بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 10 أبريل 2021

مشكلات هيوم

رشيد طاهري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

ملخص:

سعى ديفيد هيوم من خلال سجالاته، مع الفلاسفة المحدثين والقدماء، إلى تقديم صورة جديدة للفلسفة، تكون بها الفلسفة مؤهلة للتفكير في قضايا الحس المشترك، وقادرة على مخاطبة الإنسان في شكله البسيط والارتقاء به نحو المعقولية/المشروعية؛ أي عبر تهذيب عقله وانفعالاته الجسدية، كلفه ذلك أن يعيد النظر في الفلسفة المجردة وجذورها النظرية، من خلال تقويض مبادئها: الشيء في ذاته، الجوهر، الهوية... وتخليص العقل من جوهرانيته المزعومة. لهذا ستوضع دوغمائية العقل وبعض المشكلات التي رافقتها موضع نقاش من منظاره، وهو ما يتطلب اعتماد منهج تحليلي مقارناتي، من أجل بيان الاختلاف الكامن بين فلسفة الحس الإنساني، التي دافع عنها هذا الأخير، وفلسفات الجوهر التي يرى أنها عطلت العقل عن إدراك ماهيته ووظائفه ومنعته من تسويغ الفهم الذي يليق بالكائن الإنساني في أفكاره وأقواله وأفعاله. وبالتالي كان لزاما التركيز على هذه المرادفات: العقل، الجوهر، الثبات، الجسد، الواقع والسيرورة؛ لأنها مفتاح فهمنا لهذا الاختلاف.

تقديم:

نحاول في هذا البحث تقديم ديفيد هيوم David Hume من منظار بعض مشكلاته النظرية والعملية المستخلصة من عدد من حواراته مع القدماء والمحدثين من المتفلسفة الذين استمر صيتهم وتأثيرهم في عصره، ومجمل ذلك مستخلص من مصنفاته الكبرى: «**رسالة في الطبيعة الإنسانية**» و«**تحقيق في الفهم البشري**» الذي يحقق، إلى جانب مقالاته في القول العملي، في القضايا المعروضة في «**الرسالة**» التي تصب بكاملها ضمن مشكلة عويصة لا يمكن حلها إلا بإنتاج تفكر جديد في الإنسان، مع الاحتفاظ بمشروعية الارتياب في مضى من أجوبة يُعتقد، من جهته، في كونها لا تليق بماهيته في مسعاه ومساعي عصره وشروطه النظرية.

تذوب المشكلات المراد عرضها هنا، ضمن تفكير في الشروط التي يصح بفضلها تصوير الإنسان بما يتناسب وسياق الريبية الاسكتلندية؛ أي ما من شأنه أن يسوق العقل نحو اختبار افتراضاته حول الطبيعة العاقلة التي يفترض أن الإنسان ينسج هويته على منوالها، فحق له إذن أن يجيب من جديد عن أسئلته المعروضة أمامه حول هذه الهوية:

ما طبيعة هذا الكائن الذي نسميه إنسانا؟ هل هو ذات عاقلة؟ لا يصح ذلك على الأقل، في حسبان الاسكتلندي، من جهة إعمال الجوهر الإنساني فيه داخل مركزية العقل التي تَطلُب فاعلية العقل مقابل خسوف الملكات الأخرى، وهو نقد المراد منه فحص نقائص العقل الكلاسيكي.

هل هو مجرد معطى حسي؛ أي محض جسم أو كتلة فيزيولوجية وكيميائية من العلاقات المكثفة بداخله؟ السير براديكالية في هذا الاتجاه يمنعه، على الأقل، من تفحص ماهية العنصر المدرك فيه، وهو النظام الذهني الذي يتخلل العقل.

هل هما معا؟ لا يجوز ذلك حرفيا، مع أنه واقع لا مناص منه، إلا إذا تم هدم التراتبية الكلاسيكية التي قعدت ركائزها عادات عالم الفلاسفة المعتاد بمنحهم الأسبقية للعقل، في حين أنه نتيجة (أو معلول مبادئ) وليس سببا أوليا.[1]

قسم، تفكّره في الإنسان، عالم الفلاسفة إلى قسمين:

1- نحاجج هنا انطلاقا من الفصل المقصود الذي أقامه هيوم بين الإدراكات: إدراكات حسية (انطباعات) أولية وحيوية وفاعلة، ثم إدراكات ذهنية (أفكار) ثانوية وهشة ومنفعلة. انظر:

- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, of the Understanding,* Reprinted from the Original Edition in three volumes and Edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge, (Oxford, Clarendon Press, 1896), Retrieved from the online Library of Liberty (http://oll. Libertyfund.org/title342/) on 19 novembre 2007. p. 7

- عالم مفارق: يتأسس على نظام معرفي (أو نظام في الاعتقاد) قائم على ما أسماه سببية مفارقة[2]، وهي من الناحية النظرية متجاوزة؛ لأن مبادئ الإنسانية كامنة في الإنسان وليست متعالية عنه، وهو قول يروم به خسران مبادئ الفلسفة الكلاسيكية.

- عالم محايث: قعد لمنظومة معرفية تقوم خلفها سببية فيزيائية وأطرها الفلسفية الخالصة، منطقية إذا ظلت منسجمة مع موضوعها (الذي هو الطبيعة)، لكنها تفقد مشروعيتها في العالم الإنساني، وهو نقد يراد به تهديم أسس العلم الكلاسيكي.

والنتيجة إذن، أن كلا من الفلسفة والعلم عاجز، في منظوره، عن فهم طبيعة هذا الكائن وشرعنة مبادئه، مما يعجل بطرح هذا السؤال: إذا كانت مشكلات هيوم نابعة من طبيعة تفكره في الإنسان، وأنّى لذلك أن يحصل دون مراجعة من سبقه في ذلك، فكيف كان هذا الأخير ينظر إلى ما قبله؟

للإجابة عن هذا السؤال، توجب علينا أن نعتمد التحليل والمقارنة (لتحليل قول الفيلسوف واعتراضاته على ملهميه) في عرض هذه المشكلات التي حددناها على التوالي في: مشكلة الشيء في ذاته، جوهرانية الفكر، جوهرانية الفعل، الهوية والجسد، وما كان سعينا في ذلك التدقيق أو الحسم في جزئياتها، وإنما عرضها باقتضاب وفق ما نخاله يوازي مقاصد الفيلسوف ومساعيه.

مشكلة الشيء في ذاته

تربع «الشيء في ذاته» على عرش الفلسفة عند القدماء، على أساس أنه التأويل المحتوم لنسقهم المشائي، أو لطبيعة تفكرهم في الطبيعة/العالم، الذي ساقهم، بالتحديد، إلى اتخاذ العالم وقوانينه الموضوع الأساسي للفلسفة، فكانت النتيجة أن تحول العالم (في جزئه العلوي) إلى جوهر ثابت تسعى أجزاؤه السفلى، بما في ذلك الإنسان، إلى محاكاته ومحاولة اللحاق بجماله ونظامه وقدسيته. كان من أثر ذلك أن يكون ملاذا للحقيقة في القول الميتافيزيقي ومنبعا للفضيلة في القول الأخلاقي والسياسي، وموطن الجمال في القول الإستيطيقي؛ أي بالمعنى الذي يجعله معقولا وفاضلا وجميلا بذاته وفي ذاته.

غير أن هيوم أحرج، في أكثر من سياق، هذا المنظور؛ لأنه يطارد الشيء في ذاته باحثا عن موقعه داخل العالم، فيتمثل به الجميل أو الفاضل في ذاته ويقيس الموجودات على منواله؛ وذلك لا يسمح سوى

2- هو المخرج الذي تبناه التصور التقليدي (القائم على فاعلية الإله) في أن الإله علة العالم وسبب انتظامه، وأن كل شيء يعود إليه، نازعين من العالم الحسي والذات كل فاعلية. انظر:

- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*, Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth, (New York, Copyright by Random House, the Modern Library, 1939), p. 627

بأن يكون العالم هو الموضوع الوحيد للتفلسف، وأن تكون الفلسفة مرهونة بإثبات جمال العالم في ذاته: عالم المثل عند أفلاطون Platon مثلا وعالم ما فوق القمر عند أرسطو Aristote، وما دونهما لا يرقى إلى مستوى المعقولية أو الجمال أو الفضيلة.[3] هكذا ظلت وظيفة الفلسفة، كما الإنسان، تنحصر في محاكاة النموذج الجميل أو الفاضل[4]، على أساس أنه المبدأ الموضوعي لتفسير العالم، وهو زعم خلق تراتبية بين الإنسان والعالم، فانعكس ذلك على الإنسان ذاته بأن ظل موطن الحقيقة خارجه مثلما هو فعله الأخلاقي وحكمه الجمالي.

لم يكن الإنسان موضوعا للفلسفة هنا، بقدر ما كان أداة لبلوغ موضوعها وفق ما يقتضيه مذهب المحاكاة، فمن جهة، نزعت من عامة الناس فاعلية تشريع النظر والعمل وبقيت مقتصرة على فئة قليلة من

3- آمن أفلاطون بأن إزاحة التعقيد الذي يحيط بالعالم الذهني في عصره، يتطلب التصريح بمبدأ ثابت يسمح بتوحيد نظام الأشياء والأفكار، فانخرط بشكل جدي في السرمدية التي يضمنها الشيء في ذاته، غير أن هذا التأويل يزيح الحجاب عن النزعة الصوفية (سلطة الطبيعة) التي سيجت فلسفته، وقضت بأن تنبثق المعقولية من سند المحاكاة (حيث تحاكي الأنظمة الاجتماعية: السياسية والأخلاقية والقانونية جمال النظام الكلي للعالم، باعتباره جوهرا ثابتا)، فكانت النتيجة تطوير ثيولوجيا ثيوقراطية تنظر لمعقولية الجوهر الذي يمثله الجزء الإلهي. يمكن استجلاء هذا الزعم في القول الإستطيقي، فقد ثبت عنه أن الفنون والأشكال الأدبية (الحكاية والشعر على وجه التحديد) الشعبية لا تشكل الواقع الحقيقي للجمال؛ لأنها مجرد محاكاة استيهامية للواقع الحق، لهذا نجده يستبعد الشعر من دائرة المعقولية، فالشاعر، في حسبانه، كالمصور الذي لا يشبه رسمه ما صوره من الأشياء. انظر:

- Platon, *La République*. Livre I à X, Texte Etablie et Traduit par Emille Chambry, (Tel Gallimard, 2008), p. 75

وهو يحاول عزل معقولية الجمال عن الواقع الحسي (عالم النسخة)، اعتقد بأن محبي النظر والسمع (ويقصد الشعراء والفنانين) غير قادرين على تعقل الجمال في ذاته، فالواقع الجميل هو الواقع الذي يؤسسه الحكماء (عالم الأفكار المعقولة)، وبالتالي فهم لا يدركون الجمال في ذاته ولا يتمثلون الحقيقة وإنما أشباهها، لهذا لا يستطيع الفن أن يعبر عن جمال العالم، وإنما الفلسفة وحدها تقدر على إدراكه. انظر:

