إشكالية الاستقراء في فلسفة ديفيد هيوم

د. محمد عبد الحميد سلامة

الملخـص

إن البحث في إشكالية الاستقراء يستوجب محاولة الإجابة عن سؤال، هو: كيف نحكم بما هو شاهد على ما هو غائب؟، وكيف نحول ما هو خاص جزئي إلى ما هو عام كلي؟ ومحاولةً للإجابة عن هذا الإشكال، اعتمدنا في بحثنا هذا على تصور أحد رواد الفلسفة الحديثة، وهو الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم David Hume (١٧١١م– ١٧٧٦م)، وبناءً على توجه ديفيد هيوم الفلسفي تدور مشكلة الاستقراء عنده حول تحديد مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة، وما إذا يمكننا الاعتماد عليه أو رفضه.

ونظر ديفيد هيوم إلى الاستدلال الاستقرائي باعتباره منهجًا لا يمكن تبريره، قد ألفناه عن طريق العادة، وينبغي تفسير اقتناعًا به على أساس أنه نتيجة للعادة. إن قوة العادة تبلغ حداً يجعل الادراك الصحيح للاستدلال الاستقرائي عاجزًا عن دفعنا إلى التخلي عن التمسك بهذا المبدأ.

كلمات مفتاحية: الاستقراء، الاحتمال، المعرفة، السببية، ديفيد هيوم.

the problem of inductionin the philosophy of David Hume

Dr- Mohamed Abdelhamed Salama

Abstract

Researching the problem of induction requires trying to answer a question، which is: How do we judge what is witness to what is absent? And how do we transform what is specific and partial to what is general and total? In an attempt to answer this problem, we relied in our research on the perception of one of the pioneers of modern philosophy, the experimental philosopher David Hume (1711 AD- 1776 AD), and based on David Hume's philosophical orientation, the problem of induction revolves with him about determining the

(ISSN: 2536 - 9555)

principle of the progression of accidents in nature، and whether we can Rely on it or reject it.

David Hume viewed inductive reasoning as an unjustifiable method, which we have become familiar with by habit, and must be interpreted with conviction on the grounds that it is the result of habit. The power of habit is such that a correct understanding of inductive reasoning is unable to induce us to abandon adherence to this principle.

Keywords: Religion, Monotheism, Natural History, David Hume

مقدمة:

إن مشكلة الاستقراء من أهم المشاكل الفلسفية التي طرحها الفكر الابستمولوجى في الفترة الحديثة والمعاصرة، نظرا لارتباطها بحقيقة العلم التجريبي وبإطاره المعرفي والمنهجي، فالمنهج التجريبي الاستقرائي أساس دراسة الظواهر الطبيعية، وذلك لأنه ينطلق من دراسة بعض الظواهر الجزئية التي تكون في متناول العالم إلى تعميمها والحكم على كل الظواهر المماثلة، بهدف الوصول إلى صياغة القوانين العلمية التي تتحكم في الظواهر، ومن ثم نقيم التنبؤ، لكن الرّهان الفلسفي الذي واجهه العلم يدور حول تلك الضمانة الميتافيزيقية أو التجريبية التي تسمح للعلماء بالانتقال من حكم جزئي إلى حكم عام، بمعنى أوضح، في قضية اليقين والتعميم.

إن إشكالية تبرير الاستقراء تقودنا صوبا إلى إشكالية المعرفة، كما تعكس لنا ذلك الجدال الفلسفي الكلاسيكي في مصدرها، "هل هى عقلية أم تجريبية"، وأيهما أسبق هل مبادئ العقل أم معطيات التجربة، لذلك نجد إشكالية الاستقراء– بدورها–محل اختلاف في الرؤى بين التجريبين من جهة والعقليين من جهة أخرى.

ويُعدّ ديفيد هيوم من الفلاسفة القلائل الذين تركوا بصمة قوية في تاريخ الفلسفة والعلم، فهو من الآباء الروحيّين للنزعة التجريبية، ومن أكثر من تصدى

للميتافيزيقا في العصر الحديث، كما أن تأثيره في الفلسفة كان واضحًا، أو لنقل في الفلسفات التي أتت من بعده، خصوصًا ما جاء به إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤م– ١٨٠٤م)، وأشد من ذلك تأثيره في الوضعية المنطقية؛ التي جاءت بمبدأ التحقق التجريبي في المعرفة والعلم، ماتحة من معين فلسفة هيوم، وباقي التجريبيين الآخرين.

لعل الميادين المعرفية التي بزغ فيها نجم ديفيد هيوم كثيرة ومتعددة، إلا أن أكثرها شهرة، ما جادت به قريحته في نظرية المعرفة، واعتماده على التجربة والحس والإدراك كأسس لقيام أيّ معرفة، ضاربًا النظريات والمقولات الميتافيزيقية كلّها التي ليس لها أي أساس حسيّ عُرض الحائط، وجاعلً منها معرفة عقيمة وعديمة الجدوى فحسب .لقد كانت هذه الشهرة، التي عرفها في هذا المجال، وراء عدم اهتمام كثيرين بما جاء به في ميادين أخرى، منها تصوره للدين، ونظريته في التاريخ الطبيعي للدين.

وقد دفعني إلي دراسة فلسفة ديفيد هيوم عدة أسباب منها:

١. فتح المجال أمام الباحثين والدارسين لبحث فكر وآراء ومؤلفات ديفيد هيوم من خلال جوانبها العلمية المختلفة.
٢. التعرف على فكر ديفيد هيوم العلمي ومن خلال مصادرة الأصلية التي تركها لنا، والى أي مدى ركز على مكانه المعرفة العلمية.
٣. البرهنة علي أن آراء ديفيد هيوم في الفلسفة لم تكن مجرد شرح للمتن الأرسطي، بل وجه انتقاداته للفلسفة المشائية المتمثلة في أرسطو.

ومن الدراسات السابقة في هذا المجال، الدراسة التي أعدّها الدكتور/ بن نحى زكرياء بعنوان "الطرح الهيومى لمشكلة الاستقراء" بمجلة الحوار الثقافى، مجلة فصلية أكاديمية محكمة، الجزائر، المجلد ٦ العدد ٤ أبريل ٢٠١٦م، ص ١٥– ١٩ورغم أسبقية هذه الدراسة في معالجة مشكلة الاستقراء عند ديفيد هيوم، إلا أنها

(ISSN: 2536 - 9555)

اقتصرت على خمس صفحات وأغفلت جوانب كثيرة، ولكن دراستنا الراهنة تتخطى النتائج التي وصلت لها الدراسة السالفة الذكر.

كما أن معظم الدراسات التي تناولت مشكلة الاستقراء عند ديفيد هيوم قد تناولت هذا الموضوع تناولا عامًا دون تفصيل. لذلك ينطلق هذا البحث من عدة تساؤلات أهمها:

١. ما موقف الفيلسوف الاسكتلندي/ الإنكليزي ديفيد هيوم من إشكالية الاستقراء؟.
٢. هل مشكلة الاستقراء عند هيوم تعتمد على الملاحظة والتجربة دون الاعتماد على أحكام مسبقة؟.
٣. هل الاستقراء عند هيوم كان تفسيره سيكولوجى بحت لا غير؟.
٤. هل هناك سبيل لاكتشاف العلاقة الضرورية بين الأشياء عند هيوم؟.
٥. ما هو المبرر الذى يجعل علاقات الطبيعة تتصف بالحتمية والضرورة عند هيوم؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات قسمنا الدراسة إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المقدمة: وتتضمن دوافع البحث ومبرراته وأسباب اختيار الموضوع.

المبحث الأول: مفهوم الاستقراء لغًة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: المشكلة المنطقية للاستقراء عند ديفيد هيوم.

الخاتمة: وقد خصصت لإبراز أهم نتائج الدراسة. ثم أعقبنا الخاتمة بقائمة المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في كتابة هذه الدراسة.

أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة، فيكمن القول إنه نظرًا لطبيعة الموضوع فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي: لتحليل النصوص بغية اكتشاف مكوناتها. واعتمدنا أيضا على المنهج النقدي، حيث يمكن من خلاله إبراز السمة الشخصية للباحث الذى اتجه إلى تحليل النصوص وقراءتها قراءة نقدية لا تكتفي بعرض الأفكار، وإنما تحاول فهمها وتفسيرها.

المبحث الأول

مفهوم الاستقراء لغةً واصطلاحاً

الاستقراء لغة مأخوذ من الفعل الثلاثي "قرأ"، الذي من معانيه الجمع والضم. جاء في لسان العرب: "قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض"[١]، والاستقراء على وزن الإستفعال، مصدر استفعل، وهو أحد أوزان الفعل الماضي الثلاثي المزيد فيه ثلاثة أحرف، ومن معانيه الطلب، نحو استرحمت الله تعالى، أي طلبت إليه الرحمة[٢].

وعلى هذا يكون الاستقراء مصدر استقرأ، أي طلبُ الجزئيات وتتبعها، وضمُّ بعضها إلى بعض للحصول على نتيجة كلية.

بينما يلاحظ الناظر في تعريف الاستقراء اصطلاحاً وجود اتجاهين في ذلك: اتجاه المنطق القديم الذي يجعل الاستدلال الاستقرائي موازيّاً أو قسيماً للاستدلال الاستنباطي بجعل الأول يسير من الجزئيات إلى الكليات، والثاني يسير في الاتجاه المعاكس، أي من الكليات إلى الجزئيات، أما الاتجاه الثاني فيتزعمه بعض رواد المنطق الحديث، وهو اتجاه يسعى إلى توسيع مفهوم الاستقراء ومجال تطبيقه.

