقي، لا يتضمن حكما أعني الوصف وإنما يتضمن فقط تعبيراً عن الشعور والوجدان أعني تقييم مباشر. وقد أشار " ديفيد هيوم " في موضع آخر من رسالته، إلي تمييز أساسي بين " الوصف " من جهة والتقييم من جهة أخري؛ 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 على 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 مواطنا هنديا أو شخصاً لا تربطني به صلة علي الإطلاق ولا أعرفه البتة، وليس مما يتنافي مع العقل أن أفضل الخير الأقل علي الخير الأعظم، ولا أن أفضل اللذة الأدني علي الأعلي؛ 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"(1).

ولما كان لا يوجد معني البتة في وصفنا العاطفة بأنها غير معقولة إلا في حالة تأسيسها علي 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 علي الإرادة والأفعال : ففي اللحظة التي ندرك فيها زيف أي افتراض وعجز أية وسائل، فإن عواطفنا تستسلم لعقولنا، بدون قيد أو شرط .

---

(1) - Hume (David): Treatise P. 416.

[17]

فى 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 مردها إلي 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 إلي النفس باعتبارها حزمة من الجزئيات المنفصل كل منها عن الآخر والمتميز كل منها عن الآخر علي نحو مطلق إلي النظر إلي هذه النفس باعتبارها " كل " Whole أو وحدة Unity لدينا لها دوما انطباعا واضحا جليا، وقد حدث هذا التحول من جانب هيوم بدون تعقيب منه أو محاولة إعادة بناء موقفه

الأصلي[1] . بالإضافة إلي 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 هاتشيون الأخلاقية والتي تعتمد علي النماذج المستمدة من السلوك ذلك من ناحية أخري. 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 slef (American philosophical quartery 1989, p. 61-62.

فليس النموذج الميكانيكي الآلي هو الذي يمكن تطبيقه علي نظريته الأخلاقية وإنما هو بالأحري، النموذج " البيولوجي ". ومن ثم لا يكون العقل والعاطفة " جزئين في كل وإنما وجهان لوحدة عضوية. وليس هناك شك في أن مثل هذه التصورات التي نطرحها 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"(1) .

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

---

(1) - Kemp (J.) Ethical Naturalism in New Studies Ethics P. 219-226.

العواطف التي وصفها بأنها عواطف هادئة Calm بأن التمييز بين التأمل أو العقل من جهة والعاطفة من جهة أخري 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 حذلقة أو تكلف فلسفي، أن ينظر إلي أفعال الذهن علي أنها وعلي نحو تام، أفعال واحدة متشابهة، فهي أفعال لا ينتج 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 إنما يختلط، بالنسبة لمن ينظرون إليه للوهلة الأولي، 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 اضطرابا 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 إلي 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 بالإعتماد علي مبدأ للفعل كان قد تم حسمه وإقراره اعتماداً علي الإتجاه 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 الآني هو الذي يحدد أفعال هؤلاء الناس وأعمالهم"[1].

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"[2].

ومن الواضح أن هيوم يؤكد هنا علي ضرورة الأخذ بهذه الوجهة من النظر التي تتصف ببعد النظر والحصافة، لكي يضمن معقولية اتجاهاتنا وأحكامنا، أعني صحتها وصوابها وخيريتها. ومن ثم فليس هناك ما يثير 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 إلي 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 نتثبت ونتأكد بالتأمل وبالعقل، وهذا أولا، ثم بالعزم والتصميم وهذا ثانيا وهذه كلها عمليات تعتمد، وبقدر متعادل، علي العاطفة من جهة والعقل والتأمل من جهة أخري. 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 إلي 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 بمعني أن الفهم علة أو سبب لاستثارة العاطفة أو الوجدان، وإنما بمعني أن الفهم يستثير الاستحسان Approval. وإذا كان الاستحسان عاطفة، فإنها عاطفة تتميز بأنها من طبيعة واعية، عن طريق الفهم والعقل، بذاتها[1] .

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 إلي أن عواطفنا ليست علي استعداد لأن تساير حكمنا. 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 تبينا 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 دوما 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 أخري .