- Platon, *Apologie de Socrate, Lachès et Autres Dialogues*, Texte Etablie et Traduit par Alfred Croiset et Maurice Croiset, (Tel Gallimard, 2008), p. 153

إذا كان التفلسف (موضوع الفلسفة) مع أفلاطون ينذر بالهروب من الفنون في اتجاه برج عاجي، إلا أنه مع أرسطو يكاد يقترب منها (في الخطابة والبلاغة والشعر)، لكنه لم يسلم من واقعية الأفكار التي تفتح من الشيء في ذاته منفذا لمحاكاة النموذج الأخلاقي، حيث عبر الشعر معه عن الأفعال الراقية، لذا ربط ماهيته بسياسة التطهير (Catharsis) وأصله بمبدأ المحاكاة، فمن جهة يعني القول بالمحاكاة الافتراض بأن موضوع المحاكاة جميل في ذاته، ومن جهة ثانية عندما تكون غاية الشعر مرتبطة بتطهير الإنسان من انفعالاته الدنيئة، فإن مبدأ الفن والجمال يتوقف على محاكاة النموذج الفاضل انظر: أرسطوطاليس، **فن الشعر**، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمان بدوي، (دار الثقافة، بيروت-لبنان 1952)، ص. 13.) هكذا، فالسعادة الحقة التي يمكن أن يقدمها الفن هو أن يعلم الإنسان كيف يعيش وفق مبدأ الفضيلة، وما الفضيلة إلا الاعتدال الأخلاقي الذي يستمد في جوهره من مبدأ العدالة الطبيعية/عدالة الإله الذي يسمح بترتيب الكائنات العاقلة (فضيلة السيد، فضيلة العبد) بحسب ترتيب الموجودات (عليا، سفلى) في واقع كلي منسجم. آية ذلك أن هنالك وحدة بين النسق الفني والنسق الأخلاقي والنسق السياسي، فالثلاثة تتجه نحو الخير الأسمى الذي يعد، من منظاره، موضوع جميع الآمال الإنسانية. يظهر ذلك في القول الأخلاقي: «**فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى- أفلا يلزم البثة التفكير أيضا لأجل نظام الحياة الإنسانية- في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا؟ وأن نكون بحيث نقوم إذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا**» (انظر: أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول**، دراسة وتعليق بارتلمي سانتهلير، ترجمة لطفي السيد، (دار بيبليون، باريس، 2008)، ص. 170.)، كما ينكشف في القول السياسي: «**من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى الخير، وأن أخطرها شأنا والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيرات: وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا**» (انظر: أرسطو، **السياسيات**، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي (اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957)، ص. 6.).

لم يكن أرسطو إذن ،يهتم بإنسانية الإنسان ،لأنها توجد خارجه ويستمدها من جزء أسمى منه ،وهذا ما يحكم به مبدأ التطهير بأن يدفعه نحو النموذج الذي يمثله نظام العالم ،بل كان مهتما أكثر بإثبات حيوانيته وتحليل طبيعتها ،وهو ما يسمح به نسقه المشائي وتراتبيته القائمة فيه ،مما يعلل عنايته بالحيواني فيه دون الإنساني ،وعلة ذلك تأليف كتاب حول الحيوان دون تأليف كتاب حول الإنسان ،وقد أثرت عنايته تلك بالنظام البيولوجي على طبيعة تصوره السيكولوجي ،حيث كشف في بحثه حول النفس أن الطبيعة وهبت الإنسان النفس العاقلة ليدرك بها الجزء الإلهي في العالم ،أما النفس الحاسة)غضبية وشهوانية (فقد أنزلها منزلة الجزء الحيواني الذي ينتمي إليه) الإنسان (بالجنس ،لهذا ربما يجوز إحقاق القول في أن الشيء الثابت فيه هو حيوانيته ،أما إنسانيته فمخول له ،بفضل المحاكاة ،مطاردتها ،ولا تتحصل له غاية ذلك إلا بالارتقاء نحو العالم العلوي) قصة سقراط مع الموت.(

4- تقوم فلسفة أرسطو على مفهوم النموذج أو المثال (المثال التأملي)، وهو ما يؤكده بيير أوبانك Pierre Aubenque، وللمزيد من التدقيق، في هذا الشأن، يمكن العودة إلى:

- Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, (Paris, Quadrige/Puf, 1997), p. 17

الناس، ومن جهة ثانية، لم يكن مسموحا لهم بأن يميزوا بين الفاضل والجميل من الأشياء؛ لأنه محدد سلفا (حتى قبل ولادتهم)، وما عليهم سوى أن يكرسوا حياتهم لخدمة قوانين العالم الفوقي والتقيد بها.

لكن ما يميز منظور هيوم عن سابقه، هو أنه اعتبر الأحكام الأخلاقية والجمالية ذاتية؛ أي كامنة في الطبيعة الإنسانية وليس خارجها، فإذا حصرنا التحليل مثلا في قضية الذوق أو الحكم الجمالي عنده، سنجده يتجه، بخلاف ذلك، نحو تذويت (Subjectiviser) القيم الجمالية، عبر تحليله لطبيعة الذوق، فالذوق، كما الحكم، ذاتي وليس موضوعيا؛ أي لا يتمثل في موضوع نعتبره جميلا في ذاته، وليس يكون كذلك إلا بطريقة معينة، أي عبر تداوله بشكل جمالي بين الناس بواسطة الثقافة الشعبية والتشارك الاجتماعي واللغة التي تضمن تفرده وكونيته في آن واحد. بهذا الشكل ليست كونية الجمال تمثلا عقليا خالصا، ولا موضوعية مطلقة مستمدة من عالم مفارق، بل إن موضوعيته وكونيته تحقق داخل العالم الإنساني، وما عدا ذلك تبقى ذاتية. نستشف ذلك من خلال قوله:

«**تتأسس الأحكام الأخلاقية والجمالية على الإحساس والشعور، أكثر مما تتأسس على العقل.**»[5]

يدعو، من خلال هذا القول، إلى تجاوز الفلسفات المجردة التي تزعم أن الحكم عقلي والشعور حسي، والحسي لا يرقى إلى مستوى العقلي من حيث الطبيعة والغاية، بمعنى ما يحث على التخلص من بقع واقعية

5- D. Hume, *Essais Esthétiques*, Présentation, Traduction et Notes par Renée Bouveresse, (Paris, Flammarion, 2000), Voir L'introduction. p. 124

الأفكار التي رسم أفلاطون[6] معالمها في مخيال الفلسفة، واستمرت فيما بعد لدى المحدثين[7]، في حرصهم على التميز بين المجرد والمحسوس، أو في المفاضلة بين واقع الأفكار وواقع الحس. بخلاف ذلك، يمكن للتجربة أن تصنع هذه الكونية المزعومة في الحكم الجمالي، مادامت تعين على فهم ما هو مشترك في الطبيعة الإنسانية، لهذا ليس مرخصا لنا معرفة الشيء في ذاته، بل ما لا يتجاوز حدود العالم الذي نحيا فيه.

إذا كان التصور الكلاسيكي يعتقد أن مبدأ الجمال موضوعي لأنه يتحدد وفق الشكل المنطقي والرياضي، فإن هيوم يعتقد أنه ذاتي ونابع من انفعالاتنا الجسدية (الأعضاء والعواطف)، فهو متعلق بعمل القلب والإحساس وليس بعمل العقل وحده، لذلك يبقى هنا معلقا بين نقد النزعة الكلاسيكية التي ترى الموضوع جميلا في ذاته،

6- في الوقت الذي أبعد فيه أفلاطون الأعمال الفنية عن مملكة الأفكار المعقولة التي تمثل الواقع الحق، مقصرا إياها على محاولة اللحاق به لمحاكاته، حاول هيوم منح قيمة كبرى للعيني (خاصة في المجال الفني) وهو يتساءل عن مشروعية تمثل المعقولية داخل الجمال، وقد تطلب ذلك محو المسافة التي تركها سابقه بين الجمال الطبيعي والجمال الفني (الرسم، الكتابة، الموسيقى)، فمن الأنانية أن نسعى وراء الصور (الماهيات) دون معرفة مصدرها وأن نزعم بأنه لا توجد أشياء بل ماهيات أشياء. بخلاف ذلك، ترتبط هذه المعقولية بمبادئ انفعالية (سيكولوجية) تحدث بين الذات والمعطى، حيث نجده يؤكد على ذاتية الشعور الجمالي الذي يوازي في طبيعته ذاتية الشعور الأخلاقي، وهي ذاتية تنبع لديه من مبادئ الطبيعة الإنسانية، فالجميل أو الفاضل لا يتعلق بجودة الأشياء ذاتها أو بالخصائص الكامنة فيها، بل بانفعال الذات تجاهها، أي أن ماهية الأشياء لا تتحقق في العلاقات الموضوعية التي تتخلل هذه الأشياء، بل تتحقق داخل الذهن الذي يتأملها. تسمح الذاتية بإفراغ الأشياء من موضوعيتها المزعومة وإسنادها إلى الشعور الموازي لنظام هذه الأشياء، وبالتالي ليست الموضوعية محددة في البحث عن معيار أسمى للفضيلة أو للجمال، مادام لا يوجد أي معيار للفاضل أو للجميل في ذاته، بل الذاتية هي التي تحتوي الموضوعية بوصفها ميلا سيكولوجيا مشتركا لتمثل الفاضل والجميل.

يستشف أمر ذلك من خلال قوله: **"ليس الجمال صفة للدائرة... بل هو النتيجة التي يحدثها هذا الشكل في الذهن، بحيث تقبل بنيته الخاصة أي شعور"**، انظر:

- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, (Paris, GF-Flammarion, 1991), p. 444

الذي عبر ضمنه عن نقده لأقليدس Euclide، بحجة أن هذا الأخير فسر كل خصائص الدائرة لكنه لم يقدم أي افتراض بخصوص جمالها، فعندما قام هو وأتباعه بتفسير كل عناصر البناء تحدثوا عن المنحدر والنقش والقاعدة والسطح وعن موقع كل واحد من هذه العناصر، ولكن لو سئلوا عن صفة وموقع جمالها، سيجيبون بأن الجمال ليس موجودا في أي جزء من هذه الأجزاء، لكنه يظهر في الكل، لهذا ارتأى هيوم أن يكون الانفعال وحده هو الذي يولد الشعور بجمال العمارة.