يمثِّل أرسطو المؤسس الفعلي للمنطق اليوناني، ومن ثَمَّ فإن أي تعريف بالاستقراء في المنطق اليوناني ينبغي أن يستند إلى أعماله. والناظر في أعمال أرسطو المنطقية يجد أنه لم يحتفِ بالاستقراء احتفاءه بالبرهان والقياس، ذلك أنه جعل الاستدلال الاستقرائي استدلالًا ساذجًا يستعمل مع العوام، حيث يقول: "والاستقراء هو أكثر إقناعًا وأَبْيَن وأعرف في الحس، وهو مشترك للجمهور فأما

---

[١] ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، بيروت: دار صادر، د. ت)، ج ١، ص ١٢٨.

[٢] انظر: د. إميل بديع يعقوب، وميشال عاصي: المعجم المفصل في اللغة والأدب، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٧م)، ج ١، ص ٩٥.

(ISSN: 2536 - 9555)

القياس فهو أشد إلزامًا للحجة، وأبلغ عند المناقضين"[٣]، ويقول: "وقد ينبغي أن فستعمل في الجدل: أما على الجدلين فنستعمل القياس أكثر من استعمالنا إياه مع العوام من الناس، ويجري الأمر في الاستقراء بالعكس: بأن نستعمله في أكثر الأحوال مع العوام"[٤].

وقد عرَّف أرسطو بالاستقراء التام في كتاب "التحليلات الأولى" بجعله يتألف من علاقة قياسية بين حَدٍّ وآخر عن طريق الحدِّ الأوسط، حيث قال: "والاستقراء هو أن يبرهن بأحد الطرفين أن الطرف الآخر في الواسطة موجود، ومثال ذلك أن تكون واسطة (أ) و(ج) هي (ب)، وأن تبين بـ (ج) أن (أ) موجودة في (ب)... ومثال ذلك أن يكون (أ) طويل العمر و(ب) قليل المرارة، و(ج) الجزئيات الطويلة الأعمار كالإنسان، والفرس، والبغل. ف (أ) موجودة في كل (ج)؛ لأن كل قليل المرارة فهو طويل العمر و(ب)– أي القليل المرارة– موجود في كل (ج)"[٥]. **وبيان هذا المثال في الشكل القياس الآتي:**

١–الإنسان والحصان، والبغل... إلخ. طويلة العمر

٢–الإنسان والحصان والبغل.... إلخ. هي كل الحيوانات قليلة المرارة.

٣–كل الحيوانات قليلة المرارة طويلة العمر

ودليل كون المقصود بهذا النوع من الاستقراء هو الاستقراء التام أنه أشار بعد هذا المثال إلى ذلك، حيث قال: "وينبغي أن نفهم من (ج) جميع جزئيات الشيء العام، لأن الاستقراء لجميع جزئيات الشيء العام يبين النتيجة"[٦].

---

[٣] أرسطو: منطق أرسطو، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠ م)، ج ٢، ص ٥٠٧.

[٤] نفس المصدر، ج ٣، ص ٧٣٤.

[٥] نفس المصدر، ج ١، ص ٣٠٧.

[٦] نفس المصدر، ج ١، ص ٣٠٧.

وفي كتاب الجدل يقدم تعريفًا لما يمكن اعتباره الاستقراء الناقص، حيث عرفه بأنه: الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، وذلك في قوله: "الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي. مثال ذلكُ أنه إن كان الربان الحاذق هو الأفضل، فالأمر كذلك في الفارس، فيصير بالجملة الحاذق في في كل واحد من الصنائع هو الأفضل"[٧]، وقوله: "... أما في حال استعمالك الاستقراء فإنك تتدرج من الأشياء الجزئية إلى القضية الكلية، ومن الأشياء المعروفة إلى التي هي غير معروفة"[٨]. فهذا هو الاستقراء الناقص الذي هو انتقال من الجزئيات المعروفة، أي التي شملها الاستقراء، إلى القضية الكلية التي تشمل الجزئيات المعروفة والتي تشبهها مع عدم شمول الاستقراء لها.

والناظر في تعريفات المناطقة المسلمين للاستقراء يجد أنه لا يخرج عن الإطار العام الذي وضعه فيه المنطق اليوناني، وهو الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، لنصل إلى الحكم على الكلي بما وُجِد في الجزئيات. وليس هذا بالغريب إذ إن أعمال أكثر الفلاسفة المسلمين في المنطق هي ترجمات لأعمال أرسطو وشروح وتعليقات عليها. وإن كانت تلك الأعمال لم تخل من انتقادات وتعديلات، وبعض الإضافات، إلَّا أنها في إطارها العام تبقى دائرة في فلك المنطق اليوناني بصفة عامة، والأرسطي بصفة خاصة[٩].

فقد عرفه ابن سينا بأنه: "الحكم على كل بما وُجِد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل استقراءً للناس، والدواب

---

[٧] نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٠٧.

[٨] نفس المصدر، ج ٣، ص ٧٢٨.

[٩] أرسطو: منطق أرسطو، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٠م)، ج ٢، ص ٥٢٧.

(ISSN: 2536 - 9555)

البرّية، والطير[١٠]. وقريب من هذا التعريف تعريف أبي حامد الغزالي له بأنه: "أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كل، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به"[١١].

والملاحظ من خلال التعريفات السابقة سواء عند أرسطو أو عند الفلاسفة المسلمين أنها تمثل اتجاهًا واحدا، وهو الاتجاه الذي يقصر الاستقراء على السير بالاستدلال في جهة واحدة: مما هو أقل كلية إلى ما هو أكثر كلية، فهو ينطلق من دراسة جزئيات أو أفراد تجمعها خصائص مشتركة، وتنضوي تحت كلي واحد، ليصل من خلال ذلك إلى اكتشاف حكم مشترك تتم صياغته في شكل تعميم كلي يشملها ويشمل ما يُشبهها، ويشترك معها في النوع أو الصنف[١٢].

يرى أصحاب المنطق الغربي الحديث أن تعريفات المنطق اليوناني للاستقراء ناقصة، ولا تمثل إلَّا مرحلة من مراحل العملية الاستقرائية، والاستقراء في رأيهم عملية أوسع من ذلك. وفيما يأتي تعريفات لبعض أعلام هذا الاتجاه:

عرفه جون ستيوارت ميل (J.S.Mill) بأنه: "عملية اكتشاف وبرهنة القضايا العامة"[١٣]. وفي معناه تعريف ويليامز دونالد (Williams Donald) بأنه: "ذلك

---

[١٠] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م)، ج ١، ص ٤١٨.

[١١] الغزالي، أبو حامدة معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٤٨.

[١٢] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ترجمة وتصدير وتعليق الدكتور زكي نجيب محمود، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م)، ص ٥٠٢.

[١٣] جون ستوارت ميل (Mill.S.J): منهج المنطق (A System of Logic) نقلًا عن د. علي عبد المعطي محمد، ود. السيد نفادي: المنطق وفلسفة العلم، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م، ص ٣٠٨.

الضرب من ضروب الاستدلال، الذي يكشف لنا عن قانون عام، أو يبرهن عليه"[١٤].

أما عند جون ديوي فـ "الاستقراء اسم يطلق على مجموعة طرائق تقرر بها عن حالة معينة أنها تمثل غيرها، وهي عملية يعبر عنها كونُ تلك الحالة المذكورة نموذجًا أو عيّنة"[١٥].

وينتقد جون ديوي المفهوم الشائع للاستقراء من كونه مجرد انتقال من الجزئيات إلى التعميمات الكلية عن طريق الملاحظة ويَسِمُه بالقصور ويراه موروثًا من المنطق القديم لم يَعُد مناسبًا للمناهج العلمية التي يتبناها المنطق الحديث. فالمنطق القديم (اليوناني) في تطبيقه للمنهج الاستقرائي يكتفي بأخذ الأشياء وصفاتها "كما هي قائمة"[١٦] دون أن يُحدث فيها أي تغيير أي أنه يعتمد مجرد الملاحظة أما في المنطق الحديث فإن المستقرئ لا يكتفي بأخذ الأشياء على ما هي عليه، بل كثيرًا ما يتدخل في مرحلة التجربة بإجراء تحويرات تجريبية للأشياء وصفاتها يحوطا بها عن حالتها الطبيعية التي جاءتنا بها[١٧]. ويرى جون ديوي أن هذا التدخل عنصر أساس في عملية الاستقراء، وأن أي نظرية تهمل مثل هذه الإجراءات التحويرية نظرية معيبة من أصلها[١٨].

---

[١٤] Williams Donald: the Goound of Inducation نقلًا عن الدكتور زكي نجيب عمود: المنطق الوضعي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٤، ١٩٦٦م)، ج ٢، ص٢٩٧.

[١٥] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ترجمة وتصدير وتعليق الدكتور زكي نجيب محمود، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ م)، ص ٦٧٢.

[١٦] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ص ٦٥٦.

[١٧] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ص ٦٥٦.

[١٨] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ص ٦٥٨.

(ISSN: 2536 - 9555)

يتبين من خلال تعريفات أصحاب هذا الاتجاه أن الاستقراء في مجال العلوم التجريبية يتم عبر مرحلتين متعاكستي الاتجاه، **المرحلة الأولى:** يتم فيها ملاحظة وتجميع الجزئيات على حالتها الطبيعية للخروج بفرضية، أو ما يمكن أن نسميه التعميم الاستقرائي، وهذه المرحلة يتم فيها الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، وهي متفقة مع مفهوم الاستقراء عند أصحاب الاتجاه الأول، **أما المرحلة الثانية:** فتجري في خط معاكس للأول، حيث تتم عملية إثبات التعميم المتوصل إليه في المرحلة الأولى بإجراء سلسلة من التجارب على جزئيات مُعَدَّة إعدادًا للبحث من خلال إخضاعها لظروف وشروط مختلفة، ويكون ذلك التعميم بمثابة الموجه لِمَا عسانا أن نقوم به في هذه المرحلة من مشاهدات وتجارب. وعلى هذا تصير الفروض التعميمات المتوصل إليها ليست غاية في ذاتها، بل وسائل إلى تحديد المفردات تحديدًا تجريبيًّا باعتباره الغاية المتحققة بتلك الوسائل. وهذه المرحلة فيها نوع من السير من الكلي إلى الجزئي[١٩].

