

دافيد هيوم: الشعور محرك الفعل



رشيد طاهري
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مشكلة الفعل عند دافيد هيوم، بالنظر إلى مشروعيته في نسق الانفعالات، الذي يمكنه أن يفسر الكثير من القضايا الشائكة التي وردت في متنه الفلسفي، حيث سيستبين لنا كيف أن الشعور، الذي يعبر في سياقه عن ترجمة فردية (انفعال وجداني) وجماعية (انفعال سياسي) للانفعالات: تعاطف، حب، أريحية، هو محرك الفعل وموجهه. لهذا، سنعثر داخله على مجموعة من المفاهيم التي يستخدمها على نحو خاص، وبها يمكن النفاذ إلى ماهية الفعل وتحديد مبادئه، من قبيل: الشعور، الانفعال، التعاطف، المنفعة. هذه المفاهيم التي ينطوي بعضها تحت اسم الحاسة الخلقية، هي أساس الأخلاق الاجتماعية التي ميزت الخطاب الفلسفي الإنجليزي طوال القرن الثامن عشر، وسمحت لهيوم بتأويل الفعل خارج معيارية العقل.

يقتضي البحث في طبيعة الفعل عند دافيد هيوم David Hume العودة إلى منظوره الأخلاقي، الذي هو نتيجة حتمية لطبيعة تصوره النظري، حيث تستحنا الأخلاقية (Moralité) عنده على أن تطرق أبواب ثلة من الأعمال البارزة: مؤلف "التحقيق"، "بحث في مبادئ الأخلاق"¹، مؤلف "الرسالة" بجزأيه الثاني والثالث "الانفعالات"² و "الأخلاق"³ وكتاب "تحليل الانفعالات"⁴ التي يمكن أن نستخرج من خلالها خصائص الفعل الأخلاقي، بأن نستحضر مسألة الانفعالات، ومن ثم نلقي الضوء على عمل طوره فيلسوف اسكتلندا بشكل ملحوظ، ولكن للأسف تم إهماله من قبل الباحثين: دراسة "سببية الفعل" وأطرها الفلسفية التي تحتفي "بشعورية أخلاقية" أو "بنظرية في العدالة الاجتماعية"، تلك التي بدأت اليوم تلقي برحها على ضفاف العقل الفلسفي.

هل تشكل فلسفته في الفعل حقلا يكشف عن نظرية عامة لموضوع مستقل، أم لموضوع معطى، بوصفها نظرية للمعايير المختلفة أو للمبادئ والقوانين التي تشكل العالم الاجتماعي في تركيبته الاقتصادية والسياسية والأخلاقية والجمالية والدينية المتداولة؟ ألا تتحدد هي ذاتها، في إطار تمفصل واضح لمبدأ الواقع، مع مبادئ مختلفة ضمن أنثروبولوجيا نابعة من باطن الطبيعة الإنسانية؟ ألا تسوقنا بشكل غير مباشر إلى أن ندرك الأشكال الثقافية في تسلسلها المركب؟ كيف يمكن للتجربة أن تمنح مبدأ انفعاليا؟ وبأي معنى يسعها تسويق قاعدة أخلاقية مشروعة؟ هل يجوز القبول ببناء صوري للفعل الأخلاقي، ومن ثم بتحديد جوهراني للإنسان، في الوقت الذي يصير فيه الانفعال محركا؟ إلى أي حد يستقيم الحفاظ على إنسانية الإنسان، دون مغادرة جذوره الانفعالية وتسويغاتها الظرفية: الاجتماعية والسياسية؟

من أجل تفكيك المشكلة التي تعرضها هذه الأسئلة، وبالتالي الوقوف على حلول هيوم واعتراضاته، كان لزاما على البحث أن يتخذ وجهتين أساسيتين:

1- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, (Paris, GF-Flammarion, 1991), Section III, pp.297-323

2- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Passions, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A., (Oxford, Clarendon Press, 1896), Partie II, p. 173

3- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Morals, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A., (Oxford, Clarendon Press, 1896), Partie II, p. 248

4- D. Hume, *Dissertation sur les Passions, Des Passions (Traité de la Nature Humaine)*, Traduction et Présentation par Jean Pierre Cléro, Dossier par Raphael Ehrsam, (Paris, GF-Flammarion, 1991), pp. 56-93

- الوجهة الأولى: تستوقفنا عند الفعل بين الشعور والتمثل، لكي نتمثل طبيعة النقد الذي وجهه هيوم إلى أخلاق العقل، حتى يستقيم له أمر تعديل الفلسفة العملية وتصحيح مسارها، وذلك يقتضي، في سياقه، تخليصها من جوهرانية الفعل وفتحها أمام نظام خاص، الذي هو نظام الشعور. تتبع هذه القراءة من افتراض أساسي قائم على أن ماهية الفعل تستند فيها العلاقة الحتمية بين الذات وانفعالاتها الجسدية، وهو ما يعلل رفضه للذاتية الخالصة التي تجعل معيار الممارسة مبنيا على الوعي الترنسندنتالي بالأشياء؛ أي التي تضع المسؤولية الأخلاقية ضمن مبدأ ثابت في العقل.

- الوجهة الثانية: تضعنا أمام الفعل بوصفه شعورا اجتماعيا وسياسيا، لتدلي بدلوها في شأن اعتراضه على أخلاقي عصره، عبر نقده لعدوانية الشعور وتخليص الطبيعة الإنسانية من القلق الذي كان يضعها دائما خارج المجتمع المدني، لتمهد المجال أمام أخلاقية تقوم على تصور للمجتمع يسمح بتأويل سياسي واجتماعي للفعل.

ولإتمام هذا المسعى، كان لابد من اعتماد منهجي التحليل والمقارنة لغرضين اثنين: لتحليل متن الفيلسوف وبسط منظوره للفعل، ثم استحضاره في حواراته مع السابقين لنتمكن، عبر مقارنة هذا بذاك، من تفريد قوله في هذا الشأن، فكان من تداعيات ذلك أن يبدو هيوم، حسب قراءتنا، منافحا عن وحدة الذهن (Mind) والحياة الانفعالية في تأسيسه لمبدأ الفعل، وهو منظور غير مستقل عن الخطاب الفيزيولوجي السائد في عصره، الذي لا يفصل بين الإنسان وحياة الكائن الحي، حيث تفسر نصوصه العلاقة القائمة بين الفعل والحياة في بعدها الطبيعي والإنساني، مما يقتضي المرور التلقائي من الترابط الكامن بين سببية الطبيعة وسببية المجتمع، على أساس أن البحث في نظام السببية، يقتضي عنده ضرورة البحث في نظام الانفعالات والسلوكيات البشرية، وليس في نظام الطبيعة فقط، ومن ثم تنكشف حقيقة الفعل كمشاركة فعلية داخل العالم الطبيعي والاجتماعي، وهي مشاركة جسدية ووجدانية في الآن ذاته.

لقد سطع نجم الاسكتلندي، من دون شك، في سماء عصره، وهو يسير في هذا الدرب، استخدم على نحو منفرد ملاحظاته وتحليلاته، دون أن يفقد المعدات النظرية الملازمة لرجل القرن الثامن عشر، في دراسة الظواهر الانفعالية وتداعياتها الظرفية (السوسيولوجية والتاريخية...) التي بدأت تلهم الناظرين في الفترة الراهنة، مما يركننا أمام واحد من الأسباب التي تدعو إلى إعادة قراءة نصوصه في ضوء هذا الجانب، وتفسير القضايا والانشغالات الكبرى التي تحركه في تصوره لمبدأ الفعل، إن لم يكن بشكل شامل ونهائي، فعلى الأقل بمقاصده ومساعيه المحتملة.

الفعل بين التمثل والشعور

نقد أخلاق العقل

- الروافد والمنطلقات

ليس هيوم أول فيلسوف يمنح الانفعالات دوراً أساسياً، فقد يبدو واضحاً أن الكثير من العناصر التي يتضمنها منهجه، وكذا الدراسات بأنواعها التي لا تعد ولا تحصى عند القدماء، تجعل إمكانية البحث عن أصل ومصدر اقتباسات هذا الأخير أمراً صعباً، فقد تبدو أحياناً منحدره من أرسطو، فتستمد منه الكشف النهائي للظروف التي تجعلنا نختبر انفعالاتنا أو آخر دون الاستناد إلى أي حكم آخر قادم من التجربة المشتركة، حيث نجد إحدى الفقرات من "الرسالة" تتشرب فن التخصيص الذي يحدد الوضعية المميزة لأي انطباع كيفما كان، وينتهي عن طريق توحيد وربط التأثيرات الصغيرة برسم صورة لانفعال معين، كما يظهره اليوناني في الكتاب الثاني المتعلق "بالخطابة"⁵، غير أن الاسكتلندي يبتعد عن مبحث قضايا الضمير (Casuistique)، عندما يعود إلى استحضار الروابط المشتركة بين الانفعالات والخطابة، ومن ثم لم يسجن تفكيره داخل هذا الإطار المحدود والضيق، بل تجاوزه نحو إدراك ضرورة الارتقاء إلى القوانين والمبادئ القادرة على تعديل المجزأ فيما يبدو من الحالات الانفعالية الغزيرة والمتباينة.

يمكن أيضاً أن ندرك تأثيره "بانفعالات النفس"⁶ عند ديكارت في أربع نقاط: أولاً، تأثيرها على الإرادة الطموحة فيه على الأقل لتجاوز الفصل بين الانفعالات والجوانب الخطابية والأخلاقية والدينية، ثانياً وقعتها على مرجعية "العقول الحيوانية" التي مثلت بشكل مجازي التحليلات التي أقيمت على الانفعالات المختلفة، ثالثاً أثرها على نظرية تنظيم وقيادة العقل بواسطة الأحاسيس، وأخيراً على الرغبة الدقيقة والملحة في تحليل الظواهر الانفعالية إلى عناصرها البسيطة بغرض تجميعها تدريجياً في بنيتها المركبة "بوضوح وتميز". لكن الاقتباس أحياناً من الفرنسي لن يستمر طويلاً، حيث لا تتعلق مشكلته هنا (هيوم) فقط بتعداد وتصنيف الانفعالات أكثر مما تتعلق بدراسة الحركة الميكانيكية لانطباع آخر، وتفسير مساره الدائم والمستمر، ما دامت الثنائية الكلاسيكية (فكر/جسد، إنسان/آلة) لا تناسب فيلسوفاً تجريبياً يحاول أن يتجاوز التعريف الجوهراني للانفعالات محاكياً في ذلك منهج جون لوك.⁷

5- Aristote, *Rhétorique, Livre II*, Etabli et Traduit par Médéric Dufour, (Gallimard, 1991), p. 99

6- R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Article 7, (Paris, GF-Flammarion, 1996), p. 104

7- J. Locke, *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humain, Livre II, Partie XX*, Traduction par Pierre Coste, Présentation et note par Philippe Hamou, Le livre de Poche, Classiques de la philosophie, (Librairie Générale Française, 2009), P. 384

يستمد الاسكتلندي أحيانا أخرى البناء السيكولوجي لمذهبه من منهج ماندفيل Mandeville، خصوصا عندما يضع في حسابه الظواهر الشاذة، لكنه بصفة عامة ينهل من نسق فلسفته حول الانفعالات بأسلوب عملي مستوحى من أطروحات الطبيب المشهور. لذا، نجده في مقدمة "الرسالة"⁸ يعتبر كلا من لوك وماندفيل من بين الذين حازوا قصب السبق في إجراء تحقيق حول الطبيعة الإنسانية، واستمد منهما ما يجعل فلسفته أكثر من مجرد فلسفة تتبنى الانفعالات كمفتاح للممارسة الاجتماعية.

وحتى ننفث كذلك على الروافد التي نهلت منها فلسفته، ينبغي أن نستحضر اسبينوزا الذي اطلع عليه بلا شك عبر قراءته لبايل⁹ Bayle حتى يمكنه تأويلهما بطريقته، ومن خلفيات هذا المذهب الفكرة التي تدعي أن الوعي بالانفعال لا يعني بالضرورة تكوين معرفة حوله، بل قد نمتلك مجرد الوهم والقلق في أعقاب فلسفة ترفض أن تفصل بين الروح والجسد، لكي تقيم علاقات بين أنظمة مختلفة وترابط الإدراكات، فبهذا الوهم الذي تقدمه فلسفة الانفعالات، والذي ليس بصادر عن الفهم، يرتبط من جديد نقد الممكن ونقد الإرادة الحرة المشتركة بين الفيلسوفين معا.

إن وظيفة التشابه بين التمثلات لا تعود إلى هيوم تحديدا، بل تم اكتشافها من طرف اسبينوزا، إذ نقرأ في الأسطر الأولى من الفقرة الرابعة من مؤلف "رسالة في اللاهوت والسياسة"¹⁰ ما يستوعب تلقائيا الطبيعة الإنسانية، فعندما يتذكر الإنسان شيئا ما، فإنه يتذكر فورا تشابها آخر كان قد تصوره في الآن ذاته مثل الأول؛ فالشفقة والتعاطف والمنافسة ترتبط جميعها مباشرة بعلاقة التشابه هذه، مما يدل على أن مبدأ الارتباط بين الانفعالات موجود ضمنا في مشروع الأخلاق. بالإضافة إلى أهمية الدور الذي تلعبه التمثلات داخل الانفعالات، وجد هيوم عند اسبينوزا حركية تم إنتاجها من قبل، بالرغم من كون المنهج الذي تعتمده الأخلاق لتحقيق مشروعه يشمل المنهج الرياضي اليوناني. لذا من الجيد أن نتحدث معه عن الانفعالات كما لو أنها مسألة أسطر وواجهات ومجسمات. إن الرياضيات الأكثر نفعا لتحقيق هذا الخطاب ليست أبدا رياضيات أفليدس وأرخميدس، فهي لا يمكنها أن تكون إلا احتمالات وحسابات اختلافية، هنا نصادف الفيلسوف الثاني؛ لأن هيوم يستمد هذا المنهج من نيوتن.¹¹

8- Hume, *Traité de a Nature Humaine, L'entendement*, Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, (Paris, GF- Flammarion 1995), p. 35

9- لم يتعرف هيوم على اسبينوزا إلا عبر قراءته لمقال بايل في «المعجم التاريخي والنقدي» الذي ترجم إلى الإنجليزية سنة 1710 وطبع في Londres تحت عنوان «An Historical and Critical Dictionary»، ومترجم الجزء الأول من رسالة هيوم («الفهم») يعترف بذلك في مقدمته للطبعة الفرنسية المعتمدة (انظر التعليق الخاص به في الهامش، ص. 5).

10- B. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Trad. Ch. Appuhn, (GF-Flammarion, 1965), p. 85

11- Hume, *L'entendement*, (Dans L'introduction de Ph. Saltel), Op. Cit, pp. 9-10-11

لم يكن مشروع هيوم الفلسفي مكتملا منذ البداية في مؤلف "الرسالة"، حيث إن الطبعة الوحيدة التي نشرت في حياة الرجل أحدثت تصدعا وتركت ثغرة كبيرة، الشيء الذي دفعه إلى ترميم فلسفته وإعادة كتابتها في صورة مؤلف مختصر يتضمن مقالات بسيطة، لكن هذا التعديل يتأطر عادة خلف محاولة إبطال وهدم الإسهابات والأخطاء التي أحدثت انزلاقات مهمة في فلسفته. كذلك إن المرور من مؤلف "الرسالة" إلى مؤلف "التحقيق" ساهم في إحداث تحول في مفهوم الفعل، على سبيل المثال يعتبر الانتقال من كتاب "في الأخلاق" إلى كتاب "بحث في مبادئ الأخلاق" كشفا عن توجه تدريجي في مواقع الفيلسوف نحو فلسفة للمنفعة تتطابق مع خسوف نسبي للتعاطف، كما أن الفرضيات في مؤلف "الرسالة" تتحول إلى أطروحات في مؤلف "التحقيق"، وفي كتاب "تحليل في الانفعالات" الذي قام بنسخ دقيق لنصوص "الرسالة" فيما يتعلق ببعض القضايا الأخلاقية: كالكبرياء والذل والخوف، والهدف من ذلك أن يكمل ما بدأه في "الرسالة"، وهو نقد الأنا الجوهري الذي تم تضخيمه بصورة لم تكن معهودة أو مألوفة في القرن الثامن عشر بواسطة استدلالات فاسدة (Paralogisme) تعود أصولها إلى الفلسفات الكلاسيكية، ومنحه في المقابل صفة وضعية.¹²

ليست الانفعالات أبدا منتوجات عرضية في بنية من العوالم النفسية، ولا نسخا لموضوعاتها التي تكفي بمصاحبتها، بل تشكل هذه البنية في جزء معين منها؛ فقد ربح هيوم عبر هذه الانفعالات كل الأصناف (موضوع، ذات، سبب، غاية) التي استخدمها في البحث عبر تتابع الانفعالات الأخرى، مثلما استطاع سارتر في كتابه "الوجود والعدم"¹³ أن يربح على ضفاف الخجل كل خصائص الوجود الانفعالي (الفينومينولوجي) إزاء الآخر. إن الميتافيزيقا التي قام هيوم بتفكيكها يمكن تفسيرها على أنها مجرد استيهام للعبة انفعالية معقدة (إله، نفس - أو روح -)، ما دام الانفعال قد أصبح جزءا من جوهرية الأنا (Ego) ومن أشياء أخرى ينبذها العقل الكلاسيكي.