ويمكننا في هذا السياق أن ننظر إلي 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 إلي 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 وشافتسبري(1) .

ولعلنا لا نعدو الصواب لو قلنا إن هذه النظرة لطبيعة العقل العملي في التقييم الأخلاقي تعبر بحق عن الموقف النهائي لديفيد هيوم. وبرغم أن هذا الموقف لا يتوافق مع وجهة نظر ديفيد هيوم إلي 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. ولكننا 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 التميز بين العلوم الأخلاقية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخري .

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 ووحدنا 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 إيلامنا وتكديرنا، فإننا نقول إننا نخضع لإلزام يلزمنا بأدائها"[1].

فالإلزمات الأخلاقية ترتبط بالتفكير في الأفعال الخلقية، أو إذا شئنا الدقة، ترتبط بالعواطف التي نستحسنها خلقيا، 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 إلي إدخال السرور الخلقي علينا، والتي يؤدي، من ثم إهمالنا لها وتغاضينا عنها وعدم إنجازها إلي تكديرنا وإحساسنا 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 أخري يمكننا أن نقول إن لدي ديفيد هيوم علاقة ضرورية بين القيمة والإلزام، أعني بين الخيرية والوجوب. فإن تحديد قيمنا الخلقية يعادل منهجيا، تحديد إلزاماتنا الأخلاقية، وبالمثل فإن تحديد الواقعة أو الحكم التجريبي يعد ضرورياً وشرطاً لازما بالنسبة إلي الإلزام الخلقي بقدر ضرورته للاستحسان الخلقي، فإن أي تغيير في الطبع والمزاج وظروف النوع الإنساني يمكن أن يؤدي بدوره إلي تغيير جذري في واجباتنا وإلزاماتنا[1] .

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

---

(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 أخري يعد حتي 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"[1] .

فإن لدينا ما يدفعنا إلي 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"[1] .

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

"فبوجه عام يمكننا أن نؤكد علي 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 "[2] .

وقد أكد جون ستيورات مل هذه الفكرة عندما كان يرد علي الذين يتهمون النفعية بأنها تتجاهل الطابع الشخصي للإلزام فنراه يقول " أنه لما يعد سوء فهم للمنهج النفعي في التفكير أن نتصور الأفعال وكأنها تتضمن ضرورة فأن يوجه الناس أذهانهم إلي عمومية تتسع لتشمل العالم أجمع أو المجتمع ككل. فأن هدف الغالبية العظمي 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 كبري. 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 أوذويه إنما يقتضي منه أن يعرف بالضرورة جميع الظروف والملابسات المحيطة بهم ومنها ما يتعلق بمشاعرهم الخاصة، بالإضافة إلي ضرورة أن تكون جبلتنا العاطفية والنفسية مختلفة كليا عن جبلتنا الفعلية. ومن الواضح أن وصفنا لشئ ما بالخيرية لا يعني علي الإطلاق أن نتنبأ بما 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 دوما 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 قريبا 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]

فى ان دافع العدالة يوجد فى العقل العملي وليس فى العواطف الطبيعية.

ويجيب 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 أكده 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 شئ ما من الاشياء يمكن أن

---

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

- Kydd (Rachcal): 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.

يكـون موضـوعا ملائـما لهـا، أو عنـدما يكتـشف ارتباطـاً بـين علـل ومعلولات ومن ثم يزودنا العقل بالوسائل اللازمة لاستثارة العاطفـة، وبهذا المعني الثاني للعقل نظر ديفيد هيوم إلي العدالـة عـلى أنهـا تتأسـس علي العقل. فالعقل يشير إلي الوسائل Means في علاقتها بالغايات Ends ، والعدالة واحدة من تلك الوسائل أو الأدوات التي نتوسل بها إلي غاية طبيعية Natural [1] . ويمكننا التعبير، بإيجاز عـن اسـتدلال ديفيـد هيـوم علي النحو التالي :

إن كثيراً من الرغبات الغريزيـة والطبيعيـة الخاصـة بالإنـسان والتـي تـستهدف إسعاده وسروره تجد تجـسيدها في مجتمع .