ويرى جون ديوي أن المرحلة الثانية هي الأهم في الاستدلال الاستقرائي، وهي التي تتمثل في إعادة تكوين المفردات التي كانت أساسًا للتعميم إعادة موجهة بغرض تقرير ما يحدث خلال التفاعل الذي يقع في الحالة المفردة الواحدة من خلال فحصها في ظروف متباينة، وتحت شروط متنوعة للوصول إلى الحالة الواحدة التي تمثل عيِّنة نموذجية لمجموعة من التفاعلات أو الارتباطات، فكأن الاستقراء في هذه المرحلة يسعى إلى اكتشاف القانون العام من خلال عيِّنة نموذجية ليتم تعميمه بعد ذلك على الحالات المشابهة لها[٢٠]. وهذا يشبه عملية تنقيح المناط في مسالك العلة.

---

[١٩] د. علي عبد المعطي محمد، ود. السيد نفادي: المنطق وفلسفة العلم، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م، ص ٣١٢.

[٢٠] جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ص ٦٦٣– ٦٧٨.

وينبغي التنبيه هنا على أن الاستقراء بمفهومه عند أصحاب الاتجاه الثاني لا يمكن تطبيقه بكامل عناصره على القضايا التاريخية والتشريعية، إذ لا يمكن في مثل هذه الحالات التدخل في الجزئيات المندرجة تحت التعميم الاستقرائي لتوفير عينات معدة إعدادًا خاصًّا للبحث بإيجادها في ظروف مختلفة وتحت شروط معينة؛ إذ هي بالنسبة للحوادث التاريخية حوادث مضت وانقضت، ولا يمكن استرجاعها، وبالنسبة للشرائع، أحكامها ونصوصها قد صدرت، ولا يمكن استنزال نصوص جديدة، وإنما هو الاجتهاد فيها لإعطاء أحكام لما يستجدّ من أحداث، وغاية ما يمكن عمله في هذين المجالين هو تطبيق الاستقراء بمفهومه عند أصحاب الاتجاه الأول، أي استقراء الجزئيات الموجودة للخروج بنتيجة كلية. وهنا يتبين أن الاستقراء بمفهومه الثاني هو استقراء خاص بالعلوم الطبيعية والتجريبية، ولا يصلح تطبيقه في العلوم الشرعية.

المبحث الثانى

المشكلة المنطقية للاستقراء عند ديفيد هيوم

بين الحين والحين يمرَّ الاستقراء الأرسطي بمخاضات عسيرة ينتج عنها انتقادات توجه إليه ودفاعات مستميتة للذب عنه، إلا ان كل ذلك بقي على المحك، حتى جاء ديفيد هيوم الذي انتقد الاستقراء من أساسه، فتولدت مشاكل جديدة كان لها الدور البارز في النضج الفلسفي الغربي خصوصًا، ففلسفة هيوم تعد انعطافة نوعية نحو الرقي والتقدم بالفلسفة عامة، يقول الفيلسوف العقلي (إيمانويل كانط) واصفا فلسفة هيوم: «إنني لاعترف صادقا ان ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث– منذ أعوام كثيرة– أول هزة أيقظتني من سبات جمودي الاعتقادي، ووجه أبحاثي في مجال الفلسفة

(ISSN: 2536 - 9555)

التأملية وجهة جديدة»[٢١]، لهذا كان كتابه (نقد العقل المجرد)[*] محاولة لإنقاذ المعرفة البشرية من خطر الانتقادات التي أحدثها هيوم.

إن أول من أثار المشكلة المنطقية للاستقراء هو ديفيد هيوم؛ الذي يرجع اليه الفضل في نقد المعرفة عموماً والاستقراء خصوصاً. ويكفي أن ندرك الخطورة التي أحدثها بما شيع عنه أنه ‹‹أثار الفضيحة في الفلسفة››، حيث كثرت المحاولات للتخلص من المأزق الذي حفره ضد كل من العقليين والتجريبيين معاً. وهناك من المفكرين من يؤمن بالطريقة الاستقرائية، لكنه في الوقت ذاته يعترف بعجز الفلسفة عن أن تجد حلاً لمشكلة الاستقراء كما طرحها هيوم، وينطبق هذا الحال على كل من الاستاذين برود ووايتهيد، فهما يؤمنان بالطريقة الاستقرائية، إلا انهما مع ذلك عبرا عن المشكلة الاستقرائية تعبيراً متقارباً، وهو أن الأول اطلق عليها (فضيحة الفلسفة)، في حين وصفها الآخر بـ (بؤس الفلسفة)[٢٢].

البحث في قانون العلِّيَّة العامّ من الأبحاث الفلسفيَّة المهمَّة جدّاً؛ لِما يمثِّله هذا القانون من قاعدة ارتباطٍ عامٍّ في سلسلة الموجودات، واتِّكاء البحث الطبيعيّ والتجريبيّ عليه، ولذلك صار البحث في هذا القانون من بين سائر أبحاث الفلسفة

---

[٢١] إمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، هنّاالمنظمة العربية للترجمة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ص ٤٦.

[*] ترجم هذا الكتاب العظيم إلى العربية ثلاث مرات: الأولى أنجزها المفكر السوري– السعودي الأصل أحمد الشيباني، بعنوان (نقد العقل المجرد) دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، والثانية أنجزها الفيلسوف اللبناني موسى وهبة، بعنوان (نقد العقل المحض) مركز الانماء القومى، ١٩٩٠م وطبعة جديدة ومنقحة عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٥م، والثالثة على يد غانم هنّا المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ٢٠١٣م.

[٢٢] بن نحى زكرياء: الطرح الهيومى لمشكلة الاستقراء، مجلة الحوار الثقافى، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبدالحميد بن باديس،الجزائر، مجلد ١، عدد١، ٢٠١٢م، ص ١٥.

على رأس سلَّم الأولويَّات الذي استحوذ على الفكر البشريّ منذ قديم الزمان، ودفعه إلى التفكير من أجل الكشف عن لغز الوجود والعالم المحيط به؛ ذلك أنَّ الإنسان يدرك في دخالة نفسه أنَ كلَّ ما يقع في هذا العالم من ظواهر وأحداث لا يمكن أن يكون صدفةً واتِّفاقاً، وإنَّما له علَّة أوجبت تحقُّقه وحصولَه، وعلى أساس ذلك يندفع باحثاً عن عِلَل الأشياء وأسبابِها إشباعاً للميل الغريزيّ الفطريّ في حبِّ الاستطلاع من جهة، وتلبية لحاجاته الحياتيَّة من جهة أخرى، فإن وقف على العلَّة فقد بلغ مُناه وهدفَه، وإن لم يقف عليها اكتفى بالإيمان بوجود علَّة خفيَّة عليه انسجاماً مع ذلك الإدراك البديهيّ[٢٣].

احتلَّت مسألة السببيَّة مكانة هامَّة في فكر هيوم، حيث تناولها بالدِّراسة والتحليل، وهذا ما جعل لها أثرًا بالغًا في الفلسفات اللَّاحقة له بصفة عامَّة، وأيضًا لها تأثير على منطق الاستدلال الاستقرائيّ بوجه خاصٌّ. كما أنَّها تُعدُّ أساس المعرفة العلميَّة التي تقوم على اقتران السبب بالمسبّب[٢٤].

ويشهد قانون السببيَّة على تمركُزها على ثلاثة أُسُس رئيسيَّة هي الاتِّصال، والأسبقيَّة، والضرورة، كما أكَّدت على ذلك معظم التصوُّرات العلميَّة السابقة. لكن هل سيظلُّ هذا القانون على حاله مع التصوُّر التجريبيّ لهيوم لها، أم أنَّه سيشهد زعزعة لم يَعْهدْها من قبل؟.

إنَّ تناول هيوم لمسألة السببيَّة بصيغة نقديَّة يعود إلى شعوره بضرورة إخضاع النزعة التجريبيَّة التي أرساها سابقوه إلى الشكِّ، وربما يعود ذلك إلى طبيعة مواقفه الرَّيبيَّة التي تقرُّ باستحالة التوصُّل إلى حقائق نهائيَّة. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل

---

[٢٣] محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى،دار الجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م، ص

[٢٤] سارة دبوسى: السببية الناقصة نقد العقل القاصر عند هيوم، مجلة الاستغراب، لبنان، ٢٠٢٠م العدد ١٨، ص١٢٧.

(ISSN: 2536 - 9555)

التالي: ماهي البراهين التي اتَّكأ عليها في نقده لمبدأَيْ العقل والتجربة في تفسيره لهذه المسألة؟.

كان هيوم تجريبيًّا بكلِّ معنى الكلمة، فقد سعى في طرحه الفلسفيّ لتبيان أهميَّة التجارب التي تساعدنا على فهم السبب والنتيجة كأفكار مجرَّدة تساهم في تفسير العالم الطبيعيّ ما يعني أنَّ فهمنا للعالم يصدر من معارفنا الحسِّيَّة، وأنَّ للسببيَّة ثلاثة ضروب أساسيَّة وأنَّ فكرة العلِّيَّة قائمة على أُسُس ثلاث هي: الإتِّصال، الأسبقيَّة وكذا الارتباط الضروريُّ (الضرورة)[٢٥].