لقد قدم هيوم الفعالية الأخلاقية، أو الانفعالية، انطلاقا من مفهوم التعاطف في إطار "نوعية معتدلة" تكون بموجبها الانفعالات بمثابة تحديدات مباشرة للذة والألم، في حين ظلت العقول الحيوانية مرتبطة بشكل عام بالحركة. من هذا المنطلق يمكن أن نتساءل: ألا تصبح قضايا جدية وذات قيمة داخل نسق البيولوجيا؟ ألا يشعر هو ذاته ببطلان ملازمته لخطاب حول الانفعالات إزاء خطاب فيزيولوجي شاسع، حيث لن يضيف في آخر المطاف شيئا؟

12- Hume, *L'entendement*, Partie IV, Section VI, Op. Cit, p. 342

13- J. P. Sartre, *L'être et le Néant, Essai D'ontologie Phénoménologique*, Dans *L'existence D'autrui*, (Paris, Ga - limard, 1943), p. 290

إن كتاب "حوارات في الدين الطبيعي"¹⁴ يضم معرفة دقيقة حول بعض القضايا والفرضيات البيولوجية في ذلك العصر، التي قد تكون من المحتمل نابعة من قراءته لبوفون¹⁵ Buffon، فقد كشف هيوم عن رغبته الملحة منذ مؤلف "الرسالة" في وضع بواذر وإرهاصات يؤسس من خلالها كل معرفة بالحياة النفسية في سياقات بيولوجية وفينومينولوجية، وبالتالي هل استطاع من خلال مشروعه الفلسفي ككل أن يرسخ قراءة لهذه الحياة في أعماقها تتجذر اتجاهات بيولوجية وفينومينولوجية؟

لم يقدم هيوم علما للأخلاق قائما بذاته، وإنما عرض بعض الانفعالات؛ ففي كل مرة ينشغل فيها بتحديد قانون التداعي وبخلق بنية منتظمة من الانفعالات على شاكلته، قدم أسلوبين اثنين: الأسلوب الباكوني¹⁶ (نسبة إلى فرنسيس بيكون الذي يحث على العمل بما يقتضيه منهج تحدده العلاقات المشكلة لظاهرة ما من أجل بيان مدى صدقها، والأسلوب النيوتوني¹⁷، الذي يعكس وجهة نظر مبحث البصرييات، حيث نجد هيوم يقرن الانطباعات بالألوان، مما يعد تطبيقا صارما ودقيقا لهذا الأسلوب. كما تأثر كذلك بأسلوب برنولي¹⁸ Bernoulli في استخدامه لمنطق الاحتمالات، لغاية إقحامه في تنظيم الأفعال الإنسانية ضمن القضايا الأخلاقية والمدنية والاقتصادية، وأيضا بأسلوب غاليلي¹⁹ حول تكاثف القوى كتعبير عن الواقع الفيزيائي، بغرض نقله إلى الواقع النفسي، فلا شيء يتحرك لا يمكن الإحساس به.

حاول هيوم عموما، أن يضع بعض المعالم الكبرى والخطوط العريضة لنسق المبادئ التي تنظم الأخلاق الانفعالية (Phoronomie) بهدف معرفة المبدأ الذي يقود إلى الانتظام والاطراد الملموس لانفعالاتنا، ويساهم في الكشف عن مبدأ حركيتها، بيد أنه قدم تحليلا للعلاقات المحسوسة المتعددة التي قد تكون، إما علاقات قرابة أو علاقات اجتماعية أو علاقات اقتصادية، وبالتالي وضعنا أمام تركيبة للعلاقات المكثفة التي تنتج انطباعاتنا الحسية والذهنية. وإذا لم يكن في مقدورنا أن نتحدث عن تعريف دقيق للانفعال، فلا ينبغي

14- D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, In *The English Philosophers from Bacon to Mill*, *The Golden age of English philosophy*, The Modern Library, (New York. Copyright by Random House, 1939), p. 721

15- D. Hume, *Dissertation sur les Passions*, Dans L'introduction de J. P. Cléro, Op. Cit, p. 18

16- F. Bacon, *Novum Organum*, Livre II, Traduction, Introduction et Notes par Lorquet, (Paris, L. Hachette, 1857), Edition numérique Bnf Gallica, p. 75

17- D. Hume, *Histoire Naturelle de la Religion et Autres Essais sur la Religion*, Introduction, Traduction et Notes par M. Malherbe, (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980), p. 119

- Voir aussi: Isaac Newton, *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, Tome I, Traduit par Madame la Marquise du Chatelet, Revue par M. Clairault, (Edition Jacques Gabay, 1990), Dans L'introduction, p. 53

18- D. Hume, *Dissertation sur les Passions*, Dans L'introduction de J. P. Cléro, Op.Cit, p. 22

19- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, (Paris, Hermann, 1966), p. 60

أن نهمل التوصيف الكامل للحالة التي ترتبط به، فهو لا يرتبط بذات ولا بموضوع، فالنسق الانفعالي متحول باستمرار في جزئياته.

غير أن هيوم أضاف إلى ما قام به من سبقه، مبدأ جديدا يحكم الانفعالات ألا وهو الارتباط المزدوج، وقد استمد من هاتشيسون Hutcheson وشافتسبري Shaftesbury فطرية الانفعالات²⁰ (انفعال التعاطف)، وأقر بأنها تنتج بصفة عامة عن التداخل والتفاعل اللذين يحدثهما ترابط الأفكار والانطباعات، هذا المبدأ يعود بالتأكيد إلى قانون الجاذبية الذي أحدثه نيوتن، بالرغم من أن الأدوات النفسية تظهر عادة عند هيوم على أنها أقل تعقيدا من المادة الفيزيائية^{21*}، فإنهما مع ذلك يستمدان إلى أبعد مدى نفس القوانين. هذا المبدأ المتعلق بالترابط المزدوج الذي يمكن تطبيقه على كل أشكال الذكاء الإنساني والحيواني، يدنو من كل ألوان الحياة، ويوسع مجال صلاحية قانون الجاذبية حتى حدوده القصوى، علما بأن البحث الأخلاقي عنده ينشغل بالأسس التي يعرضها بوصفها مبدأ قادرا على وصف ما يقع حقيقة في الواقع، لكن هل التجربة تزودنا بمعرفة حول شيء آخر غير التحول المستمر للمؤثرات؟

بالإضافة إلى ذلك، أقحم هذا الأخير في مشروعه الفلسفي تصورا يقول بأنه ليس هنالك أي انفعال محايد قائم بذاته، بل يدخل في علاقة مستمرة مع انفعالات أخرى، ليعبر بذلك عن الطابع التركيبي للتدفق العاطفي، وهذا التصور التنسيقي لكلية الانفعالات يعد بلا شك مطابقا للمقاربة البيولوجية أكثر من مطابقته للمقاربة الميكانيكية، كما يبدو جليا من خلال منظوره السيكولوجي، بالرغم من أن المنهج الذي اعتمده البيولوجيون لم ينضج بشكل كاف، ولم يستوف كل شروطه عنده، عندما استحضرت فكرة الانتقاء الطبيعي للأنساق وتحولاتها^{22**}.

لقد أحصى هيوم المناهج والأساليب التي استخدمها ملهموه، والخلاصة التي توصل إليها تصر على ضرورة إنشاء علم للميكانيزمات الانفعالية على نمط علم قوانين الحركة، علم البصريات وعلم الهایدروستاتيكا (علم توازن الموائع والسوائل) ومع أي تقسيم آخر للفلسفة الطبيعية، وليس من الصعب أن نعثر على تطبيقات

20- Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Vintage Books, (New York, Division of Random House, 2004), p. 34

21- إن الذهن شيء محدود، هذه المسألة لم يتجاوزها هيوم، سواء في كتابه «بحث في مبادئ الأخلاق» أو في كتابه «حوارات في الدين الطبيعي» الذي بين من خلاله أن قوة الاحتواء التي تكون في الحياة اليومية أكبر من قوة احتواء الذهن، وقد لاحظ أنه إذا كان كل ثبات دائم وكل حكمة سامية ضروريين في الفلسفة الطبيعية، فإن هذه الخصائص تكون أيضا ضرورية في الفلسفة الأخلاقية.

22- وقف هيوم مطولا في تحليله للسببية عند حالة الطفل الذي تزوجت أمه ثانية، وأوضح بأن هذا الطفل سيعاني من الارتباك والاضطراب والانعاج أكثر مما سيكون عليه في حالة زواج أبيه من جديد؛ فالفهم لا يمكنه أن يدرك هذه البنية الأسرية البسيطة دون استحضار حركية وتفاعل القوى الفاعلة في هذه العلاقات. إن نسبية الآراء التي تعود إلى غاليلي، تم تعويضها عند هيوم بالدينامية التي تؤمن بحركية القوى (الاجتماعية والنفسية والفيزيولوجية) وتفاعلها. انظر:

- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Passions*, Op. Cit, pp. 158-159 (Part II, Section II, p. 174).

أو مناهج لكل علم من هذه العلوم أكثر من علم الانفعالات، لكن المشكل المطروح يتعلق بالقيمة التفسيرية لهذه التطبيقات. عندما فكر الفيلسوف في الانفعالات، فكر في إمكانية وجود علم وفي الأدوات التي يتطلبها، ولكن في سياق لا توجد فيه إحياءات تعبيرية مباشرة بهذه المناهج، محاولاً بذلك أن يؤسس، ضمن تجريبية تنسيقية (Systématisant) وليس نسقية (Systématique)، علماً على منوال الطبيعة الإنسانية.^{23*} لذا، فإن أصالته لا تظهر مع ذلك على أنها تكثيف قطعي ونهائي لمجمل الروافد والأسس الفلسفية التي استقى منها رؤيته الفلسفية حول الانفعالات، بل هي رؤية فلسفية جديدة ومسار فكري آخر يدرك على نحو مختلف.

- الاعتراض على عقلانية الفعل

في تصوره للأخلاقية، التي تكمن عنده في تأسيس الفعل على مبادئ سيكو-فيزيولوجية، يخالف هيوم منهج القدماء، وخاصة أفلاطون الذي تصور أن لكل فعل أخلاقي غاية مطلقة ندركها على أنها معقولة بتجاوزها لكل الغايات الممكنة، تعبيراً عن أسلوب معلمه (سقراط) الذي يقر بأن الخير هو ما تتبعه كل نفس وما يتضمن غاية كل ما نقوم به.²⁴ كما وجه، من خلالهما، نقداً مباشراً لمالبرانش Malebranche الذي ورث عن الأفلاطونية الجديدة، وكذا عن سان أوغستين Saint Augustin وديكارت^{25*} بعضاً من مبادئ فلسفته التجريدية، فقاده ذلك إلى تلخيص مشكلته في تنقيح أسس المعرفة والأخلاق من الآثار التي يحدثها الجسد والاندفاعات الوجدانية على مبدأي التلقي والحكم، حيث اتخذت نظريته في الانفعالات موقعها ضمن سياق يرد الميول والحركات الانفعالية مباشرة إلى الفكر، بدليل أن الخيط المشترك بينهما يتعين داخل الفكر.

لذا، لم يغادر مالبرانش معتقده في أننا لا نحب سوى ما يبدو أنه يتضمن خيراً^{26*}، وانطلاقاً من فكرة الخير هذه، ينشأ حب لا متناهي التحديد، كسلسلة صادرة عن الحب الخاص أو عن الرغبة الطبيعية في أن تكون سعيداً، ففكرة الحب (التي نمتلكها) تنتج حب الفرح، وفكرة الحب (التي لا نملكها وإنما نأمل ذلك) تحدث حب الرغبة، وأخيراً فكرة الخير (التي لا نملكها ولا نود امتلاكها) تخلق حب الحزن والتعاسة؛ تلك هي الانفعالات البسيطة الثلاثة التي تتخذ من الخير موضوعاً لها؛ لكن ألا تحملنا حركاتنا الوجدانية، بهذا المنظور، إلى الاهتمام بخيرات معينة وإقصاء أخرى؟

23- * علم يتحول فيه الفعل الأخلاقي إلى تحاور بين- ذاتي للانفعالات، ويكون الشعور الإنساني نظاماً موسيقياً يحرك كل إنسان ويدفعه إلى الانسجام مع الآخرين، بل وتكون اللغة فضاءً عمومياً يغدو به هذا الفعل مشتركاً، ويكون الحب بديلاً عن الأنانية.

24- Platon, *La République*, VI, Traduction par G. Leroux, (Paris, GF-Flammarion, 2004), p. 348

25- * لطالما سعى ديكارت إلى إثبات قصور الجسد في التأثير على حركات النفس، ليخلص إلى أن الفكر لا يتأثر به (الجسد)، وليجعل تحديدهات توافق بذلك منظور الحرية المطلقة للإرادة، بحجة أن الإرادة إذا كانت واسعة وممتدة، فلأنها لا تقبل أن توضع ضمن أي تحديد، فمعيار المسؤولية، الذي هو معيار عقلائي، يتعين ضمن العقل الحر الذي يمنح القدرة على الاختيار والتصرف بحرية، وذلك ما كان له نصيب الأسد في اعتراضات هيوم.

26- N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, (Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1979), p. 388

لقد ناقش فرنسوا دي لاروشفوكولد François de la Rochefoucauld، كأخلاقي برز في القرن السابع عشر وأثر كثيرا في فلسفة هيوم، هذه الصعوبة مبينا أن الانفعالات ترتبط مبدئيا بالشرف والحب اللذين يميلان بنا نحو تفضيل مصالحنا على حساب مصالح الآخرين؛ فالحب الخاص بمثابة الحب الذاتي²⁷، هذه الرؤية المتنورة واللدغة في الآن ذاته تطور، في نظر هيوم، الادعاءات التي تدين الانفعالات إلى حدود القرن السابع عشر. سيحذو جون جاك روسو حذوه في كتابه «مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس» مميزا بين «حب الذات» أو الأنانية، التي هي شعور طبيعي يدفع كل حيوان إلى الحفاظ على وجوده الذاتي الذي يوجهه العقل لدى الإنسان، و«الحب الخاص» الذي يعد إحساسا نسبيا اصطناعيا، ينشأ داخل المجتمع الذي يحث كل فرد على أن يحقق ما أمكن من الفرص لذاته على حساب الآخر. من الطبيعي، في حساب هذا الأخير، أن يدافع الفرد عن وجوده الخاص وعن مصلحته الشخصية، مما يجعله يفضل ذاته على الذات الأخرى، وهو ما يشكل أصل الشرور الإنسانية التي تم تطويرها عبر التواجد داخل المجتمع²⁸. بهذا الشكل، لا وجود للحب الخاص في الوضع البدائي أو في الحالة الأولية التي تمثلها حالة الطبيعة؛ لأن كل فرد يتصور ذاته على أنه المشاهد الوحيد الذي يلاحظ أو الموجود الوحيد داخل العالم.

انتقد هيوم كذلك من سبقه من الأخلاقيين والسياسيين الذين احتقروا الانفعالات وأهملوها، بحجة أنها تبعد الإنسان عن التفكير السليم، هذا التصور الذي تم الإعلان عنه في سياق التقليد الكاثوليكي، وخصوصا المنظور الثيولوجي الذي تبناه توما الأكويني Thomas D'Aquin في القرن الثالث عشر، يعتبر الميول والانفعالات خطيئة مركزية أو رذيلة مرتبطة بباقي الخطايا الأخرى²⁹. ومن خلاله ينتقد طرح بليز باسكال في منظوره العقائدي الذي يحتقر الانفعالات، بدعوى أنها تساهم في معاناة الإنسان وتصرفه عن أن يوجه فكره نحو الله³⁰.

حاول هيوم عموما في الفصلين الرابع والخامس من كتاب «تحليل الانفعالات»³¹ وفي الفصل الثالث للجزء الثالث من كتاب «الانفعالات»³² أن يفسر الانتقال القائم بين الإرادة والانفعالات، وقد استحضر لأجل هذه الغاية نقده لتقليدين اثنين: الأول يدافع عن الصفة اللامتناهية للإرادة، والثاني يؤكد ضرورة معارضة العقل للانفعالات، حتى يتمكن كل واحد من التصرف بحرية، حيث رفض في المقام الأول أن يسند

27- F. De la Rochefoucauld, *Maximes*, (Paris, FG-Flammarion, 1997), p. 91

28- J.J. Rousseau, *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité Parmi les Hommes*, (Paris, FG-Flammarion, 1992), p. 212

29- Voir P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, (Gallimard, «Folio Essais», 1988).

30- B. Pascal, *Pensées*, (Ed. Brunschwig, GF-Flammarion, 1976), p. 89

31- D. Hume, *Dissertation sur les Passions*, Op.Cit, pp. 78-82

32- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Passions*, Op. Cit, p. 216

للإرادة البشرية حرية مطلقة (تلك التي تظهر في الفعل الإنساني) دون الاحتكام إلى أية قوة خارجية؛ لأن الإرادة حسبها تخضع دائما لقوة الانفعالات، فهي لا تشكل بمحض ذاتها سلطة مطلقة، ودحض في المقام الثاني دعاوى التقليد الذي يدعي أن العقل يمثل مبدأ حركة الإرادة، مؤكدا أن بواعث ما يتحرك فيها مرتبط بالانفعالات ذاتها.