7- من خلال أفلاطون، وجه هيوم نقدا صارما لكل التصورات المجردة التي انتعشت في ضوء الواقعية الكلاسيكية، سواء تعلق الأمر بفلسفة ديكارت Descartes أو بالمدارس الفلسفية التي ساهمت في امتدادهما، حيث دأب إلى نقد العقلانية الأخلاقية الشائعة في عصره (شافتسبري Shaftesbury وهاتشيسون Hutcheson) التي تفهم الجمال والفضيلة انطلاقا من معيار ثابت في الطبيعة الإنسانية، حيث الجميل والخيّر يحيلان على شيء واحد ويعبران حقيقة عن الطبيعة الهارمونية الفطرية للإنسان، بحجة أن الفن يستقيم عبر مبدأ التوجيه الذي يعتمد النموذجية والأفعال الاستثنائية لأشخاص محددين يعيشون حياة داخلية منسجمة، فيتحقق عبر جمالية الوجود ويصمم عبر جمال الفضيلة. انظر:

- Fabienne Brugère, «L'esthétique Perdue de Hume» Dans *les Lectures de Hume*, Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, (Paris, Ellipses. 2009), Pp. 288-289

لا شيء موجود بذاته ويستمد قيمته انطلاقا من مطابقته لذاته ،قد يستوي ذلك عندما نتحدث عن الحقيقة الصورية كما يعتقد العقلانيون ،لكنه لا يستقيم ضمن فلسفة إنسانية مستخلصة من مشاعر الناس وأفعالهم ومن بنيتهم الخاصة ،لهذا إذا كانت موضوعية الجميل موجودة فعلا ،فلا ينبغي أن نبحث عنها خارج الحس الإنساني .ليحاول بذلك تقوية منظوره ضمن ثقافة القرن الثامن عشر كما عبرت عنها الرومانسية في أعمال ووردشورتWordsworth وكولريدج ،Coleridge مطلقا العنان نحو تأسيس سيكولوجيا الخيال الفني (الشعري (كما يقر بذلك ألبير جيرار .Albert Gérard انظر:

- D. Hume, *Essais Esthétiques*, Voir L'introduction. Ibid, p. 10

امتدت نقاشات» الشيء في ذاته «داخل الكتابات الأنوارية ،وخاصة في» **نقد العقل المحض**»، حيث وضح جاكوبي Jacobi في كتابه «**دافيد هيوم والاعتقاد**» الخصومة الشهيرة بين كانط Kant وهيوم، أي بين ادعاءات الواقعية الريبية وادعاءات المثالية الترنسندنتالية: بالنسبة للواقعي (هيوم) ينبغي التصديق بالوجود الواقعي للموضوعات الخارجية وأهليتها في بناء التمثلات الذهنية للذات التي هي نسخ هشة عنها، في حين يعتقد المثالي (كانط) بأهلية الذات (العقل) في إنتاج تمثلاتها عن الموضوعات الخارجية، باعتبارها أشياء في ذاتها، بحجة أن ما يسمى موضوعات واقعية هي الصور العقلية التي تستحق أن تكون موضوعات تجريبية، فأنزلها منزلة الظواهر الحسية عند هيوم. انظر:

- Marie-Hélène Audy, « Jacobi Contre Kant: L'Appendice Sur L'idéalisme Transcendantal de 1787 », (Ithaque, 6, 2010), (Http://Www.Revueithaque.Org/Fichiers/Ithaque6/11Audy.Pdf). p. 171

والميل إلى الرومانسية التي تطلق العنان نحو الشعور الذاتي واستكناه البنية الوجدانية للفرد، في سياق يكون فيه الجمال، كما المعرفة والفعل، إحساسا وليس تمثلا، أي موضوع انفعال وليس موضوع برهنة.

مشكلة جوهرانية الفكر

لم يسلم ديكارت من نير الأفلاطونية، وإن كان له الفضل في إرجاع الحقيقة إلى موطنها الأصلي الذي يمثله العقل، إلا أنه لم يتخلص من بقع واقعية الأفكار ومن الموروث المدرسي فيما يخص نظرية الجوهر مع اختلاف في المواقع، بينما نظر أفلاطون إلى الجوهر من منظار فاعلية الطبيعة والفكر الكنسي بعده من منظار فاعلية الإله، نظر ديكارت من جانبه من منظار غاليلي Galilée (فاعلية العقل).[8] معنى ذلك أنه احتفظ بالجزء الإلهي الذي يمثله عالم الفكر، حيث نفهم ذلك من مبدأ الكوجيطو «أنا أفكر، أنا موجود»، الذي ينصهر ضمن مبدأ الهوية (مبدأ تطابق الوجود الذاتي مع الفكر)، التي تعني في سياق فلسفته الوحدات المنطقية التالية:

- أنا أفكر، أنا موجود.
- أنا أفكر، أنا عاقل.
- أنا أفكر، أنا لست حيوانا أو مجرد جسم (كتلة فيزيائية وكيميائية وبيولوجية داخل العالم الطبيعي).
- أنا أفكر، أنا شيء ثابت.
- أنا افكر، أنا جوهر.
- أنا أفكر، أنا إنسان.

8- تذعن فلسفة العقل لفاعلية الجوهر المفكر (العقل) بالارتكان إلى ما يحمل عنه من بداهة (التي لا تعني بداهة الأشياء الحسية وإنما بداهة المعاني والصور العقلية) ويقين (من خلال الارتقاء بالتفكر الذاتي نحو الثابت الواضح بذاته)، حيث يجسد القول الديكارتي روح هذا المشروع: «**يجب ألا نقتنع سوى ببداهة عقولنا**»، «**لا ينبغي أن نهتم سوى بالقضايا التي تساعد العقل على بلوغ معرفة يقينية لا يتخللها أدنى شك**»، «**أدرك الآن أنني جوهر ماهيته أو طبيعته مقترنة بالتفكير لا يحتاج في وجوده إلى مكان يمتد من خلاله ولا يرتبط بشيء مادي**». انظر:

- R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Introduction Dossier et Note par Denis Moreau, Le livre de Poche, Classique de la Philosophie, (Librairie Générale Française, 2000), p. 120

- R. Descartes, *Règles pour la Direction de L'esprit,* Traduction et notes par J. Brunschwig, Œuvres philosophique, (Paris, Edition Garnier Frères, 1963), Pp. 80-112

إن العقل، أي الجوهر الذي يؤسس عليه ديكارت وجود الإنسان والعالم، من خلال ثنائية الفكر والوجود التي يمثلها الكوجيطو، يعثر بعد فحص دقيق لقواه على الأفكار اليقينية الكامنة فيه (يقين الوجود الذاتي، يقين الوجود الفيزيائي، يقين الوجود الإلهي، يقين الأفكار الخالصة...)، حيث يصبح يقين الوجود مصاحبا ليقين فكرة الوجود الكامنة في العقل، فالوجود لا يتأسس بمعزل عن فكرة يقينية عنه، ومبادئ اليقين أساسية في فهم طبيعته، وتلك صفة الوجود الكلي وليست صفة الوجود الجزئي. هذا اليقين، الكامل بذاته، يستتبع بالضرورة الاحتفاظ بالهوة السحيقة، التي نسجها القدماء من قبل، بين الطبيعة العقلية والجسمية، الكلية والجزئية، فكان هذا القصد محصورا بين كينونة الجوهر ومباشرية الوجود الفردي الذي يتحقق عبر وسائل التأمل، وكانت آلياته (الاستدلالات الميتافيزيقية ومنها الاستدلال على الوجود الإلهي) في هذا المقام، (نقصد الديكارتية الميتافيزيقية حتى لا نؤول كامل فلسفته بأنها ميتافيزيقية) ترجمة فعلية لروحه وإرجاعا ضمنيا نحو تقاليد فاعلية الجوهر (أفلاطونية كانت أو مدرسية).

أي إن ديكارت كان يبحث عن تحديد للإنسان داخل مبدأ ثابت[9]، حيث يكون الفكر شيئا في ذاته، بمعنى أنه نقل الشيء في ذاته من العالم وأسنده إلى الفكر، الذي يستطيع فهم لا تناهي العالم من جهة، ومن جهة ثانية لا تناهي الكائن الأسمى، وبالتالي تغدو كل محاولة لإثبات كمال العالم الفيزيائي قاصرة إذا لم يكن هدفها الأساسي استنطاق الكمال الإلهي. هذا يعني أنه ظل يتعامل مع العالم كفضاء هندسي تمتد بداخله فكرة لا تناهي الكائن الأسمى، حيث يسع الجوهر أن يفسر الممتد. إن مبدأ المعقولية الذي أسس على إثره قانون القدرة الكاملة للكائن اللامتناهي، نابع من قدرته على إنتاج الحركة وحفظ مسار الأجسام... مما يدل على أن معقولية الحركة تجد مصداقيتها أكثر داخل ميتافيزيقا العلم الرياضي وليس داخل التحديد الاختباري للفيزياء.

من هذا المنطلق، لا يمكن لديكارت أن يكون فيزيائيا بالمعنى الدقيق للكلمة[10]؛ لأن تصوره لنظام الكون ليس إلا تصورا رياضيا، وأن فلسفته ليست فلسفة للواقع أو للطبيعة، بل فلسفة يقين رياضي، بالرغم من أنه يلتقي مع الأسلوب الفيزيائي الكلاسيكي الذي يتسم بنزعة السيادة على الطبيعة ويجعل الإنسان سيّدا ومالكا للطبيعة[11] [أي ضمن نمط فكري مخصص لتفسير الطبيعة وفق مقولة السيادة ومقولة الإنسان السيد أو الصانع (Homo Faber)]، مما يجعل علمه علما للمهندس الذي يفسر الوضع الأنطولوجي بين التأمل والفعل.

