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

الدين عند ديفيد هيوم

مونية وكيل
باحثة مغربية

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 22 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الدين عند ديفيد هيوم

ملخص؛

كان الدين محط اهتمام هيوم من خلال مشروعه «جعل الطبيعة الإنسانية علما»، باستكشاف مبادئ المعرفة والعواطف والأخلاق. لذلك، يتناول هذا البحث أسئلة عامة تتعلق بنشأة الاعتقاد الديني، وفي إمكانية توافق انفعالات الناس في الدين؛ وذلك في محاولة إيجاد أساس للدين. فأما وإن شك هيوم في أصل وطبيعة الدين، آنذاك يمكن القول - ولو على نحو مبكر- أنه يشك أيضا في أيّ شيء يتصل أو ينبع من هذا الذي لا أساس لوجوده.

تقديم؛

ما صنعه العصر الحديث من أفكار نتاج موروث استمر لقرون مع الإغريق، أعلى كثيرا بالعلم والعقل ورفض سلطة الكنيسة. فمن جهة، المعرفة البشرية العقلية (إنتاج العقل والفلسفة)، والمعرفة الدينية التي كرست سلطتها لأن تملى على العقل من جهة ثانية. وإن شئنا القول إنّ اهتمام العصر الحديث بالدين لا يقل عن اهتمام القرون الوسطى، فقد اعتبر الإنسان بدءا من القرن الخامس عشر ميلادي أنه بإمكانه أن يتحمل مصير سعادته على الأرض؛ وذلك أنه قد أعادت البروتستانتية الشعور الديني ممثلا في مؤسسات تمارس هيمنتها على الأرض باسم السماء. وبالرغم من استمرار الاعتقاد بالاهتمام بدراسة الطبيعة والإنسان، فإنه مع ذلك أمكن أن نجد عددا من المتون التي تنتمي إلى هذه الحقبة قد أثارت قضية الدين بطريقتها الخاصة، ولعل حالة هيوم أبرزها، وإن انتهى إيمانه إلى التخلي عن الدين، فهو بقول هاتشيسون قد تخلى عن الدين الذي نشأ في وقت مبكر من حياته، والذي لم يكن ناتجا عن خيبة أمل بالتخلي عن كل ادعاءات لمعرفة أننا مسيرون بقوانين إلهية تخص الله والملائكة والبشر، وإنما كان تحررا مما اعتبره خرافات الماضي الخانقة[1].

بذلك قد سعى هيوم إلى البحث عما هو طبيعي في الاعتقاد الديني في «التاريخ الطبيعي للدين»، لتأسيس نظريته في الدين على ملاحظة الطبيعة البشرية من حيث عواطفها وانفعالاتها ودوافعها وتفاعلاتها، وهو بذلك يكون قد انعطف عن مسار التاريخ السامي والمقدس للدين في النظريات التقليدية القديمة. ولأن كل بحث يخص الدين بحثا جذابا ومغريا، نطرح السؤال عن أصل الدين؛ هل الدين غريزي في الإنسان كحب الذرية وتخليد النسل، أم هو أرقى صناعة بشرية ممكن تخيلها على الإطلاق؟

1 - J.B.Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Cambridge University Press, 2003, p, 547

1. نشأة الاعتقاد الديني الأول.

ثمة ميل عام عند البشر يدفعهم إلى حب الذات وحب الذرية، ينقل هذا الميل الأصلي إلى مجموع صفات الأشياء التي تربطنا من قريب. أما العواطف الثانوية، فهي تظهر بقوة في الدين الذي نجده منتشرا بين كل البشر في كل الأمكنة وفي كل العصور، غالبا ما نجد، في الأمم، عواطف أفراد مختلفة تماما، فهل تتفق عواطفهم في الدين؟ يمكن أن يكون هذا، قد حدث فعلا في العصور البربرية، بل كذلك في العصور المتحضرة إذا نظرنا لتطور المجتمع الإنساني، يبدو واضحا أن تعدد الآلهة أو الوثنية هو بالضرورة الأول والأقدم عند البشرية[2].

ولا شيء يثبت أن فكرة الإله الكامل الأعلى ترسخت في العصور القديمة قبل إيمانهم بتعدد الآلهة، وإلاّ لأمكننا أن نتخيل أن الناس سكنوا القصور قبل أن يسكنوا الأكواخ، ودرسوا الهندسة قبل الزراعة، بينما العقل يتقدم تدريجيا من الأدنى إلى الأعلى بالتجريد إلى تشكيل فكرة تامة، ويميز ببطء الأجزاء الأكثر نبالة في بنيته من الأجزاء الغريزية[3]. لذلك عندما نريد البحث عن أصل الدين نرجع إلى الدين البدائي بتعدد الآلهة[4]. ولو تسنى للناس إدراك أسباب الظواهر والأشياء، ما كان ليقبل العقل بأية قضية سوى بمؤلف واحد لاتساق الوجود ونظامه، وأن تصميما واحدا يسود الكل[5]، لكن الإنسان آنذاك لم يكن قد تكونت له بعد فكرة السببية والضرورة، والإيمان بإله كامل واحد في هذه الحالة يتعارض مع المنطق، فثمة شعور يثيره الخيال، له تأثير لا يقاوم ويصل إلى النتائج دون مبالاة، ودون استدلالات العلية والعقل والمنطق. فمن الطبيعي أن أهوالهم تشتد عند النظر إلى ظواهر الطبيعة المتقلبة، وإلى أحوال الناس المتناقضة، فثمة غضب وانفعال وهيجان ورعد ومطر، وثمة خير وشر، انتصار وهزيمة، عناية إلهية وغضب إلهي، كلها تفترض أنها حدثت بقوى إلهية سامية، فإن هم لا يدركون سبب الأحداث والأشياء، ولكنهم يدركون أن له علة، نابعة عن قصد أو غير قصد من الآلهة القوية. كما أن عقيدة الإله الأعلى، خالق الطبيعة، عقيدة قديمة جدا وقد نشرت نفسها في أمم كبيرة وكثيرة السكان، وبينها اعتنقها أناس من كل المراتب والطبقات: لكن من يظن أنها مدينة بنجاحها إلى القوة السائدة لتلك الأسباب غير المرئية، التي تأسست عليها من دون شك، سيظهر نفسه ضئيل المعرفة بجهل وحماقة الناس وتحيزهم، الذي لا دواء له، لصالح معتقداتهم الخرافية الخاصة. حتى في هذه الأيام، وفي أوروبا. اسأل أي شخص من العامة، لماذا يؤمن بخالق كلي القدرة للعالم، لن يشير إلى جمال الأسباب النهائية التي يجهلها تماما: لن يمد يده ويدعك تتأمل طراوة وتشكيلة مفاصل أصابعه، انثنائها جميعا بطريقة واحدة، والثقل الموازن الذي تلقاه من الإبهام، النعومة والأجزاء اللحمية داخل يده، مع كل الظروف الأخرى، التي تعالج ذلك العضو الملائم للاستخدام، الذي ربط به قدرها. لقد تعود على هذا منذ زمن طويل، وينظر إليها بفتور ولامبالاة.

---

2 - David Hume, l'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion, Introduction, Traduction et Notes, par Michel Malherbe, Paris, 1980, p, 40

3 - Ibid, p, 41

4 - Ibid, p, 44

5 - Ibid.

سوف يخبرك عن الموت المفاجئ وغير المتوقع لمثل هذا: وقوع وكدمة مثل هذا الآخر: الجفاف الشديد في هذا الموسم: البرد والأمطار في فصل آخر، وهو يعزو ذلك إلى فعل العناية الإلهية المباشرة: ومثل هذه الأحداث، كما لو أنها، مسببات وجيهة، هي الصعوبات الرئيسة للتسليم بالذكاء المتفوق، هي لديها البراهين الوحيدة له[6].

لكل الجماعات البدائية آلهتها الخاصة، تحتفل بها وتقدم لها الأضاحي والقرابين، هي مصدر عنايتها، بذلك، فإن أفكار الدين الأولى لم تنشأ من التأمل في أعمال الطبيعة، إنما من الاهتمام بما يتعلق بأحداث الحياة والآمال والمخاوف[7]. أثارت هذه الآمال والمخاوف عواطف الناس البربرية، فكيف يمكن إقناعهم بأهواء غير أهواء حياة الناس العادية، وغير التطلع للسعادة، والخوف من شر المستقبل، والرعب من الموت، ونزعة إلى الانتقام وإلى الطعام وضرورات أخرى؟[8]. يمكن إذن لكل هذه العواطف أن تقود لاعتناق عقيدة تعدد الآلهة، لكن وحدها عاطفة الخوف التي يمكنها فعل ذلك، «غالبا ما يركع الناس بسبب الحزن أكثر منه استجابة للعواطف المعنية»[9].

يناقش هيوم الخرافة في القسم الرابع من «التاريخ الطبيعي للدين»، ويبين أنه إذا اتفق الناس على أساس وجود قوى خارقة في العالم، لزم عنه إله أو آلهة لها المقدرة الكافية والحكمة نفسها الموجودة في مخلوقاتهم، وإن يخال أن موطن الخرافة قد يظهر في التعدد، وإن كانت بدرجة قليلة، قليلة جدا في الإيمان بالإله الواحد، إلاّ أن هذا ما لا نراه من وجهة هيوم في القسم نفسه، يذهب إلى اعتبار ممن يؤمنون بإله واحد، يؤمنون كذلك بالخرافات والأشباح وكائنات خارقة للعادة، لا هي أقوى وأكثر الكائنات ذات الطبيعة إلهية، ولا هي أدنى من الكائنات البشرية[10]. لكن السؤال المتعلق بأصل العالم الذي دخل إلى المنظومات الدينية، أو عالجه اللاهوتيون، في زمن مضى حدث مصادفة. الفلاسفة وحدهم صنعوا مهنة من تقديم منظومات من هذا النوع؛ وهؤلاء أنفسهم فكروا باللجوء إلى عقل ما أو ذكاء متفوق، ليكون هو السبب الأول لكل الأشياء، في وقت متأخر جدا. وكان ذلك بعيدا من أن يكون وثنية تحظى بالاحترام في تلك الأيام لتفسر أصل الأشياء من دون إله ما، إلى درجة أن ثاليس واناكسيمينس وهيروقليطس وغيرهم، الذين اعتنقوا ذلك النظام لنشأة الكون، مروا من دون مساءلة، في حين أن أناكساغوراس، المؤمن الأول من دون شك بين الفلاسفة، ربما كان الأول الذي اتهم بالإلحاد[11].

---

6 - ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، نقله إلى العربية، حسام الدين خضور، الطبعة الأولى، 2014، ص، 51، 52

7 - David Hume, l'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion, op, cit, p, 45, 46

8 - Ibid, p, 46, 47

9 - Ibid, p, 50

10 - Ibid, p, 52

11 - ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، مصدر سابق، ص، 38

أو انظر؛

- David Hume, l'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion, op, cit, p, 56.