لقد اعتبر هيوم أنَّ مسألة السببيَّة تُعدُّ عنصرًا أساسيًّا في حياة الإنسان وفي النظريَّات المعرفيَّة بصيغة إجماليَّة باعتبار أنَّ لكلِّ حادثة سببًا، ومعلوم أنَّ هذه النظريَّة التي سادت منذ أرسطو وصولًا إلى العصر الحديث تُقرُّ بأنَّ البحث في الأسباب هو مبدأ قائمٌ في العقل، وخاضعٌ لمبدأ الضرورة والفطرة ولا مجال لإنكار هذه المبادئ. فهل سيظلُّ هذا القانون على حاله في التناول الهيوميّ له؟.

في تحليله لهذا الموضوع أقرَّ هيوم بوجود عنصر الاتِّصال واعتبره أساسيًّا وجوهريًّا لتفسير مبدأ السببيَّة، وكذا هو الحال لعنصر الأسبقيَّة الزمنيَّة بين السبب والمسبِّب، إلَّا أنَّه رأى في عنصر الضرورة إشكالًا. وهو يقول «إنَّ تصوُّر العلِّيَّة تصوُّرٌ معقَّد وليس بسيطًا، إذ يتضمَّن ثلاثة أفكار هي: السبق، والجوار المكانيُّ، والضرورة». ولم يُثِر السبق والجوار مشكلة لديه إذ يقول: «لا توجد صعوبة في فهمها»، ولكنه رأى أنَّ «فكرة الضرورة في العلاقة العلِّيَّة فكرة تستلزم التحليل»[٢٦].

---

[٢٥] عمرو على بسيونى: الاسس اللاعقلية للالحاد..مشكلة مبدأ العالم نموذجا، مجلة براهين،

[٢٦] محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى،دار الجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٧٤.

لا بدَّ من القول أنَّ هذا الفيلسوف أنكر وجود فكرة الضرورة التي تشدُّ السبب بالمسبّب أي الوجوب المنطقيَّ، كما ذهب إلى ذلك سابقوه من الفلاسفة العقلانيُّون، ليقرَّ بأنَّ هذه العلاقة هي مجرَّد تتابع وتكرار للانطباعات والأفكار التي وقعت في الماضي، مُعتبرًا أنَّ هذه الضرورة ليست منطقيَّة وإنما هي مجرَّد انطباع تجريبيٌّ فحسب خاضع للتَّتابع العاديّ للأحداث والوقائع المرتبطة بالملاحظة الحسِّيَّة والذِّهنيَّة النابعة من صميم التجربة البشريَّة.

وأنَّ ما يحدث في الطبيعة من أحداث تبدو منفصلة ومتتابعة شأن تحليل معنى الدفء الذي لا يتضمَّن عنصر النار أو حرارة الشمس، وتحليل معنى النار لا يتضمَّن عنصر الدفء وإنَّما معرفة العناصر الكيميائيَّة والطبيعيَّة التي أدَّت إلى وقوعها[٢٧].

ففي تناوله لقضيَّة السببيَّة ضمن كتابه تحقيق في الذهن البشريّ يذهب إلى إبراز شكوكه في عمليَّات الذِّهن منطلقًا في ذلك من الحالة الآدميَّة للإنسان الأول، ونظرته للشمس، وتلك الحيرة التي تنتابه حول إمكانيَّة شروقها مرة أخرى أم لا، خصوصًا أنَّه لا يمتلك دليلًا عقليًّا على ذلك، بل إنَّ ما يملكه يقتصر على العادة والتكرار. تفضي إذن المسلَّمة التي عالجها إلى القول بأنَّ المسألة لا ترتبط بالضرورة العقليَّة وإنَّما تعود للعادة والتكرار النابعين من التجربة، ولا يمكن لعقلنا، إذا لم تسنده التجربة، أن يرسم أيَّ استنتاج يتعلَّق بالوجود الفعليّ وبأمور الواقع[٢٨]. مايعني أنَّ حدوث الظواهر السببيّة يخضع للعادة والتكرار النابعين من صميم الحواسِّ لا المنطق العقليْ.

---

[٢٧] المرجع السابق: ص ٧٥.

[٢٨] ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ص٥٤،.

(ISSN: 2536 - 9555)

يبدو التفسير الهيوميُّ للتجربة البشريَّة أسير الحواسِّ لا العقل، وهذا مايجعل من مسألة السببيَّة تتخذ عنده وجهة العادة والتكرار لا المنطق، وهو ما ينزع عنها سِمة الضرورة. فإن نُخضِع ظاهرة شروق الشمس مثلًا للعادة والتكرار فذاك يعني التغييب التامَّ للمنطق العقليِّ الذي افترضه سابقوه، وهذا ما جعل من نسَقَيه يختلفان عنهم(٢٩).

في السِّياق عينه، رفض هيوم في تفسيره لعلاقة السبب بالمسبِّب القول بأنَّ العقل يمثِّل مصدرًا للمعرفة، معتبرًا أنَّه ليس بمستطاعه أن يمدَّ الإنسان بالمعرفة الكلِّيَّة، بل هو عاجز عن الكشف عن الأسباب والخلفيَّات التي تقع في الظواهر الطبيعيَّة التي يتعرَّض لها الإنسان. إنَّ الأسباب والمفاعيل لا تُكشف بالعقل، (...) فلا أحد يتخيَّل أنَّ انفجار البارود،أو جاذبيَّة حجر المغناطيس يمكن أن يُكتَشفا بواسطة حجَّة قبليَّة(٣٠). وهذا يعني أنَّه لا يعترف بالمبادئ العقليَّة لمسألة السببيَّة كما اعترف بها أرسطو ولاحقوه من الفلاسفة العقلانيُّون.

إلى هذا، يرى هيوم أنَّ المعرفة التي يكتسبها الإنسان حيال ما يمرُّ به من ظواهر ووقائع لا تحمل في ثناياها السِّمة العقليَّة القبليَّة، ما يعني أنَّ العقل عاجز عن تفسير العلاقة السببيَّة القائمة بين السبب والمسبِّب ليعطي بذلك الأسبقيَّة للخبرة والتجربة، خصوصًا أنه انتقد الأفكار الفطريَّة للعقل البشريِّ معتبرًا إيَّاها مجرَّد انعكاسات للأحاسيس ليؤكِّد على صلابة الانطباعات ومدى تأثيرها على العقل البشريِّ مقارنة بالأفكار، بإمكاننا أن نقسِّم إدراكات الذِّهن جميعها إلى نوعين يتميَّزان باختلاف درجة القوة والحيويَّة، فالتي هي من نوع أقلَّ قوَّة وأقلَّ حيويَّة

(٢٩) سارة دبوسى: السببية الناقصة نقد العقل القاصر عند هيوم، مجلة الاستغراب، لبنان، ٢٠٢٠م العدد ١٨، ص١٢٩.

(٣٠) ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشريِّ، ترجمة محمد محجوب، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ص٥٣، ٢٠٠٨.

تُسمَّى في العادة أفكارًا أو بديهيَّات، أما التي هي من النوع الآخر فتفتقر إلى اسم (...) فتأخذ حريَّتنا إذن ونسمِّيها انطباعات[٣١].

وهذه الانطباعات تعني وفق هيوم كلَّ معرفة يكتسبها الإنسان جرَّاء العواطف والأحاسيس الناجمة عن الحواسّ، أعني إذن بلفظ انطباع كلَّ ما هو أكثر حياة في إدراكاتنا حين نسمع، نرى، نلمس، نحبُّ ونكره، ونرغب ونريد[٣٢]. وهذا يعني أنَّ الانطباعات مختلفة عن الأفكار ليقرَّ بأنَّ المعرفة الإنسانيَّة مرتبطة بالتجربة لا بالعقل. هذا فضلًا عن تقسيمه للإدراكات إلى بسيطة أي لا تتجزَّأ، وهي أيضًا جزء من الانطباعات، وأمَّا الأفكار المركَّبة فتتألَّف من الأفكار البسيطة المشتقَّة من الانطباعات، وتبدو في نظره مستمدَّة جميعها من التجربة.

لقد أقام هيوم هذا التمييز بين إدراكات الذِّهن ليقرَّ بأنها تتكوَّن من أفكار وانطباعات متمايزة من حيث القوَّة والحيويَّة، وليؤكِّد بالتالي على أنَّ الأفكار التي يحوز عليها العقل البشريُّ ليست فطريَّة وإنَّما هي متولِّدة من الخبرة الحسِّيَّة المتأتِّية من التجربة ليقرَّ في النهاية بأنَّ العقل غير سابق للتجربة، والمعرفة الإنسانيَّة بَعديَّة وليست قَبليَّة وهي أيضًا مكتسبة وليست فطريَّة كما ذهب إلى ذلك الفكر السابق له.

يقف هيوم إذن ليؤكِّد على مسألة في غاية من الأهميَّة بنظره، وهي أنَّ المعرفة الإنسانيَّة صادرة من التجربة لا من الأفكار العقليَّة الفطريَّة، ومنه يبيِّن كيف أنَّ الطبيعة الجامعة بين السبب والمسبَّب قائمة على التجربة لا على العقل الذي يبدو بنظره عاجزًا عن تقديم معرفة يقينيَّة ما لم يستند إلى الانطباعات والعواطف. هذا يعني أنَّ المعرفة لا تتجسَّد إلَّا من خلال التجربة الصادرة من الحواسِّ أي أنَّها تمثِّل المصدر الرئيسيَّ لولوج العالم الخارجيِّ بحسب تفسيره.

---

[٣١] ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي بيروت، ط١، ص٣٨، ٢٠٠٨.

[٣٢] المصدر نفسه: ص ٣٩.