لما كنا نعيش في مجتمع فإن علينا أن نـسلك عـلي أنحـاء تجـري دومـا وعلى نحو مباشر ضد مصالحنا الشخصية والذاتية والأنانية .

ومن ثم فإن العقل يعمل بهدف خلـق وسـائل وأدوات مـن خلالهـا يمكن، وعلي نحو أفضل، تحقيق المصالح والأغراض الطبيعية .

وفي هذا السياق نجد ديفيد هيوم يؤكد علي أنه من غير المفيـد، بـل لا جدوي من أن نتوقع أن نجد في طبيعة غير متطورة وغير متمدينة علاجاً لهذا الجنوح والتنافر وعدم الإنسجام، أو أن نأمل في العثور علي مبدأ غير صناعي للذهن الإنساني، يمكنـه ضـبط هـذه العواطـف والانفعـالات المغرضة والمتحيزة، ويجعلنا نقهر الإغراءات التـي تـؤدي إليهـا ظروفنـا

---

(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 طبيعيا .

ولكن بالرغم من أنه من غير الممكن أن نوحد بين العدالة وبين مبدأ طبيعي Natural للطبيعة البشرية، ولا أن نوحد بينها وبين مصالح الإنساني الطبيعية، فإنها تؤدي دوراً في بعض العواطف الطبيعية، مثل حب الذات Self Love بالإضافة إلي 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 إلي علاقتها بالمنفعة الاجتماعية، وبعبارة أكثر وضوحاً، يمكننا أن نقول أن تحليل هيوم لفكرة العدالة قد انتقل بنا من الاهتمام بالأصول Origins إلي 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 تحليلا موضوعيا؟؟

إن تحليل ديفيد هيوم لمفهوم العدالة ليس تحليلا موضوعيا بالمعني الذي يقدمه، علي سبيل المثال، جورج مور لهذا المفهوم في البرنكيبا[1]، فلم يكن ديفيد هيوم معنياً بأن يقدم للعدالة تعريفا 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 البرنكيبا أو في الكتاب الأول من الرسالة وذلك لأن التغيرات في المزاج والتقلبات في الأحوال والظروف التي تحيط بالنوع البشري يمكنها أن تؤدي إلي تغير جذري فيما هو ملقي علي عاتقنا من الواجبات والإلتزامات؛ فواجباتنا والتزاماتنا ليست ثابتة، وإنما هي متغيرة بتغير الظروف والأحوال(1) .

ومن ثم فإن هذه التغيرات والتقلبات تؤثر، بالضرورة في المحتوي 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 تغرق في بحر النسيان. وربما لو أدركنا كيف أنه إذا نظر إلي العدالة علي أنها اختراع إنساني، فإنها ستكون علي نفس المستوي مع الاختراعات الأخري. ولكن الفرق بين هذه

---

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

الحالات مختلف إلي حد بعيد. فإن الاهتمامات والمصالح التي تتأسس عليها العدالة تمتد إلي 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 على 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، فبين 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 بالمعني 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 ملائما ومناسبا لحسم السؤال المتعلق بما 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 تعميما، 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 تعريفيين القدامي منهم والمعاصرين والذي يأتي في مقدمتهم أفلاطون، وكانط، ومور وروس وبرتشارد وغيرهم، وذلك من جهة أخري. 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 محاورة " مينون " أو كانط 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]

فى ان حكمة الرسالة فى التأكيد على ان تمييزات القيمة وقائع وان التحليل لا يستهدف "اللغة الأخلاقية وانما وقائع الخبرة الخلقية، وان مشكلة نظرية القيمة منهجية".