1.1. تاريخ الدين: من الشرك إلى التوحيد.

لا غرابة إذن في أن نجد الشرك يناسب حياة البربرية والهمجية التي لم تكن لتنفلت بعد من مشاعر الخوف والقلق التي تحكمها في أيّ لحظة، ولا غرابة كذلك أن نجد دين التوحيد في بعض الكتابات سابق عن التعددية، والتي لا تزال تقدم مثل هذا التصور بوصفه عقيدة راسخة، بينما إذا تتبعنا مراحل تطور المجتمع الإنساني بتصور هيوم، فإن الشرك يمكن اعتباره أول دين في تاريخ البشرية، فمن بين جميع الأمم التي اعتنقت الشرك، نشأت الأفكار الأولى للدين، ليس من التأمل في أعمال الطبيعة، ولكن من الاهتمام بأحداث الحياة والآمال والمخاوف المستمرة التي توقظ الروح البشرية[12]. وإذا كان أصحاب النظرية المضادة يذهبون إلى أن البشرية بدأت، أول ما بدأت بالتوحيد الذي تكشف لها بوحي إلهي، والذي لم يكن الشرك إلاّ مظهرا من مظاهر فساده، وأن مرحلة التوحيد الخالص سابقة في كل العصور الأكثر قدما قبل معرفة الأدب واكتشاف أي فن أو علم، إذا كان ذلك فإن هيوم يرى أن مثل هذه النظرية تنطوي على تناقض؛ إذ أنها تعني أن الإنسانية عندما كانت في حالة جهل وبربرية اكتشفت الحقيقة، لكنها وقعت في الخطأ بمجرد أن حصلت على التعليم والتهذيب[13]. ولما كان الإنسان كائنا متطلعا للتطور، فإن شأنه مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة، وإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى... بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة مرورا بالنظر إليها نظرة هيراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية[14]، من ثمة القول: «إن أصل التوحيد من الشرك»[15].

من الملاحظ إذن أن قول هيوم بالشرك والتعدد كأول مظهر للدين عند البشرية، قائم في مجمله على النظر في بعض المجتمعات البدائية التي تؤمن بالتعدد، ولو كان هيوم بذل جهدا للبحث لتبين له أن كثيرا من المجتمعات البدائية تؤمن بالتوحيد قبل الانتقال إلى التعدد، من ثم فإن تحليل هيوم قد اعتمد على بعض المعلومات المنتقاة، وانطوى على قفز من بعض المقدمات إلى نتائج عامة. والغريب أنه يقع في بعض الأخطاء العلمية الملفتة للانتباه عندما يصر على أن البشرية كانت كلها مشركة ووثنية قبل 1700 سنة! مع أن التوحيد كان معروفا قبل ذلك بكثير، مثلا عند أخناتون ولاوتسي، وبعض حكماء الأوبانيشاد، وزرادشت، فضلا عن الأمثلة التي يذكرها التاريخ المتعالي للدين في الكتب المقدسة. ولعل افتقاد هيوم لمنهجيات علم النقد

12 - Hume, Dissertation sur les passions, suivie de Des passions (traité de la nature humaine, livre 2), Traduction et Présentation, Notes, Chronologie et Bibliographie par Jean Pierre Cléro, Dossier par Raphael Ehrsam, Paris, 1991, p, 369

13- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع)، ص، 16

14 - المرجع نفسه، ص، 12

15 - المرجع نفسه، ص، 20.

التاريخي وتقصيره في تقصي المعلومات والمعارف الاجتماعية والأنثروبولوجية المتاحة في عصره عن المجتمعات الإنسانية قبل الميلاد، هو المسؤول عن قصور المقدمات التي انطلق منها في تحليله للدين[16].

أوصلته نتائجه في بحثه عن أصل الدين وفي تاريخ الأديان إلى مشكلتين بارزتين: تتعلق إحداهما بالعقل، والثانية بالطبيعة البشرية. لو أخذنا بالجانب العقلي لألفينا حضوره عند كل كائن عاقل ساعيا إلى معرفة المؤلف الأول والذكي للعالم، لا يختلف في هذا الجانب دين الشرك عن دين التوحيد؛ إذ يتفقان معا بوجود قوة عاقلة، سواء أكانت واحدة أو متعددة، متعالية أو محايثة. لذلك، يرجع سبب هذا الإقرار بوجود قوة خارقة كمعين تجاه تقلبات أقدارهم المفاجئة لا بغاية تفسير نظام الكون واستقراره. هذا الخوف والخضوع سواء في دين التعدد أو التوحيد هو ما يؤطر علاقة الإنسان والإله في إطار علاقة عبد بسيد، تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقي، حيث سيكون الخلاص في الالتزام الصوري بالعبادات، وليس في ممارسة الفضيلة[17]. إن شعور المرء في حالة الإيمان بإله واحد نفسه في حالة الإيمان بالتعدد، وهو كونه تحت سيطرة الخوف والقلق. وإن أخذنا المشكلة الثانية وتعد أكثر تعقيدا من سابقتها، فإن الكثير يجعل من الدين خاصية متأصلة في الإنسان، فليس ثمة شخص أو أمة لم تعرف الدين. لكن على الرغم من هذا الشعور للدين باعتباره نزوعا متأصلا في الطبيعة البشرية، فلا يمكن القول عنه فطري في الإنسان وإلاّ لكان عاما عند جميع الأجناس.

1 . 2. التاريخ الطبيعي للدين

إذا كان ما يحرك دين التوحيد والشرك هو القلق والخوف وهمّ المستقبل، فإن ما يحرك الدين الطبيعي فضلا عن هاجس الخوف والقلق، هو حب الحقيقة والنظر للعالم كوحدة منسجمة ومتكاملة، أدّى هذا إلى الإيمان بوجود إله واحد له المقدرة الكافية لخلق النظام والتجانس في العالم، هذا الدافع للدين الطبيعي لن نجده عند عامة الناس، إنما بدرجة أكبر عند بعض العقول الفلسفية التي تمتلك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف بكونه حكيما مبدعا عليما قديرا[18]. بذلك، إن كان الدين الطبيعي قائم على الإيمان بوجود إله لتفسير القصدية والغائية في الكون، فإن القول بإيمان هيوم بالدين الطبيعي أمر غير ممكن، فالدين الطبيعي بوجهة نظر هيوم ليس دينا شعبيا شائعا[19]، حيث يفصل في «أبحاث عن الخرافة والحماسة» بين تعبيرين أساسيين عن الأشكال الشعبية للدين: الطوائف الخرافية (المسيطر عليها الخوف)، والمتحمسين الأشد ارتباطا بالخيال واللايقين. يتمخض عن كل منها سلبيات وأخطار عديدة، فالخرافات بوصفها عدو الحريات المدنية تُولّد الخلافات العقائدية والاضطهادات والحروب، بينما يتجلى خطر الحماسة في إفساد

16 - المرجع نفسه، ص، 40، 41

17 - المرجع نفسه، ص، 21

18 - المرجع نفسه، ص، 22

19 - Fatma Moumni, Auguste Comte et la pensée de David Hume, Paris, 2016, p, 185

الدين الحقيقي بارتباطها بالجهل، من تم يجب فهمها على أنها ميل للذهن البشري تحت سيطرة عاطفة الأمل[20]، هذا الأمل كما يقول عنه هيوم لا ينفصل عن أي حياة[21].

من ناحية أخرى، يجد الدين الطبيعي منبعه في الطبيعة البشرية ويستجيب مثل الفلسفة إلى فرض تأملي لاكتشاف الحقيقة والنظام والعدالة في الكون، لحاجة الناس إلى نظام موحد للأفكار وتطبيق العدالة، ليصبح الاعتقاد الديني إذن نابعا من نزعات فكرية وأخلاقية، وجزءا من رحلة فردية تنطلق من مبدأ المنفعة[22].

وينبغي الإشارة أيضا إلى أن الدين نشأ عن طريق التأمل النظري والعملي في وضع الإنسان كونه تحت تأثير قوة خارقة، محاولا استرضاءها بكل الوسائل وبنفس المفاهيم التقليدية التي تحدد الدين من عقيدة وإيمان وعبادة، تُظهر مدى إعجابه بعظمة الإله، وتخلق في نفسه سعيا إلى الارتقاء نحو نظام كوني، وهذا هو المنبع الجوهري والروحي للدين الطبيعي عند هيوم[23].

ولأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشري، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لا متناهية إلا أنها لا تزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشري يسقط على الإله صفات بشرية مع مدحها وتعظيمها إلى مالا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعنى كائنا لانهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري وإن كان الخيال، وصفات الله الكامل ما هي إلا امتداد للصفات الإنسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية. أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان، فهي لامتناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لفعل الخيال الذي يوسع من مدى صفات الإنسان لكي تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله[24].

وإذا طور هيوم فكرة الدين الطبيعي باعتباره بحثا عن النظام والعدالة، فإن كانط طور من فكرة الدين التأملي، بينما يدعو كونت إلى جعل النسبي تعبيرا عن كل ما هو مطلق، في حين قدم هيجل الدين المطلق في التاريخ واعتبر الوعي الديني بالإله ما هو إلا حركة الروح نحو اللامتناهي، هذا الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي هو تعبير عن قلق الفيلسوف في استعادة النظام اللامحدود في الطبيعة والسعادة في العالم، والذي يتطلب منه إيمانا جديدا، إيمان بشخصية مطلقة أو بإله جديد[25]. إذن هو انتقال وحركة الفكر ولا شيء غير

---

20 - Ibid, p, 185, 186

21 - Ibid, p, 193

22 - Ibid, p, 186

23 - Ibid, p, 187

24 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 20، 21

25 - Fatma Moumni, Auguste Comte et la pensée de David Hume, op, cit, p, 190

الفكر، فإذا ما قلت إنه لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال، فكأنك تقول إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير. والحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال لأنه لا يرتفع مطلقا عن مستوى الإحساس. ولهذا، فهو بغير دين[26].

وفي هذا، فإن الدين الطبيعي ليس دينا خالصا كدين الشرك والتوحيد، لكن يتخذ شكلا نوعيا من التدين؛ لأن ثمة دافعا في الطبيعة البشرية برؤية العالم في وحدة وانسجام، وبطبيعة الحال، فإن هذا الكمال دليل على وجود إله حكيم يسيطر عليه، غير أن هيوم يفند هذا الدليل ويشكك في صلاحيته، فضلا عن تشكيكه في سائر الأدلة على وجود الله، مما يدل على أن هيوم ضد الدين أيّا كان نوعه؛ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين... أعني يرفض فرضية الله[27]. من ثمة، فإن تحليل هيوم للدين الطبيعي لا يختلف عن الدين المتعالي أو السامي، فعندما ينتهي الخوف والقلق والأمل الذي يسيطر على الإنسان يتبخر الشعور الديني. لذلك، فإن الشعور الديني بالإله لا يظهر في الوعي الإنساني نتيجة الاستدلال العقلي، وإنما نتيجة حاجة نفسية ولأنه كذلك فإن هيوم يتشكك في مصداقية الإيمان. والمفارقة هنا أن السبب الذي يدعو هيوم للشك هو نفسه السبب الذي يدعو المؤمن للإيمان[28].