(ISSN: 2536 - 9555)

ويتوغَّل هذا الفيلسوف في نقده للعقل من خلال اعتباره مجرَّد ملكة تساعد الإنسان على التذكُّر وإعادة صياغة الصور الحسِّيَّة، لينتهي بذلك إلى التأكيد على أنَّ المعرفة مصدرها حسِّيٌّ لا عقليٌّ. ما يعني أنَّ العقل لا يحوز على أفكار فطريَّة، أي أنَّه بمثابة الصفحة البيضاء ولا توجد فيه أفكار ما لم تكن موجودة في العالم الحسِّيّ، أي أنَّ معارف الإنسان تنبع من التجربة والخبرة لا غير.» مادام العقل لا يعلم إلَّا طائفة من الإدراكات الحسِّيَّة، كان من المستحيل أن يكون في عقولنا شيء ما يكون مخالفًا في نوعه للآثار الحسِّيَّة»[٣٣].

لقد كان همُّه تبيان أنَّ العقل لا يحتوي على أفكار فطريَّة، أي أنَّه صفحة بيضاء تُخطُّ عليها التجربة انطلاقًا من الانطباعات التي تحصل لديها من الحواسْ، وبذلك يزعزع أفكار سابقيه من العقلانيِّين في رفضه القول بأنَّ المعرفة تحصل جرَّاء الأفكار الفطريَّة التي يحوز عليها العقل ليعلن بذلك عن رفضه القاطع لفرضيَّة تفسير العلاقة الجامعة للسبب بالمسبِّب، والتي تُقرُّ بأنَّ العقل يمثِّل مصدرًا للمعرفة بها.

يذهب هيوم إلى أنَّ كلَّ ما له صلة بالوقائع المرتبطة بتجارب الحياة يقوم على السببيَّة، أي علاقة السبب بالمسبِّب، وهذه العلاقة تجعل من الكائن البشريّ يتجاوز تفسير وقائع العالم الطبيعيّ بالحسّ ليبرهن على ذلك بالتجربة التي تفضي إليها، أي أنَّنا نتكلَّم عن موضوعين مترابطين وهو ما يفضي بنا إلى استنتاج أحدهما من الآخر «فبعض الأسباب كلِّيَّة الانتظام والتواتر في إحداث مفعول مخصوص ما، ولم يُعثَر أبدًا على حال واحدة من حالات انخرام هذا الانتظام أو تعطُّله في عملها، فلا تزال النار محرقة للناس والماء مغرقة لهم»[٣٤].

---

[٣٣] أيوب أبو ديَّة، العلم والفلسفة الأوروبيَّة الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٣١.

[٣٤] ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشريّ، ترجمة محمد محجوب، المنظَّمة العربيَّة للتَّرجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ص٨٩، ٢٠٠٨.

يتَّضح مما سبق أنَّ السببيَّة تعني تسلسُل الأحداث بصيغة منتظمة، وبتحليله لها أقرَّ هيوم بأنَّ مبدأها لا يعني البتَّة مجرَّد تتابُع لأحداث منفصلة عن بعضها البعض وإنَّما تقوم على علاقة ترابط مسؤول بين السبب والنتيجة يمكِّننا من التنبُّؤ المستقبليّ انطلاقًا من ملاحظتنا للظَّواهر نفسها التي جرت في الماضي. يعني ذلك أنَّ التنبُّؤ بأحداث المستقبل لا تتمُّ إلَّا بشكل احتماليٍّ، وهذا ما أكَّده حول فكرة الاحتمال والسببيَّة مؤكِّدًا أنَّ ذلك لا يفضي إلى أي تناقضٍ عقليٍّ.

في حديثه عن علاقات الدم مثلًا يقر هيوم بأنَّ للسببيَّة دورًا فعَّالًا في تفسير العلاقات ما بين الأفراد وفق عدد الأسباب التي يتمُّ ربطها بهم، إذ يعترف بأنَّ «العلاقة السببيَّة هي الأكثر شموليَّة، حيث يمكن اعتبار كائنين موضوعين في هذه العلاقة، وذلك عندما يكون أحدهما سببًا للآخر، كما هو الحال عندما يكون الأول هو سبب وجود الأخير»[٣٥]، ما يعني أنَّ السببيَّة لا تستطيع تقديم تبرير عقليٍّ، وأنَّ ما تُعبِّر عنه هو مجرَّد تتابُع للأحداث صادر من الحواسّ.

في هذا الإطار، يرى هذا الفيلسوف أنَّ الحواسَّ والخبرة هي المصدر الأساسيُّ لمعارفنا التي نحصل عليها ولا وجود لأيّ رابطة ضروريَّة ما بين السبب والنتيجة ما يعني أنَّ فكرة الضرورة عنده مرتبطة بفكرة العادة، أي أنَّ الإنسان يفسِّر الأحداث بحسب ما تعود عليه كأن يتوهَّم أنَّ الحدث الأول سبب للثاني، وهذا ما يتعارض مع التجربة حيث يرى أنَّه لا يوجد رابطة ضروريَّة تجعل من النتيجة متضمَّنة في السبب ليعلن أنَّ التجربة الحسِّيَّة لا تفضي إلَّا إلى تكرار الوقائع، يبدو أنَّ جميع استدلالاتنا المتعلِّقة بالوقائع قائمة على العلاقة بين السبب والمفعول؛ إذ بواسطة هذه العلاقة يمكننا أن نذهب إلى ما بعد بداهة ذاكراتنا وحواسِّنا، فلو كان لك أن تسأل شخصًا عمَّا يجعله يصدِّق واقعة هو غائب عنها

(35) David Hme: A treatise of Human Nature. Part.SIV.Rcprunted from the Original Edition Three and Edited. By L.A Selbybigge, M. Alascford, clarendon press، 1739, p 47.

(ISSN: 2536 - 9555)

كأن (يعتقد) مثلا أن صديقه في الغاب، أو أنَّه في فرنسا، فسوف يعطيك سببًا، وهذا السبب سيكون بعض واقعة أخرى: رسالة تلقَّاها منه، أو معرفة سابقة بقراراته ومشاريعه»[٣٦]. فالعقل بنظره لا يستطيع أن يرسم حقائق الوجود الفعليّ وإشكالات الواقع ما لم تُسنده التجربة.

إذن، العلاقة بين السبب والنتيجة تبدو في نظر هيوم مجرَّد علاقة يتجاوز عبرها الإنسان حدود شهادة الحواسّ وشهادة الذاكرة في تفسيره لوقائع العالم الطبيعيّ، ما يعني أنَّ للخبرة والتجربة دورًا هامًّا في تفسير هذه العلاقة». وإن معرفة العلاقة لا تتحصَّل من تعليلات قَبْليَّة بل تتولَّد بأسْرِها من الخبرة حيث نجد أشياء معيَّنة تترافق بعضًا مع بعض بشكل مستمر»[٣٧] ما يعني أنَّ الإنسان يستطيع معرفة العلاقة القائمة بين السبب والنتيجة من خلال الخبرة التي يكتسبها في الحياة.

وضمن حديثه عن مُستطاع العقل، يذهب هيوم إلى أنَّ العقل لا يستطيع فهم العلاقة بين السبب والنتيجة من دون مساعدة الحواسّ والخبرة له. «على افتراض تماميَّة ملكاته العقليَّة، لم يكن بإمكانه أن يستدلَّ من سيولة الماء وشفافيَّته على أنَّه قد يخنقه، ولا من ضوء النار وحرارتها على أنَّها قد تحرقه، فليس ثمة شيء يكشف بخصائصه التي تظهر للحواسّ لا عن الأسباب التي تحدثه، ولا عن المسبِّبات التي يتولَّد منها»[٣٨]. هذا يعني أنَّ العقل لا يستطيع البرهنة على واقعة ما إن لم يستند إلى الحواسّ والذِّهن، وبهذا نستخلص إلى أنَّ فكرة السببيَّة مع

---

[٣٦] ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشريّ، ترجمة محمد محجوب، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ص٥٣، ٢٠٠٨.

[٣٧] ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشريَّة، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ص٥٢، ٢٠٠٨.

[٣٨] ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشريَّة، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ص٥٢، ٢٠٠٨.

هيوم تخضع لمنطق التتابع لا غير. ومن ذلك يكون هيوم أول من نقلها من معانيها الأرسطيَّة إلى معنى التتابُع المجرَّد بين السبب والمسبِّب ما يشير إلى أنَّ السبب سابق لمسبِّبه كما دلَّت عليه التجربة.

إنطلاقًا ممَّا تقدَّم، يتبيَّن أنَّ رفض هيوم لفكرة السببيَّة القائمة على الضرورة بين السبب والمسبِّب من جهة ورفضه كذلك لصدورها عن العقل، نابع من نظريَّته للمعرفة القائمة على التجربة الحسِّيَّة التي تأكَّد على وجود تكرار متواصل بين الأحداث ونتائجها، وهو ما يدعو إلى القول بوجود علاقة ضروريَّة بين الحادثتين.

إنَّ اللُّغز الذي يختفي وراء دفاعه الكبير عن التجربة، قلَّما يجد أهميَّته في تصوُّره التجريبيّ لمسألة السببيَّة، حيث أقرَّ بعدم قدرتها على تفسير العلاقة الضروريَّة القائمة بين السبب والمسبِّب، وأنَّ هذه العلاقة تقوم على التسلسل والتتابع، ما يعني أنَّ كلَّ ما يحدث في العالم الخارجيّ هو مجرَّد عادة ذهنيَّة، وما يصدر من التجربة لا يمكن أن يكون إلَّا مجرَّد اقتران مطَّرد، وهذا ما أكَّده من خلال حديثه عن كرة البلياردو وهذا ما يبرهن على رفض هيوم للتبرير التجريبيّ لمبدأ السببيَّة.