لهذا، انتبه هيوم إلى أن فلسفة العقل تجاهلت معرفة الطبيعة الإنسانية في جزئياتها (مادام المركز مقصدها؛ أي المرور من مركزية العالم إلى مركزية العقل)، أو على الأقل احتفظت بالثنائية الكلاسيكية التي تميز الطبيعة العاقلة عن الطبيعة الحاسة، مما يعني عنده أن المدخل إلى الطبيعة الإنسانية، يبتدئ بنقد جوهرانية الفكر التي تبنتها هذه الفلسفة في استدلالاتها وبراهينها، وهو ما يفهم من قوله:

«الاستدلال الدقيق والسليم... هو وحده القادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة، وذلك الأسلوب الميتافيزيقي الذي إذا ما اختلط بأوهام الجمهور بدا لأصحاب العقول المتقاعسة علما وحكمة.»[12]

9- R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Chronologie, Présentation et Bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, (Paris, G-F Flammarion, 1992), p. 79

10- Daniel Garber, « *Descartes et le Paradigme Galiléen* », Laval théologique et philosophique, (Université Laval, 1997), p. 552

11- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, (Paris, Hermann, 1966), p. 12

12- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*, Ibid, p. 590

هذا التمييز الواضح بين العقلي والجسمي، هو الذي دفعه إلى نقد مرتكزات فاعلية العقل[13]؛ لأنها تضع معيار صدق الأفكار داخل الجوهر المفكر القائم خلف الظواهر الحسية، ملغية بذلك إمكانيات الجسد (الحواس والانفعالات) المعرفية، «فمهما جاز أن تصدر عن العقل افتراضات جد معقولة يقدر بها نتائج ما لسلوك معين في ظروف معينة، فإن العقل يبقى دون كماله إذا لم تعضده التجربة، التي إنما تستطيع وحدها أن تثبت وتؤكد ما يمنحه البحث والتفكير في المبادئ.»[14]

هذه **الجوهرية** (Substantialisme)، التي أفرزها الجوهر الديكارتي، سيعاد إنتاجها مع مالبرانش Malebranche، الذي يجسد التأسيس الأفلاطوني عمق فلسفته، فهو يعتقد بأن الإنسان يعرف الأفكار انطلاقا من النور الإلهي، حيث تتحدد معيارية الحقيقة انطلاقا من معرفة الإله، لهذا فالابتعاد عن الذات الإلهية أساس كل خطأ وسبب كل شقاء ومنبع الشر داخل العالم. يعني ذلك أنه يوحد، بهذا المنظور، بين الديكارتية والأوغسطينية.[15]

تتشكل المعرفة عند مالبرانش بواسطة الأفكار، وهي النقطة المحورية في نظريته، والأفكار، التي تعد في إطارها نماذج مثالية أصلية (بالمعنى الأفلاطوني)، عبارة عن تمثلات حول أشياء يحدثها الفكر، ومكان هذه النماذج المثالية بالنسبة إليه هو الإله نفسه؛ يعني ذلك أن الإنسان يعتقد، على هيئة تعالي الأفكار الهندسية التي تحتويها الأجسام بشكل عام، الحقائق السرمدية للعقل أو العالم.[16] وبالتالي لم تعد المسألة هنا تتعلق بثنائية الروح والجسد، كما كان شأن ديكارت، بل أصبحت تتعلق في نظر هذا الأخير بوحدة بين الروح العاقلة والإله.

13- التي جسدتها، في اعتقاده، أطاريح صنف معين من المتفلسفة (يقصد الديكارتيين على وجه الخصوص)، فهي، في حسبانه، تفصل بين الفكر والممارسة، لأنها تتصور الإنسان عاقلا أكثر مما هو فاعل، وتجتهد في تربية ذهنه، أكثر مما تجتهد في تربية أخلاقه، لهذا يرد عليها بالقول: "**لا يمكن لصاحب الاستدلالات الذي لا تجربة له أن يستدل على شيء أصلا**». انظر:

- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*, Ibid, Pp. 585-611

14- D. Hume, Ibid, p. 610

15- إتماما لأطروحة ديكارت، أقر مالبرانش، في منظوره الفلسفي، بخطأ الحواس (الغرائز والدوافع الانفعالية) ودعا إلى تجاوز الوهم الذي تقدمه، لذا ينبغي أن نحتكم في نظره إلى نوع من البداهة العقلية في تنظيم حقائقنا وحرياتنا، ومن ثم الحرص على الفصل بين الروح والجسد تفاديا للوقوع في الخطأ (المعصية)، وهو أساس فكره الديني القائم على افتراضات الجوهر (بالمعنى المدرسي)، حيث الإله جوهر معروف بذاته، كماله ولا تناهيه واضح في الفكر، ضمن ما يعرف «بالفكرة الشاملة للموجود»، وكل ذلك يعني أن جوهر وجود الذات يتحدد بالجوهر الرباني الذي تمتد بداخله جذور الحب، فالذات تدرك وجودها من خلال حب الله، وهو حب عقلي يتم إدراكه بنور الهداية وليس إحساسا. للمزيد من التدقيق انظر كلا من:

- N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, IV, (Gallimard, 1979), p. 388

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

باختصار، يعد الإنسان، في عينه، كائنا متناهيا، لكنه قبل ذلك جوهر مفكر، وجوده متعلق بامتلاكه لموضوع عقلي لا متناه، لأن ما هو عقلي يوافق بالضرورة ما لا يتناهى، وبالرغم من تناهي الكائن تكون أفكاره المتسلسلة لا متناهية.

16- J. Locke, *Identité et Différence*, Dans L'introduction, Ibid, p.52

لقد قعَد صاحب الكوجيطو، في عين هيوم، نظرية في الفاعلية الكونية الوحيدة للإله، أما مالبرانش وغيرهم من الديكارتيين، فقد جعلوا منها أساس فلسفتهم، ولكنها حسبه عديمة الوقع في إنجلترا، ويكاد التجريبي لا يبالي بها إطلاقا، بل يفترض أن للمادة تأثيرا حقيقيا ولو أنه تأثير تابع مشتق.[17] «إن الإنسان الذي يجعل من المفارق كنها؛ أي الذي يبحث عن خدمة مباشرة للكائن الأسمى، هو الصوفي، أو المتعصب، أو المتطير، وهنا يكمن حزن الأخلاقية»[18]، حيث يمثل التصور الثيولوجي تجاوزا للخيال، توهما يتجاوز البراهين القائمة على السببية وينفلت من حدود التجربة، عندما يزعم إثبات وجود الإله بمعلوله الذي هو العالم أو الطبيعة ويجعل منه (الإله) علة مطابقة لعالم مهندس بالقوة بكيفية جمالية.

ليس لدينا، من منظار التجريبي، أية فكرة كاملة لا يمكنها أن تكون إدراكا، والجوهر مختلف بالكامل عن الإدراك، لذلك لا نمتلك أية فكرة عنه، كما أن الفكر ليس بمتضمن للسبب الفاعل ولا بحامل إيجابي للانطباعات، بل هو نتيجة تكاثف هذه الانطباعات، أما الجوهر المفكر المستقل عن الجوهر المادي فيتماهى عنده مع حتمية الطبيعة البعدية لكل معطى أو مضمون ذهني، وبالتالي ليست الذات جوهرا ولا يمكن أن نحملها داخل جوهر.

17- يقول هيوم في هذا الشأن: "**لقد زعموا... أن المبدأ الحقيقي والمباشر لكل نتيجة أو أثر لا يحدث بفعل قدرة تأثيرية ولا بفعل قوة في الطبيعة، وإنما بفعل مشيئة الموجود الأسمى التي تسهر على أن تكون مثل هذه الموضوعات الخاصة مقترنة بعضها ببعض إلى الأبد**» انظر:

- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy,* Ibid, Pp. 627-629

18- G. Deleuze, *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1953), p. 73

مشكلة جوهرانية الفعل

ساهم تأثير ديكارت وغاليلي (المنهج العلمي المستمد من المنظور الميكانيكي) في الدفع بالأنساق التعاقدية نحو رياضيات اجتماعية (حسابات عقلية ثابتة للمجتمع)، وخاصة توماس هوبز[19] Thomas Hobbes، حيث تجد الأنساق الحتمية، عنده، ما يجبرها على تزويد فلسفة الجسم السياسي بمعقولية المبادئ

19- يعد توماس هوبز نتاج عصره بلا شك وجزءا من محتواه، فقد كان مشروعه الفلسفي، بما في ذلك منظوره السياسي، واحدا من الاستدلالات التي أسندها التفكر الفلسفي" للعقل الحسابي المجرد من حتمية الانفعال"؛ أي نظّر للفعل السياسي عبر إسناد ثبات المجتمع السياسي إلى فاعلية العقل؛ أي انطلاقا من تجويد الطبيعة الإنسانية وإخضاعها إلى حسابات عقلية ثابتة، حيث سيق جزء كبير منه (المشروع) نحو تحليل أنثروبولوجي للسلطة السياسية وللأفكار التي تقوم خلف النظام الثيولوجي الشائع في عصره، عبر المرور من تفسير صوري للطبيعة الإنسانية. آية ذلك، أن تكوين فكرة واضحة عن عناصر الحق الطبيعي والسياسي يستدعي، ضرورة، معرفة طبيعة الإنسان، فكانت محاولته، التي ساهمت في توطين علم للسلطة السياسية، كامنة وراء "سببية منطقية بين أشكال الطبيعة الإنسانية وأنماط الحكم السياسي." انظر:

- T. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Traduction de Samuel Sorbière, Introduction et Notes par Simone Goyard-Fabre, Dans L'introduction, (Paris, Flammarion, 1982), Pp.17-18

توحي أعماله بطبيعة فلسفته السياسية، بحيث يتمظهر مضمونها ضمن نظام من التحليل والتنظير تنعطف فيه الغاية عن تشكيل نقد خاص لأي نظام سياسي، أي ليس أكثر من حمل الفلسفة نحو مبادئ التشريع العملي للحكومة، بمعنى ما يجعلها علما للسلطة السياسية بعيدا عن أي تحوير إيديولوجي يجعلها تخدم اتجاها معينا، وهذا ما يوحي به قوله «**إن التكلم في المجرد، لا عن الناس، هو المغزى من حديثي عن منظومة السلطة**» وقوله كذلك: «**لا أساجل في حق بعينه، وإنما في الحق المجرد**». انظر على التتابع:

- T. Hobbes, *Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile,* Traduction, Notes et Notices par Gérard Mairet, (Gallimard, 2000), p. 60

- T. Hobbes, *Le Citoyen,* Dans L'introduction, p. 22

يظهر هنا تأثير علماء عصره عليه: فرنسيس بيكون Bacon .F وغاليلي وغاسوندي Gassendi والأب ميرسن Mersenne، فهو يشهد عليهم أنهم علماء يسكنون بمحاذاة التجربة، لكنه يسعى فوق ذلك إلى إعادة بناء الفعل السياسي والمؤسسة السياسية، التي يشكلها الناس ضمن مستوى التجربة، والرقي بها إلى مستوى التأمل، بما يسمح بإعادة قراءة تاريخ الفكر السياسي منذ أفلاطون، في حديثه عن الجوهر، إلى حدود الفلاسفة الذين فكروا في السياسة من زاوية القبلية الميتافيزيقية فمنعتهم أحلامهم ومثالاتهم من البحث عن علم للسياسة (علم على نموذجي الفيزياء والرياضيات). يستوجب ذلك إذن، النظر في الثيولوجيا السكولائية التي انتهت في كتاباتها في الميتافيزيقا المجردة إلى فلسفة ممزوجة (الثيولوجيا المسيحية ذات الطابع الأرسطي)، لهذا فإلحاحه الإبستيمولوجي يتوجه منذ البداية نحو إدارة ظهره للجوانب المظلمة في هذا التقليد الذي سيج معظم أنماط العقل البشري.