فهل انتهت إدانة هيوم للدين، سواء كان دين التعدد أو التوحيد أو الدين الطبيعي إلى نقد الميتافيزيقيات التي ترتبط بالعالم الماورائي كوجود الله والمعجزات وخلود النفس؟

2. نقد البراهين الميتافيزيقية

2 . 1. نقد وجود الله

جاء نقد هيوم لثوابت الدين من خلال مشروعه جعل الطبيعة الإنسانية علما باستكشاف مبادئ المعرفة والعواطف والأخلاق، وهو ما يتفق وتصور كانط الذي تناظر أعماله «نقد العقل المحض» و«نقد ملكة الحكم» و«نقد العقل العملي» أعمال هيوم في كتاب الرسالة في الطبيعة البشرية «الفهم» و«العواطف» و«الأخلاق». فقد انتقد كانط ما يسميه بالميتافيزيقا اللامشروعة التي تتجاوز الواقع، وتمتد بأفكار العقل إلى الله والنفس... في مقابل الميتافيزيقا المشروعة، بينما ميتافيزيقية هيوم قادته إلى مراجعة وفحص الأفكار التي نفكر بها في العالم، حيث تؤكد نصوصه لاسيما في المحاورات، أنه لا يمكن للإنسان أن يتجاوز عالم الخبرة عقليا، وهو إذا ما فعل هذا فإنه ينتج من البراهين والأدلة المتعارضة ما يناقض بها نفسه[29].

---

26 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 44

27 - المرجع نفسه، ص، 22

28 - المرجع نفسه، ص، 40

29 - المرجع نفسه، ص، 72

يبين هيوم أن العقل قد يناقض نفسه إذا اعتمد حججه وبراهينه القوية، أو عندما يسعى إلى معرفة العالم الماورائي. ورغم أن وجود الله يتجاوز التجربة إلاّ أنه يمكن عده -بنظر هيوم- بديهية واضحة وحقيقة يقينية، شملت كل العصور كأول اهتمام لذهن وفكر البشرية، باعتباره مصدر كل الآمال والأماني والمرتكز الأّساس للأخلاق. يقول هيوم على لسان بامفيلوس في مطلع المحاورات: «ما هي تلك الحقيقة التي تعتبر أكثر وضوحا ويقينا من حقيقة وجود الله، تلك التي تعرفها أكثر العصور جهالة واجتهدت أدق العبقريات ساعية إلى تقديم أدلة وبراهين جديدة عليها؟ ما هي تلك الحقيقة التي تعد أكثر أهمية من هذه الحقيقة، التي هي منطلق جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع؟ والمبدأ الوحيد الذي لا يغيب في أي وقت عن أفكارنا وتأملاتنا؟»[30].

ليس الدين عند هيوم سوى صناعة بشرية للإنسان الأول عن طريق التأمل في الطبيعة والنظر إلى ما تخفيه من ظواهر متقلبة، نتج عنها حالة من الخوف والقلق استمرا معه في الوجود، عزت في نفسه الاعتقاد بأمور غيبية كوجود إله، إن الضعفاء والثائرين في المخاوف المتعددة هم الأكثر اعتناقا للدين، بل إن أعظم مظهر لدى البشرية لمحاولة ضبط هذه الرغبة الدائمة هو الدين الناتج حسب توماس هوبز عن حب الاستطلاع والخوف، لكنه يبقى عنده من أهم ما يقدم للبشرية أجوبة عما هو متناه ويمنح لهم سعادة تنعش روحهم أو عزاء يخفف عنهم بؤسهم. فإذا كان الإنسان عند أرسطو حيوانا سياسيا وعند دوركهايم حيوانا اجتماعيا، فإنه في نظر هوبز حيوان متدين، نشأ عنده الدين من الرغبة في معرفة العلل، حيث «يصرف الإنسان النظر عن المعلول لكي يوجهه نحو التماس العلة، ثم البحث عن علة لهذه العلة، حتى ينتهي بالضرورة في خاتمة المطاف إلى فكرة مؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى على سابقة؛ لأنها أزلية فيصل إلى ما اصطلح الناس على تسميته باسم «الله»، وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأي بحث عميق في العلل الطبيعية، دون أن يجد نفسه مدفوعا عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة إلها أزليا واحدا...»[31].

ولأن الإنسان لا يقدر على معرفة أسباب الأشياء ومعرفة الخير والشر، فإنه ينحو بجانب الخيال ليخلق به فاعلا اللامرئيا «الخوف البشري هو الذي خلق الآلهة لأول مرة»، فالخوف عند هيوم مرتكز أساسي للدين، وهو شيء طبيعي عند هوبز، وعامل مهم في إنشاء الديانة البدائية، فقد استمرت الديانات في تخويف الناس وترهيبهم عن طريق سرد مرويات عن الجزاء الأخروي. وبخلاف مما ذهب إليه بعض الباحثين، فإن هوبز لم ينكر إطلاقا وجود الله «كلمة الله تحوي أمورا عديدة تفوق العقل؛ أي لا يجوز إثباتها أو دحضها بالعقل الطبيعي»[32]. لذلك اهتم بشؤون الدولة أكثر منها بالدين، منتقلا من القانون الغيبي إلى العالم الإنساني، بخيره

30 - المرجع نفسه، ص ص، 81، 82

31 - توماس هوبس، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص، 129

32 - المرجع نفسه، ص، 366

وشره، في انتقاد لاذع للمسيح الذي جاء لتجديد العهد الجديد، فبدلا من إقامة قوانين دنيوية، ترك نظريات متعلقة بالعالم الأخروي. وبهذا لا يصير الكتاب المقدس قانونا إلاّ إذا جعلته السلطة المدنية الشرعية كذلك[33].

وبعكس فلاسفة آخرين ومن بينهم فونتيل الذي أرجع نشوء الدين لتأمل الإنسان في أحوال الطبيعة، يرى هيوم أن غرض الإنسان لم يكن هو تأمل الطبيعة في حد ذاتها، ولكن نتيجة خوفه المستمر الذي يحركه، ويجعله يؤمن بقوى غير مرئية، سواء في دين التوحيد أو دين الشرك، ينتج عنه مدح الإله ووصفه بأجمل العبارات وأدقها، والحال أن مدح الإله يعني تجسيده كإنسان يحتاج ويشتاق للثناء مما يحط من قيمته، وبدل الثناء عليه، فإن أفضل عبادة يمكن أن نسددها للإله هي معرفته. لذلك يرفض هيوم العبادات الأسطورية التي تتوسل إلى الإله بالهدايا والقرابين لاستمالة عاطفته، ولو استجاب هذا الإله لطرائق عبادتهم، فستعم نبالته النوايا الشريرة كذلك. لا يدين هيوم العبادات بهدف تنزيه الإله، وإنما رفضا لدين التوحيد أيّا كان نوعه الذي لم يكتف بالقضاء على التعددية والشرك، بل خلق حالة من الحماس عند أتباعه أدّت إلى نشوء التعصب والاضطهاد.

وهكذا قد نستنبط أن غاية هيوم تنزيه الإله جعله يفند كل العبادات التي تنزل الإله إلى حالة بشرية، وفي الحقيقة إن هيوم لا يريد ذلك؛ لأنه لا يؤمن بوجود إله بالأساس، بمعنى أنه لا يؤمن بالبرهان الموصل للقول بوجوده، وإن يخال القول باحتمال وجود إله، لكنه يبقى عند هيوم احتمالا غير علمي.

انسجاما مع هذه الرؤية الهيومية للدين؛ فإنه ينظر إليه من وجهة نظر برجماتية نفعية بدلا من استخدام المعيار العقلي، حيث يقدم الدين تصورا شاملا للكون بضمه في كتلة واحدة بيد قوة إلهية لامتناهية، ولو تم إضفاء هذه القوة لفاعلية الإنسان، لكانت دلائل وتفسيرات متنوعة ومختلفة عن انتظام وجود الكون. إلى جانب دوره في تنظيم أحوال الناس وعلاقاتهم عبر الالتزام الديني الصارم المتمثل في الأخلاق لضمان جزاء لاحق، وخلق نوع من الاطمئنان في نفوس الناس وتخفيف عنهم حمل المتاعب والآلام، فهو «سلوانا الوحيدة المهمة في هذه الحياة، وركيزتنا الرئيسة لمواجهة انتكاسات الحظ المعاند»[34].

وبناء على هذه الوجهة النفعية للدين، وعلى غرار العقل والبرهنة على وجود الله، حيث انتهى شك ديكارت إلى القول بوجود كائن كامل كل الكمال، فلما كان يشك في كل شيء إلاّ شيء واحد لا يشك فيه وهو أنه يشك، فإنه كائن ناقص ولا يمكنه أن يكون كاملا ولا أن يكون علة وجوده، وأن الله هو علة الوجود. على غرار هذا، فقد نحا أصحاب الاتجاه البراغماتي ومن بينهم وليام جيمس الذي تميزت اهتماماته الفلسفية بمنحيين: منحى علمي بتصريف ذهنه نحو النزعة المادية، والآخر ديني بميل عواطفه نحو البروتستانتية، إلى ربط فكرة الاعتقاد بوجود الله بما يسمى بالمنفعة، فلم يكن الدين عند جيمس يستهويه في حد ذاته، إنما بالنظر إلى

33 - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة، 1985، ص، 429

34 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 35

آثاره؛ أي دراسته من جانبه السيكولوجي لا من الجانب الميتافيزيقي. فمسألة «تدبير الكون» وإن كان جيمس لا يؤمن حقا بوجود تدبير، سوى أنها تظل فكرة صادقة، تسمح على الأقل إثبات وجود الله من خلال الشعور بالاطمئنان الذي تبعثه في النفس؛ وذلك أن الاعتقاد بوجود الله يدخل ضمن إرادة الإنسان المعتقد. برهن هذا التصور على أن الاعتقاد الديني يتم انطلاقا من الإرادة والرغبة لا بالأدلة والبراهين المنطقية؛ فالاعتقاد مسألة من مسائل الإرادة؛ إذ إن طبائعنا الوجدانية ليست مؤثرة، في الواقع ونفس الأمر، في بعض معتقداتنا فحسب، ولكنها قد تكون ضرورية التأثير، وقد تكون هي العامل الوحيد الذي يوجهنا نحو هذه المعتقدات، ويؤكد جيمس خوضه لنوع من المخاطرة؛ حيث يقول: «إذا كان الدين حقا، ولم تكن براهينه كافية، فإنني لا أرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التي قد تجعلني في الجانب المنتصر؛ وتعتمد تلك الفرصة طبعا على رغبتي في المخاطرة وفي العمل على افتراض أن ميولي النفسية التي تنظر إلى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقة»[35].