إن النقد الذي قدمه مزدوج: من جهة لا يستطيع العقل وحده ومن تلقاء ذاته أن يحرك الإرادة، ومن جهة ثانية عندما لا يكون بمقدوره أن يثبت الصفة المقبولة لغاية ما يمكن للتفكير آنذاك أن يتدخل ليحدد الوسائل الكفيلة بتحصيلها، علما بأن أغلب الفلاسفة واللاهوتيين (إلى حدود عصره) اعتقدوا أن الإرادة تتحدد بشكل مستقل عن الآثار أو التأثيرات المنبعثة من الناس الآخرين، وعن الجسد والأحاسيس؛ بيد أن الحديث عن الفعل الأخلاقي يستوجب محو كل تباعد جذري وحاد بين الإرادة والانفعالات، فإذا كان هؤلاء يعتقدون باستقلال الإرادة الحرة عن الانفعال، فإن هيوم يعتبر ذلك منافيا للأخلاقية، وحتى إن كانت الإرادة تستقل عن الانفعال، فذلك يتم حسبها بواسطة انفعال ما؛ فالانفعال إذن هو الذي يصنع السلطة التي على إثرها نسلك ونعمل.

غير أن نقد الحرية المطلقة لا ينقص من قيمة منظور هيوم في الاتصال الموجود بين الإرادة والانفعال؛ لأن النقطة الأكثر أهمية هنا تتحدد في تفنيد التعارض التقليدي بين العقل والانفعالات، فمذ الرواقيين الذين تعودوا على النظر إلى الانفعالات كتمظهرات لا عقلانية للنفس، سيصبح العقل أكثر قدرة على تحديد الإرادة عبر وساطة الفهم الذي نمتلكه إزاء كل ما هو إيجابي أو سلبي، أو عبر التأمل في الغايات التي تتبعها والوسائل التي نعتمدها في ذلك. لكنه يرفض ما قدمته الرواقية في تصورهما الأخلاقي الذي يعتبر الانفعالات اضطرابات صادرة عن النفس، أو أمراض ناتجة عن أحكام خاطئة تصيب النفوس، وقد أكد ذلك ديوجين لايرس D. Laërce عندما تصور أن الرواقيين وخصوصا زينون Zénon حولوا الانفعالات إلى أحكام خاطئة تحدث داخل النفوس ميولا عنيفة، واعتبروها توجهها لا معقولا يعارض الطبيعة.³³

إن الاستدلال العقلي لا يمكنه أن يتعارض مع الانفعال خلافا لما أقره الرواقيون، ولعل ذلك ما يوضح تأثر هيوم بجون جاك روسو الذي تصور أن الانفعالات تخلق في النفوس حيوية واستعدادات تجعلها أكثر ميلا نحو التأمل؛ فالعقل الذي يحكم ويقود وحده يمتنع، في حسبانه، عن أن يمتلك قوة ليقاوم ولو بجهد أقل.³⁴ لا يمكنه لوحده أن يدرك بواعث الفعل الأخلاقي بقدر ما يمكنه أن يعين الشعور على فعل ذلك؛ لأنه جوهر

33- D. Laërce, *Vie, Doctrine et sentences des Philosophes*, Illustre, VII, Trd. R. Genaille, (GF-Flammarion, 1965), pp. 87-88

34- J.J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, IV, Lettre XII, (GF-Flammarion, 1967), p. 370

خالص، معرفة بالأفكار أو إدراك خالص لعلاقة الأفكار بالوقائع، لكنه في جميع الأحوال لا يستمد منها ما هو مرغوب فيه. إنه منعزل عن الإرادة ويوجد فقط في حالة تبعية للانفعالات.

لم يؤمن هيوم بطبيعة عقلانية للأخلاق، شأنه في ذلك شأن آدم سميث، ولم يضع أسسا للأخلاق على اختبار عقلائي، بهذا الشكل تعتبر مشكلة معرفة هل تتأسس الأخلاق على الأحاسيس أم على العقل غير ذات معنى، إلا إذا كانت الأحاسيس والعقل هما الأسس الوحيدين الممكنين للأخلاق. هكذا يكون في تصوره للحس الأخلاقي قد طرح المشكل الذي سيتحول مع آدم سميث إلى مشكلة تاريخية للأخلاقية.³⁵

إن التصور الناتج عن التوافق بين العقل والانفعالات، أثمر نتائج أثرت على المشروع النظري لفلسفات الأخلاق فيما بعد، والمحاولة التي قدمها هيوم، في تسويق مشروع ربيبي تفسر من داخله الانفعالات (عندما أكد أن التمييزات الأخلاقية تستمد كنتيجة لهيمنة الانفعال وليس عبر كبحه)، جعلته حديثا إلى جانب غيره من الفلاسفة. وإذا كان فلاسفة الأخلاق المعاصرين يعتبرونه حدثا، فلأنه كيف تصوره للفعل ضمن فهم مكتمل للانفعالات وآلياتها، وارتبط بأخلاقي عصره تاركا وراءه كل ميل غير لائق لإدانة الأخلاقية، أو يقف في وجه منظوره الذي يقر بأن مبدأ التمييز الأخلاقي نابع من الأحاسيس المرتبطة بالذلة والألم ومن التعاطف والمشاركة الوجدانية مع الآخرين.

أخلاق الشعور

- انفعالية العقل

يعلق هيوم الأخلاقية على مبدأ التجربة وليس على مبدأ العقل؛ فالفعل الأخلاقي لا يستمد قيمته إلا داخل ثنائية الشعور والإحساس التي تمزج بين معطيات الجسد بمضامينه البيولوجية، وردود أفعال الذهن التي تتمظهر على شكل طبائع سيكولوجية أو انفعالات؛ فالذي يجعلنا نكره فكرة المحرم لا يتعلق أساسا بما نقوم به، بل لأنه في أعماقنا نشعر بأن الجريمة مقبولة، فتقييم الفعل الأخلاقي ناتج عن الشعور، وليس عن العقل، لهذا «لا يمكن أن ندرك الانفعالات على أنها انطباعات قادمة من تعليمات العقل أو الخيال»³⁶، وهو ما حدا به إلى التمييز بين خصائص النظر وخصائص الممارسة بتعبير صريح تجسده عبارته التالية:

35- J.P. Cléro, «Le Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham», Dans *Le Sens Moral*, Coordonné par Laurent Jaffro, (Paris, PUF, 2000), p. 82

36- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Op. Cit, p. 454

«أعيدوا صياغة هذه المسألة كما تشاؤون، فلا يمكنكم أبدا أن تؤسسوا الأخلاقية على العلاقة، لذلك

يلزمكم أن تعودوا إلى أحكام الشعور».³⁷

عندما نفهم أن $2 + 3 = \frac{10}{2}2 + 3 = \frac{10}{2}$ ندرك تماما علاقة تساو معينة، لكن هذا النوع من العلاقة لا يمكن تطبيقه على القضايا الأخلاقية، وإذا كان هذا الأخير يتصدى لصعوبة تحديد الرذيلة والفضيلة، انطلاقا من خطاب الحقيقة؛ لأنه يعتقد أنه إذا كانت هنالك حقائق واقعية، فهي تتمظهر داخل التجربة مصطحبة معها بالقوة وقائع أخرى. لا تتحدد المسألة تبعا لعلاقة الهوية التي يبدو أنها أكثر تجريدا، وليس هنالك أي علم اختباري للفضائل الأخلاقية ولا رياضيات أخلاقية ممكنة، لكن يمكن في الواقع، استنادا إلى مفهوم الظرف، أن نتخيل الفضيلة والرذيلة. هكذا تعود مسألة التقييم الأخلاقي إلى تعدد الظروف، بشرط ألا تتعلق مهمة البحث الأخلاقي بتحويل هذه الظروف إلى تعميمات نهائية، وإنما باستحضار جزئياتها وإيقاظ الميول المشتركة. لهذا، نجده ينتقد الاستدلالات المجردة؛ لأنها تكون في نظره مصحوبة بمزالق كثيرة، فهي تنتج في الصمت ما يناقضها أكثر مما تنتج ما يزيكها ويقويها. لذا، قبل أن نحتفل بقوتها ينبغي أن نحذر من نقاط ضعفها. عندما يغوص العقل داخل قضايا الحياة اليومية، تتبدى له هذه النتائج التي يمنحها الاستدلال المجرد كأحلام ليلية سرعان ما تتبخر بعدما ينكشف ضوء النهار، وتظهر صعوبة ادعاءاته، حينما يضع نفسه أمام سلسلة طويلة من الاستدلالات التي تفرض عليه أن يحافظ حتى النهاية على بداهة الافتراضات الأولى في وقت تفقد فيه كل التقديرات المقبولة في الفلسفة³⁸* أو في الحياة اليومية.

إن الأنساق التي تثبت أن الفضيلة تمتثل للعقل، وتؤكد أن السياقات الثابتة للقيم الأخلاقية (قيمتي الخير والشر مثلا) تفرض واجبا أبديا، ليس فقط على كل الأجناس البشرية، ولكن أيضا على الألوهية ذاتها، تتوافق بعيني الفيلسوف مع الرأي أو خطاب الحقيقة أكثر مما تتماهى مع الأخلاقية. لذا، لكي نؤسس الحكم من زوايتها، يكفي أن نعتبر هل من الممكن ذلك بواسطة العقل فقط، أو هل بوسعه أن يميز بين هذه القيم، غير مكرثة بإمكانية وجود مبادئ أخرى قادرة على خلق هذا النوع من التمييز.

37- «Tournez et retournez cette question autant que vous voudrez, vous ne pourrez jamais établir la moralité sur la relation, mais il vous faut avoir recours aux décisions du sentiment.» D. Hume, Ibid, p. 439

38- * لقد أشار هيوم إلى عدم قابلية أي شيء للامتثال أمام الذهن غير الإدراكات بما في ذلك أفعال الرؤية والسمع والحب والكراهية والتفكير التي تدخل ضمن هذه التسمية، حيث لا يمكن لفعل أن يختبر عمل الذهن إلا ما يفهم عادة داخل لفظ إدراك، شريطة ألا يطبق هذا اللفظ على الأقل داخل الأحكام التي بواسطتها يتم التمييز بين القيم الأخلاقية، ويبقى استخدامه رهين عملية أخرى من عمليات الذهن، أن نقبل طابعا ما وندين آخر، فإنما يتم ذلك عن وجود إدراكات مختلفة.

مثلا تقود الإدراكات إلى تحديد ثنائي يميز بموجبه الانطباعات عن الأفكار، فإن هذا التمييز هو الذي دفع هيوم إلى وضع اختبار نقدي لأسس الأخلاق، نلخص هذه المحاولة في السؤال التالي: هل بواسطة أفكارنا أم انطباعاتنا نميز بين الفضيلة والرذيلة ونعلن بالتالي عن فعل محبوب وآخر مضموم؟

إذا لم تكن الأخلاقية تحدث أثراً على الانفعالات والأفعال، فلا يمكن قياسها، وسيختفي كل شيء ماعدا هذه المبادئ والقواعد المتعددة التي تفيض لدى الأخلاقيين، وزعم كهذا هو الذي دفعه إلى الإفصاح عن وظيفة الفلسفة، حيث «تنقسم الفلسفة بصفة عامة إلى نظرية وعملية، والأخلاق تفهم عادة ضمن هذا النوع الثاني»³⁹ وإذا كانت ذات تأثير على الأفعال والانطباعات الوجدانية، فإنها لا تنحدر من العقل؛ لأنه لا يملك بمفرده أي تأثير، وهو وحده «غير كاف كلياً داخل هذا الحقل، وبالتالي ليست مبادئ الأخلاق خلاصات لعقلنا»⁴⁰ وإذا كانت في آخر المطاف غير صادرة عن العقل، من الخطأ أن نعتبرها نابعة من برهان أو استدلال عقلي⁴¹؛ فالمبدأ الفاعل لا يتأسس تماماً على مبدأ غير فاعل⁴²، وبما أن العقل غير فاعل، يمكن ترفيفه ضمن كل هذه الصور والتمظهرات التي تحتوي عليها الموضوعات الطبيعية والأخلاقية.

ينشغل العقل باكتشاف الحقيقة أو الخطأ، وهما معا يتضمنان التوافق أو عدم التوافق، سواء مع علاقات الأفكار أو مع الوجود الحقيقي أو قضايا الفعل، بيد أن ما لا يتناسب مع هذا التوافق أو مع هذا التعارض لا يمت للحقيقة أو للخطأ بصلة ولا يكون موضوعاً للعقل، والانفعالات والأفعال ليستا متناسبتين مع هذا المعيار؛ لأنهما بذاتهما وقائع وأحداث أصلية مكتملة بذاتها. لهذا، لا تحتلان معادلة الخطأ والصواب أو التناقض وعدم التناقض. «يمكن لبعض الأفعال أن تكون محبوبة أو مذمومة، ولكن لا يمكنها أن تكون معقولة، وبالتالي أن تكون محبوباً أو مذموماً لا يعادل في شيء أن تكون عاقلاً أو غير عاقل»⁴³

إن التشابه والاختلاف ودرجات الصفة ونسب الكمية والعدد، كل هذه العلاقات تظهر من منظار هيوم في المادة، وليس في أفعالنا ومشاعرنا، لذلك يشك في أن تتأسس الأخلاقية على هذه العلاقات؛ لأن ذلك يبعدنا عن مجال اكتشاف الحس الأخلاقي. وبما أن العقل البرهاني لا يكتشف إلا العلاقات، والأنساق التي تدعي ذلك تتصور الخصائص الأخلاقية علاقات، فإنه بعيد كل البعد عن هذه الخصائص التي تستمد مصدرها من موافقنا تجاه الموضوعات الخارجية، ما بقيت العلاقات التي تنشأ عنها التمييزات الأخلاقية توجد بين الأفعال الباطنية (ذهنية ونفسية) والموضوعات الخارجية. هكذا لا يمكن لأية علاقة كيفما كانت أن تنتج أي فعل، إلا إذا تم اكتشافها عبر التجربة (التي تمنح الضمانة الكافية أثناء تفسير الموضوعات)، فقط بها وعبرها يمكن

39- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Morals*, Op. Cite, p. 239

40- D. Hume, *Ibid*, p. 239

41- ** يعترف هيوم بذلك في قوله: «لا شيء من قضايا الفعل يمكن البرهنة عليه». انظر:

- D. Hume, *Ibid*, p. 242

42- *** هذا ما يوحي به قوله: «ليست التمييزات الأخلاقية أطفالاً للعقل، فالعقل فاقد للفعل بشكل كلي، ولا يقدر على حيازة مصدر لمبدأ فاعل». انظر:

- D. Hume, *Ibid*, p. 240

43-D. Hume, *Ibid*, p. 240

أن نتعلم تأثيرها وترابطها. وما دام لا يمكن اكتشاف الفعل الأخلاقي عبر وساطة العقل؛ أي عبر العلاقة، أو عبر المقارنة التي نقيمها بين الأفكار، فإن التحديدات الأخلاقية لن تكون من هذا المنظور إلا إدراكات سيكو-فيزيولوجية وذهنية، حيث لن تبقي للعقل من فاعلية غير التدخل في شئئين: إما أن يهيج انفعالا ما كونه عن وجود موضوع مرتبط بالانفعال، وإما أن يكتشف الاتصال القائم بين الأسباب والنتائج التي تحدثنا على اختيار وسائل تذوق هذا الانفعال.

لقد تعودت الفلسفة أن تتحدث عن صراع العقل والانفعال، لتمنح في نهاية الأمر الأفضلية للعقل، عندما تؤكد أن الناس ليسوا فضلاء سوى لأنهم عقلاء بحكم امتثالهم لمعايير عقلية ثابتة تسيّرهم وتنظمهم؛ بحجة أن كل مخلوق عاقل يتعين عليه أن ينظم أفعاله باعتماد العقل. وجزء ضخم من الفلسفة الأخلاقية القديمة والحديثة يستقر في رأي هيوم على هذا النحو من التفكير، وفق أسلوب مبني على حجج ميتافيزيقية تمنح الأسبقية للعقل على حساب الشعور، غير أن هذا الأخير ينفي ذلك بفرضية أسبقية الشعور على التفكير اعتمادا على فرضيته السابقة التي تقول بأسبقية الانطباعات على الأفكار، بدليل أن هناك عملية سيكولوجية وفيزيولوجية تحدث أولا، ثم تنتقل علاقاتها بعد ذلك إلى الذهن، لتنتج داخله على شكل أفكار، وبالتالي كل الاستدلالات التي يستخدمها العقل ليست في نظره سوى استدلالات صادرة عن التجربة التي بدونها تظل عقيمة وجوفاء. لذلك، كان دأبه في مشروعه العملي أن يبحث أولا فيما إذا كان بالإمكان أن يثبت أن العقل ليس وحده دافعا ومحركا لفعل الإرادة^{44*}، وثانيا أنه لكي يوجه الإرادة لا يمكنه أن يتعارض مع الانفعال. ليس هنالك تناقض إذن بين العقل والشعور^{45**}، وإذا حدث أن تبدى هذا التناقض بأشكال معينة، فمرد ذلك إلى عدم توافق الأفكار مع موضوعاتها، مادامت في آخر الأمر صورا عن الموضوعات التي تمثلها. إن المبدأ الموضوعي الذي تبناه في مشروعه الأخلاقي يتعلق بالبحث في الميكانيزمات التي تخلق الانفعال، وكذا إثارة الانتباه إلى أن التمييز الأخلاقي مؤسس على تجربة تسمح بدمج الانفعال والتفكير معا في وحدة علائقية.