لقد ساهمت أعماله، بشكل لا يمكن تجاهله، في تطوير كيفية فهم هذا العقل، فكانت الخطوة الأولى ألا تنشغل الفلسفة بوصف نظام الأشياء كما نستقبلها أو كما نتمثلها وفق الحس السليم طيلة الانتقال من الطبيعي إلى المؤسساتي، بل بالبحث عن ميتودولوجيا واضحة كفيلة بتسويغ إشكالية السلطة السياسية. كلفه ذلك أن ينقل التصور الميكانيكي، الذي يحاول أن يزيح الغرابة عن العالم ويجعله متطابقا مع القوانين الفيزيائية الجديدة، إلى الأخلاق، عبر صورنة (Conceptualisation) كل ما هو إنساني، والمعنى أن تصبح السياسة قابلة للتعقل، أي أن يجعل وظيفة الإبستيمولوجيا الميكانيكية قائمة في تشييد الآليات المنطقية والميتودولوجية الصالحة لدراسة طبيعة الإنسان ومدنيته. انظر:

- T. Hobbes, *Le Citoyen,* Dans L'introduction, p. 28

وللتدقيق في هذه المسألة (تأثر هوبز بالعلوم السائدة في عصره)، المرجو العودة إلى:

- Denis Diderot, « Hobbisme », Dans *L'encyclopédie*, Edité chez Robert Laffont, Collection Bouquins par Laurent Versini, Volume III, (Québec, Chicoutimi, 2003).

ظل هوبز في كتابه «**المواطن**» يحاول أن يبحث عن الطبيعي في الإنسان، الذي لا يسمح بقيام المدنية، وعما يتوجب على الناس القيام به لغاية الاجتماع والتكاثف داخل جسم سياسي، فارتأى أن يكون السبب الأساسي الذي يحركهم نحو المدنية هو انعدام الثقة فيما بينهم أو الخوف الذي يكتنفهم إزاء بعضهم البعض، والذي يعود إلى قدرة كل واحد منهم على استعمال قواه الخاصة (الطبيعية) لتحصيل منافعه ودرء مضاره. ثم يسترسل في وصف طبيعة الناس ضمن تقسيم خاص لتلك الطبيعة: مرحلة الطفولة التي يكون الناس فيها ميالين إلى الشر والعدوانية والعنف واستثمار الحرية الطبيعية (الحيوانية) في الحفاظ على الذات والممتلكات وتحصيل المنافع الخاصة، ومرحلة العقل التي يتشكل فيها الواجب تجاه الآخرين بأن يحتكم فيها هؤلاء إلى سلطة العقل. (انظر «**المواطن**» في الترجمة الفرنسية المعتمدة، ص ص. 71 و72).

هذا يعني أن الطبيعة الإنسانية لا عاقلة وإنما تبلغ مرحلة العقل (الرشد)، وهذا ما نفهمه من خلال قوله: «**ليس هنالك ما نقوله سوى أن الطبيعة تنتج الأشرار، لأنها لا تعطى ضمن ما يسمح بإقامة النظام فيما بينهم، أو يسمح باستخدام العقل.**» ومن خلال قوله كذلك: «**أرى أن وضعية الناس خارج المجتمع المدني (وضعية تسمح لي بأن أطلق عليها حالة الطبيعة) ليست إلا حرب الكل ضد الكل...التي يتخللها حق عام للكل في كل شيء**» انظر:

- T. Hobbes, *Le Citoyen*, p. 73

كما يعني أيضا أن تصريف الناس لرغباتهم، وفق حتمية الطبيعة، لا يوصلهم إلا إلى الشقاء، وهكذا تكون مهمة المجتمع المدني تحريرهم من هذا الشقاء الذي فرضته عليهم طبيعتهم، ومن هنا يكون الفعل السياسي قائما على مبدأ التجريد الكامن في العقل لا في الطبيعة، بحيث ينحاز الإيرلندي هنا نحو صورانية السلوك السياسي التي تؤمن بفاعلية العقل في التفسير وبفاعلية الطبيعة في تبرير ما سيكون عليه الوضع في المستقبل (لأنه من طبيعة الإنسان تبدأ وتنتهي السياسة).

(مبادئ العقل وتقديراته الحسابية)؛ أي على دراسة الطبيعة الإنسانية وفق نموذج تربوي صوري يؤهل المجتمع السياسي وبنياته. معنى ذلك، أن الفيزياء (حتمية الطبيعة) والرياضيات (حتمية العلاقات المنطقية) تشكل أساس المنهج السياسي الذي سيتخذه هذا الأخير، لكي ينعطف بالسياسة في اتجاه تجريد الفعل السياسي، تجريد يجيز الانتقال من الوضع الأصلي (الطبيعي) إلى المجتمع المدني، وفق حتمية نابعة من ضرورة استبدال الانفعالية (عشوائية الطبيعة الإنسانية) بعقلانية التعاقد.

ينتقل هوبز من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة السياسية، حيث يبدو معه أن المشكل في السياسة هو مشكل البداية أو الأصل (متى تبدأ الدولة ومن أين تنحدر؟)، لكن ليس ضمن نظام الوجود، بل ضمن العالم الأخلاقي الذي يمثل النظام المركزي لدى الإنسان، لهذا كان يطمح بمنهجه السياسي إلى حمل الناس نحو المدنية، حيث يقودون وينقادون عبر معقولية مبادئ السياسة والثمار العملية التي تصاحبها. والنتيجة، أنه عندما يفهم الإنسان سبب وجوده، عبر عقد عقلي يوحي بتساوي المؤسسات المدنية التي تحت قيادته، ينبثق آنذاك حظ أوفر لبناء الإنسانية وتحصيل مستقبل وافر بالأمن والسلام.[20]

صحيح أن هذا الأخير طلَّق التقليد الثيولوجي السياسي المنحدر من دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية[21]، حيث السيادة مرتبطة بالحق الإلهي، بحجة أن العلم الغاليلي الذي تأثر به يفصل بين السلطة السياسية والدين، إلا أنه لم يجد تنافيا بين سيادة مملكة السماوات وسيادة الدولة، غير أن ذلك يتطلب تعديلا في وظيفة الإله لتتناسب والحياة السياسية (الإله الفاني/الليفياثان[22])، وهكذا تصبح مهمة الفلسفة في فكره السياسي قائمة على اعتبار النظام ومعنى الحياة المدنية بالتركيز على الروابط المشتركة بين ملكات الإنسان وقدرات الإله. لهذا، فإن مشروعه هنا سيتطور عبر خلق تمزق في الحقل الفلسفي أصبحت بموجبه الميتافيزيقا الأنطولوجية عند أفلاطون وأرسطو مجرد حلم (الإله المشخص/الإبراهيمي)[23]، في الوقت الذي قاده سجاله مع ديكارت (جواز الاستدلال بالكلمات من عدمه[24]) نحو اسمية (Nominalisme) يكون فيها العقل الحسابي (La Raison Computative) آلية موجهة نحو علم سياسي مجرد قادر على تعليم الناس الأسس والمبادئ العقلية للسلطة السياسية.[25]

20- T. Hobbes, *Léviathan,* XVII, Pp. 287-288

21- T. Hobbes, *Le Citoyen*, Dans L'introduction, Ibid, p. 19

22- T. Hobbes, *Léviathan,* XVII, Ibid, p. 288

23- T. Hobbes, *Léviathan,* XXXX, Ibid, p. 681

24- يقول هوبز في سياق دفاعه عن العقل **"بالجملة، يتمثل نور العقل في وضوح الكلمات... العقل هو الخطوة [و] تقدم العلم هو الطريق، وامتياز النوع الإنساني هو الغاية."** انظر:

- T. Hobbes, *Léviathan,* V, Ibid, p. 120

25- T. Hobbes, *Léviathan*, V, Ibid, Pp. 111-114

سعى هوبز، بهذا العلم، إلى بناء تصور عقلاني للدولة، دولة ثابتة، قواعدها واضحة في العقل، لا تتأثر بتغيرات التاريخ، فلم يسلم بذلك من نقد هيوم لبداهة الفعل السياسي (أو صورانية التعاقد السياسي)[26]، التي تضع الانفعالات الجسدية خارج الدولة وتمنع من تمثل الطبع الإنساني في صفائه وفي تطوره المستمر. هذا يعني أن المجتمع السياسي سيرورة وليس حدثا قبليا ثابتا، كما اعتقد هوبز، بل نظام من العيش التلقائي يرتبط بانفعالات الطبيعة الإنسانية (حب، تعاطف، شفقة)[27]، لذا فمهمة الفلسفة تقتضي تخليص الفعل السياسي من صورانيته والعودة به إلى السلوك السياسي العفوي (الشعبي)[28]؛ أي إن المدنية لا تتحقق وفق مبدأ القطيعة الأنثروبولوجية مع واقع سابق في الطبيعة الإنسانية ولا عبر تعديل تشوهها وانحرافها؛ لأنه لا يوجد فيها ما يعيق ذلك، على أن العيش المدني يأتي نتيجة سلوك متطور لدى الناس لا نتيجة سلوك محذوف.

يتطلب الأمر إذن مبدأ تجريبيا وليس عقليا، مبدأ ينهي صراع العقل والانفعال لصالح الانفعال ويتجه شيئا فشيئا نحو معيار الزمنية وليس معيار القبلية، مما يبرر الاختلاف البادي بين تحليله السياسي الذي يفرضه عليه أسلوب واقعيته الريبية، الذي يمكن أن نصفه بأنه بنائي (Constructiviste)، والتحليل المعياري (Normatif) عند التعاقديين، وبالتالي فالفعل السياسي لا يتأسس عنده كفكرة قبلية داخل العقل، بل ينتج داخل التاريخ.

26- يقول هيوم في دحضه لحجج هوبز أو لادعاءاته في الرياضيات الاجتماعية «**لم يحظى أي كاتب إنجليزي في ذلك العصر، سواء داخل وطنه أو خارجه، بالتقدير والاحتفاء به أكثر من هوبز، لكن تم إهماله كثيرا في عصرنا، وتلك خطورة السمعة الطيبة القائمة على المنطق والعقل، إنها كوميديا لطيفة ترسم أخلاق عصره ضمن صورة مخلصة للطبيعة [النظام الكوني] سرعان ما تم اكتشاف ضعفها، لأنها قائمة على نموذج سياسي يروج للاستبداد وآخر أخلاقي يروج للأنانية.. آمن بأن العقل بإمكانه أن يحصل على قناعة شاملة في مثل هذه القضايا، حيث كان وضوحه [العقل] وملاءمته الأسلوب المهيمن في كتاباته.**» انظر:

- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, Edited by Stephen Buckle, (Cambridge University Press, 2007), p. 199

27- انظر:

- D. Hume, *Traité de la Nature Humaine, De la Morale, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*, Traduction de Philippe Folliot, Dans les Classiques du Sciences Sociales. (Chicoutimi, Université du Québec, 2007), p. 7

- D. Hume, « Le Contrat Originel », Dans les *Quinze Essais Politiques*, Traduction de Philippe Folliot, (Québec, Chicoutimi, 2008), p. 72. (http://classiques.uqc.ca/).

28- D. Hume, « De L'origine du Gouvernement », Dans les *Quinze Essais Politiques*, Traduction de Philippe Fo - liot, (Québec, Chicoutimi, 2008), p. 140. (http://classiques.uqc.ca/).