هكذا إذن تتجلى صورة الدين كصورة نافعة من صور التماسك الاجتماعي، حيث إن الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية فهو أقرب إلى القانون منه إلى الحقيقة، «إن الدين ليس فلسفة بل هو قانون»[36]. حاول هوبز في كتاب «اللفياثان» إخراج الدين من مجال الفلسفة من أجل تعيين الفرق بين مجال «المعرفة» ومجال «الإيمان»، والدفاع عن الدين الحقيقي في وجه الدين المزيف أو الخرافي، وفي وجه التهديد المزدوج الذي يواجهه المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي. وهذا شبيه بمحاولة هيوم في «المحاورات...» للفصل والتمييز بين الإيمان الحقيقي والإيمان المزيف.

وكما قد يحدث للدين أن يؤيد ويمدح بأسلوب وبطريقة وجدانية أو عقلانية، هيوم يرفضه كذلك بأسلوب وبطريقة عقلانية. وعلى عكس ليبنتز، فقد أزاح هيوم مكان الإله من رؤيته، معتبرا أن الأضرار التي يجلبها الدين أكثر من المنفعة، فهو لا يخلو من مخاطر، إنه حامل لصراعات طائفية وعرقية ومذهبية، -والقرن السابع عشر شاهد ذلك-، زيادة إلى انتشار العبودية وتداخل ما هو حقيقي بما هو وهمي، والوعيد بالنفع الأبدي المحُصّن بالالتزام الأخلاقي الذي يولد في الإنسان رغبة اللامبالاة سوى بما يعود عليه بالنفع الدنيوي والمباشر. لذلك اعتمد هيوم في «محاورات للدين الطبيعي» على جانبين أساسين لفحص المعتقد الديني: تحليل نفسي وتحليل نقدي. مركزا على الأول الذي يحضر على شكل دوافع نفسية بمثابة أصل نشأة الأديان الإيجابية أو المؤسسة[37]. أوصلته هذه الدوافع في «محاورات» إلى أربعة استنتاجات: يتعلق الأول منها إلى أن الشرك Le polythèisme (الدين الذي يقول بتعدد الآلهة) يسبق زمانيا التوحيد Le monothèisme (الاعتقاد بوجود إله واحد). ثانيا، يلاحظ أنه من المستحيل اكتشاف وراء تعدد الأديان التي أنتجت بعضها بعضا في مجرى التاريخ أيُّ قرابة تُفسر التصور المقبول لمنظري الدين الطبيعي، والتي بموجبها نشأت الأديان المؤسسة من

35 - المرجع نفسه، ص ص، 44، 45

36 - Jean terrel, Thomas hobbes: philosopher par temps de crises. Paris, 2012, p. 148

37- Hume, David, dialogue sur la religion naturelle, Introduction et commentaire par Eric Zernit, Janvier, 2019, p, 7

تغيير للدين الأول والمشترك لكل الناس. ثالثا، يكمن المنبع النفسي الرئيس للأديان في مسألة الخوف والأمل، والمشاعر المثارة من خلال الجهل بالأسباب الحقيقية وراء الظواهر الطبيعية. رابعا، لكل دين بوادر انحطاطه، يتمثل في هذيان الفكر وتحريض المتعصبين لارتكاب أبشع الجرائم باسم الأخلاق الدينية[38]. لذلك ظل هيوم رافضا للدين –وهو الذي تلقى ثقافة وتربية دينية كرست في نفسه عدم الرضا والارتياح- بوصفه يمارس تأثيرا سيئا ومُضرا على الفطرة الأخلاقية والفلسفة.

هنا تكمن فرادة هيوم في أنه هاجم الأديان بأسلوب عقلاني، وفند جميع براهين العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله؛ لأن الإنسان يؤمن بوجود الله لأنه أساس الأخلاق وأساس الطموحات والأماني ولولاه لتبخر كل شيء، بذلك ليست مشكلة هيوم في وجود الله، ولكن في طبيعته، يقول: «إذ أردت دراسة الفلسفة، خذ أولا المنطق ثم الأخلاق، وأتبعه بالفيزياء، وفي الأخير طبيعة الآلهة»[39]، يضيف على لسان فيلون: «لا جدال في أنه حين يعالج ذو العقل المتزن هذه الموضوعات، فيستحيل أن يكون موضع الإشكال هو «وجود» الله، بل «طبيعته» فحسب ذلك لأنه الحقيقة الأولى –كما قد لاحظت فأصبت الملاحظة- واضحة بذاتها وليست مما يجوز فيه اختلاف الرأي؛ إذ لا موجود بغير علة، والعلة الأولى لهذا الكون (مهما تكن) هي ما نسميه ب (الله)، ثم تحملنا التقوى على أن نغزو إليه كل ضروب الكمال، ومن يساوره الشك في هذه الحقيقة الأساسية يستحق كل عقاب يمكن أن ينزل بالفلاسفة، وأعني به أقصى درجات السخرية والازدراء والاستهجان...»[40].

فهيوم وإن يثبت وجود الله في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» على ألسنة المتحاورين، ولاسيما بامفيلوس الراوي عن طريق العقل العملي (الأخلاق، الأمل، المجتمع)، ولكن عندما يعرض بامفيلوس هذا الموضوع على العقل النظري يجد أنه «لا يمكنه أن يتوصل بشأنه إلى حكم نهائي»[41]. يمكن إذن أن نفكر ونؤمن بوجود الله كبديهية في العقل العملي؛ إذ من الضروري أخلاقيا –بتعبير كانط- أن نقر بوجوده[42]، بينما تظل هذه المسألة مستغلقة للفهم البشري؛ لأن العقل إذا ما تجاوز مجال التجربة سقط في التناقض، حيث يمكنه أن يقدم متناقضات تتعلق بوجود الله أو عدم وجوده. برأي هيوم أن القول باستناد الدين إلى العقل يفترض جدليا أن يقوم على مقومات عقلية، وإلاّ فإنه يرتكز على عقائد لا عقلية. تعرض بأسلوبه العقلاني إلى نقد الأدلة على وجود الله في «محاورات في الدين الطبيعي»: الدليل الأنطولوجي، الدليل الكوني، الدليل الغائي. انطلق هيوم من تفنيد الدليل القبلي (الأنطولوجي) لما يشكله من أساس لباقي الأدلة البعدية (الكونية والغائية). يقول عن الدليل الأول أن التجربة لم تقدم لنا أي انطباع عن وجود الإله، وأنه عمل الخيال الذي يمد معارفنا ببعض الصفات كالذكاء والحكمة والقدرة...، يتخيل هذه الصفات اللامتناهية في موجود لامتناهي

38 - Ibid, p, 17, 18

39 - David Hume, dialogue sur la religion naturelle, Traduction de Maxime David, Paris, 1973, p, 10

40 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص ص، 82، 83

41 - المرجع نفسه، ص، 83

42 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الذي هو الله. فإنه الخيال الذي افترض وجود هذه الصفات في واجد الوجود قادر على نزعها وسلب الوجود عن الموجود. وإذا انتقلنا إلى كانط فسنجد رفضه لهذا الدليل شبيه برفض هيوم، فهو يتفق بعدم وجود تجربة عن خلق الكون، وعن عدم وجود حدس حسي عن الله يجيز لنا الانتقال من الفكر إلى الوجود، أو بعبارة أخرى: عدم وجود تجربة عن أصل العالم تجيز الانتقال من الممكن إلى الواجب[43]. أما بخصوص الدليل الثاني يذهب هيوم إلى أن الحركة ليست بالضرورة مستهدفة من عامل إرادي، بينما يبرهن على الدليل الثالث في أن فعل القصدية قد يكون نتيجة الطبيعة ذاتها أو من قبيل المصادفة.

قدم هيوم في هذا الدليل نقدا لاذعا للغائية أو القصدية، فإذا ولينا وجوهنا إلى كمية الشر في العالم، نستنتج أمرين: إما اللامبالاة للقوة الإلهية، أو عدم كفايته وقدرته. يحيلنا هذا إلى السؤال القديم الذي طرحه الفيلسوف أبيقور بغير إجابة حتى الآن: هل الإله مؤهل للحيلولة دون وقوع الشر، ولكنه ليس قادر على ذلك؟ إذن فهل هو غير قادر على كل شيء؟ أم هو قادر ولكنه غير راغب؟ إذن فهو يريد وجود الشر؟ وإذا لم يكن راضيا عن الشر فمن أين إذن جاء هذا الشر؟[44]

يستدل بيير بايل بهذا التصور الأبيقوري لمشكلة الشر لرفض الحل الذي قدمه القديس أوغسطين – في أن الشر عدم الخير في موجود هو خير بما هو وجوده-، فبالنسبة لبايل يستحيل التوفيق بين وجود الشر ووجود كائن لا متناه للخير؛ إذ كيف يمكن لمثل هذه القداسة الإلهية أن تنجب مخلوقا سيئا! فبالتالي يلزم القول بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر، وإن كانت فرضية سخيفة عند بايل. وبما أن العقل ضعيف لحل مثل هذه المعضلة، يلزم خضوعه للعقيدة المسيحية، فبخلاف ليبنتز الذي يقول بإمكانية التوفيق بين العقل والدين، أو بين الشر الدنيوي والطيبة والقوة الإلهيتين، لسان حال بايل يقول: «نحن يجب أن نختار إما الفلسفة (العقل) أو الإنجيل؛ أي الاثنين نختار، يجب أن نترك الآخر»[45].

2 . 2. نقد المعجزات.

بلغ النقاش حول وجود الله إلى طائفتين؛ من يستدل على وجود الله باستدلالات عقلية، ومن ينكر عنه تدخله في عمليات تدبير الكون عن طريق المعجزات التي تعتبر دليلا على صحة الادعاءات والحضور الحقيقي للأنبياء والرسل. فقد أحرزت الديانات السماوية كالمسيحية تأثيرا ملحوظا بالإيمان بعيسى ابن الله، حيث أتاه الله المعجزة التي لم يمنحها لغيره لإنقاذ البشرية، بينما تناءى هيوم عن هذه الرواية معتبرا أزعومة انبعاث عيسى حيا تفتقر للشروط اللازمة للوثوق بها وتمنعنا بالتالي من قبولها، -ومن هذا المنطلق قد فسّر بعضهم رفض هيوم للمعجزة كدليل مباشر لرفضه للمسيحية-.