لقد ظل هيوم في مشروعه العملي تجريبيا وما زال يستمد تحليلاته الأخلاقية من التجربة، ولم يكن يرغب في تجميع ملاحظاته دون إدراجها في هذا العمل المنظم؛ وذلك طبعيا في فلسفة تجريبية تبني ميكانيزمات الفعل الأخلاقي على مبدأ التجربة، وتستمد أسسها من الأسلوب الميكانيكي الذي أسسته الفلسفة

44- * يحدد هيوم وظيفة العقل بقوله: «لا يستمد الاندفاع من العقل الذي لا يقوم بوظيفة سوى تسيير» وأيضا بقوله في سياق آخر: «يجب على العقل أن يكون عبدا للانفعالات، وأن يخدمها ويخضع لها». انظر:

- David Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*, Op. Cit, pp.216-217

45- ** عندما أكون جائعا مثلا فأنا أكون تحت سيطرة الانفعال، وداخل هذا الانفعال لا أمنح الامتياز إلى موضوع آخر إلا عندما أحس بالعطش أو اكتوي بنار المرض، وهذا دليل على صعوبة الفصل بين العقل كخطاب للحقيقة والانفعال كخطاب للإحساس والشعور.

الطبيعية. فمثلا تحدد الفيزياء النيوتونية خصائص الأجسام وتدرس حركاتها وفق منطق المبادئ التي تعد الجاذبية الكونية أشهرها، كذلك تتميز دراسة هيوم للظاهرة الأخلاقية بتحديد ثلاثة مستويات: تحديد موضوع الانفعال الأخلاقي، تفسير المبادئ التي تحدث أفعالنا وتؤسس أحكامنا الأخلاقية، ثم الظروف التي تحولها وتغيرها.

- فاعلية الشعور

يحضر الجسد في أخلاقية هيوم بقوة، ليس فقط من حيث كونه منتجا للأفكار، بل لكونه أيضا ينتج الشعور أو الإحساس الذي قد يكون مقبولا بما يكفي ليخلق فينا فعل «الخير»، أو مذموما فيحيلنا مباشرة إلى فعل «الشر»، وهو ما يجعله يمثل الحلقة الوسطى بين الأشياء كما تتراس في العالم الخارجي والأفكار التي تمثل مقاصد الذهن؛ يعني ذلك أن معيار القيمة لا يستمد من الشيء في حد ذاته؛ لأن موضوعا واحدا بعينه قد يبعث على اللذة والألم⁴⁶ بحسب الموقع الذي يتخذه كل من الجسد والذهن إزاء الأشياء، فقد تكون الحرارة المعتدلة مقبولة بصفقتها ممتعة وصحية، في حين تبقى الحرارة المفرطة ممقوتة لكونها مضرّة وسلبية.

يتشكل الفعل الأخلاقي، من هذا المنظور، بناء على الموقع الذي نتخذه تجاه الأشياء في سياقات وظروف محددة، فالإقتصاص من عدو، الذي من شأنه مثلا أن يشبع رغبتنا في الانتقام، نعتبره خيرا، لكن مرض صديق نعهده شرا؛ لأنه يمس صداقتنا⁴⁷، بمعنى أن قيمتي الخير والشر تخضعان للتجارب الفردية الخاصة، ومنها وحدها تستمدان دلاليتهما، ما دامت كل واحدة منهما تنتج انفعالات وانطباعات تتباين بحسب المنحى الذي يوجه تصورنا في سياق معين. عندما يكون الخير واضحا أو محتملا تتشكل الفرحة والأمل واللذة والاستحسان والرغبة، لكن عندما ينبثق في الآن ذاته شر ما، فهو يحدث الحزن والخوف والألم والنفور والاشمئزاز، وعن هذين الحالين تبنى أفعالنا وكذا ردود أفعالنا.

هكذا، ينشأ الاحتمال أو التوقع عن تعارض المواقف والأسباب المتناقضة التي تبدو متذبذبة وغير ثابتة داخل الذهن، هذا التعارض في أفكارنا هو الذي يؤثر، في حسابان هيوم، على مشاعرنا ويحدد طبيعة أفعالنا، «فمثلا يترنح الفهم في قضايا الاحتمال بين آراء متضاربة، كذلك يترنح القلب بنفس الكيفية بين ميول متعارضة»⁴⁸.

46- * يمثلان عند هيوم انطباعات الحس التي تحدث الانفعالات بشكل مباشر أو غير مباشر، وبذلك فهما عبارة عن منبهات أساسية للذهن الإنساني تكون مصاحبة لمجمل الإدراكات الأخرى، أو وقائع أولية عنها تتشكل الأفكار فيما بعد كانبطاعات ذهنية، فهما معا يشكلان قاعدة للارتباط المزوج (سبب/ انفعال، موضوع/ ذهن، مقبول/ مذموم) ويعكسان تجربة الحياة الانفعالية.

47- D. Hume, *Dissertations sur les Passions*, Op. Cit, p. 57

48- D. Hume, *Ibid*, p. 58

ليست الانفعالات مستقلة عن بعضها البعض، بل على العكس من ذلك تماما، يرتبط كل انفعال بانفعال آخر صاحب له، قول يوحى بتحليل ارتباطي شرع هيوم في رسم خطوطه العريضة ضمن تصور سيكولوجي يوحد الانفعالات على شكل كل صادر عن الخير والشر، عن اللذة والألم، وعن باقي الأسباب المحتملة المتفرعة عنها، وفق مبدأ الاحتمال الذي يمنح لموضوع ما قيمة متغيرة، وينتج على نحو طبيعي هذه الانفعالات تبعا للانفعال الأصلي، فيبحث في ذهن فكرة ما، بيد أن وحدة الانفعالات تتبع بكيفية منتظمة وحدة الأفكار.

لكن قبل أن يبادر بالكشف عن أصل ومصدر هذه الوحدة، قام بتحديد المبادئ التي تؤثر في عمليات الفهم وفي عملية الانفعال، والتي يعزوها إلى مبدأ ترابط الأفكار الذي نمر بواسطته عبر انتقال سببي تلقائي من فكرة إلى أخرى، أو من موضوع إلى موضوع آخر يشبهه. ثم بعد ذلك، أسقط هذا المبدأ على صيرورة الانفعالات التي تتواتر هي الأخرى من انفعال إلى آخر يعقبه مباشرة، فمثلا: إن الحزن يحدث الغضب والغضب يحدث الحسد، والحسد من جهته يخلق العداء والعداء يخلق الحزن من جديد، بينما تقود البهجة على نحو تلقائي إلى الحب، ومن ثم إلى الكرم والشجاعة والشرف وإلى انطباعات أخرى مشابهة، وبالتالي فمبدأ ترابط الأفكار متعلق بمبدأ وحدة الانفعالات وكلاهما يمنح ذهن اندفاعا مزدوجا.

لا يستقل المبدأ الأخلاقي إذن عن وحدة الانفعالات والأفكار؛ فالأنا الذي يعتبر في نظره موضوعا للانفعال لا يستقل عن الظرف الذي يخلقه، مما يدل على ارتباط الموضوع بالسبب، الذي يوازي بشكل مباشر المرور من انفعال إلى آخر.⁴⁹ وبالرغم من أنه يقر بصعوبة البحث في مصدر التمييز الأخلاقي، إلا أنه يقدم مع ذلك مجموعة من الفرضيات التي تشكل منبع الانفعال، ومن ثم أساس الفعل؛ فالفضيلة⁵⁰

49- لدى هيوم قول يحيل على ذلك: «إننا نقر بدون تردد الارتباط المزدوج للأفكار والأحاسيس». انظر:

- D. Hume, Ibid, p. 67

50- ** يصفها هيوم بأنها ملكة مقبولة عند الجميع، وهي تستقر على نحو طبيعي داخل البنية الانفعالية للفرد، لكنها تتحول إلى خاصية اصطناعية، عندما تجعلنا نستحضر خاصية المنفعة التي تربطنا على المستوى العملي مع الآخر. إنها قائمة من الاستحسانات الوجدانية التي تحتكم إلى مبادئ أساسين هما: الرضا والمنفعة، لذا فمهمة الفيلسوف هنا تتعلق بتجاوز التحديد القبلي للفضيلة؛ لأنها في نظره تتحقق عبر عنصر اللذة التي يخلقها تعاطف الآخر معنا، وليس انطلاقا من الفعل الفاضل في حد ذاته، فنحن بمقتضاها نتوجه مباشرة نحو الانسجام مع سلوك الآخر، لنكتشف من خلاله طابعا مقبولا. إن شعورية هيوم التي هي بالأساس أسلوب قصدي تقود الفلسفة إلى أن تصير أكثر اعتدالا في استخلاص محددات الحس الأخلاقي بكيفية استدلالية، هكذا يمكننا قراءة لائحة الفضائل ضمن عنصرين رئيسيين: النمط الطبيعي الذي يربط الفضيلة بالانفعالات التي تدل عليها، والنمط الاصطناعي الذي يمثل الواجبات الأخلاقية التي توجهنا بمقتضى الشعور بالواجب الذي يحكمنا عندما نفوض داخل إكراهات الحياة الإنسانية. هذه المسألة قادت هيوم مباشرة إلى الوقوف عند مبدأ العدالة الذي وضع لأجل تنظيم لذات الناس ومنافعهم، عن طريق حثهم على احترام العقود والمعاهدات والعادات الاجتماعية. بهذا الشكل، تصبح نظرية الفضيلة عند هيوم، التي تستمد جذورها من المذهب الشعوري السائد في عصره، واحدة من المبررات الأساسية للمذهب النفعي.

والرذيلة مثلاً هما أساس اللذة والألم اللتين يتشكل عنهما المصدر الأولي للرفض أو القبول، وبالتالي ففرضية اللذة والألم التي لا تنفصل عن التجربة، لا يمكن تفاديها أثناء دراسة معيار التمييز الأخلاقي.^{51*}

هذا يعني أن هذا التمييز لا يستمد أصله من الأشياء كما هي في الواقع، ولا من الأنا في حد ذاته، بل انطلاقاً من الارتباط الممكن بينهما، لذلك أصر هيوم على الفصل بين سبب الانفعال وموضوعه، وبين الفكرة التي تحدثه وتلك التي توجهه عندما يتم إحداثه. ومبرر ذلك يتصل بطبيعة النسق الإدراكي في حد ذاته، حيث نجد أن الفكرة الأولى التي تبدو للذهن واضحة منذ البداية هي فكرة السبب أو المبدأ المنتج والخلق الذي يحدث الانفعال ويرتبط به، ثم بعد ذلك يدرك الوجهة التي يمر منها من فكرة إلى أخرى التي هي فكرة الأنا؛ أي بتعبير آخر: «يتشكل الانفعال إذن بين فكرتين: الفكرة التي تنتجها والفكرة التي يشكلها هو، حيث تمثل الأولى سببه بينما تمثل الثانية موضوعه».⁵²

لذا، تطلب الأمر منه أن يحافظ على تعريفه للأنا الذي يجعل منه (الأنا) مسرحاً تمارس داخله هذه الانفعالات أدوارها، أو تلك السلسلة من الإدراكات المتصلة بعضها ببعض عبر ترابطات محددة، والتي تكون دائماً مصدر كل الانفعالات الممكنة. ليس الأنا هنا سوى موضوع للانفعال، ولا يمكنه أن يكون مصدره أو سبباً كافياً لإحداثه، وهو الذي يفسر تعارض الانفعالات، بالرغم من أحادية موضوعها الذي هو الأنا، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، بأن يكون موضوع الانفعالات هو مصدرها، فلا يسعه أن يحدث واحداً منها دون أن يحدث الآخر بدرجة تعادله، ما عدا إذا كان في الإمكان أن نعثر على شخص متكبر ومتواضع في الآن ذاته.

في تحليله لمصدر الانفعال أرجع كل الأسباب إلى الموضوعات والخصائص التي تكون الحياة النفسية وتمنحها قيمة مثل: الحكم، الذاكرة، الذهن، الحس الجيد، الثقافة، الشجاعة، العدالة ثم الاستقامة، وكذلك الخصائص التي تتعارض معها وتناقضها، إضافة إلى الخيرات الخارجية كالأسرة والأطفال والثروات

51- * إن الآلام واللذات الجسدية التي يستقبلها الذهن عبر الحواس تعد مصدر كل الانفعالات، لكنها تتشكل على نحو أصلي داخل الروح أو الجسد دون أي فكرة أو إدراك ذهني يسبقها، فشعور واحد ينتج سلسلة طويلة من الانفعالات التي لا تنحدر مباشرة من الذهن، بل من التجربة أو من الانطباعات الأصلية التي نميز فيها بين «الهادئة» و«العنيفة» مثلاً نميز في الانفعالات بين المباشرة (التي تشتق مباشرة من الخير والشر أو من اللذة والألم كالرغبة والنفور، الحزن والفرحة، الأمل والخوف، اليأس والأمن) وغير المباشرة التي تستمد من نفس مبادئ الانفعالات المباشرة مصحوبة بخصائص أخرى كالكبرياء والذل، الطموح والغرور، الحب والكراهية، الحسد والشفقة ثم العدوانية والكرم.

52- David Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*, Op. Cit, p. 147

والملاص.⁵³ كذلك من اللازم جدا، ونحن نحاول تفسير طبيعة التمييز الأخلاقي، أن ننتبه حسبه إلى اختلاف طفيف بين الصفة المؤثرة في الانفعال وموضوع الانفعال الذي تقيم فيه، فعلى سبيل المثال قد نصادف شخصا يتفاخر بمنزل جميل يشاهده، أو يكون هو نفسه الذي صممه، في هذه الحالة يكون موضوع الانفعال هو الشخص نفسه، بينما يكون السبب هو المنزل الجميل. هذا السبب ينقسم بدوره بشكل تلقائي إلى جزأين: الصفة التي تخلق الانفعال والموضوع الذي تتسجم معه هذه الصفة، حيث تتعلق الصفة هنا بالجمال، فيما يتعلق الموضوع بالمنزل.

لقد أراد هيوم أن يضع حدودا لتوجهه الأخلاقي ليحافظ على طبيعة مشروعه الفلسفي من خلال نقده للتصور الذي يعتمد الأشياء مصدرا للانفعالات والأحاسيس؛ لأن علاقة بسيطة كهذه غير كافية في نظره، وأيضا من خلال نقده للدعاء الذي يجعل الأنا مصدرا لكل انفعال ممكن؛ لأنها موضوعه وليست سببه. إن الظاهرة الأخلاقية كيفما كانت، معروفة وواضحة عند الجميع، إضافة إلى ذلك ليست الانفعالات ثابتة، بل عرضية ومتغيرة، ليوضح في الأخير أن العادة أو الممارسة اليومية⁵⁴ هي التي تعمل بصورة منتظمة وسهلة على خلق كل هذه الانفعالات، حيث تقوم المبادئ الاجتماعية والقواعد العامة بوضع النسب التي ينبغي أن نحترمها، عندما نفضل موضوعا على آخر. على إثر ذلك، يتساءل الفيلسوف عما إذا كانت التمييزات الأخلاقية مؤسسة على مبادئ طبيعية وأصلية كالفضيلة والرذيلة، أو ما إذا كانت مستمدة من المنفعة والتربية؛ لأنه إن صح تعاقدنا على أن الأخلاقية لا تملك أساسا داخل الطبيعة، فينبغي أن نعتبر أن الفضيلة والرذيلة ينتجان معا في أنفسنا ألما حادا أو لذة حقيقية، سواء عبر المنفعة الخاصة أو عبر الأحكام المسبقة التي تحدثها التربية.

يمكن أن نقرأ مذهب هيوم من هذا المنطلق، ونقول إن جوهر الفضيلة عنده يتعلق بفرضية خلق اللذة، وأن جوهر الرذيلة مرتبط بفرضية إحداث الألم، وعندهما معا يتأسس الاختلاف بين الانفعالات والميول الأخرى كالنفور والانجذاب، الكبرياء والذل... وأيضا الفرق الواضح بين الحقوق والواجبات الأخلاقية. بهذا

53-** إن التمييز السابق بين الأنواع الثلاثة التي تمثل الأسباب المحدثة للانفعال وخاصة انفعال الكبرياء، لا يستقيم دون استحضار التمييز الفيتاغوري بين الأنواع الثلاثة من الخيرات، كما نجد ذلك في محاوره مينون لأفلاطون ونعثر عليها أيضا من جديد في بداية كتاب كانط، «أسس ميتافيزيقا الأخلاق». انظر كلا من:

- Platon, Ménon, Traduction de Gilles Bounoure, (Paris, Ellipses, 1999), pp. 39-40.

- E. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Traduit par Victor Delbós, Version Numérique de Philippe Folliot, «Les Classiques des Sciences Sociales», (Québec, Chicoutimi, 2002), p. 5

54-** يستند الفعل الأخلاقي عند هيوم على التجربة بوصفه معرفة مركبة من الانفعالات والأفكار والانطباعات، شرط أن تسهل وحدة الأفكار وحدة الأحاسيس وتضمن بالتالي ثبات هذه العلاقات؛ لأنه ليست لدينا في نظره معرفة بالاتصال الواقعي بين شيء وآخر، كل ما نعرفه هو أن فكرة شيء ترتبط بفكرة شيء آخر، وأن الخيال يحدث انتقالا بسيطا بينهما، وهو منظور تدعّمه التجربة بالكامل. تتسلسل الانفعالات إذن وفق نظام ميكانيكي منظم ومحاولة رصده تتطلب بحثا دقيقا يوازي البحث في نظام قوانين الحركة كما تقدمها الفلسفة الطبيعية، لذلك نجده يستحضر بقوة مبدأ التجربة ويعتبر دورها أساسيا في تكوين الفعل الأخلاقي، ومما سبق ذكره إذا كانت الأحاسيس والانفعالات ترتبط بأسباب طبيعية وفيزيائية، فإن اختبارها داخل هذا الإطار لا يتجاوز طريقة اختبار علوم التشريح والفلسفة الطبيعية.