مشكلة الهوية

لا يوجد شيء ثابت يسعه أن يفسر فكرة أو قولا أو فعلا، كما لا نعثر على جوهر يمكنه أن يكون أساسا لشيء ما، هذا القول هو الذي دفع هيوم إلى مراجعة مبادئ التجريبية[29] وبناء ماهية للتجربة تليق بها، لهذا كان لزاما مساءلته في هذه الماهية، ولا يستوي ذلك إلا بالبحث عن جواب لهذا السؤال: كيف تفكر التجربة؟ وما علاقتها بالفكر؟

29- تنقسم التجريبية بين جون لوك J. Locke وهيوم إلى قسمين:

- تجريبية كلاسيكية: متأثرة بتقاليد العصر الحديث وإمكاناته علما وفلسفة، ففي مجال العلم هيمنت الرياضيات الكلاسيكية التي رافقت ديكارت في تعليلاته واستمرت لدى أتباعه، كان المراد منها ترويض النظر إلى العالم والإنسان، صاحبتها في ذلك هيمنة الفيزياء النظرية ومبادئها الصورية. أما في مجال الفلسفة، فقد سيطرت الديكارتية على منظومة التفكير وأحلت مبادئها التي تنصهر بكاملها ضمن مبدأ «اليقين»، لهذا وسم العصر الذي حيكت فيه خيوط هذه التجريبية بعصر اليقين أو البداهة.

- تجريبية ريبية أو أنوارية: أزيح معها مفهوم اليقين ومشتقاته: الجوهر، الهوية، الثبات... متأثرة بخطابات عصر الأنوار علما وفلسفة، حيث شُرعن للفلسفة امتزاجها بالآداب والفنون، إذ لم تعد خطابا عقليا خالصا مجردا من الوجدانات والأحاسيس، فانعكس ذلك على طريقة التأليف (الكتابة) فيها، خطابات انهار فيها مفهوم اليقين وتداعياته واستبدلت فيها بداهة العقل ببداهة الوجدان أو العاطفة. تزامن ذلك مع ظهور العلوم التجريبية، وخاصة بعض الملاحظات البيولوجية قبل أن يتشكل علم البيولوجيا بالمعنى الرصين للكلمة، حيث استبان للفلسفة أنه إذا كانت تنسجم مبادئ الكائن العاقل مع الفيزياء النظرية الصورية، فإنه في إطار البيولوجيا تصبح ماهية الإنسان أكثر انسجاما مع فكرة الكائن الحي.

مقصدنا من هذا التقسيم أن نزيح تلك التأويلات التي تضع لوك وهيوم في كف واحد ولا تراعي الفروقات الدقيقة بينهما التي تواريها إملاءات نظرية وتاريخية، فجون لوك ينتمي إلى ثقافة الكائن العاقل ولم تسلم مبادئ تجريبيته من سلطتها. كيف يصح ذلك؟

باختصار شديد، عرف لوك الشخص بأنه عاقل وحاس، لكن العاقل فيه أدوم لأنه يمنحه على الدوام وعيه بذاته (أي بمجموع أفكاره وأقواله وأفعاله)، بمعنى أن الجسد بما يكمن فيه من تغير لا يؤثر على ثبات طبيعته العاقلة، حيث ينتهي، في فصل له بعنوان «**في الهوية والاختلاف**» من كتابه «**مقال في الفهم الإنساني**»، إلى تصور جوهراني للشخص يقر بأنه يظل هو هو دوام وعيه بذلك، أي له هوية ثابتة عبر ثبات الجوهر الذي يمثله وعيه. انظر:

- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy,* Ibid, p. 311

أوقع لوك، بعين هيوم، التجريبية في فخ نظرية الجوهر، من خلال جوهرانية الوعي أو الشخص، أي أنه احتفظ، على طريقة ديكارت، ببقايا التصور الميتافيزيقي للإنسان، لهذا لم يمكنه بحثه في "الوعي" (Consciousness) من تحطيم فكرة "العقل" (Esprit/Raison)، (يدل الوعي في الثقافة الإنجليزية على الحركة والتغير، على حلقات إدراكية متعاقبة، على تاريخ وحيوية للفكر، في حين يدل العقل على الثبات والجوهر وما لا نميز به بين شخص وآخر، فهو نتيجة، أي نصل إليه وليس مكتملا منذ البدء.) وهذا ما يعيبه هيوم على أستاذه، وعلة ذلك أن لوك كان يسبح في نهر الوعي بروح العقل وصفاته التقليدية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية: لم يستخدم ديكارت لفظة "وعي" في كتاباته بل كان يستعمل لفظة "عقل"، لهذا لم تكن فلسفته، حسب بالبار Balibar فلسفة وعي بل فلسفة يقين وشروط احتوائه. انظر:

- J. Locke, *Identité et Différence*, Dans L'introduction, Ibid, p. 32

لهذا ،بمنطق تأثير ديكارت على لوك ،نقول إن هذا الأخير ربط ماهية الإنسان بالبداهة التي تجعلك متيقنا من أنك مازلت نفس الشخص قياسا على ربط ديكارت تلك الماهية ببداهة الفكرة أو وضوحها في العقل ،أي أنه مازال يحتفظ بالتقليد الذي كان يقصي الجسد في فهم إنسانية الإنسان) أي أن الهوية التي تتقوم عند لوك في وحدة الفكر ،تتقوم عند هيوم في التركيب العضوي للجسد الحي ،(كما أنه تداول مفهوم» وعي «بما يحمله اللفظ من نور وعلم عند ملهمه ،والنور عند التجريبي الحق لا يوجد داخل العقل ،وهذا يدين لوك أكثر مما ينصفه ،لأنه ،في هذه النقطة ،لم يكن منسجما مع مبادئ التجريبية الحقة ،كما يطمح هيوم إلى عرضها.

كان رد هيوم إذن موجها ،في بداية عرضه لمشروعه ،وهو الجزء الأول من» **الرسالة**»، نحو الارتياب في بداهة الادعاءات الفلسفية فيما يخص وجود هوية ثابتة، أي الخروج عن المبدأ الرياضي (A=A) الذي يسمح بأن يكون الشخص مساويا لذاته ومتطابقا معها على الدوام، ليمهد لتصوره حيث الشخص غير قابل للتحديد، وضوحه خارج العقل، بساطته في المركب (انطباعات وأفكار بينهما عادات) والمتصل، في التنوع لا في الوحدة، في التغير لا في الثبات، في الاحتمال لا في اليقين، في العيني لا في المجرد. نستبين ذلك من خلال قوله: «**هناك من المتفلسفة من يعتقد بأننا نظل دائما على وعي حميمي بما نسميه أنيتنا، وبأننا نشعر بوجودها وبدوامها في الوجود، وبأننا على يقين تام يتجاوز يقين وبداهة البرهان من هويتها وبساطتها المطلقتين...أما أن نبحث عن مزيد من الأدلة لإثباتها فإن من شأن ذلك أن ينقص من بداهتها ووجودها، وذلك في غياب دليل يساعد في العثور على واقعة من الوقائع التي نعيها بشكل حميمي، إضافة إلى أنه لن يبقى ثمة شيء يمكن معرفته معرفة يقينية إن راودنا الشك في حقيقة وجودها**». انظر:

- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, of the Understanding,* Ibid, p. 133

يقصد ديكارت، الذي أرجع أصل المعرفة إلى مبدأ البداهة ("**خطاب في المنهج**" و"**تأملات ميتافيزيقية**") ومالبرانش، الذي أكد معرفة وجودنا معرفة مطلقة ("**البحث في الحقيقة**" و"**تأملات مسيحية**") ولوك الذي زعم وجود وعي بالذات ثابت يمكن نقله عبر تأمل عمليات الفكر إلى فكرة جوهر روحي كما نعرف الجوهر المادي ("**مقال في الفهم الإنساني**") وجورج بركلي G. Berkeley الذي أقر بأن الروح لا يمكن معرفتها بواسطة الأفكار وإنما ندرك وجودها عبر الشعور الباطني أو عبر التأمل ("**مبادئ المعرفة الإنسانية**"). انظر التعليقات:

- D. Hume, *Traité de a Nature Humaine, L'entendement,* Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, (Paris, GF- Flammarion, 1995), p. 411

ليست هنالك ،في حسبان هيوم ،أية هوية ثابتة عبر الزمن؛ لأن القول بذلك يستوجب ثبات الانطباعات والأحاسيس ،والحال فيها أنها مؤقتة ونسبية، وبما لها من أمر ذلك لا تصلح لقيام الهوية الشخصية الثابتة ،لذا أعاد لوك في نظره ،هذا الذي يريد إثبات وجود الأنا وجودا حدسيا ،إنتاج نمط العقلانية بلغة تجريبية.

تصر التجريبية الريبية على أن يكون الجواب كالآتي[30]: ليست التجربة سوى المظهر الأولي للفكر، ونتيجة ذلك أنها لا تتشكل إلا بعد أن يغادر الفكر ذاته (هويته المزعومة)، وهذا الأمر يقتضي أيضا ألا يتشكل إلا بعد أن تتجاوز التجربة ذاتها؛ فالحضور والغياب الذي يتخللهما هو الذي يظهر كل واحد منهما؛ أي إن الفكر لا هوية له بمعزل عن التجربة، وأنه كلما نفى ذاته ألغى مبدأ الهوية الكامن فيه.

هكذا تقودنا، عبر طبيعة التجربة، إلى نفي مبدأ الهوية، فجرفت معها معقولية الثبات الذي أسنده القدماء للعالم (تطابق العالم مع ذاته) والمحدثون للعقل (تطابق الفكر مع ذاته)، حتى تتمكن من تعديل فهمنا للإنسان، بالمعنى الذي يسمح بحياكة ماهيته في أعقاب تيمات لها حظ أوفر في التفسير: الزمن، التغير، التاريخ... وهي غير منسجمة مع الصفات الإلهية (التي حظي بها كل من العالم والعقل) التي حاول الزعم الكلاسيكي تعليلها انطلاقا من معيار الهوية؛ فالقدماء وضعوا الجزء الإلهي فوق الإنسان (الذي ينتمي إلى عالم الفساد). أما المحدثون (باستثناء اسبينوزا[31](Spinoza، فقد جعلوه كامنا في العقل فقضى مفهوم الإنسان نحبه بين طبيعة إلهية (الفكر) وطبيعة فاسدة (الجسد).

تقودنا أيضا إلى التفكير في مشكلة الحدود (ومعها مشكلات أخرى مصاحبة لها من قبيل: اليقين/الاحتمال، المطلق/النسبي، الضروري/الممكن، الثابت/المتغير، الفاعل/المنفعل..)، حيث يستساغ تعريف التجربة بأنها وسط بين حدين متنافرين، إنها انفتاح الفكر على ذاته أو واسطة بينه وبين معارفه، وما تلك الحدود إلا تعبير عن الصعوبة التي صادفها العقل، قبل هيوم، في العثور على المسافة الملائمة إزاء التجربة.