43 - المرجع نفسه، ص، 91

44 - المرجع نفسه، ص، 27

45 - Fonnsu, L, The problem of theodicy, articles in the Cambridge history of Eighteen, century philosophy, p, 751

تبين لهيوم أنه من بين كل الحجج التي تقام في كل واحد من هذين التيارين (الدين العقلاني والدين الوحياني)، أن هناك دليلين أو برهانين على العقيدة الدينية جديرة بالدراسة والنقد أكثر من باقي البراهين؛ الأول برهان التخطيط والتدبير أو برهان النظام الذي يحظى باهتمام خاص من قبل المدافعين عن الدين العقلاني، والثاني برهان المعجزة الذي يستفيد منه المؤمنون بالدين الوحياني. عمل هيوم على تشخيص الأدلة والبراهين في إثبات وجود الله، واكتفى بالإشارة إلى أن هذه البراهين انتهجت أساسا أسلوبا غير سليم، بينما اهتم أكثر ببرهان التخطيط والتدبير؛ لأنه ممكن النقد منهجيا. يحاول هذا البرهان تشخيص سبب النظام في العالم؛ وذلك من أجل البحث عن علة طبيعية لظاهرة الدين في تاريخ الإنسان؛ أي إصرار هيوم على الالتزام بمنهج الاستنتاج العلي، وهو بذلك يأخذ ببرهان المعجزة الذي يمثل الأساس في إطار الدين الوحياني، الأساس الذي يثبت وثاقة الوحي، ويعتبر هذا البرهان منوط بوقوع المعجزة. وقوع المعجزة أمر من الأمور الواقعية، ودراسة الأمور الواقعية غير ممكن إلاّ بمنهج الاستنتاج العلي. الإيمان بوقوع المعجزة له استحقاقات في قضية العلية يعتقد هيوم أنها غير مقبولة. من هنا كان لنقود هيوم لبرهان المعجزة دوافع منهجية فضلا عن دوافعه في البحث الديني أو في مناهضة الدين[46].

والمشكلة التي طرحها هيوم حول المعجزات كانت تروم بصورة كلية حساب الاحتمالات[47*] والتي تتأرجح بين أمرين: إما مقارنة المعجزة بتجاربنا أو تصديق شهادة الأعيان، فإن حدث تعارض بين تجاربنا وشهادات الآخرين، هنا لا بد من بذل الجهد للاستقرار على حكم صحيح. فمهما كان حضور المعجزات في الكتب المقدسة، إلاّ أنها ستكون مما ينافي الحس، ومهما كانت التجربة برهانا قويا لاستدلالاتنا حول أمور الواقع، فإن هذا لا يعفي أنها في بعض الأحيان قد تكون خاطئة، يفترض هذا أن نأخذ باستدلال شهادة الناس التي كثيرا ما نتردد في تصديقها، ونوازنها بما يقابلها من الحيثيات التي تولد الشك وقلة اليقين. فقد ترجع إلى التعارض مع شهادة مناقضة، أو إلى طبيعة الشهود أو عددهم، أو إلى كيفية إدلائهم بشهادتهم، أو إلى اجتماع كل هذه الأسباب، فإنا نظل على توجس من أمر أي واقعة من الوقائع يتناقض فيها الشهود، أو يكونون قلة فيها. أو لا يكونون من الثقات، أو إنهم من ذوي المصلحة في أن يؤخذ عنهم ما يقولون، أو إنهم يترددون في شهادتهم أو أنهم يعلنونها بعنف شديد. وثمة كثير من قبيل هذه الجزئيات التي قد توهن أو تحطم قوة أي حجة من الحجج التي تأتي من شهادة الناس[48].

---

46 - محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة، حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة، 2016م، ص ص، 60، 61

47* - كانت خطوته هذه محاولة للتغلب على مشكلة لم يستطع الماضون حلها. كان جون لوك قد قال قبله إن هناك مصدران لمعتقداتنا الظنية والاحتمالية: الأول الشبه بين شيء وبين علومنا ومشاهدتنا وتجاربنا، والثاني شهادات الآخرين الذين يروون لنا مشاهداتهم وتجاربهم. بعد أن يعرض لوك شروط قبول شهادات الآخرين ورواياتهم، يؤكد أن المنهج العقلاني لقبول العقائد الاحتمالية بشكل عام يكمن في مقارنتها بعضها إلى بعض من حيث القوة والرصانة، وترجيح الاحتمال الأقوى على سائر الاحتمالات. انظر؛ محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، مرجع سابق، ص، 406.

48 - دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة، محمد محجوب، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص، 149.

يروم هيوم في دراسته للمعاجز وعبر الاستعانة ببحوث حول حساب الاحتمالات الخلوص إلى نتيجة فحواها أن أخبار المعاجز غير معقولة، والقول إن توظيف المعاجز للدفاع عن المسيحية عملية غير مجدية وغير كفؤة. لأجل تحقيق هذه الغاية، لا يدرس هيوم أي خبر خاص حول وقوع المعاجز، بل يدعي أن بمقدوره عرض استدلال كلي شامل يغنينا عن هذه الدراسة للحالات الخاصة. إنه يخال أن لديه استدلالا ضد المعجزات يسقط كل أخبار المعاجز عن الاعتبار، حتى لو وردت المعجزات عن لسان أوثق الشهود وأكثر الرواة أمانة[49]. وإن نفترض أن المعجزة قد تكون خارقة للعادة وللتجربة، يحتفظ الذهن في هذه الحالة بالأقوى والأكثر تأثير، فالمبدأ الذي يعطينا درجة من التأكد في شهادة الآخرين عينه يخلع عنها درجة وثوقيتها «لن أصدق مثل هذه الحكاية ولو حدثني بها كاتون (Cato)»[50]. فالمعجزة التي تستند إلى شهادة الناس هي في الحقيقة أقرب إلى أن تكون موضوع سخرية، منها إلى أن تكون موضوع حجاج[51].

لطالما انخدع الناس بهذا الوهم بإرجاع السمع إلى الأصم والبصر إلى الضرير، ولكن أشدها تلك الواقعة التي دُعي فيها إرجاع قدم المرء بقدم واحدة. فما الذي بأيدينا لنعارض مثل هذه الخوارق إن لم يكن استحالتها المطلقة عند كل ذي عقل سليم؟ وكيف يمكن للإنسانية بعد طول زمان أن تتبنى وتحتضن كل هذه الوقائع التي تعج بالمعجزات؟

بلا شك أن من بين أنواع المعجزات التي تم نشرها وتوزيعها كانت تخدم عواطف ناقلها إما بمدح دينه أو موطنه أو نتيجة تأثره بالآمال والمخاوف الدينية أو النوازع الطبيعية. وتبعا لهذا المنهج في الاستدلال، فإننا عندما نصدق أيّ معجزة من معجزات محمد أو خلفائه، فإن ضمانة تصديقنا شهادة بضعة من العرب لا حضارة لهم (barbarous)[52*]. لذلك يلاحظ هيوم أنه ثمة العديد من النواقص في شهادة المعجزات مما يجعلها لا تحظى بأيّ نزاهة أمام العقل السليم. ويجزم أنه ما من شهادة حول المعجزات قد ارتقت إلى مرحلة الاحتمال، ناهيك عن الدليل، ولو افترضنا أن تصل إلى حد الدليل، سرعان ما يبددها دليل آخر، من أقوى نوع ممكن، دليل مستمد من الخبرة المشتركة. وبما أن الخبرة هي مصدر سلطة ووثاقة الشهادة، وهي أيضا أساس الاطمئنان لقوانين الطبيعة، فمتى تعارضا هذان الضربان من التجربة، ليس لدينا خيار سوى موازنتها مع بعضها البعض، وقبول الأوثق منها. وطبقا للمبدأ نفسه الذي فسرناه ها هنا، فإن كل الديانات الشعبية في هذا الاختبار تؤول إلى إلغاء تام. منه يمكننا أن نثبت ذلك كمبدأ مفاده أنه ما من شهادة إنسانية يمكن أن يكون لها مثل هذه القوة لتأكيد المعجزة، وجعلها أساسا مشروعا لأي نظام ديني من هذا القبيل[53].

---

49 - محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، مرجع سابق، ص ص، 407، 408

50 - دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، المصدر نفسه، 150

51 - المصدر نفسه، ص، 161

52* - هذا هو رأي هيوم، ومهما يكن اعتراضنا عليه فمن الأمانة العلمية الحفاظ على نصه. انظر؛ دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، المصدر نفسه، ص، 158

53 - Stephen, Buckle, Hume's Enlightenment Tract, The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding, Oxford, 2001, p, 267

إن المعجزة عند هيوم انتهاك وخرق لقوانين الطبيعة، ولما كانت هذه القوانين قد أسست تجربة حازمة وغير قابلة للتغيير، فإن الدليل ضد معجزة من المعجزات له من الكفاية ما لأي حجة من التجربة التي يمكن تخيلها... فهي مصادرة عن حدث لا يخالف الطبيعة فحسب، إنما يخالف العادة والتجربة، لذلك يجب أن تكون هناك تجربة موحدة ضد كل حدث معجزة، وإلا لما استحق الحدث تسميته. يشدد هيوم القول بقانون الطبيعة[54*] كقانون ضروري لا يقبل التخلف، تخضع الأشياء المادية لعمليات منتظمة وقوى خفية تتجاوز إدراكنا تماما، ولو تظهر لنا أحيانا مترددة في عملياتها، فإن هذا لا يمكن أن يكون دليلا على أن قوانين الطبيعة لا تلتزم بأكبر قدر من الانتظام في عملياتها وتدبيرها الداخليين[55]. يقول هيوم في «التحقيق في الذهن البشري»: «إنه من المعترف به لدى الناس جميعا أن المادة في كل عملياتها تتأثر بفعل قوة ضرورية، بحيث أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة تكون مقررة بدقة عبر القوة الناتجة عن السبب الذي يحدثها»[56]. يجعلنا النظر للطبيعة من أن نتبين لها سلوكا ومجرى معينا، فجسم ما يتحرك في اتجاه ما وبسرعة ما، تبعا لقوة ارتطامه بقوة السبب، ولا نتخيل يتحرك باتجاه آخر وبسرعة مخالفة عكس سرعة السبب. إن ما يسمح لنا بهذا التوقع لاتجاه السرعة هو ملاحظتنا للتشابه والاقتران بين الأجسام المادية، فلو كانت قوة التأثير لجسم (المعلول) مخالفة لقوة تأثير جسم (العلة)، لقلنا إن المعلول لا يتبع ولا ينطبق لنفس سرعة وقوة المسبّب، ولأنكرنا كذلك وجود ترابط ضروري أو ارتباط حتمي بينهما، وما كنا لنقول إن حادثة ما تتبعها أو تؤدي إلى حادثة أخرى، وما كنا نستطيع أبدا معرفة أو استنتاج أي شيء عن مجموعة الحوادث في الطبيعة[57]. لا نستطيع تصور علة بدون حدوث معلول، أو ملاحظة معلول دون إسناده لعلته[58*]. فالظواهر الطبيعية مرتبطة مع بعضها، وهذا الترابط يسمح للعقل الحكم بتوقع حدوث ظاهرة من ظاهرة أخرى. إننا نتعلم بفعل التجربة الاطراد للطبيعة كما يتعلم المزارع من تجربته الماضية في زراعة أرضه، لاطراد فعل الشمس والمطر والتربة في إثبات الزرع[59].