من هذا المنطلق، نتبيَّن أنَّه أقرَّ بعدم وجود ضرورة في العلاقة السببيَّة مهما كانت سواء عامة أم خاصة، باعتبار أنَّ كليهما يخضعان إلى النتيجة نفسها، وأنَّ التجريبيَّة ليست ملزَمة بإثبات أو نفي وجود الضرورة في العلاقة السببيَّة، ومن ذلك رفع عن مبدأها سِمة الحتميَّة ليلقي بها في الاحتمال متجاوزًا بذلك ما أقرَّه سابقوه من الفلاسفة العقلانيّين الذين أكَّدوا على وجود الضرورة.

يرفض هيوم القول بموضوعيَّة العلاقة الرابطة بين السبب والمسبِّب، مشيرًا إلى ارتباطها بانطباعات ذهنيَّة، ليقرَّ بأنَّها تتميَّز بطبيعة نفسيَّة، وذلك من خلال ما نسقطه على العالم الخارجيّ من تصوُّرات، كأن نعتقد في تكرار الحدث والنتيجة عينها إذا كان لدينا العلاقة نفسها بين السبب والمسبِّب. كما هو الحال في تمدُّد

(ISSN: 2536 - 9555)

الحديد والنحاس عندما نعرِّضهما إلى درجة حرارة معيَّنة، فنتبيَّن أنَّ الحرارة تمثِّل السبب، والتمدُّد المسبِّب (نتيجة)، وعند إعادتنا للكرَّة سنصل إلى النتيجة عينها، ما يعني أنَّ العلاقة السببيَّة بين الحرارة وتمدُّد الحديد والنحاس تعني اقترانهما.» إنَّ أول ظهور للموضوع لا يقدِّم أيَّ سبب لحدوثه، لكن يمكن اكتشاف هذا السبب في الذِّهن، كما يمكن أن نتوقَّع حدوث الظاهرة من دون تجربة، ونستطيع أن نحكم بيقين بخصوص ظهور هذه الظاهرة انطلاقًا من التفكُّر والتعقُّل»[٣٩].

يبدو أنَّ الاقتران بين السبب والمسبِّب الذي تكلَّم عنه هيوم، هو ما يبرهن على وجود تتابُعٍ مستمرٍّ ما بين أسباب ومسبِّبات الظواهر، ويلغي بالتالي فكرة الضرورة ليقرَّ بفكرة العادة، أي أنَّ حضور الفكرة الأوَّليّ يؤدِّي إلى تعقُّب الأخرى. وبهذا يعترف بأنَّ أذهاننا تعوَّدت على إحداث هذا التلازُم بين السبب والمسبِّب كأن نلزم فكرة النار بفكرة الحرق مثلًا.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ ما يسمِّيه هيوم بالارتباط الضروريّ هو ما يصدر من الذِّهن نتيجة العادة الكامنة به، والتي تدفعه إلى توقُّع حدوث ظواهر مقارنة لبعضها البعض، وكذلك أن يعتقد بضرورة وجودها وهو صادر في أصله من الاحساس أو الانطباع الذي تنبع منه فكرة التأثير. وهذا يعني أنَّ مسألة السببيَّة تقوم على ما يتوقَّعه الفرد من خلال تكرار علاقة الاقتران بين واقعتين متعاقبتين كالنار والحرق مثلًا.

حريٌّ القول أنَّ هيوم لم يقتصر في تناوُله لمسألة التحليل النفسيّ لمبدأ السببيَّة عند مجال الظواهر الطبيعيَّة بل إنه تعدَّاها إلى مجال الملاحظة الذاتيَّة للنفس البشريَّة، لينبش في طبيعة العلاقة القائمة بين الحركة والإرادة، وليؤكِّد بذلك على وجود علاقة سببيَّة تربط الحركة بالإرادة، أي تربط العقل بالبدن، ولكنَّه رفع عنها

(39) Hume, D. Enquête sur l'entendement humain. Paris, Edition Montaigne, 1947, p.110.

سِمة الضرورة» فنسمّيه موضوعًا متبوعًا بموضوع آخر، ويحمل ظهوره الفكر دومًا إلى ذلك الآخر»[٤٠].

لقد كان ربطه لفكرة السببيَّة بالاستنتاج يعني أنَّ لكلِ سبب مسبِّبًا، وعليه، فقد صارت تُعدُّ من بين الشروط التجريبيَّة التي تسهم في ترابط الأفكار وتسلسُلها، وأنَّها تتشكَّل في الذات نتيجة الانفعالات والمشاعر المرتبطة بالجانب السيكولوجيّ لا العقليّ في الإنسان من خلال ما يعيشه من تجارب التَّكرار والعادة، أي أنَّها تخضع لمنطق المُعاوَدة والتتابُع ولا يمكنها أن تخضع لأيّ مبدأ فطريٍّ في العقل البشريْ.

نخلص هنا إلى أنَّ أصالة هيوم في تناوله لإشكال السببيَّة تكمن في نزعِه سِمة الضرورة عنها ليزجَّ بها في العادة، معتمدًا في ذلك على العديد من البراهين التجريبيَّة التى تبرز ارتباط السبب والمسبِّب بالعادة، ما يعني أنَّه قد أخرجها من عالم المنطق إلى عالم السيكولوجيا الذي تحكمه العواطف والانفعالات لا الأحكام العقليَّة.

هكذا بدت العلاقة السببيَّة في التصوُّر الهيوميّ لا يمكن أن تُبرَّر لا بالاعتماد على العقل ولا على التجربة، ما يعني أنَّ هذا الإشكال المعرفيَّ للمنهج الاستقرائيّ للعلاقة السببيَّة لا يمكن تبريره لا بالعقل ولا بالتجربة ليزجَّ بها في العادة والتكرار الناجمين عن الحواسّ، وبالتالي يخرجها من دائرة الضرورة إلى الاحتمال.

تدور مشكلة الاستقراء حول أحد أسس الاستقراء المسمي بمبدأ أطراد الحوادث في الطبيعة اي افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي إذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي وتدور المشكلة بمعني آخر حول تحليل هذا

---

[٤٠] ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشريّ، ترجمة محمد محجوب، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ص١٠٩، ٢٠٠٨.

(ISSN: 2536 - 9555)

الافتراض وما إذا كان يمكننا الاعتماد عليه أو ينبغي رفضه. ولكي نفهم مشكلة الاستقراء بهذا المعني يحسن الإشارة إلي صورة الاستدلال الاستقرائي اولا حيث يتخلص الاستدلال الاستقرائي في الانتقال من قضايا جزئية تشير الي وقائع أو ظاهرات أو حوادث موضوع ملاحظتنا أو تجربتنا ونعتبرها مقدمات، إلي قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظاهرات أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة ويتلخص الاستدلال الاستقرائي بمعني آخر في الانتقال من مقدمات تنطوي علي الحكم "كل الحالات الجزئية التي تعبر عن ظاهرة ما والتي كانت موضوع ملاحظتنا أو تجربتنا تتصف بكذا وكذا من الخواص أو الصفات أو المميزات "إلي نتيجة تنطوي علي الحكم. كل أ هي ب) ومن الواضح أن النتيجة تفترض مبدأ أطراد الحوادث اي أنها تتضمن الحكم علي الأمثلة الجزئية التي يمكن أن تحدث في المستقبل ولا تتضمن فقط الحكم علي الأمثلة الجزئية المشاهدة، ويمكن الإشارة إلي المشكلة القائمة في الاستدلال علي النحو التالي. أننا نستدل في الاستقراء من الجزء علي الكل، والحكم علي هذه النتيجة بالصحة الكلية لأن الحكم علي المقدمات الجزئية المندرجة تحت هذه النتيجة الكلية حكم صحيح وهو حكم فاسد من الناحية الصورية، صدق القضية الجزئية لا يستلزم صدق القضية الكلية المتداخلة معها فنحن نقول إن هذه القضية الكلية غير معروفة اي قد تصدق مثل الجزئية المتداخلة معها وقد تكذب وقد يكون الحكم العام الذي يتضمن وقائع مستقبلية صادقا ولكننا من الناحية الصورية لسنا علي يقين من ذلك الصدق حيث اننا نعتقد بصدق كثير من القضايا العامة التجريبية مثل النار تحرق، ونميل إلي تصديقها في حالات مستقبلية، ولكننا في الآونة الحاضرة لسنا علي يقين من أن تلك القضايا سوف تكون صادقة في المستقبل. ولكن قد أجريت تجارب أسفرت علي نتائج كان يجهلها نيوتن أدت إلي تعديل هذه النظرية بالصورة التي تنادي بها الآن نظرية النسبية حيث تري هذه النظرية

الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية ولكنها لا تصدق علي ما يجري خارج المجموعة الشمسية إذن أن خلاصة مشكلة الاستقراء هي أن يصدق علي الجزء لا يصدق علي كل وأساس التشكيك هو تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا العامة الاستقرائية التي وصلنا إليها في الحاضر، ولا يمكننا أن نقرر الان بأن مثل تلك الحالة السالبة سوف لا تحدث.