مآل ذلك، أن انقسم العقل وماهية الهوية إلى شطرين: المسافة التي اتخذتها العقلانية بمثابة رابط نقدي للفكر، والمسافة التي اتخذتها التجريبية بمثابة محمول نقدي للفكر، والقصد من ذلك أمران: أن مبدأهما لا

30- لتفحص هذا القول والتدقيق فيه يمكن الاستعانة بهذا الكتاب:

- G. Deleuze, *Empirisme et Subjectivité, Essai sur la Nature Humaine selon Hume,* Ibid.

31- حاز اسبينوزا قصب السبق في تبديد الثنائية الميتافيزيقية التي تصر على أن الفكر (الروح) والجسد جوهران متناقضان جذريا، مانحة الأولوية للأول على حساب الثاني (وهذا الاعتراض السبينوزي سيتبناه هيوم فيما بعد في نقده للسيكولوجيا العقلية)، حيث يعرض هذه القضية في قول يؤكد فيه «**ترابط نظام الأفكار بنظام الأشياء**» (انظر: باروخ اسبينوزا. **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة د. جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2009، ص. 87.).

يوجد داخل العقل ولا داخل الأشياء في ذاتها (كما ترويه قصة لوك مع الأفكار الفطرية[32])، وأن التجربة ليست العلاقة المباشرة بالأشياء، بل صورة لكل علاقة ممكنة. بمعنى ما يسمح بالقول إن الضرورة (الكامنة في الأشياء والعقل) أو حتمية الارتباط لا تنبثق من العقل، بحيث تكون منطقية وعلاقات الائتلاف فيها قبلية (ضرورة رياضية)، ولا من الأشياء في ذاتها أو كما هي عليه، بما يجعلها طبيعية وحتمية الائتلاف فيها بعدية (ضرورة فيزيائية)، بل داخل تحديد معين للذهن مؤسس على استدلال سببي توجهه العادة وتتحكم فيه (ضرورة سيكولوجية).

إن شغف هيوم مبكرا بالمبادئ البيولوجية (التطور، التاريخ، الزمن، الانبثاق الحيوي وغيرها من المبادئ التي تنظر إلى الإنسان ككائن يتطور؛ لأنه تاريخي ومحكوم بمبدأ الزمن) التي أضحت مستساغة في عصره، جعله لا يسوغ ماهية الإنسان من خلال مبادئ نظريات الجوهر الذي يعد مبدأ الهوية جزءا منها؛ أي إن مفهوم «التجربة»، كما يتصوره، لا يتناسب وفرضيات هذا المبدأ الرياضي (حيث الهوية علاقة تساو مع الذات أو الفكر)، بل ينذر بتلاشي مزاعمه، مادام لا يمكن استيعابه إلا في كنف علم إنساني لم يكتمل بعد (السيكولوجيا والبيولوجيا).

مشكلة الجسد

إن طبيعة النظر الفلسفي والنسق الذي يحتويه يعبران، حقيقة، عن وضعية الجسد ودوره في النظام المعرفي؛ أي عن فاعليته من عدمها، وبناء على ذلك لم تستطع فاعلية العالم (عند القدماء) وأطرها النظرية القائمة على مبدأ الشيء في ذاته سوى أن تصنع، في خطاباتها الفلسفية، تمثلا للجسد يصح به أن يكون مدخلا

32- نقد لوك للأفكار الفطرية (انظر: **"مقال في الفهم البشري»** في الجزء الخاص بالأفكار، ص.249 من الكتاب الذي نعتمده) لم يضعه خارج بعض الأفكار الميتافيزيقية التي قامت بتحجيم مكانته في فكر هيوم، فريبية هذا الأخير لا تؤمن بجوهر مطلق، والذهن عنده طبيعة أو كتلة من الأفكار وليس نسقا، وبالتالي فمشكل التجريبية الريبية قائم في عجزها عن استيعاب الذهن كملكة تقارب الجوهر، واعتباره مسرحا للوقائع، لهذا تصر على تشبيهه بدولة يمكن تغيير أعضائها ومؤسساتها وقوانينها مثلما يغير الشخص مزاجه ووضعه وانطباعاته وأفكاره.

آمن لوك على نهج التعاقديين بأن الانفعالات، وخاصة انفعال الأنانية، تضع الإنسان خارج الدولة، بعلة أن الانتقال إلى العيش المدني يتطلب منذ البداية وضع حد لها والتحكم فيها بحسابات عقلية ثابتة (لأن التوافق مؤسس على تسييج مطلق للأنانيات) عد إلى:

- J. Locke, *Traité du Gouvernement Civile*, Traduction de David Mazel, Dans les Classiques des Sciences Sociales, (Québec, Chicoutimi, 2002), p. 21

أي إنه مازال يقبع تحت نير التقليد الأخلاقي والسياسي الذي ينبذ الانفعال ويخرجه من دائرة المعقولية، وهو تقليد توارثته أجيال من الفلاسفة منذ اليونانيين وصولا إلى المحدثين عبر فلاسفة التعاقد. بشكل عام، يحيى لوك بين جوهرانية الفكر وجوهرانية الفعل (بين ديكارت وهوبز)، فاتخذت التجريبية من الفلسفة وسيلة لإنصاف الكائن العاقل على حساب الكائن الأناني، غير أن هيوم سيغادر هذا الطرح نحو الكائن المتعاطف أو المحب، لأن العيش المدني كامن في الطبيعة الإنسانية وليس خارجها، أما ما تبقى من لوك (لم نشر إليه)، فيمكن استلهامه لفهم مبادئ التجريبية الريبية ومنطلقاتها.

للعبودية[33]، فالجسد، وإن كان في أبهى صوره (من قوة وجمال)، لا يؤهل صاحبه، مع ذلك، إلا ليحظى بفضيلة العبد التي هي شرف من الطبيعة لابد من صونه.

استمرت منزلته المسندة له حتى في العالم الوسطوي، فبالرغم من دخول الدين على خط السجال الفلسفي، لم يستطع أن يغير من التراتبية القديمة (التي تضع الجزء الحيواني في منزلة أدنى من الجزء الإلهي، بل ساهم في تقديسها بما يلائم مزاعمه ويحفظ قدسيته، فبقي الجسد بذلك محتفظا بفضيلته الأولى، لكن مع تجديد في الوظيفة: فعوض أن يكون أساسا للاستعباد، لكي تتناسب الحرية والدين، صار مدخلا للشهوات والآثام؛ لأنه يبعد صاحبه عن سبيل الخلاص ويزيحه عن طريق الفضيلة[34]، فكانت النتيجة إذن، تزكية شرعية التقسيم القديم بين النفوس: نفس شريفة توازي في ظاهرها وباطنها النفس العاقلة، تتقدم، من حيث الفاعلية والتقدير، عن النفس الشهوانية التي تناسب النفس الانفعالية (شهوانية وغضبية)، وانعكس ذلك على طبيعة ووظائف الأفراد داخل العالم الإنساني، وعلى أمانيهم أيضا في العالم الآخر.

لم يسلم الجسد، حتى في العصر الحديث، من دونيته، حيث أبان عن فشله في بناء النظام المعرفي، فكان طريق الحقيقة يستوجب الحسم مع عوائق الجسد[35]، حتى يصح للعقل استكمال هذه المهمة وتعميق الفجوة بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الحاسة. لكن في عصر الأنوار، بدأت النظرة إليه تتغير بالتدريج، خصوصا أمام الهزة الإبستيمولوجية التي أحدثتها الريبية التجريبية مع هيوم، حيث أصبح النشاط الحسي، الذي هو خلاصة عمليات الجسد وإمكاناته، مركز العمليات المعرفية (الاستدلال، المقارنة، التذكر)؛ أي أصبح إنتاج المعنى مرتبطا بفاعلية الجسد (وغدت الأفكار منتوجا للوضعيات الفيزيولوجية التي يقيمها الجسد مع العالم الخارجي)، ليساهم فلسفيا بقدر ما في تبديد هذا الجزء المنسي في الإنسان، ويسير بمحاذاة ذلك نحو تثبيت أهمية انفعالاته في بناء الحكم في المعرفة والفعل.

إذا كان الجسد هو صلة الوصل بين الإنسان وعالمه الخارجي، فهذا يعني أن الأفكار ليست إلا صورا أو تمثلات بعدما كانت سببا أوليا، وأن الرباط الذي يجمعهما (الإنسان/عالم) ليس رابط تعقل أو صورنة، بل

33- يمكن العودة هنا إلى تاريخ الجسد، وخاصة ضمن التصور الفلسفي اليوناني القديم، لدى كل من أفلاطون (قصة الجوهر والعرض، الشكل والمثال) وأرسطو (في الترتيب السياسي الذي يقضي بأن تستحق المرأة، التي لا تملك سوى جمال الجسد، العبودية) ضمن تراتبية النفوس (النفس الخالدة والنفس الفانية) التي أشرنا إلى مضمونها سابقا.

34- تقتضي مبادئ الثيولوجيا الوسطوية (الخلاص، الطهارة، الخطيئة) أن يحتفظ الجسد بمنزلته السفلى مقارنة بالروح (خطيئة الإنسان كانت في الأصل رغبة جسدية/تفاحة آدم)، حيث كانت المنظومة المعرفية بكاملها تفسر من زاوية هذا الترتيب، ولم تتجرأ الكتابات المقدسة على قلب هذه المعادلة، لهذا ارتأينا أن نضع، في ضوء هذه النقطة، العالم القديم والعالم الوسطوي في ضفة واحدة، وهي مسألة ناقشنا جذورها النظرية في حديثنا عن الشيء في ذاته.

35- يمكن العودة هنا إلى قصة المحدثين، وخصوصا الديكارتية وأتباعها، في استبانة ضعف الجسد وهشاشة حواسه في إنتاج اليقين داخل المعرفة، وما مثال قطعة الشمع الوارد في «**التأملات**» إلا دليل حق على وجوب الشك فيه. انظر: ديكارت في تأمله الثاني «**في النفس البشرية**».

رابط تصوير (الجغرافيا الذهنية[36]) وتخطيط وبرمجة. يقودنا هيوم، من هذه الزاوية، نحو المعرفة المبرمجة عبر الآلية الجسدية، ويظهر ذلك في تصوره المعرفي مثلما يظهر في تصور السياسي والاقتصادي، حيث تصير الفاعلية الجسدية (العمال والفلاحين والصناع[37]) طاقة إنتاجية داخل المجتمع السياسي، بها يستقيم الجسم السياسي وتصان الطبيعة الإنسانية (الانفعالات).