وبما أن التجربة الموحدة هي دليل، فثمة ها هنا دليل مباشر وتام، مستمد من طبيعة الوقائع ضد وجود أي معجزة، ولا يمكن إبطال مثل هذا الدليل أو جعل المعجزة ذات مصداقية إلا بدليل معاكس يفوقه[60].

54* - يقصد هيوم بقانون الطبيعة أنه عبارة كلية ينبئ عن نظام دائمي في الطبيعة. النظام الدائمي نظام لا تشاهد على الإطلاق أية حالة بخلافة. وعلى هذا فكل قوانين الطبيعة تعضّد وتبرهن بتجارب رتيبة. بعبارة أخرى، ثمة دائما دليل كامل يؤيد قانون الطبيعة، لذلك تصديقنا لقانون الطبيعة لا يرقى له أي شك أو ارتياب. وإذن، متى نعترف بعلاقة بين ظاهرتين على أساس أحد قوانين الطبيعة، نقوم في الواقع بالإخبار عن تداع واقتران في ذهننا لا يقاربه الشك، وبمجرد أن يظهر فيه انطباع أو تصور لأحد طرفي هذه العلاقة يظهر تصور للطرف الاخر منها، بحيث عندما نواجه أحد طرفي العلاقة نتوقع وجود الطرف الاخر منها. انظر؛ محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، مرجع سابق، ص، 417

55 - Ibid, p, 219

56 - David Hume, A treatise of Human Nature, Edited, with an Analytical Index, by, L.A. Seleby_ Bigge, Oxford, 1978, p, 478

57 - Ibid, p, 479

58* - إن هذا الترابط الضروري بين العلة والمعلول ليس وفقط وليد العادة ولا من خبراتنا الماضية، بل إن الطبيعة نفسها تفرض هذا الترابط في موضوعاتها.

59 - Ibid, p, 480

60 - Stephen, Buckle, Hume’s Enlightenment Tract, The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding, op, cit, p, 255

يقول هيوم: «عندما يخبرني أي شخص أنه شاهد ميتا يعود إلى الحياة، فإني سرعان ما أفكر في الأمر، أيهما أكثر رجحانا، أن هذا الشخص يخادعني أو أنهم قد خادعوه، أو أن الواقعة التي قالها قد حدثت فعلا، وأوازن بين المعجزة والأخرى، وبحسب التفوق الذي أكتشفه، فإني أعلن قراري، وأرفض دائما المعجزة الكبرى. أما إذا كان زيف شهادته أكثر معجزة من الحدث الذي يرويه، فحينئذ والحين فقط يمكنه أن يقول إنه ملك اعتقادي ورأي كذلك»[61].

يتم الموازنة بين المعجزات والحكم على المتفوقة منها وفقا لاستدلالات التجربة؛ أي وفقا للعمليات التي يتم من خلال تقديم أو عرض وجهات النظر والأفكار المختلفة بشكل أو بآخر على الخيال، لترقى إلى استدلالات واحتمالات بالنسبة لنا. إن هذا ليس تعدادا أو حسابا لما هو ممكن أو ما هو غير ممكن منطقيا أو واقعيا، ولكن لملاءمة الدليل الصحيح مع عقيدة الكائن الغريزي[62].

ولكي ترقى شهادة الأعيان حول المعجزات إلى دليل كامل، يقدم هيوم أربعة أسباب رئيسة لهذا الاستنتاج: **أولا**؛ الاهتمام بنظرية الاحتمالات: والتي تتعلق بكمية ونوعية الشهود. إن ادعاء هيوم هنا ادعاء تاريخي، بحيث لا يمكن إثبات المعجزات في التاريخ إلاّ بالحجج من خلال النظر إلى أسبابها وأثارها، تقوم هذه الحجج بالكامل على الخبرة، فالتاريخ ليس جزءا قيما من المعرفة، إنما هو سجل الخبرة البشرية[63]، ومؤرخو التاريخ كقرائهم منخرطون بما فيه الكفاية في الشخصيات والأحداث لما لهم من شعور باللوم أو الثناء[64]. من ثمة فإنه لا يوجد في التاريخ أي معجزة يشهد عليها عدد كاف من الشهود لهم من المنطق والمعرفة ما يكفي لاستبعاد أي شك في أنهم قد يكونوا قد تم خداعهم، وهم الذين يتمتعون بشخصية ونزاهة كافية، حيث لا يرقى إليهم الخداع، وممن لهم سمعة وصيت، حيث يجازفون بخسارة كبرى إذا ما أثر عنهم الكذب، وهم يخبرون عن وقائع حدثت في ظروف عامة معقولة، حيث لن يجد النقاد من رصد أي كذب. ليخلص هيوم إلى أن هذه الظروف لم تتحقق أبدا، ولكنها ضرورية لإعطائنا ثقة كاملة في شهادة الناس.

ثانيا؛ يرجع هيوم النقص الثاني في الشهادات حول المعجزات إلى خلل في الطبيعة الإنسانية ذاتها، مما يقوض الثقة التي قد تكون لدينا في أي نوع من أنواع المعجزات بناء على شهادات الناس. إن المبادئ التي نعمل بها في استدلالاتنا هي أن الوقائع التي لا خبرة لنا بها تشبه تلك التي خبرناها في الحياة العامة، ونثق في الأكثر شيوعا والأكثر احتمالا. فإن الذهن البشري يعمل أحيانا بطريقة مضادة تماما، يميل إلى تصديق مثل هذه الواقعة لغرابتها على وجه التحديد، ويعطي ميلا واضحا لتصديق تلك الأحداث إلى أولئك الذين يحبون

61 - Ibid, p, 259

62 - Ibid.

63 - John W. Danford, Hume and the Problem of Reason, Recovering the Human Sciences, University Press, New Haven and London, 1990, p, 89

64 - Ibid, p, 88

مشاركة غيرهم لذة بالسماع أو بالخبر، وتراهم فخورين مبتهجين بإثارة إعجاب الآخرين. لكن إذا ما اقترن هذا الإعجاب بروح الدين، كان ذلك نهاية العقل السليم، ويكون المتدين معرضا بشكل خاص لمجموعة من الإخفاقات: للأوهام التي تولدها الحماسة، فيتخيل أنه يرى ما لا وجود له، وهي تجربة دينية تمارس عليه إغراء قويا تحجب عنه الحكم؛ لأنها تزيد من الثقة بالنفس، وإهمال الواقعة كلية من أجل خدمة دعواه المقدسة[65].

حجة هيوم **الثالثة** ضد مصداقية شهادة المعجزات، هي أنها قد سادت بين الأمم الجاهلة والبربرية، وإذا ما تبنتها الأمم المتحضرة، فإنها توارثتها عن أسلاف جهلة وبربريين. وهكذا عندما نتفحص تواريخ جميع الأمم، نلاحظ أننا انتقلنا بزمن بعيد من المعجزات الكثيفة في الأرض إلى عالم حديث، وبقدر ما نقترب من العصور المستنيرة، تتناقص الأمم الجاهلة والبربرية في كل صفحة. وهذا وحده كافي لإظهار أنه ليس ثمة لغز في أمر الخوارق، وإنما يصدر عما في البشر من ميل لحب العجب والخوارق. يستطيع المرء إذن أن يتأكد أن مثل هذه الخوارق قد ازدهرت إلى حد مخيف في الأزمنة الجاهلة، حيث لم يكن فيها الفحص النقدي شائعا، وعلى الرغم من كبح جماح هذا الميل في العصور المستنيرة، لكن من حين لآخر يصدمون بأعجوبة تكاد تضاهي الخوارق المُخبّر عنها عندما تهيئ لها التربة لتزدهر من جديد. بذلك لا يمكن استئصال الخوارق نهائيا من الطبيعة الإنسانية[66].

افترض هيوم في هذا الجانب أن استنتاجاته حول المعجزات مختصرة للغاية وواضحة لدرجة أنها لا تثير أي جدال ولا تستحق مزيدا من النقاش؛ إذ يرى عدم إمكانية حدوث المعجزات، باعتبارها خرقا ومسخا لنظام الطبيعة، وهو التصور الذي شمل جل الفلسفات، فانتقال العصا إلى ثعبان هو خرق في نظامين لشيئين متباعدين ومنفصلين. إنه انحراف في مسير قوانين الطبيعة. ومن غير الممكن أن يؤمن هيوم بفكرة المعجزات وهو المتأثر بقوانين نيوتن بما هي قوانين الطبيعة المنتظمة التي لا تتناسب مع ما يحدث في المعجزات. ومن ثمة، فإما تكذيب أقوال الرواة والشهود أو الإقرار بخرق ومسخ قوانين الطبيعة. أيهما نختار؟ قد يكون من الأرجح برأي هيوم الشك في أقوال الرواة على الاعتقاد بعدم التماسك الطبيعي الذي لن يكون آمنا للوجود الإنساني، ومهما زعم اللاهوتيون، فإن حركة الطبيعة لا يمكن أن تكون خارج عمليات منتظمة وموحدة، وحتى وإن بدت بعض الوقائع اللامنتظمة التي تظهر خارجا، فإن هذا ليس دليلا على أن قوانين الطبيعة لا تلتزم بأكبر قدر من الانتظام[67]. بذلك «فما من شهادة تكفي لإثبات معجزة، إلاّ إذا كانت الشهادة من نوع يكون فيه كذبها أكثر إعجازا من الواقعة التي تحاول إثباتها.. ولن تجد في التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف من الناس، وأتوا من صادق الإدراك والتعليم والثقافة ما يؤمننا من أي انخداع قد ينخدعون به، ومن النزاهة

65 - Stephen, Buckle, Hume’s Enlightenment Tract, op, cit, p, 260, 261

66 - Ibid, p, 261, 262

67 - Ibid, p, 219

التي لا ريب فيها ما يرفعهم فوق أي شبهات من أي قصد في خديعة غيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة في أعين البشر ما يجعلهم يخسرون الكثير إذا ضبطوا متلبسين بأي كذبة، ويشهدون في الوقت نفسه على وقائع وقعت علانية، وفي جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أمرا لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة في شهادة البشر»[68].