المعنى، فنحن نتصور عادة أن الانطباعات التي تولد الفضيلة تكون مستحسنة، بينما تلك التي تنحدر منها الرذيلة تظل مستهجنة، والتجربة تثبت ذلك في كل اللحظات: عبر الانطباعات المتباينة التي ليست سوى آلام أو لذات جزئية يمكن التمييز بين الخير والشر، لكن لماذا يعتبر شعور ما أو فعل ما فاضلا أو دنيا؟ بكل بساطة لأنه يؤسس لذة أو ألما. إن الشعور ذاته يتضمن مواقفنا ورضانا ومتعتنا^{55*}، حيث «لا نستدل على أن فعلا ما فاضل من مجرد كونه مفضلا لدينا، ولكن بقدر ما نشعر بأنه مفضل بكيفية ما، نشعر مبدئيا بأنه فاضل»⁵⁶.

لقد أقر علماء التشريح في رأيه (عبر ملاحظاتهم واختباراتهم للأجسام، سواء كانت بشرية أو حيوانية) أن بنية الأجزاء لدى العجماوات هي ذاتها لدى البشر، وأن حركات هذه الأجزاء وأفعالها متطابقة فيما بينها، وكذلك الأسباب المحدثة لها. وقد لاحظ في هذا الصدد، أن هنالك غرورا ومناقسة بين طيور عديدة من صنف العندليب، والأمر نفسه بالنسبة إلى الخيول فيما يتعلق بالسرعة، وكلاب الصيد فيما يرتبط بالحكمة والذكاء، والثيران والديكة فيما يتصل بالقوة، وكل الحيوانات الأخرى فيما يخص مواطن قوتها. نفهم من ذلك أن نفس الخصائص التي تكون سببا في ظهور الانفعال المتعلق بالكبرياء والذل لدى الإنسان هي ذاتها لدى الحيوان.^{57*} كما نستنتج أن الانفعالات، سواء كانت ميزة أو صفة أو ملكية لا تتبثق بدون علاقات، وأن علاقات الأفكار وحدها غير قادرة على خلقها؛ لأن الأمر يفترض علاقة مزدوجة بين الانطباعات والأفكار (بين التجربة والذهن/ الوجدان)، بيد أنها تتحرك بدافع الميول والغرائز التي لا نميز فيها بين الإنسان والحيوان، وهكذا تتأسس الأخلاقية على مبدأ الشعور المزدوج الذي تدعمه التجربة، والذي لا يمكن فهمه إلا داخل صيرورة من العلاقات الناتجة عن اتحاد الطبيعة السيكلوجية بالطبيعة البيولوجية.

إذا كانت العقلانية في مجال الأخلاق قد كشفت هشاشة البناء السيكلوجي للإنسان، وبددت أصوله البيولوجية (الحيوانية)، بأن جعلت معيار الأخلاقية كامنا في العقل وحده (لا في الغريزة أيضا)، فإن امتدادها في فلسفات العقد الاجتماعي حول الإنسان إلى حيوان عنيف، تسيطر عليه الأنانية والرغبة في الاستحواذ وحب التملك، حيث يظل المجتمع السياسي خارج كل مبدأ سيكلوجي، أسسه ومقوماته تتوقف على مدى صلاحية البناءات العقلية الخالصة.

55- ** إن السؤال الذي يحرك هيوم هنا هو: أي مبادئ ينحدر منها الفعل الأخلاقي؟ وكيف تتكون الخصائص الأخلاقية داخل ذهن؟ جوابه كان دائما يوجهه إلى أن يتعارض مع النسق الذي يضع معايير سرمدية وعقلانية للخير والشر، بيد أنه يصعب البرهنة بخصوص الأفعال المتعلقة بالكائنات العاقلة عن علاقات لا يمكن العثور عليها داخل الموضوعات الخارجية، وعقب ذلك إذا كانت الأخلاقية تتضمن على الدوام هذه العلاقات، من الممكن أن تصبح المادة الجامدة فاضلة أو غير فاضلة.

56- David Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Morals*, Op. Cit, p. 245

57- * يستشف ذلك من خلال قوله: «إن نفس علاقات الأفكار توجه نفس الأسباب في نفوس الحيوانات وفي نفوس البشر» وفي قوله أيضا: «يمكن لكلب تحت تأثير الفرحة أن يميل تلقائيا نحو الحب والحنان». انظر:

- David Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*, Op. Cit, p. 172

الفعل شعور اجتماعي وسياسي

الاعتراض على أخلاقي عصره

- نقد عدوانية الشعور

صنف هيوم أولئك الذين ينكرون واقعية التمييزات الأخلاقية ضمن المجادلين الذين أكدوا على تساوي الناس في الطبائع والأفعال، ومن بينهم فلاسفة العقد الاجتماعي، خصوصا توماس هوبز ونيقولا ماكيافل، وذلك غير مستساغ في فلسفة اجتماعية تؤمن بالاختلاف والتعدد، وتنفي إمكانية التصريح بأن كل الطبائع والأفعال والممارسات الأخلاقية الإنسانية تحظى بنفس الدرجة من الاحترام والمكانة والقبول لدى شخص معين، بل هنالك فرق وضعته الطبيعة بين فرد وآخر، واختلاف أودعته فينا التربية والنماذج المعتادة، لذا فأحكام هؤلاء المسبقة جعلتهم في نظر هيوم يتمثلون الآخرين كذوات لها انطباعات متشابهة.

يتعلق الأمر بفلسفات الأنانية التي تجاهلت التمييزات الأخلاقية والاختلاف الموجود في طبائع الناس، وأقصت الانفعالات (الانفعالات التي لا تقود إلى حرب الكل ضد الكل مثل: التعاطف والحب...) التي أحدثت أثرا كبيرا في الحياة السياسية؛ ففي العصور القديمة شكل الطغيان الأسلوب المميز للانفعالات الإنسانية، ولهذا السبب كان الرواقيون يدينون الفعل السياسي لدى الملوك الطغاة. في العصر الحديث، تم النظر إلى الانفعالات كواحد من المحركات الأساسية للتاريخ دون مدحها أو تعظيمها، فعند توماس هوبز تفسر الانفعالات العدوانية⁵⁸ ضرورة العودة إلى عقد اجتماعي ينظم الناس به حرياتهم في أمور السلطة، وبالنسبة إلى ماكيافل تعتبر الانفعالات الميالة إلى العنف⁵⁹ هي الموجه الأكبر لكل استعمال سياسي من شأنه أن يحافظ على السلطة.

لقد دون هيوم اسمه ضمن لائحة هذا الإرث الحديث، لكنه لم يقارب الانفعالات في حقل الممارسة السياسية وفق منظور أخلاقي يستدعي منطق الاستحسان والاستهجان، أو يمدح الفاعلين في التاريخ؛ فمحاولته مرتبطة بأسلوب وصفي تحليلي يسمو بالانفعال، ويقر بأن ميلاد المجتمعات واكتمال القوانين وتحولها

58- T. Hobbes, *Léviathan ou Matière, Forme et Puissance de L'état Chrétien et Civile*, Traduction, Notes et Notes par Gérard Mairet, (Gallimard, 2000), p. 225

- T. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Traduction de Samuel Sorbrière, Suivi de Hobbes, P. Bayle, Chronologie, Introduction, Bibliographie et Notes par Simone Goyard-Fabre, (Paris, Flammarion, 1982), p. 89

59- N. Machiavel, *Le Prince*, Livre de Poche, "Les Classiques de la Philosophie", (Librairie Générale Française, 2000), p. 164

المفارقاتي، يشكلان معا ظاهرتين يساهم الانفعال في إنتاجهما. هكذا، فالإنتاجات التاريخية والسياسية تعد نتيجة مباشرة للانفعال. أما انفعال الأنانية الذي ظل عند التعاقديين يفسر الانتقال الحتمي من الوضع الطبيعي إلى الوضع المدني، فلا يعبر مع هيوم إلا عن إرادة ذاتية موسومة بروح الأنانية في أن يحافظ كل شخص على الطابع الإرادي الأناني الموجود لدى الآخرين، (أي في أن يتعاطف مع الآخرين) وخير مثال على ذلك تطور الفنون وتقدم العلوم وازدهار التجارة بطبيعة المنافسة القائمة بين الناس وبارادتهم في أن يتفوق كل واحد منهم على الآخر.

لهذا اعتبر هيوم فلسفة الأخلاق والسياسة التي تبنّاها هوبز واحدة من نماذج الأنانية في مجال الأخلاق (Selfish Systems of Morals)، وهو يرفض فكرة مبدأ أناني يوجه الطبيعة الإنسانية، وقد برز هذا الاعتراض على منظور هوبز في الاعتراض على رالف كودورث Ralph Cudworth وصامويل كلارك Samuel Clarke ووليام فولستون William Wollaston، الذين تكلموا في ضوء أخلاق ثابتة وطبيعية عن منطق عقلاني (حديسي) للأخلاق⁶⁰، وقد لحقته اعتراضات أخرى تقر بوجود حس أخلاقي (Sens Moral) عوض الأنانية، خاصة مع شافيتسبري وهاتشيسون، وهيوم يتبع خطى هذا التقليد الثاني، عندما اهتم بتفسير الحس الأخلاقي، وقد توصل في الأخير في بحوثه الأخلاقية إلى إنهاء الجدل الذي أثير حول طبيعة الأسس العامة للأخلاق، معلنا الأدوار الخاصة بالعقل، والأدوار الخاصة بالشعور⁶¹ (Le Sentiment).

إذا كان الفعل الأخلاقي غير منفصل عن الحس الأخلاقي، فلأنهما يشتركان في نقطة أساسية، وهي تمثيلهما معا تلك القدرة التي يمتلكها البشر في إدراكهم الجيد لبواعث القيم الأخلاقية، حيث يستطيعون التمييز بين الخير والشر، فبموجبهما معا يصبح هؤلاء أكثر أهلية لتقويم الأنماط الأخلاقية وتوجيهها والحكم فيها، والدلالة التاريخية التي منحها جدال السيكلوجيا الأخلاقية (La Psychologie Morale) والأخلاق المعيارية (La Morale Normative) أكبر دليل على ذلك⁶².

كان هاتشيسون من بين فلاسفة الأخلاق الذين طوروا مفهوم الحس الأخلاقي⁶³ بأن جعل منه مبدأ للأخلاقية ومعيارا لتقويمها، ومن بين الذين أدركوا هذا المنعطف التاريخي، ويظهر ذلك في التحديد الذي

60- Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, (Paris, P.U.F, 1994), p. 13

61- * لقد أظهر العصر القديم وكذلك العصر الوسيط أن الحس الأخلاقي مرتبط بماهية الإنسان ككائن أخلاقي، بغض النظر عن الدلالات المتباينة التي أسندت إليه من مذهب فلسفي إلى آخر، حيث عندما يفقد الإنسان هذا الحس، يتوقف عن كونه إنسانا، غير أن رفض العصر الحديث لتعاليم السكولائية، يتعلق بإدخال مصطلح «العقل» ضمن العادات الأخلاقية المتعددة إلى جانب «العقل» و«الشعور»، فانقسم تاريخ الفعل إلى عقلانيين من جهة، وحسيين من جهة ثانية.

62- Voir *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*, Textes Réunis et Traduits par Marlène Jouan, (Paris, Vrin, 2008).

63- Laurent Jaffro, « La Formation de la Doctrine du Sens Morale, Burnet, Shaftesbury, Hutcheson », Dans *Le Sens Moral*, Op. Cit, p. 3

يمنحه للمفهوم، عندما تصور أنه عبارة عن ملكة تساعدنا على إدراك الخصائص الأخلاقية لكل أفعالنا التي تجعلنا نقبل فعلا ونذم آخر، كما تمنحنا كذلك إمكانية لإدراك خصائص أخرى نشعرنا بامتياز ما، لكنه طور من خلال هذا التحديد انتقاداته للمذهب الأخلاقي، القائم على الأنانية أو حب الذات وخصوصا مذهب هوبز، وفي الآن ذاته مفهوم الحس الأخلاقي الذي لا يتعلق عنده بالتعاطف فقط، وإنما أيضا بالجمال والانسجام، ويتخذ عنده شكل "حس داخلي" يوجد في طبيعة كل الناس في سياقات مختلفة. هكذا، نجده يعترض بمفهومه على العقلانية الأخلاقية التي أغفلت في مذهب الأخلاقية مبدأ أساسيا هو الشعور أو العاطفة، ويقصد على الخصوص برنت Burnet الذي اكتفى في منظوره الأخلاقي بالعقل وحده، حيث حولت عقلانيته الفضيلة إلى خطاب عن الحقيقة، وربطتها بالطبيعة المعقولة للأشياء التي لا يدركها سوى العقل وحده، حيث تكون الأخلاق بحاجة إلى كونية أو إلى صورة ثابتة (وعى ثابت) يعجز الحس عن ضمانها.⁶⁴ فكان جواب هاتشيسون متعلقا بدحض هذه المسألة؛ لأن تأمل الحقيقة في نظره ليس تبريرا لأي دافع أو فعل أخلاقي، بل في الحقيقة تبرير لكائن أناني من كل الجوانب يفتقد إلى الحس الأخلاقي.

شكل تصور هاتشيسون للحس الأخلاقي أثرا كبيرا على فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين: هيوم، آدم سميث وتوماس ريد، إذ اقترب هيوم من هاتشيسون، عندما أثبت قصر دور العقل في المسائل الأخلاقية؛ فالعقل في نظره ليس مبدأ للفعل، ولا يمكنه إدراك الخصائص الأخلاقية، حتى إن كان قادرا على تبرير فعل أخلاقي معين، فليس كافيا لإحداثه أو توجيهه، غير أن هاتشيسون يفضل استخدام مصطلح حس أخلاقي، بينما يفضل هيوم استخدام مصطلح "شعور" ليوضح بأن الحس الأخلاقي ليست له أية وظيفة معرفية⁶⁵ (Fonction Cognitive).

لاحظ هيوم أيضا، أن لوك تورط في النزعة التشاؤمية التي تبناها هوبز⁶⁶، عندما أقر أن ضعف الناس يقودهم مباشرة صوب الحرب التي تستدعي التعجيل بقيام المؤسسة المدنية⁶⁷، لكن في هذه الحالة لا يمكن حسب هيوم أن نتحدث عن قانون أو عدالة، ما دامت القوة هي المقياس الوحيد للحق في حرب تجعل الكل ضد الكل نتيجة للبربرية والأنانية التي تتحكم في الناس، ويرى مقابل ذلك أن الشفقة والحنان والعطف تشكل

64- Laurent Jaffro, Ibid, p.17

65- Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale, Tome 2, Sous la Direction de M.C. Sperber, (P.U.F, 1996), pp. 1757 à 1764

66- * لدى هيوم قول في ذلك: «هوبز ولوك من بين الذين عرضوا النموذج الأناني للأخلاقية». انظر:

- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Op. Cit, p. 451

67- J. Locke, *Traité du Gouvernement Civil*, Chapitre VIII, Traduction de David Mazel, Version Numérique de Jean-Marie Tremblay, Dans «Les Classiques des Sciences Sociales», (Québec, Chicoutimi, 2002), p. 63

الحل المناسب لتقييد إرادتنا المطلقة، فعندما نبتعد عن التسامح المتبادل لا يمكن أن نؤسس إنسانا عاقلا.⁶⁸ وإذا كان قد وضع النظريات التعاقدية في موقع النقد، فلأنه يتصور المجتمع مستقلا عن السلطة السياسية، وأن تحديده يقع داخل الأسرة، ومادام الأمر كذلك، بإمكان الناس أن يشكلوا في اعتقاده مجتمعا دون حكومة، ليفتح أمامهم وجهة لا سياسية نحو العيش المشترك.⁶⁹

- نقد ثبات الشعور

يؤسس هيوم الأخلاقية على الشعور، ويعني ذلك عنده أن العقل ليس مبدأ للفعل الأخلاقي، ويظل غير جدير بإدراك خصائص الأخلاقية، غير أن الشعور الذي يستقيم به معيار كل ممارسة أخلاقية، هو الذي جعله يختلف عن أخلاقية القرن السابع عشر، وخاصة هاتشيسون، بأن نزع عن الفعل الأخلاقي فطريته وأية وظيفة تمثلية (معرفية) يمكن أن تسند إليه، فنحن نفعل كما نثبت الطابع الفاضل لفعل ما عندما نستحسنه، وكذلك نسلك نقيض ذلك عندما نستهنه. إن ما يجعل الفعل أخلاقيا هو عدم قابليته للفهم أو التمثل (أي بوصفه صورة ثابتة في الذهن) وعدم ارتباطه بالأشياء ذاتها (بوصفه ثابتا في الظواهر)، هكذا لا تكون الأحكام الأخلاقية برهانية ولا وصفية، بل تتحد من ردود أفعال من يحس ويمارس الحكم، وبالتالي يكون الشعور الأخلاقي، بوصفه معيار الأخلاقية، عبارة عن دافع سيكولوجي يحركنا نحو المنفعة في كل أفعالنا بأشكال مختلفة.⁷⁰

صحيح أن الطبائع تتقوم حسب هيوم عبر الطبيعة الإنسانية استنادا إلى فاعلية الانفعالات وتداعياتها؛ وذلك ما يجعله فيلسوف الحس الأخلاقي متبعا في ذلك شافيتسبري وهاتشيسون⁷¹، ويضعه بعيدا عن المنظور الأخلاقي العقلاني (Le Déontique) (بأن بدا له معنى الفضيلة يتحدد في بلورة شعور باللذة تجاه فعل خاص، الذي هو شعور جماعي نتقاسمه مع الآخرين)، إلا أنه مع ذلك يشق لنفسه طريقا ينقذه من كل ميل نحو تثبيت جوهرانية الفعل الأخلاقي، حيث سيعلق لغز الأخلاقية على مبدأ الشعور المشترك الذي يكشف عن نتيجة دائمة لحركة الانفعالات، سواء كانت طبيعية أو اصطناعية، كما سيخلص التقويم من طابع التجريد الذي لحقه، ليستمد أخيرا من الملاحظات الجزئية المشتركة للطبائع التي تتجاوز الميل التعاطفية الجزئية.

68- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Op. Cit, p. 309

69- Céline Bonicco, «Société Civile dans la Philosophie Politique de David Hume, Un Libéralisme Mitigé» dans *les Lectures de Hume*, Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, (Paris, Ellipses, 2009), p. 300

70- *Le Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale*, Op. Cit, pp. de 1763 à 1766

71- Eléonore Le Jallé, *Hume et la Régulation Morale*, (Paris, P.U.F, 1999), p. 5

مثلاً يتوقف الفعل على دور الانفعالات المرتبطة بالميل نحو المنفعة، تتجاوز اللغة الأخلاقية الاصطلاحات التي تتحرك تحت سياج الأنانية، فخلف مباشرة وطبيعية الحس الأخلاقي توجد صفة التعميم ومؤسسة الواجبات، ويتواجد إنتاج القواعد وتطور بنيتها، ليُجعل بذلك علم الطبيعة الإنسانية ينخرط في التجارب اللصيقة بالظواهر الأخلاقية (غير أن كلا من الإحاطة التجريبية والرؤية التشريحية للقضايا الأخلاقية لا تتمان إلا عبر تحليل دقيق للطبيعة الإنسانية ولطبيعة الظروف والتغيرات التي تظل ملتصقة بها)، وأيضاً ليُجعل الحس الأخلاقي يستثمر انفعال الأنانية ويحوّله إلى تعاطف متبادل مع الآخر، مادام هذا الحس الانطباعي لشخصنا يتحدد في قلب التفسير العام لأثر العلاقات في إطار تواصل عام للانطباعات، فالعلاقات تنقلنا من حيوية انطباعاتنا إلى فكرة انطباعات الآخر.⁷²

وإذا كان بعض الدارسين يعتبرون أخلاق هيوم بمثابة صورة حديثة عن الأبيقورية التي لا تتوقف على المصلحة الشخصية الواحدة، فإن التاريخ النظري للأخلاقية يضع فيلسوف اسكتلندا ضمن الضفة المقابلة للتوجه الأخلاقي القائم على الأنانية، الذي ظهرت معالمه الأولى مع بوليب Polybe وأبيقور واستمرت عند المحدثين مع هوبز ولوك (الذين يمكن وصفهم جميعاً بأنهم فلاسفة التوجه الأخلاقي للأنانية)، فهوبز مثلاً يتصور الشفقة أو التعاطف كخوف ممزوج بالأنانية تجاه مصيرنا في المستقبل⁷³، وهذا في نظر هيوم لا يمنح معنى أصلياً للعدالة الاجتماعية التي تعد في رأيه قريبة من مؤسسة اللغة وليس من دعاوى العقد⁷⁴ كما يعتقد هوبز وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي. هكذا، عندما تفشل الأنانيات والمصالح الشخصية في بناء عالم أخلاقي مكتمل، تبدأ التعاطفات الممكنة في ممارسة أدوارها الأولى صوب تشييده، وعندما تعجز الطبيعة أو الفطرة عن بناء مجتمع منظم ومتناسك، يبدأ العالم الإنساني في تشكيل ذاته اعتماداً على القوانين الأخلاقية الجديدة، التي تحدثها الفضائل الاجتماعية.

وإذا كان التعاطف يهدف إلى مواجهة الطبائع الفردية ويحولها إلى طبائع اجتماعية، فإنه يقدم تبريراً كافياً لنقد فرضية الأنانية التي ناقشها إلى جانب هوبز برنارد ماندفيل الذي تصور أن حب الذات هو الدافع الأساسي لكل الناس، وما يسمى عموماً بالشفقة والمشاركة الوجدانية التي دافع عنها كل من شافيتسبري وهاتشيسون، ليس إلا مجرد عاطفة زائفة تبطل العقول الضعيفة في أغلب الأحيان، وكتابه «قصة النحل» يشكل محاولة لإجهاض الأخلاق الاجتماعية التي ميزت التنوير البريطاني.⁷⁵ بخلاف تصوره الذي يعتبر

72- Eléonore Le Jallé, Ibid, p. 21

73- Eléonore Le Jallé, Ibid, p. 22

74- J.P. Cléro, «La Justice, les Passions et les Fictions, La Théorie de la Justice selon Hume, Bentham et Rawls», (CRDP Midi-Pyrénées, 2001), p. 7. (<http://www.philopsis.fr>.)

75- Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Op. Cit, p. 35

الإنسان ذرة مكتملة بذاتها، يجعل هيوم من التعاطف الوسيلة التي تخرج الفرد من ذاته وتفتحه على الذات الأخرى؛ لأنه رابط يلغي كل إمكانية للتمركز حول الذات.

بهذا الشكل، ينتقد هيوم التصور القديم للتعاطف الذي طوره الرواقيون على الخصوص، واعتبروه نوعاً من الانسجام بين أجزاء الوحدة الكوسمولوجية والبيولوجية، أو على الأقل حاول دراسته داخل بعده الإنساني⁷⁶، فالتعاطف يحتل مكانة مهمة في تحليله الأنثروبولوجي، ونتائجه يمكن تعميمها على مستويين أساسيين من الوجود: الحياة الاجتماعية والحياة الأخلاقية، مادام يلامس في الآن ذاته بنية المجتمع المدني وأخلاق الأمم، ويضمن امتداد الرابط الاجتماعي وتقدمه من المحيط الأسري إلى المجتمع المدني بعاداته، كما يضمن انتساب أحكام القيمة إلى عالم الحس الأخلاقي. كما يضعه تاريخ الأخلاق أيضاً في مواجهة مع هاتشيسون الذي أقر بفكرة حقوق الأفكار الأخلاقية المركبة⁷⁷ التي تتضمن درجات تراتبية من الحقوق: حقوق كاملة/ناقصة، خارجية/داخلية... لأن التقويم الذاتي والتنظيم الأخلاقي يستمدان من الحركة التوافقية للمصالح الوجدانية والمشاعر الأخلاقية⁷⁸.

يتأطر الفعل الأخلاقي خارج كل سياق عقلائي للعدالة وكل فكرة قدر إلهي، أو تصور لحياة سرمدية، أو توجه بمقتضى عقد طبيعي، أو إيديولوجيات الخضوع الوجداني، وإذا أردنا أن نفهم كيف أن هيوم ليس بحاجة إلى أن يتمظهر في أبعاده الموضوعية إلى تيارات عقلانية أو ثيولوجية أو إيديولوجية، لابد من تتبع الفيلسوف داخل أسلوبه في رفضه للمعايير الخاطئة، قبل أن يفتح المجال أمام المعايير الصائبة. أثناء حديثه عن نشأة الواجب أعلن رفضه المباشر لصورانية الواجب، حيث اهتم بتقويم البراديجمات الأخلاقية التي تطرح سياق العادل وغير العادل كواقع ثابت يستند في ثباته إلى علاقات يكتشفها العقل، قبل أن يرد هاتشيسون الإدراكات الأخلاقية إلى الذوق والشعور. لذلك، نجده يرفض العقلانية الأخلاقية التي أعلنها على الخصوص كل من كلارك وفولستون وكل المذاهب الأخلاقية التي تؤكد تشابه الأخلاقية مع الحقيقة⁷⁹ (بحجة أن الخير والشر الأخلاقيين يتطابقان مع الصواب أو الخطأ)، وإذا كان الأمر كذلك، يتعين عليهما، في نظره، أن يفسرا أولاً، وقبل كل شيء، السبب الذي يجعل الصواب فضيلة والخطأ رذيلة، لهذا لا صلة للواجب، الذي يترك الأخلاقية تتأسس على العقل، بالحس الأخلاقي.

76- Céline Bonicco, Apprendre à Philosopher avec Hume, (Ellipses, 2010), p. 103

77- F. Hutcheson. Recherche sur L'origine de nos Idées de la Beauté et de la Vertu. (Vrin. 1991.) P. 235

78- Eléonore Le Jallé, Hume et la Régulation Morale. Op. Cit, p. 50

79- Eléonore Le Jallé, Ibid, p. 51

يخاطب التعاطف، بوصفه مبدأ الاجتماع، الفضاء العمومي، لذلك جعل منه هيوم مبدأ الفعل الأخلاقي، ولكي لا يخاطب في الغير مصلحته الخاصة، أكد على دور المحادثة التي تبعده عن كل أشكال التمرکز الذاتي التي كشفت عنها العقلانية الأخلاقية. لكن إذا سلمنا بأن التعاطف يتمظهر كحس أخلاقي، وأن هيوم يتموقع ضمن مسار الفلاسفة الشعوريين (Sentimentalistes) كشافنيسبري وهاتشيسون، فإنه يتميز عنهم بكونه يتصور التعاطف تلك الفضيلة التي نتربى عليها وتنشأ عبر العادة والممارسة، فما تصوره الشعوريون على أنه مبدأ طبيعي ثابت وكامن بالفطرة في الطبيعة الإنسانية، جعل منه هيوم مبدأ إنسانيا قابلا للامتداد والتطور عن طريق التواصل المتكرر مع الآخرين.

بحسب هذا المبدأ السوسيولوجي، لم يعد الإنسان مجرد حيوان منفرد، لأنه يظل دائما كائنا اجتماعيا وفي علاقة مستمرة مع الآخر الذي يعد المرأة التي يطل منها الشخص على ذاته، وبهذا يتجاوز الحقل الذاتي الذي يتأسس على فكرة الهوية الشخصية، فالشخص لا يمثل من تلقاء ذاته وحدة وجودية، ولكنه سيرورة محايثة لوجود الآخر، فنظرة الآخر وآراؤه وانتقاداته تلعب دورا أساسيا في تطوير هويته.

التعاطف معيار الفعل

- الفعل مشاركة وجدانية

يبدو الحل الذي يقترحه هيوم في مجمل أعماله الأخلاقية، قائما على توجيه البحث الفلسفي نحو الفضائل الاجتماعية التي يشكل التعاطف (La Sympathie) أحد مرتكزاتها الأساسية، لما لها من أهمية في توحيد الناس وربط أواصر التواصل والمحبة فيما بينهم، لهذا لا ينفصل التعاطف عنده عن مبدأ التواصل الخلاق الذي يبعث على المحبة والمشاركة الوجدانية المتبادلة، ولذلك أيضا نجده يصر على ربط الأخلاقية بالتعاطف كنمط اجتماعي جديد، وتحليله في ضوء الفضائل الاجتماعية الأخرى كالشفقة (La Compassion) والأريحية (La Bienveillance) والعدالة (La Justice)، دون إغفال باقي الانفعالات المصاحبة له.

يشير التعاطف عند هيوم إلى مبدأ تتواصل فيه انفعالات شخص مع شخص آخر، حيث يستمد كلاهما لذته من مشاعر وإحساسات الآخر، ويشتبك مع عدة انفعالات كالكبرياء والشرف والحب، ويحيل أيضا على نوع من الشفقة والتقدير الذي يبديهما الأثرياء والأكفاء من الناس تجاه الآخرين، ومن ناحية ثانية على نوع من الحس الجمالي والأخلاقي الذي يوحد الشعوب والأمم، حيث تعمل التربية والثقافة على تمديده عبر قواعد عامة؛ لكن كيف يستقيم تفسيره عند الاسكتلندي؟ وأي مبدأ يحركه؟ هل يمثل ظاهرة عضوية (مرتبطة ببنية الدماغ)، أم وجدانية؟

يعود دافيد هيوم هنا، إلى خلاصات مالبرانش حول علاقة الدماغ بالانفعالات، وهي النتائج التي أفرزها المنهج الديكارتي في كتاب «انفعالات النفس»؛ وذلك راجع إلى أن ديكارت هو أول من سلط الضوء على التواصل الموجود بين الحالات الانفعالية للنفس، والأسباب والتمظهرات الجسدية التي ترافقها؛ فالانفعالات ليست ظواهر لا مادية إطلاقاً، فعندما يكون الحلق مشدوداً أو مضغوطاً، فنحن نحس بفيوضات من الحرارة داخل الصدر، وعندما تكون المعدة فارغة وينتشر هذا الفراغ بقوة، تخرق أعضائنا مجموعة من الاندفاعات والميول. لقد ركز كل من ديكارت ومالبرانش على نتائج حركة الدورة الدموية، وعلى نتائج حركة المدارات العصبية المرتبطة بأجزاء الجسد والدماغ⁸⁰، حيث تتواصل الانفعالات هنا بشكل آلي محض عبر بنية الجسد، دون أن تنحدر من أسباب سيكولوجية.

لقد عاصر اسبينوزا مالبرانش وكان أيضاً نتاجاً للإرث الديكارتي، غير أن الفرق بين تفسيره لحوار الانفعالات وتفسير مالبرانش مستمد من اعتراض ميتافيزيقي، استبعد من خلاله اسبينوزا الثنائية التي سلم بها الديكارتيون القائلة بأن النفوس والأجساد بمثابة جواهر متعارضة في الواقع، لكن بالنسبة إليه تشكل الروح والجسد معاً فرداً واحداً، تارة يخضع لتأثير الفكر، وتارة أخرى يخضع لتأثير الامتداد، فهما معاً يشكلان جوهرًا واحدًا⁸¹؛ فحالة الإنسان واحدة تكون أحياناً حالة لجسده، وأحياناً أخرى حالة لفكره، غير أن تواصل الانفعالات يتم عنده بشكل مباشر دون الاستناد إلى علاقات السببية.

يوافق هيوم كلا من مالبرانش وديكارت في الزعم بأن حركات النفوس الحيوانية تحدث تأثيراً على تطور الانفعالات، ويوافق اسبينوزا في القول بأن التشابه بين أجسادنا وأجساد الآخرين يلعب دوراً ملحوظاً في ذلك، لكنه يتجاوزهم في زعمه أن التعاطف نتيجة لامباشرة لترابط الأفكار؛ فعندما نرى شخصاً ما في موقف انفعالي كيفما كان مثل الغضب مثلاً، فإن سلوكياته وصوته وجسده توافق هذا الوضع الانفعالي، فنعتقد أن نصل هذه التمظهرات بفكرة ما نسميه الغضب الداخلي، وبالتالي يظل حضور فكرة الغضب في أذهاننا أقوى بكثير من تمظهرها لدى أناس آخرين.⁸² بالنسبة إليه، التعاطف هو الانطباع الذي نمتلكه تجاه أنفسنا، كانطباع جزئي حيوي، والذي يمكن نقل جزء من حيويته إلى الموضوعات التي ترتبط بها، بما في

80- * يقول ديكارت معتمداً المفاهيم الطبية لعصره: «إننا ندرك أن كل حركات العضلات هاته، وكذلك كل الحواس، ترتبط بالأعصاب التي تعد بمثابة أنسجة صغيرة أو قنوات صغرى تنحدر من الدماغ، وتتضمن كذلك مثله هواء أو ريحاً لطيفة تسميها النفوس الحيوانية.» انظر:

- R. Descartes, *Les Passions de L'âme*, Article 7, (Paris, GF-Flammarion, 1996), p. 104

81- B. Spinoza, *Ethique*, Livre II, Trad. Par Ch. Appuhn, (GF-Flammarion, 1965), p. 99

82- ** يشير هيوم إلى ذلك بقوله: «أود أن أبدأ بتقديم ملاحظات جديدة حول طبيعة وقوة التعاطف، إن البنيات الذهنية متشابهة عند الناس، سواء في مشاعرهم أو في عملياتهم... عندما أترقب نتائج الانفعال على مسار ووضع شخص ما، فإن ذهني يمر مباشرة من هذه النتائج إلى أسبابها، ويكون فكرة حية عن الانفعال.» انظر:

- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Morals*, Op. Cit, p. 294

ذلك الشخص الآخر، حيث نتمثل معه عبر الاقتران والتشابه، وهكذا يتحول التعاطف إلى فكرة عن الذات لا معنى لها في غياب فكرة عن ذات أخرى ترتبط بها.

لقد ورث هيوم عن فلاسفة الشعور الذين سبقوه فكرة جعل التعاطف مبدءاً للحس الأخلاقي، وخصوصاً هاتشيسون الذي وصف «التقدير» بأنه «حب التعاطف»، وشافيتسبري الذي جعل منه عبر نزعة التفاؤلية «سلوكاً فاضلاً»، لكنه سيتحرر من تأثيرهما خصوصاً في آرائه حول الدين الطبيعي؛ فمن جهة لم يعتبره مبدءاً لكل الفضائل، بل فقط للفضائل المقبولة والنافعة لممتلكها، ومن جهة ثانية أدرجه ضمن الفضائل الاصطناعية، لقابليته أن ينتج عبر أسباب أخرى، فهو يرتبط بالمكان وبالتعديل الذي يدخله على القواعد العامة. يظهر هنا الطابع الاعتراضي الذي يبدیه هيوم على بعض أفكار الشعوريين، من خلال هذا المفهوم الذي استخدمه بالتحديد ضد نظريات الأنانية.