ويعتبر دافيد هيوم اول من أرشدنا إلي مشكلة الاستقراء، ويمكن وضع المشكلة كما تصورها علي النحو التالي. وبعد أن وضع هيوم التمييز بين النوعين من القضايا التجريبية والرياضية والمنطقية تساءل عما يبرر اعتقادنا بأن القضايا العامة المتعلقة بأمور الوقائع صادقة؟ وأجاب أنه لا دليل يبرر هذا الاعتقاد ولا يريد هيوم أن ينكر علينا اعتقادنا بأن نتوقع المستقبل شبيها بالحاضر والماضي ولا ينكر أن لدينا هذا الاعتقاد ولا ينكر أن علينا أن نتمسك به ولكنه كان يسأل بأى حق نتمسك بهذا الاعتقاد أو التبرير المنطقى لهذا الاعتقاد؟ أن موقف هيوم من مبدا اطراد الحوادث الذي يعتمد عليه الاستدلال الاستقرائى هو أنه يمكننا تقديم برهان قبلى عليه إذ لا نعرف كيف تكون مقدمات ذلك البرهان ولا يمكننا إثبات المبدأ بالخبرة الحسية إلى أن أى محاولة للاثبات هى بمثابة وقوع فى الدوران اى تسلم بما تريد إثباته. لكن هذا الجواب لا يقنع نفس الفيلسوف حين يريد اساسا و برهلنا على هذا الاعتقاد وقد نجيب بجواب اخر، أن عدم استطاعتنا تقديم دليل برهانى على مبدا اطراد الحوادث من الخبرة الحاضرة يعنى فقط أن المبدأ لا أساس له أو إن القضية التي تتضمنه ليست قضية كلية الصدق ولكنه لا يعنى أن اعتقادنا بهذا المبدأ لا أساس له وفالاعتقاد به راسخ ولكن القضية التى تتضمنه ليست قضية يقينية ولم يكن يهدف هيوم من مناقشته لمشكله الاستقراء أن يتحدث عن الاعتقاد وإنما كان يريد أن يتحدث عن الصدق الكلى للقضية

(ISSN: 2536 - 9555)

التجريبية ويجب أن نميز آخر الأمر بين اعتقاد نثق به وقضية نحكم عليها باليقين أننا نحس و نشعر شعورا اكيدا بأن قضية الشمس سوف تشرق إذا صادقة ولدينا غريزة تدفعنا إلى الانتقال من ملاحظة تكرار حدوث الظاهرة ما فى الماضى والحاضر إلى توقع حدوثها فى المستقبل.

لقد مرَّ بنا سابقاً أنَّ هيوم يعتبر الضرورة في الخارج أمراً لا يمكن إرجاعه إلى الانطباع، ويفسِّرها في مبدأ السببيَّة بأنَّها ضرورة ذهنيَّة ناشئة من العادة وقائمة على أساس قانون التداعي، وقد أصبح موقفه هذا مثاراً للخلاف بين من تأخَّر عنه، فظهر اتجاهان رئيسان في تحديد ما قصد به من إنكار الضرورة الخارجيَّة. فالاتِّجاه الأول، وهو الواقعيَّة التشكيكيَّة (skeptical realism)، يذهب إلى أنّ هيوم يؤمن بوجود قوى خفيَّة (real power) في الطبيعة إلَّا أنَّ الإنسان عاجز عن إدراك حقيقة هذه القوى[٤١]، بينما الاتِّجاه الثاني، وهو الإسقاطيَّة (projectivism)، يذهب إلى أنَّ السببيَّة ليست سوى مقارنة زمنيَّة بين الأشياء تدفع الذهن إلى انتزاع العلاقة الضروريَّة بينهما[٤٢].

ومهما كان موقف هيوم من السببيَّة الخارجيَّة فهو كفيلسوف طبيعيٍّ يُرسي دعائم منهجه في ما قدَّمه من إيجاد علاقة ذهنيَّة بين العلَّة والمعلول، ويُسمِّي ذلك– كما مضى– بالاستنتاج العلِّيّ. وفي هذا الاستنتاج ننتقل، بالاعتماد على العلاقة العلِّيَّة التي تتجلَّى لنا بعد المعاينة المتكرِّرة للاقتران والتعاقب بين شيئين أوأكثر، من وجود العلَّة إلى وجود المعلول أو صفات المعلول، وبالعكس. هذا الانتقال من أحد طرفَيْ العلاقة العلِّيَّة نحوالطرف الآخر هو انتقال طبيعيٌّ قائم

---

[٤١] طرح الفيلسوف الإسكتلندي كيمب سميث (Kemp Smith) هذا التفسير للمرة الأولى في كتابه (The Philosophy of David Hume).

[٤٢] طرح الفيلسوف البريطاني سيمون بلكبيرن (Simon Blackburn) هذا التفسير لأول مرة في كتابه (Hume and Thick Connexions).

على مبدأ التداعي أوالتخاطر. بداية هذا الاستدلال تتمثَّل في وجود انطباع حسِّيٍّ حاضر، أو انطباع موجود في الذاكرة، يؤدِّي عبر النقلة الذهنيَّة إلى تصوُّرشيءٍ آخر.

كيف يمكن تبرير الاستنتاج العلِّيْ؟ من المفيد الإشارة إلى أنَّ العلاقة السببيَّة لدى هيوم تحكي عن ضرورة ذهنيَّة بين العلَّة والمعلول ولا تعكس ضرورة خارجيَّة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نحكم على الواقع من خلال الاستنتاج العلِّيّ الذي يقترحه؟.لا يمكن ردم هذه الهوَّة بإلحاق مقدِّمة معيَّنة، وتلك المقدِّمة هي فكرة أنَّ (المستقبل سيكون وفق ما عليه الماضي)، أو (الطبيعة واحدة دائماً)، لنقول بأنَّنا شاهدنا في الماضي دائماً الشيء (أ) والشيء (ب) مقترنين أو متعاقبين، ولأنَّ المستقبل سيكون وفق ما عليه الماضي، أو لأنَّ الطبيعة واحدة دائماً، ففي المستقبل أيضاً متى ما شاهدنا الشيء (أ) يمكننا استنتاج أنَّ الشيء (ب) موجود برفقته، أو إذا شاهدنا الشيء (ب) كان بوسعنا استنتاج أنَّ الشيء (أ) موجود أيضاً. إنَّ هاتين المقدِّمتين نفسيهما من أمور الواقع بحيث لا ينطوي فرض نقيضهما على تناقض، فيمكن أن نفترض أنَّ (المستقبل لا يكون وفق ما عليه الماضي)، أو (أنَّ الطبيعة ليست واحدة دائماً)، من دون أن نرتكب تناقضاً؛ وعلى ذلك فلا يسعنا إثباتهما إلَّا باستخدام الاستنتاج العلِّيّ، ولكن تبرير هذا الاستنتاج يتوقَّف على صدقهما، وهذا يعني أنَّ ردم الهوَّة القائمة في الاستنتاج العلّي بواسطتهما ينطوي على الدور[٤٣].

بناءً على ما سلف، فإنَّ السؤال الأساسي هو: إذا لم يكن بوسعنا إقامة دليل على مبدأ رتابة الطبيعة بأيِّ شكل من الأشكال، فما هو مسوِّغنا في أحكامنا على الأمور غير المشاهَدَة استناداً إلى الأمور المشاهَدَة؟ وكيف يبني هيوم استدلاله العلِّيّ على منهج يستبطن مفارقة منطقيَّة؟.

(43)David Hume، Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals، Page 35-36.

(ISSN: 2536 - 9555)

الإجابة عن هذا السؤال نجدها في النزعة الطبيعيَّة لهيوم، فرغم أنَّه فيلسوف شكَّاك من الوجهة المعرفيَّة إلَّا أنّه لا يسمح بمخالفة قانون الطبيعة من الناحية الوجوديَّة، وهو يعتقد أنَّ الطبيعة حكيمة، وسلوكها حكيم، ولا يستطيع البشر اجتناب ما تفرضه علينا. لقد سلَّحتنا مسبقاً بمبدأ العلِّيَّة، ولا يجوز لنا– ككائنات طبيعيَّة– أن نعارض ما تفرض علينا"، وهكذا لا يبدو تبريره لمبدأ العلِّيَّة والاستدلال العلِّيّ تبريراً منطقيَّاً معرفيَّاً، بل هو تسويغٌ طبيعيٌّ(٤٤).

ينبغي القول أنَّ رؤية هيوم بأنَّ كلَّ فكرة لا بدَّ من أن تكون مسبوقة بالانطباع هي رؤية لا غبار عليها في حدِّ ذاتها، ونحن نعتقد أيضاً بأنَّ جميع أفكار الإنسان ترجع في نهاية المطاف إلى إدراكاته الحسِّيَّة، وهذا ما أشار إليه صدرالمتألِّهين حيث قال: «فاعلم أنَّ النفس إنَّما تعرف الحقائق الكلِّية من إعداد الجزئيَّات بوسيلة إدراك الحواسِّ؛ لأنَّ النفس في أول نشأتها في درجة الحواسِّ، ثمّ ترتفع إلى درجة التخيُّل، ثمَّ التعقُّل، ولهذا قيل: من فَقَدَ حسَّاً فَقَدَ علماً»[١٩]. بيد أنّ ما نؤاخذ عليه هيوم هو أنَّ الحسَّ لا يقتصر على الظاهر بل يشمل الباطن أيضاً، وبعبارة أخرى إنَّ المراد من الإدراك الحسِّيّ– الذي بنى عليه هيوم برهانه– هو الإدراك الجزئيُّ الذي لا ينحصر حصوله بالحواسِّ الظاهرة، فكما أنَّ بعض الأفكار تنتج من الإدراك الحسِّيّ المباشر للواقع الخارجيّ، كذلك ثمة أفكار تنتج من خلال الحسّ الباطن أو ما نسمِّيه بالعلم الحضوريّ، ورغم أنَّه لا ينكر العلم الحضوريّ، بل قد يرجع بعض الانطباعات والأفكار إليه، فهو أخطأ أحياناً عندما أغفل إمكانيَّة إرجاع بعض الأفكار– ومنها العلِّيَّة– إلى هذا العلم. والصحيح هو ما قاله الشهيد المطهَّري (ره) من أن الذِّهن يعثر ابتداء على نموذج العلَّة والمعلول في داخل النفس فينسج تصوُّراً عنه، ثمَّ يقوم بتعميم هذا التصوُّر وبسطه، ويبني بهذا البيان تصوُّر العلِّيَّة على أساس العلم الحضوريٌّ(٤٥).