يتم تفسير المعجزة إذن على أن الطبيعة في بعض الأحيان تنتفض بتدخل إلهي ضد طبيعتها الأصل، ويقابلها الناس بدهشة واستغراب، حيث تذكرهم بالقدرة الكاملة للعظمة الإلهية. وقد تم تسجيل عدد من المعجزات في اليهودية والمسيحية والإسلام، وأعظمها تلك التي تجسّد فيها الإله إنسانا كلم موسى فوق الجبل. إن المعنى الشائع للخرافة أنها ظاهرة تحدث في شروط معينة، وهي وفق التصور الهيومي أمر لا يخضع للملاحظة المباشرة. والسؤال هنا، هل هناك نوع من المعجزات التي خضعت للملاحظة المباشرة في فترة حياة الأنبياء، والتي بقيت راسخة عند كل الأمم إلى الآن؟

رابعا؛ ينبذ هيوم المعجزات، فهي من المرويات التي تفتقر للشروط الفعلية للتصديق واليقين كباقي الروايات التاريخية. فلو استقر **الإسكندر** ذلك النبي الكاذب في أثينا لسارع فلاسفة ذلك المركز الفكري المشهور إلى نشر آرائهم في المسألة عبر كامل الإمبراطورية الرومانية، ولفتحت تلك الآراء، بما لها من نفوذ وبما انتشرت به من قوة العقل والبلاغة، عيون الناس فتحا. صحيح أن **لوسيان** الذي مر صدفة من بفلاغونيا قد أتيحت له فرصة لمثل هذا الفعل الخيّر. ولكن هيهات، فإلا يحدث دوما أن كل إسكندر يلقاه لوسيان مستعد لكشف أكاذيبه وفضحها[69]. لكن هل زمن المعجزات انتهى؟ إذ نجد انتشارها في العصور الغابرة التي تكثر فيها الأسطورة وتتشعب، وما قلناه عن المعجزات يمكن أن يطبق بحذافيره على النبوءات. وفعلا، فإن كل النبوءات هي معجزات حقيقية، وإنما بما هي كذلك فقط يمكن أن يعترف بها كبراهين على أي وحي. ولو لم يكن يتجاوز مقدور الطبيعة البشرية أن تتنبأ بمستقبل الأحداث، لكان من العبث أن نستخدم أي نبوءة حجة على رسالة إلهية أو سلطان إلهي قادمين من السماء، حيث يمكننا في الجملة أن نستنتج أن الديانة المسيحية لم تصاحبها المعجزات لدى بداياتها فقط، وإنما هي إلى اليوم {ديانة} لا يمكن أن يصدقها بشر ذو عقل من دون معجزة. إن العقل وحده ليس كافيا لإقناعنا بصدقيتها: وكل من حركه الإيمان لتصديقها إنما يعي بمعجزة في عمق كيانه لا تنقطع، معجزة تقلب عليه كل مبادئ ذهنه، وتعطيه العزم على أن يعتقد أمورا هي الأشد مناقضة للعادة والتجربة[70].

---

68 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 32

69 - دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، مصدر سابق، ص، 157، 158

70 - المصدر نفسه، ص، 170، 171

انظر أيضا:

- Stephen, Buckle, Hume’s Enlightenment Tract, op, cit, p, 270

أحرزت استدلالات هيوم في مناقشاته للمعجزات تأثيرا أساسيا على تيار فلسفة الدين في العصر الحديث، واعتبر البعض نصوصه حول المعجزات مثلا أعلى للبحوث الفلسفية في الحقبة الحديثة والمعاصرة، بينما وصف فريق آخر كل الدراسة (حول المعاجز) بأنها مشوشة وتفتقر للمتانة. وقد انطلقت مثل هذه النقود على هيوم منذ كتابته هذه الدراسة، حيث سجّل عليه معاصروه بعض الملاحظات والإشكالات. ارتاب جورج كمبل George Campbel المعاصر لهيوم في أصالة استدلال هيوم وإبداعه، لكنه لم يتحدث عن مضمونه، وقرر بلغة ساخرة أن اراء هيوم في رفض روايات المعاجز تفتقر للقيمة والأهمية، معتبرا أسلوب بحثه لإثارة دهشة القراء وكسب ثقتهم: «عندما يعرض كاتب صاحب نبوغ وفصاحة وبلاغة أفكاره بتعابير عامية فمن السهل عليه أن يخلع على أبعد الأشياء عن العقلانية لبوس العقل وظاهره.... إنه يستخدم الاستعارات بشكل خاص... استعارات مناسبة لكسب القارئ إلى معسكره. ما من شخص بسيط طيب يستطيع الشك في حياد باحث يقيس كل استدلالات أطراف النزاع بمقاييس عقلية، أو يستطيع تسجيل شبهة على دقة باحث يطرح كل شيء ويوضحه بحسابات عددية. استدلال هيوم من زاوية سطحية لا يقل عن البرهان، ولكن إذا دُرس بدقة فلا يمكن أن نجد حالة يمكن استخدام ذلك الاستدلال فيها بشكل معقول»[71].

2 . 3. نقد خلود النفس

تجاوز نقد هيوم وجود الله والمعجزات إلى نقد خلود النفس وفكرة العقاب وجوهرية النفس، وبالنظر إلى ما توصل إليه في «كيفيات القيمة وكيفيات الواقعة» من كتاب «رسالة في الطبيعة البشرية»، إلى أن كل فكرة لها انطباع حسي يقابلها، وأن فكرة الروح ليست لها انطباع، ولم تكن جوهرا كذلك؛ لأن كل جوهر يفترض أن يكون له انطباع يرجع إليه، وهذا شيء مستحيل[72]، فإنها ليست خالدة، أما إن أمكن ذلك فعلى الفلاسفة الذين يزعمون بوجود جوهر للروح أن يأتوا بالانطباع الذي يولد هذه الفكرة، وإذا كانت إجابتهم أن الجوهر شيء قائم بذاته ولا يحتاج لانطباع يشتق منه، فإن هذا التعريف يصح أن ينطبق على كل ما يمكن تصوره. مذ ذلك، فإن كل ما يمكن تصوره بوضوح يجب أن يوجد، وكل ما هو في وضوح تبعا لأي طريقة، يمكن أن يوجد تبعا للطريقة نفسها[73].

ولأن الروح ليست جوهرا، فهي بذلك غير خالدة؛ لأن خلودها يقتضي أن تكون جوهرا، فالنفس أو الروح ليست سوى حزمة من الإدراكات المختلفة، التي تتابع بسرعة يصعب تصورها، وتستمر في سير دائم وحركة دائمة[74]؛ فالإنسان يشعر دائما بذاته أو نفسه شعورا لا يشوبه أدنى شك، وهذا الشعور ليس بحاجة إلى دليل أو برهان؛ لأن النفس التي يشعر بها المرء هي أساس كل إحساس أو إدراك أو انفعال أو عاطفة. فهي النواة التي

71 - محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، مرجع سابق، ص، 408، 409.

72 - David Hume, A treatise of Human Nature, Book1, op, cit, p, 232

73 - Ibid, p, 233

74 - Ibid, p, 252

تتعاقب عليها كل تلك الحالات المتغيرة. لذا فلا يمكن الشك في وجودها؛ لأنه لو حدث مثل هذا الشك لما كان هناك شيء يمكن أن يحكم بأنه يقيني، فهي أكثر الأشياء التي تدخل في حيز يقيننا؛ لأنها أقرب الأشياء إلينا. ولا يكتفي هؤلاء الميتافيزيقيون بالتأكيد على وجودها، بل يتحدثون أيضا عن طبيعتها، فهي عندهم ذات هوية تامة وهذه الهوية بسيطة، ومن هنا يحكمون بخلودها[75].

جاء اهتمام هيوم بفكرة خلود النفس في مطلع بحثه عن العالم الأخروي؛ إذ يعارض فكرة الإيمان بحياة أخروية وبفكرة عناية متعالية تراقب مسار الأحداث وتعاقب عن الشرور؛ لأن حالات الظلم واللاعدل المشهودة في العالم لا تنسجم مع الإيمان بعناية فوق طبيعية. أما إذا تساءلنا عن أثر العدالة في العالم وكان الجواب إيجابيا، فيمكن نسبة صفة العدالة والخير إلى الله، ولكن إذا كان الجواب سلبيا، فلن يكون ثمة مبرر لنسبة العدالة إلى الله. وإذا كان الجواب أن عدالة الله تظهر في هذا العالم بمقدار معين وتتحقق وتظهر في عالم الآخرة بنحو كامل، فالرد هو أنه لا يمكن نسبة العدالة إلى الله إلاّ بمقدار المتحقق في هذا العالم، يقول: « إذا شاهدنا بناء نصف منته أو نصف تام واستنتجنا أن صانع هذا البناء إنسان له ذكاء ومهارة، فهل نستطيع أن ننسب له فنا أو مهارة أكثر مما يقتضيه هذا البناء نصف التام، وأن نتصور ونصدق أن للبناء نصف التام مستقبلا أكمل وأتم؟ هكذا هي قضية عالمنا الحالي، فكان عالم الآخرة الذي هو دار الثواب والعقاب بمثابة النصف الثاني المتبقي من بناية عالم كبير لا يزال غير تام. لماذا يمكن أن نستنتج بشأن البناء نصف التام الذي صنعه معمار مثل هذه الاستنتاجات الذي ذكرناها، ولا نستطيع ذلك بشأن الله؟»[76].

يعتبر هذا الاعتقاد بوجود العدالة الإلهية أهم ما تنبني عليه الأدلة الأخلاقية على خلود الروح برأي هيوم، وبيان ذلك أن الله ولأنه عادل فإنه سيثيب المحسنين ويعاقب المسيئين في المستقبل وفي عالم آخر. إذن، لابد أن يبقى الإنسان بعد الموت ليتلقى هذا الثواب وهذا العقاب، وهذا البقاء يعني خلود روحه[77].

يشير الخلود إلى وجود قرينة قوية بالجسد أو المادة، والتي كان حضورها في القرن الثامن عشر نتيجة قصدية فلسفية بزغت معالمها مع ديكارت أو قبله بقرون، فقد تحدث القرن السابع عشر عن شيء يضع الجسم والروح كليهما موضع التساؤل[78]. وإذا انتقلنا إلى الفلسفة المعاصرة، فهي من وجهة العلاقات السلطوية عند فوكو لا يوجد إلا أجسام، ومجابهات أجسام، معمولة لإعطاء طريقة في الوجود. فكيف تؤثر الروح على الجسد؟

بعدما أكد هيوم عدم وجود انطباع حسي على وجود الإله، وبما أن الأمر كذلك؛ فلا وجود لانطباع حسي لخلود الروح. أما القول بوجود تلازم ما بين الروح والجسد، فإن فناءهما شيء واحد، من ثمة لا وجود لأي

75 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 94

76 - محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، مرجع سابق، ص ص، 360، 361

77 - المرجع نفسه، ص، 363

78- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، 2014، ص، 234

أساس لفكرة العقاب والجزاء الأخروي كونها فكرة خاطئة، ولا للدين كذلك إذ إنه ذو طابعة مصنوعة من قبل طابعة صانعة. وهكذا، فإن هيوم لا يفصل الروح عن الجسد، وتأثيرهما، عنده، سيّان. وهما بنظر فوكو تعبير مباشر عن بعضها البعض؛ إذ إن الحركة وهي تنتقل من الروح إلى الجسد، أو من الجسد إلى الروح، داخل ما يشبه فضاء القلق إلى ما لا نهاية، وهو فضاء أقرب بالتأكيد من ذاك الذي وضع فيه مالبرانش الأرواح، من الفضاء الذي وضع فيه ديكارت الأجساد[79]. ويتفق كل من بوني Bonet وميكيل Meckel ومعاصريهما ما الروح والجسد إلاّ نظام تتابعي – سببي لا يسمح بالعودة ولا بالنقل ولا بتواصل نوعي[80].