ليست هنالك في رأيه أية ميزة يمكن ملاحظتها داخل الطبيعة الإنسانية، قدر ميلنا إلى التعاطف مع الآخرين ومشاركتهم همومهم ومشاعرهم، عبر التواصل الوجداني الذي نقيمه فيما بيننا، وهو تواصل واقعي يتطلب محو المسافات الفاصلة بين قلوب الناس ضمن أراضية اجتماعية حقيقية ومحايدة، لكن عندما نبتعد عنهم وتغيب شروط التواصل معهم، تظل مشاعرهم مبهمة لا تحدث بالنسبة إلينا أي أثر. يخضع التعاطف، حسب هذا المنظور، إلى مبدأ الحب بوصفه انفعالا أو شعورا ما يتميز عن باقي الانفعالات الأخرى كالكبرياء، فإذا كان الموضوع المباشر للكبرياء والذل هو الأنا (أو هذا الشخص الذي يمنحنا وعيا يخترق بصورة حميمية أفكارنا وأفعالنا وإحساساتنا)، فإن موضوع الحب والكراهية يحيل مباشرة على الشخص الآخر، الذي يملك وعيا مستقلا عن تصوراتنا وأفعالنا ومشاعرنا.

وفي تحليله لانفعالي الحب والكراهية، ربط بين الفضيلة (والمعرفة والحس الجيد والبشاشة التي يتمتع بها شخص ما) وشعور الحب أو التقدير، مثلما وحد الصفات التي تناقضها بمشاعر الكراهية والازدراء أو الاحتقار، يولد هذان الانفعالات حسب من الكمالات (بما في ذلك الكمالات الجسدية كالجمال والقوة والسرعة والرشاقة) والكمالات المناقضة لها؛ أي يولدان تماما من المنافع والمضار الخارجية المرتبطة بالأسرة والممتلكات والملابس والوطن والمناخ. فالشعور الصادر عن الحب يكون دائما مقبولا، بينما يكون الإحساس الصادر عن انفعال الكراهية ممقوتا، والسبب الذي يحدث هذين الانفعاليين مرتبط دائما بكائن مفكر، حيث ينتج السبب المتعلق بالانفعال الأول لذة منفصلة، بينما ينتج السبب المتعلق بالانفعال الثاني نفورا منفصلا⁸³؛ معنى ذلك أن نفس الصفات والخصائص التي تحدث الكبرياء والذل، تخلق كذلك الحب

83- David Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Passions*, Op. Cit, p. 172

والكراهية، وأنهما متصلان عبر ثبات موضوعهما الذي هو الأنا في الحالة الأولى والآخر في الحالة الثانية، وهذان الأخيران غير منفصلين بدورهما عن العدالة والظلم، بوصفهما موضوعين متناقضين أيضا: الأول يحدث الحب، والثاني يحدث الكراهية.

يعود المبدأ الأول إلى الاستدلالات التي نستمدّها من السبب والنتيجة، ينما يتعلق الثاني بالتربية، هكذا فالطباع المتشابهة بين الأقرباء هي التي تولد التعاطف: «إن الفكرة الصادرة عن الأنا تنكشف دائما بصورة حميمية، وتمنح درجة من الحيوية للفكرة المنبعثة من موضوع آخر نرتبط به»⁸⁴؛ فالأطفال تتقلص وتخفت علاقتهم بأهمهم عندما تتزوج ثانية، لأنهم يتصورون أنها أصبحت عضوا من أسرة أخرى.

طبقا للتوجه السابق الذي افترضه هيوم، تنشأ العلاقة المزدوجة التي تشكلها الانطباعات والأفكار دائما بين السبب والنتيجة، بغية خلق الحب والكراهية، فرباط القرابة يجعل الوالدين يحبان أطفالهما، غير أنه بمفرده لا يكفي لخلق الحب، بل يقتضي كذلك العلاقات الأخرى التي ترافقه. فنحن نحب الصديق الذي يمتن نفس المهنة التي نمتنها، أو لديه عين التوجه الذي نرى أنه مناسب لنا، أو نتقاسم معه نفس الاسم... عادة ما نعتبر هذه العلاقات نوعا من الرباط الذي يمنح دلالة معينة لجزء من انطباعاتنا، والعلاقة الأسرية جزء منها، وبالتالي يحدث الحب والحنان.

يربط هيوم أيضا بين الصداقة والتعاطف والثروة والممتلكات التي تحقق المتعة والسعادة والمنفعة؛ فالذي يجعلنا نرى منفعة لدى الأثرياء هو كونهم قادرين على مشاركتنا ممتلكاتهم، وبالتالي نميل إلى التعاطف معهم، عندما نحبههم ونقدرهم، لذلك يتطابق الحب دائما مع التعاطف، الذي يثمن انفعال الشفقة المتعلق حسبه بمبدأ الاقتران.⁸⁵ ينتج الخبث عن الكراهية، بينما تصدر الشفقة عن الحب، فشقاء الآخرين يقدم فكرة حية عن سعادتنا، وسعادتهم تمنحنا فكرة حية عن تعاستنا، فالأولى تنتج الرضى، بينما تحدث الثانية النفور⁸⁶، فالمقارنة تدفعنا، في كل لحظة عندما نفكر في مشاعر الآخرين لأسباب معينة، إلى أن نصاحب نفس النتائج. عندما نقارن مشاعر الآخرين بمشاعرنا الذاتية نصادف شعورا متعارضا مع الشعور الأصلي، فنسعد لشقائهم ونحزن لسعادتهم، فالتعاطف والشفقة التي ترافق الحب عبارة عن الرغبة في إسعاد الشخص المحبوب، ويصح العكس كذلك عندما نحاول إتعاسه. بالتالي، يدخل التعاطف في تواصل مستمر مع الحب عبر خاصية أصلية وطبيعية تمثلها الشفقة، والتجربة اليومية تؤكد هذه الفرضية التي يقدمها هيوم، وقد

84- David Hume, Ibid, p. 186

85- David Hume, Ibid, p. 193

86- Ibid, p. 196

عممها على كل الكائنات الحاسة والمفكرة، فما ينطبق على الإنسان، ينطبق كذلك على الحيوان، «فالكلب يحب الإنسان بشكل طبيعي، بالرغم من أن هذا الجنس أسمى من جنسه»⁸⁷

لقد سبق التأكيد أن علم الانفعالات الذي طوره هيوم في أعقاب تحليله الاختباري للطبيعة الإنسانية ولكيفية تشكله، موسوم بروح نيوتونية وبمبادئ علم الأجسام، فحركات الأجسام كما تحددها الفلسفة الطبيعية موصوفة بذاتها يمكن قياسها عبر سرعتها ومدارها وسببها الفاعل، حيث تتبع كل حركة ناتجة عن مؤثر ما مبدأ تواصل الحركة، لكنه لم يتوخَّ من ذلك تحليل موضوعات الانفعالات وأسبابها الأساسية فقط، بل كان يصبو إلى البحث في الكيفية التي تجعل الانفعالات مترابطة وقابلة للتغير والنقل عبر مبادئ فرعية، يمكن أن يتماهى معها مبدأ التعاطف. لهذا دعا إلى ضرورة تأسيس منهج جديد للفعل الإنساني، الذي يعد التعاطف أحد جوانبه الأساسية، يستطيع، بعيدا عن تحديدات صورية للأخلاق، تفسير الصفة التجريبية للفعل وتوجيهه ضمن تصور خاص للعيش المدني؛ أي ضمن مجتمع مدني منتظم ذاتيا عبر تنظيمه للمنفعة (للعدالة والحق).

- الفعل مشاركة سياسية

يعرض هيوم منهجه الشعوري الذي ينبغي اتباعه أثناء البحث في مبادئ الفعل، وهو منهج قائم على التعاطف الذي يحيل على الإنسانية أو المشاركة الوجدانية التي تسمح بمعاينة أحاسيس الآخرين؛ فالشعور هو الذي يجعل احتمال الفعل ممكنا عبر تجربة فردية وجماعية تمثل مبدأ الانتظام السياسي، فكانت هذه هي الإجابة التي كشف عنها تحقيقه، والتي ترسم طريقا واضحا نحو أخلاق المنفعة. لقد قبل فكرة التعاطف بوصفها مصدرا أساسيا للتمييز الأخلاقي ومنبعا لنفع عام يشمل كل الكائنات، بما في ذلك نفع الإنسانية، غير أنه يستخدم بين الفينة والأخرى مصطلح «الأريحية» كمرادف للتعاطف، كي تعني التعاطف المنزه عن العلاقات والميول الشخصية⁸⁸ التي تخاطب فينا النوازع الذاتية، التي لا تتماشى مع رهانات أخلاقيته الاجتماعية.

لا ينبغي لكي ندرك معنى الفضيلة أن نتمثلها كقيمة قبلية أو كحكم عقلي، بل ينبغي أن نرصد معالمها داخل الحياة الاجتماعية كما هي، وفي عالم التداول الذي تشكله اللغة لما يتضمنه من آثارها، هذا التحديد، الذي يضعه في مسافة واضحة عن شعوري عصره، يقر بنسبية الأخلاق كقرار فلسفي، ويسوق مشروعه إلى الانخراط داخل تحديدات محتملة، مبتعدا عن الأنماط القبلية المستمدة من الجذور الثيولوجية؛ منذ أن

87- Ibid, p. 208

88- Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Op. Cit, p. 34

بدأ تحقيقه المتوقف على اختبار التعاطف، من المحتمل أن تكون التفسيرات، التي عرضها، قد ساهمت في تأسيس مدخل نفعي لتحليل الفضائل الاجتماعية الأخرى كالعدالة.

كل فعل يجعل الهياكل الاجتماعية متعاطفة، يحظى بالقبول ويكشف عن الإرادة الطيبة الموجودة لديهم، مما يجعل الأوصاف التالية: اجتماعي، حسن المزاج، جيد الطبع، إنساني، رحيم، شاعر للجميل، كريم، محسن وغيرها من الأوصاف التي تعادلها معروفة ومقبولة عند جميع الشعوب بمختلف لغاتهم؛ لأنها تعبر على نحو كوني عما ينبغي أن تبلغه الطبيعة الإنسانية من استحقاق لهذه القيم النبيلة، التي إذا تحققت في مجتمع معين، يمكنها أن تساهم من منظوره في قيام حكومة مدنية جيدة. وليوضح ذلك، عاد إلى الثقافة السياسية اليونانية⁸⁹ ليفيد بأن الحالة الطبيعية التي يعيشها الإنسان لا تتحدد من خلال الأنانية، وإنما عن طريق التحيز؛ فالفرد دائما في علاقة انفعالية مع الآخرين كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقتهم مع أنفسهم؛ لأن التحيز يتضمن الأنانية والتعاطف معا، وقد انعكس هذا التحديد على طبيعة تصوره للعدالة، حيث لا يعتبرها فضيلة طبيعية، وإنما فضيلة اجتماعية تخاطب الحياة المشتركة.

إن الفضائل الاجتماعية تكمن في الممارسة، والإنسان لديه قدرة طبيعية على التعاطف والتأثر بأشخاص ومواقف وأحداث، وعلى ترجمة ذلك التعاطف إلى ردود أفعال ملائمة لطبيعة المؤثرات التي تشكل موضوع التعاطف، الشيء الذي يحث على ضرورة أخذه على محمل الجد في تحديد ماهيته (الإنسان)، لقدرته على أن يصير بفضل هذه الفضيلة الاجتماعية كائنا اجتماعيا. لهذا السبب، نجد هيوم يثني على التعاطف وعلى باقي الفضائل الاجتماعية المرافقة له كالإحسان والشفقة والصدقة؛ لأنها تساعد جميعها على بناء مجتمع تسوده الروح الجماعية، ويؤسس العدالة والقوانين الاجتماعية الأخرى عليها. عندما يعلي هذا الأخير من قدر الإحسان والكرم، فإنما ليشد الانتباه إلى أنهما يساهمان في تقوية روابط الحب، وأيضا إلى أن السعادة تخرج من معطفهما، لأنها تقوم على اللذة التي يمنحها تآلف الآخرين وخدماتهم الجيدة للمجتمع.

يستحضر هذا الأخير هنا رأي شيشرون في تعارضه مع الأبيقوريين، الذي يعتبر فيه الآلهة التي يؤمن بها هؤلاء عديمة النفع والجدوى، وما تحققه في نظرهم مجرد افتراضات وهمية كامنة في مخيلتهم؛ فالكمال لا يتحقق إلا بما يعيشه المرء من فائدة واقعية، والمنفعة العمومية، التي تتمظهر في حياة الناس الواقعية، تكون دائما حسب هيوم الأكثر حضورا وقوة في كل تحديدات الأخلاقية⁹⁰، لذلك يظل السؤال مستمرا حول الموقع الذي يمكن من خلاله أن نعثر على الفوائد والمنافع الحقيقية للإنسانية. وكل من يجتهد

89- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Op. Cit, p. 288

90- D. Hume, *Ibid*, p. 293

في تربية وتهذيب ميوله ورغباته في كل مناحي الحياة، يمد حسبه يد العون في تطوير الصناعة والحضارة والفنون؛ لأنه يضع قواعد جديدة لمشاعره الأخلاقية والسياسية، تحفزه على التعاطف مع الآخرين، مراعيًا في ذلك مصالحهم ومنافعهم، وعلى منح السعادة لمجتمعه. لا تكون الفضائل الاجتماعية من هذا المنظور عقيمة، إلا إذا انحرفت عن مساراتها الملائمة، بأن تفصل بين سعادة الناس وانتظام المجتمع وانسجام الأسر والأصدقاء، ومبدأ المنفعة العامة التي تتوخى بلوغها من خلال التعاطف.

لكي يوضح ذلك، خصص هيوم فصلاً للعدالة من كتابه «بحث في مبادئ الأخلاق» يصفها فيه بأنها فضيلة اجتماعية لما تمثله من نفع للمجتمع ومن مراعاة للمصلحة العامة؛ فأصل ظهورها لا يتجاوز هذه الغاية: «إن المنفعة العمومية هي المصدر الوحيد للعدالة، وأن التفكير في النتائج المحمودة لهذه الفضيلة هو أساس ما تستحقه من قيمة»⁹¹، فالعدالة التي تتوخى الدفاع عن المصلحة الخاصة ولا تنبثق إلا عندما يتم انتهاك ملكية خاصة، تفقد ملكيتها لأنها فقدت منفعتها الكلية، ولا تكون بموجب ذلك فضيلة اجتماعية، بل تصوير مجرد طقوس وتقاليد رسمية باطلة. لهذا، أصر هيوم على ضرورة الحفاظ على الوضع الاجتماعي للعدالة الذي يتوقف على التعاطف وامتداداته (يعلم الفرد أن تعاطف الآخر معه يدفعه بالضرورة إلى البحث عن إسعاده)، حيث تصوير التقسيمات وحدود الملكية والواجب رمزية ومتخيلة فقط، ولا يعود لها أي وجود واقعي في الممارسة الأخلاقية الاجتماعية.

يتجه الفعل، في ضوء هذا المنظور الاجتماعي للتعاطف، نحو منظور محدد يجعله يتخذ صورة حياة مشتركة لوحدة سوسولوجية وسيكولوجية يذوب فيها الفرد بأحاسيسه ووجداناته ضمن عالم «النحن» كتركيبة روحية اجتماعية، ويستحب من خلالها فكرة الانتماء إلى الآخرين، وقد اكتفى هيوم بمثال الأسرة التي تتركب في بنيتها من التعاطف الروحي، إلى درجة تفقد معها الملكية معناها، كما تفقد كذلك قواعد الإنصاف والعدالة طابعها السياسي والقضائي، لترتبط بقيمة رمزية (عندما ينتظم كل الناس في وجودهم الاجتماعي بمقتضى منفعة عامة متبادلة)، فحينما تمتلئ قلوبهم بالاعتدال الكامل وبالتعاطف، تختفي آنذاك العدالة المرتبطة بتطبيق القوانين، ويتم تعويض الواجب بالإنسانية.