إنها لحقيقة 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 إلي حين. وقد عبر تشارلز فرانكل Charles Frankel عن هذه الوجهة 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 إلي الاستقلال والموضوعية، فالأخلاق مستقلة، وهذه هي النتيجة اللازمة عن التحليل المنطقي، ولكنه ليس التحليل الذي ينتهي إلي تعريفات لفظية مركبة وإنما هو التحليل الذي ينتهي بنا

---

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

إلي وقـائع Facts الخـبرة الأخلاقيـة فـالتميزات الأخلاقيـة Moral Distinctions وقائع Facts، ومن ثـم فـإن التعـرف عـلي هـذه الوقـائع والقيام بعملية تحليل لها هو ما يميز نظرية القيمة والنظرية الأخلاقية عن غيرها من الدراسات التي تأخذ مـن بعـض مظـاهر الفاعليـة الإنـسانية موضوعاً لها. بالإضافة إلي أن المشكلة الأساسية التي تواجه نظرية القيمة ليـست هي المشكلة الخاصة بالعلاقة بين القيم النهائيـة والقـيم النـسبية، وإنما هي بالأحري مشكلة منهجية، فهي مشكلة تتعلـق بتحديـد المـنهج الذي يمكنه أن يزودنا، بنجاح بنتائج موضوعية.

ولعل ديفيد هيوم قد عبر بوضوح عـن هـذا المطلـب المنهجـي حـين طرح علي نفسه هذا السؤال هل نجعل الزعم الذي يدعي أنـه لا يوجـد البتة اسـتدلال خـالص ومحكـم ومـتقن قاعـدة مطلقـة ومبـدأ عامـاً؟؟ ويطالبنا ديفيد هيوم بأن ننظر جيداً إلي النتائج التي سـوف تترتـب عـلي مبدأ كهذا. ويقـرر، بنفـسه، أن التـسليم بمبـدأ كهـذا سـينتهي حـتما إلي القضاء المبرم علي العلم والفلـسفة معاً، بالإضافة إلي أننا نقـع، بتـسليمنا بمبدأ كهذا، في تناقض ذاتي، طالما أن مبدأ كهذا ينبغي، بمقتضي المنطـق، أن يتأسس علي تدليل سابق، وهو بالقطع كدليل يـسمح بحكـم، كونـه تدليلا، بقدر كاف من النظر والتأمل ولعلنا نستحضر هنا قـول أرسـطو الشهير، إنك لا تـستطيع أن ترفض الفلـسفة إلا بالفلـسفة[1].

لقد أدرك ديفيد هيوم أن هدف البحث الأخلاقي هـو التـأليف بـين

---

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

النظري والعملي، فالإرتكان فحسب علي الحس العام أو الارتكان علي التدليل النظري فقط، سينتهي دوماً إلي قصور في العقل. فإذا أوحت 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 توجيها 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] فى ضرورة التميز المنهجي بين الكتاب الأول فى الرسالة والكتابين الثانى والثالث.

[2] فى أن نظرية التعريف الشيئ المطروحة فى الكتاب الأول لا تنطبق على محمولات "القيمة"

[3] فى أن لدى هيوم نوعين من السيكولوجيا؛ الأولى تستلهم فلسفة هاتشيسون والثانية مستمدة من العلوم الطبيعية

[4] فى أن هيوم لم يكن يستهدف إيجاد تعريفات لغوية لمحمولات القيمة.

[5] فى تباين معانى "الذاتية الشخصية" و"الإدراك" المطروحة فى الكتاب الأول عن معانيها الموجودة فى الكتابين الثانى والثالث

[6] فى أن محمولات القيمة لا تقبل التحليل أو التعريف

[7] فى اختلاف منهجية نظرية هيوم المعرفية عن منهجية تحليل الظواهر الأخلاقية

[8] فى التميز بين العلوم الأخلاقية والطبيعية

[9] فى المشكلة المنطقية الخاصة بعلاقة "الواقعة" "القيمة"

[10] فى المقارنة بين التبرير اللغوى للفصل بين الواقعة

والقيمة والتبرير القانوني للرباط بينهما.

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

[12] فى أن كيفيات القيمة ليست مستقلة عن الذات.

[13] فى أن هدف نظرية القيمة اكتشاف المبادئ التى تتأسس عليها أحكام القيمة.

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

[15] فى التآزر بين العقل والعاطفة فى حكم القيمة.

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

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

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

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

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

الهوامش

منتدى سور الأزبكية

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 لمنهجية 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 978-6559-09-860-3
9 786589 098607

للطباعة والنشر والتوزيع

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