هكذا تكمن حنكة الريبية، مقارنة مع الأنساق الفلسفية والثيولوجية التي سبقتها، في كونها دفعت بالفلسفة نحو تصور جديد للجسد ينجيه من مأزقه ويستعيد فاعليته المفقودة[38]، بأن يقر بأنه مدخل معرفي واضح وأساسي لا يمكن تفاديه في التأسيس للأنظمة المعرفية (علما وفلسفة)، وهو تحديد، بقدر ما يقلب عالم المعرفة المعتاد وأدواته، بقدر ما يغير تصور الإنسان لذاته، حيث أصبح الإنسان كائنا بيولوجيا يمكن النفاذ إليه من زاوية علم التشريح والفيزيولوجيا والعلوم الإنسانية.

إن التعامل مع الجسد، باعتباره طاقة عضوية وآلة للإنتاج سيؤذن، من الناحية النظرية، ببروز نقاشات وسجالات فلسفية سيكون لها فيما بعد أثر بالغ في ظهور جانب مهم من الثورة الصناعية في إنجلترا (اليد العاملة، الآلة والإنتاج)، وهذا وجه آخر لقراءة فرضيات هيوم من هذه الزاوية، أي في الإشادة بأهمية النظر الفلسفي في صياغة الحادث التاريخي والتمهيد له، ومراجعة القول الذي يسعى وراء تفسير الحادث بالحادث.

خلاصة

لم يفكر هيوم في الإنسان إلا من زاوية عصره وشروطه النظرية، وقد كلفه ذلك مراجعة تاريخ الخطابات الفلسفية، التي أدلت بدلوها في طبيعة هذا الكائن وماهيته، نظرا وعملا، وكان من نتائج التفكير فيها وفي المشكلات المرافقة لها أن تغيرت وظيفة الفلسفة (كما العلم) عما كانت عليه في السابق، بشكل

36- Yves Michaud, *Hume et la Fin de la Philosophie*, (Paris, P.U.F, 1983), p. 12

37- يتشكل الجسم السياسي وآلياته الاقتصادية، عند هيوم، عبر النماء والتضاعف والتكاثر، أي في ارتباطه بأعضاء الجسم الحي المفرد، ، فالجسم عبارة عن تنظيم حيوي مشروط بحاجات حيوية وبتكامل فعال للعناصر المشكلة له، فهو إذن بنية هارمونية تتشكل عبر التجاذب والتعاطف، وعلى الحكومة أن ترعاه من خلال تدبير القواعد الأولى للعدالة وضمان الملكية وسلامته الصحية، لأنه في سلامة الجسد تنكشف القوة الحقيقية لكل مجتمع: العمل الإنساني، إنتاج الخيرات في المسار الطبيعي للأشياء من خلال تكامل مختلف الفعاليات (عمال وفلاحين وصناع وتجار). بهذا الشكل يكون المجتمع السياسي تنظيما طبيا لممارسات الجسم المنتج. انظر:

- Didier Deleule, « Aux Origines du Libéralisme Economique, L'économie Politique selon Hume », Dans les *Lectures de Hume*, Sous la Direction de J.P. Cléro et Ph. Saltel, (Paris, Ellipses, 2009), p. 389

38- لابد من الرجوع، في هذا السياق، إلى هيوم في إشادته بفاعلية الحواس في تزويد الذهن بأفكاره، وإلى الترتيب الجديد الذي منحه للانطباعات والأفكار الذي يقضي بفاعلية الانطباعات الحسية وانفعالية الأفكار، وخاصة في الفصل الأول من الجزء الأول من "**الفهم**» («**في أصل الأفكار**») الذي استعاده في «**التحقيق**» ضمن الفصل الثاني.

يسنح لها بالاقتراب، في حسبانه، من تلك الماهية؛ معنى ذلك أنه في مقابل الفلسفة المجردة[39] (التي تقتصر فيها المعرفة على الجامعات وعلى النخبة) يتجه نحو تقديم فلسفة جديدة (الفلسفة البسيطة على حد تعبيره) نابعة من العالم المعيش وقريبة من الناس، قابلة للتداول وتعبر عن الحياة اليومية، أدبية (شاعرية) تغادر عالم السماء وتتجه نحو الإنسان في صورته البسيطة، تفكر في علم إنساني يرسو داخل حقل الطبيعة الإنسانية ويعنى بدراسة الإنسان من حيث هو كذلك.

هذا القول يتجسد لديه في منظوره المعرفي والعملي معا، فبالتوازي مع ما قلناه سابقا في الخطاب الجمالي عند القدماء، يتجه هيوم في أبحاثه الجمالية نحو تحرير الفن من سلطة النخبة ومن نظرية العبقرية والموهبة ليلصقه بالإنسان العادي؛ أي ينحاز نحو النظر إلى الفن بوصفه متجذرا في الحس المشترك. من هذا المنطلق تسعى فلسفة الحس المشترك (فلسفة الإنسان العادي) عنده إلى تكسير مفهوم النموذج داخل المعرفة والفن والأخلاق والسياسة، حيث لا يوجد نموذج ينبغي محاكاته، كما أن موضوع المحاكاة قائم في المحاكي لا في المحاكى، وهو ينساق بالفلسفة نحو تحرير العقل من فكرة النموذج، وجد نفسه أمام تجربة الإنسان العادي التي تستدعي نقد الطابع المثالي للعقل وتجديد وظائفه، حيث تكون وظيفته في خدمة الانفعالات (التي ظلت هامشية) وتهذيبها.

بهذا الشكل، لم يعد الإنسان يفهم ذاته ككائن عاقل، بل ككائن انفعالي، ولا يستوعب ماهيته ضمن مركزية العقل، بل ضمن مركزية الانفعالات، مركزية تسمح بالسفر بإنسانية الإنسان من الذات إلى الواقع الحي، فلا تفصل بين الاعتقاد والممارسة أو تسمو فوق الانطباعات الحسية، لتعبر عن الشكل الذي تنفرد به في عصر الريبية الأنوارية، عصر يسمح أخيرا بأن تقود الفلسفة العقل إلى محكمة الانطباع (قفص الجسد) وتخليصه من ذاتيته المفرطة.

39- يقصد بها فلسفة ما قبل هيوم، وهي الفلسفة التي تسعى إلى تجريد النظر إلى الإنسان والعالم، أي التي تعتمد في البحث عن حقيقتهما على المبادئ المجردة: الجوهر، الهوية.. وعلى نتائج العلوم المجردة، وتسعى إلى تفسير القول العملي من خلالها، دون مراعاة الاختلاف الكامن بين خطاب الحقيقة وخطاب الفعل. للتدقيق في منظور هيوم في هذه المسألة، يمكن العودة إلى الفصل الأول من "**التحقيق**» «**أنواع مختلفة من الفلسفة**».

لائحة المصادر والدراسات

ـ لائحة المصادر الأجنبية

- D. Hume, « Le Contrat Originel », Dans les *Quinze Essais Politiques*, Traduction de Philippe Folliot, (Québec, Chicoutimi, 2008), (http://classiques.uqc.ca/).

- D. Hume, « De L'origine du Gouvernement », Dans les *Quinze Essais Politiques*, Traduction de Philippe Folliot, (Québec, Chicoutimi, 2008), (http://classiques.uqc.ca/).

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

- D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, Edited by Stephen Buckle, (Cambridge University Press, 2007).

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

- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, (Paris, GF-Flammarion, 1991).

- D. Hume, *Essais Esthétiques*, Présentation, Traduction et Notes par Renée Bouveresse, (Paris, Flammarion, 2000).

- D. Hume, *Traité de la Nature Humaine, De la Morale, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*, Traduction de Philippe Folliot, Dans les Classiques du Sciences Sociales, (Chicoutimi, Université du Québec, 2007).

- D. Hume, *Traité de a Nature Humaine, L'entendement,* Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, (Paris, GF- Flammarion, 1995).

- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy,* Edited, With An Introduction By Edwin A. Burth, (New York, Copyright by Random House, the Modern Library, 1939).

- J. Locke, *Identité et Différence*, Traduit par E. Balibar, (Paris, Seuil, 1998).

- J. Locke, *Traité du Gouvernement Civile*, Traduction de David Mazel, Dans les Classiques des Sciences Sociales, (Québec, Chicoutimi, 2002).

- N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, IV, (Gallimard, 1979).

- Platon, *Apologie de Socrate, Lachès et Autres Dialogues*, Texte Etablie et Traduit par Alfred Croiset et Maurice Croiset, (Tel Gallimard, 2008).

- Platon, *Apologie de Socrate, Lachès et Autres Dialogues*, Texte Etablie et Traduit par Alfred Croiset et Maurice Croiset, (Tel Gallimard, 2008).

- Platon, *La République*, Livre I à X, Texte Etablie et Traduit par Emille Chambry, (Tel Gallimard, 2008).

- R. Descartes, *Règles pour la Direction de L'esprit,* Traduction et notes par J. Brunschwig, Œuvres philosophique, (Paris, Edition Garnier Frères, 1963).

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

- R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Chronologie, Présentation et Bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, (Paris, G-F Flammarion, 1992).

- T. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Traduction de Samuel Sorbière, Introduction et Notes par Simone Goyard-Fabre, (Paris, Flammarion, 1982).

- T. Hobbes, *Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile,* Traduction, Notes et Notices par Gérard Mairet, (Gallimard, 2000).

- لائحة المصادر العربية

- أرسطوطاليس، **الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول**، دراسة وتعليق بارتلمي سانتهلير، ترجمة لطفي السيد، (دار بيبليون، باريس، 2008).

- أرسطوطاليس، **السياسيات**، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي (اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957)،

- أرسطوطاليس، **فن الشعر**، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمان بدوي، (دار الثقافة، بيروت-لبنان 1952).

- باروخ اسبينوزا. **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة د. جورج كاتورة، (المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2009).

- لائحة الدراسات

- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, (Paris, Hermann, 1966).

- Daniel Garber, « *Descartes et le Paradigme Galiléen* », Laval théologique et philosophique, (Université Laval, 1997).

- Denis Diderot, « Hobbisme », Dans *L'encyclopédie*, Edité chez Robert Laffont, Collection Bouquins par Laurent Versini, Volume III, (Québec, Chicoutimi, 2003).

- Didier Deleule, « Aux Origines du Libéralisme Economique, L'économie Politique selon Hume », Dans les *Lectures de Hume*, Sous la Direction de J.P. Cléro et Ph. Saltel, (Paris, Ellipses, 2009).

- Fabienne Brugère, «L'esthétique Perdue de Hume» Dans *les Lectures de Hume*, Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, (Paris, Ellipses. 2009).

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

- Marie-Hélène Audy, « Jacobi Contre Kant: L'Appendice Sur L'idéalisme Transcendantal de 1787 », (Ithaque, 6, 2010), (Http://Www.Revueithaque.Org/Fichiers/Ithaque6/11Audy.Pdf).

- Yves Michaud, *Hume et la Fin de la Philosophie*, (Paris, P.U.F, 1983).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021