91- Ibid, p. 299

يلعب التاريخ والتجربة دوراً أساسياً في التقويم الطبيعي للأحاسيس وفي إعداد البنية الذهنية القادرة على احترام العدالة، في السياق الذي تكون فيه على وعي تام بالمنفعة الكونية لهذه الفضيلة، وبالتالي، فالعودة إلى الحس المشترك تعين على إنجاح هذا المشروع، مادامت تراعي الاختلافات الثقافية والظروف المتباينة.^{92*}

تتمظهر الممارسة الكاملة عند هيوم إذن، عبر قوة وتقدم التعاطفات الحرة^{93**} التي تتجسد في حياتنا اليومية عبر علاقاتنا وفي ألفاظنا ومحادثتنا، التي تدفعنا إلى أن نختار وجهة أخرى يمكن للآخرين أن يتقاسموها معنا، والشعور هو ذاته تعبير مبدئي عن هذه الطبيعة، الذي تتوحد بفضلها كل التوافقات حتى تصير متطابقة لدى جميع الناس، لذلك عوض أن نؤسس سعادتنا على ممارسة الواجبات الأخلاقية، ينبغي بدلاً من ذلك أن نمزج هذه الممارسة بالفضائل الاجتماعية. فالأخلاقية لا تتأسس إلا على أشكال مختلفة من التعاطف؛ أي على شكل جديد من التعاطف يمكن تسميته بالتعاطف الارتباطي أو المتبادل⁹⁴ القائم على المنفعة المتبادلة بوصفها أصل كل رابطة اجتماعية، والتجربة حسبه كفيلة بالكشف عن ذلك، لذلك لم يتوقف في كل مرحلة من مراحل تحليله للطبيعة الإنسانية، عن تبجيل دورها في إظهار روابط التعاطف وتمديده بشكل عمومي بين الناس.^{95***}

تكمن قيمة هذا التصور في كونه يعتقد أن التعاطف مبدأ كاف للطبيعة الإنسانية، وأن له تأثيراً كبيراً على تنمية الحس الجيد وتهذيب الذوق والحكم وتجويد الفعل، على هذا المنوال يسمو التعاطف على باقي الفضائل الأخلاقية الأخرى كالعدالة والإخلاص اللتين تقويان أو اصر الارتباط داخل الحكومة، فهو يسمو بالروح الجماعية، ويبعث في النفوس إحساساً جمالياً يقود نحو كل الفضائل الاجتماعية، لذلك يعتبره المنبع الأساسي لكل التمييزات الأخلاقية والجزء الأكثر أهمية داخل الأخلاقية. استمد بنتام نقطة مهمة من هذا المنهج الذي استخدمه في مقالاته السياسية، والذي يمكن تسميته بتعبير جديد سوسيولوجيا الأفكار⁹⁶؛ لأنه أقر في اعتقاده

92- * يقول هيوم: «كل الطيور من نفس النوع وفي كل الأزمنة والأمكنة، تصنع أعشاشاً متشابهة، بينما يمنح الناس في عصور وأمكنة مختلفة لمنازلهم أشكالاً متميزة، فإذا كنا نرى القوة والوضوح لدى الطيور، فإننا في العالم الإنساني نرى أثر العادة والبنية الذهنية.» انظر:

- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Op. Cit, p. 321

93- ** إن الحرية عند هيوم متجذرة في أعماق الطبيعة الإنسانية، تتضمن حدودها، فكل فرد في رأيه تنبعث من أعماقه مشاعر المودة والرافة والحب، لكنه يعبر عنها باسم التعاطف الذي يعني المشاركة الوجدانية مع الآخرين الخالية من القيود والمعوقات كالأنانية مثلاً، فالناس أحرار ولا يوجد في طبيعتهم ما يبعث على الخوف، ماداموا مسلحين بفلسفة اجتماعية بسيطة تصح عواطفهم، وتطهرها من كل الانفعالات الدنيئة لتصبح قابلة للتشارك الاجتماعي. لذلك سار بمفهوم الحرية الطبيعية نحو نقد فلسفات العقد الاجتماعي، التي تعتقد بأنه لا شيء كامن في الطبيعة سوى الشر والحق والميل إلى الصراع والعنف، وبالتالي جعله يستبدل الإنسان الأناني بالإنسان المتعاطف.

94- Mark Collier, «Hume's Theory of Moral Imagination», (History of Philosophy Quarterly, Volume 27, Number 3, 2010), p. 255

95- *** يعبر هيوم عن ذلك بقوله: «عندما لا ينظم التعاطف الشجاعة والطموح، فإنهما يتحولان من شكلهما النبيل إلى طغيان أو عداء عمومي.» انظر:

- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of the Morals*, Op. Cit, p. 308

96- J.P. Cléro, «Le Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham», Dans *Le Sens Moral*, Op. Cit, p. 91

أن بعض الشروط اللسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية تجتمع لتسهم في ميلاد أفكار معينة. لخص ذلك في مفهوم التعاطف الذي جعله مبدأ للفعل الأخلاقي، ليتجه به نحو تصور رمزي للأخلاقية لا يمكن استيعابه خارج طبيعة هذا المفهوم.

إذا كان التعاطف هو الأساس الرمزي للفعل، فلأنه يعين على اكتشاف الأخطاء التي ترتبط بالحس الأخلاقي، خصوصاً طابعه الكوني الذي يتطلب ضرورة الاعتقاد بأن المشاعر الأخلاقية مرتبطة بإحساس ما، أو بانطباع أودعته الطبيعة على نحو كوني في البشر. لكن بأي معنى يكون هو المبدأ الكوني والرمزي للفعل؟

يجوز ذلك بالمعنى الذي يجعله يلامس المبادئ الطبيعية المتداولة، ثم الاستثناءات المستحدثة المرافقة لأحوال الانفعالية التي تشكل الرؤية المستقبلية، حيث يصطحب الفعل عدد من التجارب المنتظمة عبر مفهومي «المكانية» و«الوسيلة»، مثلما يمتد الشعور مكانياً عبر وساطة التعاطف واللغة عبر وساطة المرجعيات المشتركة والمتداولة وعبر الانخراط الاجتماعي.

إذا كان التعاطف رابطاً اجتماعياً، فلقدرته على إيقاظ المنفعة العامة، انطلاقاً من مبدأ التشابه الذي يؤسس الحقل السيكولوجي ومبدأ الاقتران الذي يؤسس الحقل السوسيولوجي، حيث يقنعنا التعاطف بامتياز العيش داخل المجتمع وفائدته، بيد أنه ما دما نمتلك طبيعة واحدة، فلسنا غرباء عن بعضنا البعض. فتوافق الأفراد داخل المجتمع على نفس السلوكيات وعلى نفس طريقة التفكير، لا يتعلق بأسباب مناخية ولا بأسباب فيزيائية، بل يرجع إلى تعاطفهم المتبادل فيما بينهم، وبهذا الشكل يضمن التعاطف التماسك الاجتماعي ويوحد السلوكيات والقيم ويفتح المجال أمام بروز منفعة مشتركة حقيقية يتوافق عليها الكل وعيش مدني محبوب.

خلاصة

قاد هيوم فلسفته في الفعل نحو أخلاقية جديدة، يمكن أن تطور من خلالها أساليب عيشنا المختلفة كالاقتصاد السياسي والاجتماعي⁹⁷، ليمهد الأرضية لبداية الحديث عن نفعية أخلاقية وسياسية واقتصادية، سيتبناها فيما بعد فلاسفة ما بعد هيوم، وخصوصاً آدم سميث الذي طور فرضية الأخلاق الشعورية التي قدمها هيوم في مجال الاقتصاد⁹⁸. وما قدمه في فلسفته الأخلاقية من تقلص لدور العقل في إنتاج الحكم الأخلاقي، أو على الأقل من رفض لأحكامه، والاحتكام خلافاً لذلك إلى الشروط التجريبية كمصدر وحيد للأخلاقية، يجعله في وضعية لامعرفية (Non-Cognitivist) وفي مبدأ لاكانطي (Non-Kantian)، مما يوحي بتصور للفعل مستمد من السيكلوجيا الأخلاقية التي، لا تعتبر الأخلاق موضوعاً للاعتقاد، بل موضوعاً للممارسة، تتحول بشكل منسق إلى نظرية لامعرفية⁹⁹.

يكشف منظور هيوم للفعل عن روح السيكلوجيا الأخلاقية المعاصرة التي تنطلق من نقطة أساسية تقضي إلى أن فلسفة الأخلاق إذا أرادت أن تكون معقولة، فهي بحاجة إلى السيكلوجيا؛ أي إلى علم يهتم بدراسة الحالات النفسية؛ فالسيرورات المعرفية والانفعالية والطباع والسلوكيات لا تنفصل عن القضايا الأخلاقية، أو عن القدرة على ممارسة الفعل الأخلاقي. ماذا أفعل؟ ما هو الفعل الأفضل؟ وما نوع الحياة التي أفضلها؟ هذه هي الأسئلة التي تشكل موضوع السيكلوجيا الأخلاقية وتمنحه قوته وتفرد كنهه. بهذا المعنى، تفتح السيكلوجيا الأخلاقية داخل فلسفة الأخلاق أرضية تجريبية لنقد المفاهيم الصورية التي تتخللها، والسيكلوجيا الأخلاقية المعاصرة تتوافق بدرجة كبيرة مع مبدأ هيوم الذي يقر من خلال مختلف أعماله بعلم للطبيعة الإنسانية، حيث تضافرت نصوصه، من هذا المنظور، على رصد الإشكالات الفلسفية المتعلقة بقيم ومعايير الفعل والحكم، وتحويلها إلى أنثروبولوجيا تتمحور على الأقل داخل مبدأ واقعي. وقد تعددت امتداداتها من الناحية الإبيستيمولوجية، فهي تستمد مناهجها من الفلسفة التحليلية (التحليل، المنطق، تجربة الفكر، المثال)، وقد انحدرت من شعبة الفلسفة لتجد مشاربها داخل العلوم الإنسانية، خاصة: التحليل النفسي، السيكلوجيا الاجتماعية، التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية والسياسية.

تبدو السيكلوجيا الأخلاقية التي قدمها هيوم على أنها تحقيق هجين وغير مكتمل، يتساءل عن المعيارية، ويحاول، في سياقات خاصة، وصف الوظائف السيكلوجية للأفراد الذين يتوحدون فيما بينهم عبر روابط

97- Albert Schatz, *L'œuvre Economique de David Hume*, Dans les Classiques des Sciences Sociales, Produit en version numérique par Philippe Folliot, (Québec, Chicoutimi, 2009), p. 29

98- François Dutrait, «La Morale, Sympathie, Utilité, Finalité dans la Morale de Adam Smith», (Philopsis, Revue numérique, 2008), p. 2

99- Voir *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*, Op, Cit, pp. 215- 216

ملموسة وسط حياة اجتماعية رمزية، وعن طريق توجهاتها النظرية الجزئية تنتقد ميتافيزيقا الذات، وبالتحديد الأنا الديكارتية. إضافة إلى ذلك، تبدو سيكولوجيا الأخلاق عنده أكثر قوة كفلسفة وليس كعلم، أي تنظر لعلم إنساني داخل بعد فلسفي متين، دون أن نحاكمه من زاوية العلم وما تحمله هذه الكلمة من معنى، هذا العلم الإنساني يتأسس على الأقل وفق نموذج علوم الطبيعة في بحثه عن القوانين والأسباب التي تحرك الفعل الإنساني في حلقة جزئية تلامس أبعاده الأخلاقية. لهذا، لا ترتبط بشكل قبلي رؤيته السيكولوجية الأخلاقية بعلم النفس السلوكي أو المعرفي، بل تظل تحقيقا مفهوما أو نظريا بالمعنى الذي يستقيم مع محاولة تقديم طبعنة كاملة للذهن أو الروح. والمفاهيم التي يستخدمها لتحقيق هذا الغرض، معروفة عند الجميع ومستوحاة من السيكولوجيا الشعبية (La Psychologie Populaire) أو من سيكولوجيا الحس المشترك، فهي مفاهيم مستقاة من العيش اليومي.

لقد قدم هيوم إلى السيكولوجيا الأخلاقية المعاصرة محاولة ثمينة في وصف وتحليل السيرورات الذهنية المستخدمة في تقويم وتحريك الفعل؛ الشيء الذي يسمح بالقول إن السيكولوجيا الأخلاقية تدرس شروط الفعل من منظور هيومي، بالرغم من أن هذا الرابط معرفية/ لا معرفية لا يوجد إلا في قلب القراءة المعاصرة.¹⁰⁰ هذا الفعل، سواء كان محددا ضمن فعالية سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية، لا يتشكل إلا داخل سيرورة من التواصل الجماعي بين الناس، حيث يصعب أن ننطلق من انطباعية ثابتة أثناء تحليله؛ فهذه الانطباعية بغض النظر عن كونها طبيعية، فهي تاريخية كذلك وبواسطتها يصبح (الفعل) قابلا للتفسير، وهو ما يعود بنا إلى نقطة البداية: ماذا نقصد عندما نتحدث عن الانفعالات؟ هل نحن على صلة بظواهر لها قدرة التفسير النهائي لأفعالنا؟ من أين تستمد هذه الانفعالية أهميتها؟ وهل تستقيم دون حراك متواصل للأفكار والانطباعات؟

هذه الأسئلة وغيرها أصبحت واضحة المعالم في إطار الفينومينولوجيا، التي جسدت الحركة الفلسفية التي أخذت على محمل الجد مشكلات الانفعالية، لتحولها إلى مشروع يقظ تراهن على أنه أكثر موضوعية في تفسير الظواهر الإنسانية.

100- * لبيان ذلك بالتفصيل يمكن العودة إلى:

- La Psychologie Morale, Ibid.

*- المصادر والمراجع المعتمدة:

- Albert Schatz, *L'œuvre Economique de David Hume*, Dans les Classiques des Sciences Sociales, Produit en version numérique par Philippe Folliot, (Québec, Chicoutimi, 2009).
- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, (Paris, Hermann, 1966).
- Aristote, *Rhétorique, Livre II*, Etabli et Traduit par Médéric Dufour, (Gallimard, 1991).
- B. Pascal, *Pensées*, (Ed. Brunshwig, GF-Flammarion, 1976).
- B. Spinoza, *Ethique, Livre II*, Trad. Par Ch. Appuhn, (GF-Flammarion, 1965).
- B. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Trad. Ch. Appuhn, (GF-Flammarion, 1965).
- Céline Bonicco, «Société Civile dans la Philosophie Politique de David Hume, Un Libéralisme Mitigé» dans *les Lectures de Hume*, Sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, (Paris, Ellipses, 2009).
- Céline Bonicco, *Apprendre à Philosopher avec Hume*, (Ellipses, 2010).
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Morals, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A, (Oxford, Clarendon Press, 1896).
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Of Passions, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, M.A, (Oxford, Clarendon Press, 1896).
- D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion, In The English Philosophers from Bacon to Mill, The Golden age of English philosophy*, The Modern Library, (New York. Copyright by Random House, 1939).
- D. Hume, *Dissertation sur les Passions, Des Passions (Traité de la Nature Humaine)*, Traduction et Présentation par Jean Pierre Cléro, Dossier par Raphael Ehram, (Paris, GF-Flammarion, 1991).
- D. Hume, *Enquête sur L'entendement Humain, Principes de la Morale*, Trad. par Ph. Baranger et Ph. Saltel, (Paris, GF-Flammarion, 1991).
- D. Hume, *Histoire Naturelle de la Religion et Autres Essais sur la Religion*, Introduction, Traduction et Notes par M. Malherbe, (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980).
- D. Hume, *Traité de la Nature Humaine, L'entendement*, Traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, (Paris, GF- Flammarion 1995).

- D. Laërce, *Vie, Doctrine et sentences des Philosophes*, Illustre, VII, Trd. R. Genaille, (GF-Flammarion, 1965).
- *Dictionnaire D'éthique et de Philosophie Morale*, Tome 2, Sous la Direction de M.C. Sperber, (P.U.F, 1996).
- E. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Traduit par Victor Delbos, Version Numérique de Philippe Folliot, «Les Classiques des Sciences Sociales», (Québec, Chicoutimi, 2002).
- Eléonore Le Jallé, *Hume et la Régulation Morale*, (Paris, P.U.F, 1999).
- F. Bacon, *Novum Organum, Livre II*, Traduction, Introduction et Notes par Lorquet, (Paris, L. Hachette, 1857), Edition numérique Bnf Gallica.
- F. De la Rochefoucauld, *Maximes*, (Paris, FG-Flammarion, 1997).
- F. Hutcheson. *Recherche sur L'origine de nos Idées de la Beauté et de la Vertu*. (Vrin. 1991).
- François Dutrait, «La Morale, Sympathie, Utilité, Finalité dans la Morale de Adam Smith», (Philopsis, Revue numérique, 2008).
- Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Vintage Books, (New York, Division of Random House, 2004).
- J. Locke, *Essai Philosophique Concernant L'entendement Humaine, Livre II, Partie XX*, Traduction par Pierre Coste, Présentation et note par Philippe Hamou, Le livre de Poche, Classiques de la philosophie, (Librairie Générale Française, 2009).
- J. Locke, *Traité du Gouvernement Civil, Chapitre VIII*, Traduction de David Mazel, Version Numérique de Jean-Marie Tremblay, Dans «Les Classiques des Sciences Sociales», (Québec, Chicoutimi, 2002).
- J. P. Sartre, *L'être et le Néant, Essai D'ontologie Phénoménologique*, Dans L'existence D'autrui, (Paris, Gallimard, 1943).
- J.J. Rousseau, *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité Parmi les Hommes*, (Paris, FG-Flammarion, 1992).
- J.J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, IV, Lettre XII, (GF-Flammarion, 1967).
- J.P. Cléro, «La Justice, les Passions et les Fictions, La Théorie de la Justice selon Hume, Bentham et Rawls», (CRDP Midi-Pyrénées, 2001), (<http://www.philopsis.fr>).
- J.P. Cléro, «Le Sens Moral chez Hume, Smith et Bentham», Dans *Le Sens Moral*, Coordonné par Laurent Jaffro, (Paris, PUF, 2000).

- *La Psychologie Morale, Autonomie, Responsabilité et Rationalité Pratique*, Textes Réunis et Traduits par Marlène Jouan, (Paris, Vrin, 2008).
- Laurent Jaffro, «La Formation de la Doctrine du Sens Morale, Burnet, Shaftesbury, Hutcheson», Dans *Le Sens Moral*, Op. Cit.
- Mark Collier, «Hume's Theory of Moral Imagination», (History of Philosophy Quarterly, Volume 27, Number 3, 2010).
- Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, (Paris, P.U.F, 1994).
- N. Machiavel, *Le Prince*, Livre de Poche, "Les Classiques de la Philosophie", (Librairie Générale Française, 2000).
- N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, (Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1979).
- Platon, *La République*, VI, Traduction par G. Leroux, (Paris, GF-Flammarion, 2004).
- Platon, *Ménon*, Traduction de Gilles Bounoure, (Paris, Ellipses, 1999).
- R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Article 7, (Paris, GF-Flammarion, 1996).
- R. Descartes, *Les Passions de L'âme*, Article 7, (Paris, GF-Flammarion, 1996).
- T. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Traduction de Samuel Sorbrière, Suivi de Hobbes, P. Bayle, Chronologie, Introduction, Bibliographie 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).
- Isaac Newton, *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, Tome I, Traduit par Madame la Marquise du Chatelet, Revue par M. Clairault, (Edition Jacques Gabay, 1990).
- P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, (Gallimard, «Folio Essais», 1988).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com