تحيل ثنائية الروح والجسد بكاملها إلى تناقضات أمام هذا القدر الغامض. فهل من حاجة إلى التماس الروح بالجسد؟ ولأن هذه العبارات تشكل مع شروطها قابلية للتصديق والتكذيب، للتلقي والتأثير، مع العلم أنه لا يكفي مماثلة التأثير بين الجسد والروح، هذه القابلية للتأثير تشير إلى عفوية الفهم والإدراك، وهكذا، يستطيع الإنسان إذن إدراك تأثير ثنائية الجسد والروح، فهو يدرك الموت، يدرك أنّه روح وجسد، ولكنّه لا يدرك أن روحه خالدة، وهو التصور السائد في اعتقاد كثيرين بخلود الروح، وقد يكون هذا التصور جراء تسامي الهذيان أو هوس مؤقت يصيب صاحبه ويتأثر بالمقولات الخارجية أو نتيجة فساد ميكانيكي في الذهن يصيب القوى الحيوانية ويؤدي إلى تبعثر حركتها ومدارها. هذه الأغراض المفترضة تقترب من الروح أكثر من المادة، ويحولانها إلى لعبة للأهواء الأشد عنفا دون أن تكون لها القدرة على المقاومة[81].

ركز هيوم في بحوثه في «الرسالة» و«المحاورات» إلى نقد جوهرية النفس أكثر من تركيزه على نقد فكرة الخلود، وهما وجهان لعملة واحدة؛ فإن تصدعت جوهرية النفس تلاشى أمر الخلود. وإذا انتقلنا إلى الأساس الذي يستند إليه هيوم في تفنيد القول بجوهرية الروح، فإننا سنجد حديثه عن فرضية الجوهر المرتبطة بعلة إدراكاتنا. يقول: إن المادة والحركة، بالرغم من تنوعها، غير أنهما تبقيان مادة وحركة، ما يتغير فقط هو مكان الأشياء وموضعها، وإذ ما قمنا بتقسيم الجسم إلى أجزاء، فإنه يحافظ على كونه جسما، وإذا ما وضعناه في أي شكل، فلن ينتج سوى طريقة، سنجد فقط الحركة أو تغيرا في العلاقة. ولا نتصور للحظة أن الحركة في دائرة هي حركة في دائرة، في حين الحركة في قطع ناقص بمثابة انفعال أو تأمل أخلاقي. أو أن نقول إن اصطدام ذرتين دائريتين يُولد إحساسا بالألم، بينما الاصطدام بين ذرتين مثلثين الشكل يولد إحساسا بالسعادة، وبما أن هذه الاصطدامات والتغيرات هي التغيرات الوحيدة التي يمكن أن تحدث للمادة، ولما أن هذه لا تعطينا أبدا أيّ فكرة عن التفكير أو الإدراك، فإننا نستنتج بأنه من المستحيل أن ينتج التفكير عن المادة[82].

79 - المرجع نفسه، ص، 249

80 - المرجع نفسه، ص، 240

81 - المرجع نفسه، ص، 236

82 - Hume David, A treatise of Human Nature, op, cit, p, 246, 247

تجربة كهذه ليست ممكنة وفقط، إنما قد مررنا بها، حيث كل واحد منّا قد لاحظ أن الأوضاع المختلفة لجسمه تغير تفكيره وأحاسيسه، ولو قال قائل إن ذلك يفرض الوحدة بين النفس والجسم[83]، نحتاج للجواب عن هذا؛ إنه يجب علينا أن نفرق بين تلك المتعلقة بفضية الجوهر للذهن، وبين تلك الخاصة بعلة أو سبب التفكير. وأننا إذا ما اقتصرنا على المسألة الأخيرة لوجدنا عن طريق المقارنة بين فكرتيهما، أن التفكير والحركة مختلفين عن بعضهما البعض، وأنهما متحدان اتحادا مطردا بفعل التجربة. وعليه؛ يمكننا الاستنتاج من أن الحركة، يمكنها أن تكون، وهي كذلك بالفعل، علة التفكير والإدراك[84].

وبذلك نكون أمام الأمرين، فإما نذهب أنه لا شيء يمكن أن يكون علة لآخر إلاّ متى استطاع الذهن إدراك الرابطة في فكرته عن الموضوعات، أو القول إن جميع الموضوعات التي نجدها مقترنة اقترانا متكررا باستمرار، ننظر إليها بفضل هذا الاقتران على أنها علل ومعلولات. إذا ما وقع اختيارنا على الجزء الأول من الأمرين، فإننا نوافق حتما أنه ليست هناك علة من العالم أو مبدأ منتج، حتى الله نفسه، فأفكارنا عن **الموجود الأسمى Supreme Being** تعود لانطباعات جزئية، ولا تحتوي أي منها على أي فاعلية، أو تبدو له بأي موجود آخر[85].

هكذا؛ وإذا كان لدينا فكرة عن الجوهر في أذهاننا، فإنه لا بد من وجود انطباع أو حدس للحكم بجوهرية النفس، والحال أنه ليس لدينا فكرة تامة عن أي شيء ما عدا الإدراك. ليس الأنا سوى مجرد وعي بتفكيري، وليس جسمنا هو الذي ندركه حين نرى أعضاءنا وأطرافنا، ولكننا ندرك فحسب انطباعات معينة تنفذ عن طريق الحواس، فإضافة وجود جسم واقعي لهذه الانطباعات أو لموضوعاتها هو فعل ذهني تستوي صعوبة تفسيره مع صعوبة تفسير ما نحن بصدد اختياره. إن الذهن وإن يكن يعتبر الأصوات والطعوم والأراييح بوجه عام كيفيات مستقلة، إلاّ أنها ليس لها وجود في الامتداد، وبالتالي لا يمكن أن تظهر للحواس قائمة في الجسم، كذلك البصر لا يوقفنا وحده على المسافة والبعد دون الاستعانة بالاستدلال والتجربة[86]. ليناقش من ثمة هيوم الحجة القائلة باللامادية النفس التي تعتبر أن ما هو ممتد يتألف من أجزاء، وما هو مؤلف من أجزاء منقسم بالواقع أو في الخيال. غير أنه من غير الممكن أن يكون شيء منقسم مقترن بتفكير أو بإدراك، حيث أن الإدراك غير منفصل ولا منقسم. وإذا ما افترضنا مثل هذا الاقتران؛ يلزم بالمقابل تحديد إذا ما كان سيحتاج التفكير غير المنقسم على يسار أو على يمين هذا الجسم الممتد المنقسم؟ على السطح أو في الوسط؟ على الخلف أو بجانبه؟ وإذا كان مقترنا بالامتداد، يجب أن يوجد مع أبعاده، وإذا وجد بأبعاده، يجب أن يوجد إما في جزء خاص، وهذا يعني أن هذا الجزء الخاص غير منقسم، والإدراك مقترن وحده به، لا بالامتداد، أو أن يوجد في كل جزء، ويجب أن يكون ممتدا، منفصلا ومنقسما كالجسم الذي يوجد معه، وهذا متناقض. ليخلص للقول إن كلا من

---

83 - Ibid, p, 248

84 - Ibid.

85 - Ibid.

86 - فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، الطبعة الأولى، القاهرة، 1957، ص، 208

التفكير والامتداد كيفيتان متباعدتان تماما، ولا يمكن أبدا أن توجدا مقترنتين معا في موضوع واحد. هذه الحجة بالنسبة لهيوم لا تخص موضوع جوهر النفس وفقط، بل أيضا تدخل في مجال اقترانها المكاني مع المادة[87].

على هذا النحو ليس للدين مرتكز عقلي، وإنما قائم على الخرافات، من ثم فإن هيوم يواصل انتقاداته للنقاط الحساسة في الدين برفضه لوجود دليل عقلي على وجود الله والمعجزات وخلود النفس التي إن انهارت انهار معها أمر الدين[88].

خلاصة؛

محاولة هيوم في جعل الطبيعة الإنسانية علما، وميولاته الطبيعية التي تشربها من أنصار الحاسة الخلقية من أمثال هاتشيسون وشافتسبري، دفعته في نهاية المطاف إلى صد كل التفسيرات اللاهوتية وكل الآراء القائلة بأن يكون الدين فطري في الإنسان، إنما الدين على حد تعبيره هو صناعة بشرية بامتياز تولدت من مخاوف الإنسان أول مرة، وأطّرت علاقته بالله في شكل شعائر وطقوس، مما يدل على أن الشعور الديني بالإله يظهر كحاجة نفسية لا وعيا واستدلالا عقليا. والحال باعتقاد هيوم، فإن أقوى عبادة يمكن أن نسددها إلى الإله هي معرفته. ولا يمكن أن نتصور دينا جيدا لأن الدين الذي يصحبه روح الخرافة دائما ما يكون سيئا، فليس ثمة حقبة في الزمان -بنظر هيوم- يمكن أن تكون أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبار لهذه الروح الدينية.

87 - David Hume, A treatise of human nature, op, cit, p, 234, 235

88 - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق، ص، 29

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية؛

1. الخشت محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع).
2. الشنيطي فتحي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، الطبعة الأولى، القاهرة، 1957
3. عبد الفتاح إمام إمام، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة، 1985
4. فتح علي خاني محمد، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة، حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة، 2016م.
5. فوكو ميشال، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، 2014
6. هوبس توماس، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011
7. هيوم دافيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة، محمد محجوب، الطبعة الأولى، بيروت، 2008
8. هيوم ديفيد، التاريخ الطبيعي للدين، نقله إلى العربية، حسام الدين خضور، الطبعة الأولى، 2014

باللغة الأجنبية؛

1. Hume David, A treatise of Human Nature, Edited, with an Analytical Index, by, L.A. Seleby_ Bigge, Oxford, 1978
2. Hume, David, dialogue sur la religion naturelle, Introduction et commentaire par Eric Zernit, Janvier, 2019
3. Hume David, dialogue sur la religion naturelle, Traduction de Maxime David, Paris, 1973
4. Hume, Dissertation sur les passions, suivie de Des passions (traité de la nature humaine, livre 2), Traduction et Présentation, Notes, Chronologie et Bibliographie par Jean Pierre Cléro, Dossier par Raphael Ehrsam, Paris, 1991
5. Hume David, l'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion, Introduction, Traduction et Notes, par Michel Malherbe, Paris, 1980
6. Buckle, Stephen, Hume's Enlightenment Tract, The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding, Oxford, 2001
7. Danford John W, Hume and the Problem of Reason, Recovering the Human Sciences, University Press, New Haven and London, 1990

8. Moumni Fatma, Auguste Comte et la pensée de David Hume, Paris, 2016

9. Scheneewind. J.B, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Cambridge University Press, 2003

10. terrel Jean, Thomas hobbes: philosopher par temps de crises. Paris, 2012

مجلات ودوريات:

1. L, Fonnsu, The problem of theodicy, articles in the Cambridge history of Eighteen, century philosophy.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com