(44)Ibid, Page 37- 38

(٤٥) السيد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهَّري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسَّسة العراقيَّة للنشر والتوزيع، ص٣٨٧.

يقسِّم هيوم الإدراكات البشريَّة إلى الانطباعات والأفكار، ويحكم بأنَّ جميع الإدراكات لا بدَّ من أن ترجع بشكل من الإشكال إلى انطباعٍ ما، وإلا فهي مفاهيم فارغة وعديمة المعنى. وهنا نستوقفه ونسأله عمَّا إذا كان يمكن إرجاع مفهومَيْ «الانطباع» الفكرة» بوصفهما مفهومين ذَوَيْ معنى إلى الانطباع- بحسب منظومته المعرفيَّة- أم لا؟! وإذا أرجعهما فنسأله عن مصدر ذاك الانطباع أيضاً، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية؛ وهذا يعني أنَّ نظريته تنطوي على مفارقة ذاتيَّة.

ليس هناك مُلازَمة بين عجز الإنسان من إيجاد، أو عدم إيجاد، انطباع يمكن إرجاع الفكرة إليه، فامتناع الكشف عن الانطباع المرجوع إليه لا يدلُّ على أنَّه غير موجود، وهذا الأمر ينمُّ عن وجود هوَّة إبستمولوجيَّة في نظريَّة هيوم.

لقد كان هذا الفيلسوف يعتقد بأنَّ العلاقة السببيَّة لا تندرج تحت قسم «العلاقات بين الأفكار» الذي هو قضايا يقينيَّة ولا تقبل الخلاف، بل إنَّها من سنخ أمور الواقع التي لا ينطوي فرض عدم صحَّتها على تناقض. هذا الرأي ناقشه محمد باقر الصدر في كتابه "الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء"، مناقشة جادَّة، واعتبره خطأ ناشئاً من عدم التمييز بين مبدأ العلِّيَّة وعلاقاتها القائمة بين الأشياء، وأراد بمبدأ العلِّيَّة المبدأ القائل: (إنَّ لكلِّ حادثة سبباً)، وأراد بعلاقات العلِّيَّة، العلاقات القائمة بين الحرارة والنار، أو بين الغليان والتبخُّر، أو بين أكل الخبز والشبع. ويضيف مردفاً: «إنَّ الاتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يُسبغ على العلِّيَّة طابعاً عقليَّاً قبْليَّاً، يريد بذلك أنَّ مبدأ العلِّيَّة من القضايا التي يدركها العقل بصورة قبْليَّة مستقلَّة عن التجربة؛ ولا يدَّعي أنَّ تلك العلاقات الخاصَّة بين الحرارة والتمدُّد، أو بين الغليان والتبخُّر، يدركها العقل بصورة قبْليَّة»[٤٦].

---

[٤٦] محمد باقر الصدر، الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء، بيروت، العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨، ص٩٦.

(ISSN: 2536 - 9555)

على هذا الأساس، فإنَّ ما أدلى به هيوم من براهين بإنكار مبدأ السببيَّة، إنما تنكر عقليَّة علاقات السببيَّة من دون أن يعارض موقف الفلسفة العقليَّة من مبدأ العلِّيَّة.

يحاول هيوم من خلال تقديم تفسيره عن العلِّيَّة إنكار العلاقة الضروريَّة الخارجيَّة، بينما ترتكز نظريَّته على قبول مبدأ العلِّيَّة في الخارج، حيث يصرِّح بأنَّ فكرة العلَّة تنتج من العادة التي هي أيضاً معلول للمقارنة الدائمة بين الأشياء. وإلى ذلك أشار برتراند راسل بقوله إنَّ هيوم يتوسَّل باستدلال مبرَّر ومقبول إلى حدٍّ ما، ويُوحي بأنَّه ينتقد مبدأ العلِّيَّة، بينما يفعل ذلك اعتماداً على هذا المبدأ، فمحصِّل كلامه هو أنَّ لفكرة العلِّيَّة في أذهاننا سبباً وهو الاعتياد، الذي هو الآخر معلول لتعاقب الأشياء بشكل متكرِّر.

كذلك يوجِّه عالم الرياضيَّات الشهير ألفريد نورث وايتهيد، الإشكال نفسه إلى هيوم، قائلاً إنَّ خطأه يكمن في أنَّه ينظر إلى العلِّيَّة عبر الحوادث الخارجيَّة، ومن الواضح أنَّنا عندما ننظر إلى كُرات البلياردلا نرى إلَّا التوالي من دون أن نجد أيَّ تأثير أو ضرورة في ذلك، بيد أنَّنا لو رجعنا إلى أنفسنا، لشعرنا– على العكس ممَّا يقول هيوم– بوجود نوع من التأثير والتسبيب في أنفسنا، والدليل على ذلك أنَّ هيوم نفسه يعتبر فكرة العلِّيَّة مُسبَّبة من العادة وليست العادة إلَّا واقعاً نفسيَّاً يستتبعه عدد من المعلولات.

الخاتمة

يُعتبر مبدأ السببيَّة مبدأ مهمًّا في الحياة البشريَّة، فانطلاقًا منه نستطيع تفسير الوقائع والأحداث التي نتعرَّض لها وغيرها من الظواهر الطبيعية الأخرى. وهو مبدأ يقوم على ثلاثة أُسُس هامَّة، هي: التجاور والأسبقيَّة والضرورة. ولكن هيوم في تناوله لهذه المسألة رفض القول بالضرورة وأقرَّ بالتجاور والأسبقيَّة وضمن وجودها من خلال العادة والتكرار لا التجربة. وهذا ما جعل تصوُّره الفلسفيّ العلميّ

موضع جدل واسع نظرًا لأثر الرَّيبيَّة والسَّفسَطة عليه تصوُّره من جهة، وباعتبار أنَّه أحدث نوعًا من القطيعة مع تصوُّر العقلانيّين السابقين له من جهة ثانية.

ما تجدر ملاحظته هو أنَّ تناول هيوم لمسألة السببيَّة وردَّه للتجربة البشريَّة إلى التجربة لا العقل، ورفضه تحليلها بالعقل واستنتاج النتيجة من السبب، كما هو الحال في باقي العلوم الصحيحة الأخرى، هذا التناول أبهر بعض الفلاسفة مثل كانط الذي أقرَّ بأنَّه قد أيقظه من سباته العقائديّ. لكنَّ ذلك لم يمنعه من التصادم مع المسلَّمة الواقعيَّة الربَّانيَّة التي تُقرُّ بأنَّ كلَّ شيء يحدث في الكون له علاقة سببيَّة قائمة على الوجود الضروريّ بين السبب والنتيجة ولا يمكن لأمرٍ ما أن يحدث من دون سبب لحدوثه.

على هذا الأساس، تظلُّ مقاربة هيوم لمسألة السببيَّة حبيسة تصوُّره الفكريّ، وبعيدة عن الحق باعتبارها ترفض الإقرار بأهميَّة العقل في تفسيره للتجربة البشريَّة في الوجود، وبقائه أسير الحواسِّ والتجربة. وهذا ما جعل منه حبيس نَسَقه الفلسفيّ المبنيّ على نزعة تجريبيَّة شكِّيَّة متطرِّفة أفضت بتصوُّره الفلسفيّ إلى التهافت، وبالتالي عدم مجاراة مبادئ الفلسفة العقليَّة التي تفسِّر الواقع بالعقل لا غير.

غنيٌّ عن القول أنَّه إذا كان هيوم قد أرجع تفسير التجربة البشريَّة للوجود إلى الحواسِّ والتجربة لا العقل، فإنَّ ذلك لم يكن من قبيل الصدفة وإنَّما يعود إلى موقفه التجريبيّ المتطرِّف الذي ينزع إلى جعل مسألة السببيَّة تركيبيَّة لا تحليليَّة ليتجاوز بذلك الآراء الشائعة في عصره، ما يعني أنَّ كلَّ ما هو موجود ينبغي أن يكون له سبب ليقرَّ بأنَّ السببيَّة هي مسألة تركيبيَّة لا يمكن البرهنة عليها.

إنطلاقًا ممَا تقدَّم، يبدو تناول هيوم لمسألة السببَّة محفوفًا بالنقائص شأنه شأن العديد من الطروحات الفلسفيَّة الأخرى بفعل تركيز اهتمامه على تفسير التجارب البشريَّة على التجربة والحواسِّ لا على الحتميَّة الكونيَّة التي أقرَّها الله في الكون. كما أنَّه أهمل الجانب الأخلاقيَّ في تصوُّره للسببيَّة خصوصًا أنَّ العالم يعجُّ

(ISSN: 2536 - 9555)

بالعديد من القضايا الأخلاقيَّة القائمة على هذه المسألة. زد على ذلك، أنَّ تصوُّره الفلسفيَّ يبدو متضاربًا في العديد من المسائل، وربما يعود ذلك بالأساس إلى شكِّه المستمرِّ في الأشياء والظواهر.

نختم بأنَّ ما طرحه هيوم بشأن مسألة السببيَّة يبدو بمثابة الزوبعة لأنَّه لا يزعزع أركان العلم فحسب، بل يظهره أيضًا على شاكلة معتَقَد زائف بعيد عن كلِّ حقيقة وجوديَّة خصوصًا أنَّه نزع عنه سِمة الضرورة، وأرجعه إلى العادة والتكرار، وهذا ما يتنافى وأخلاق العلم. كما أنَّ هذا الطرح جلب له العديد من التبعات الدينيَّة والأخلاقيَّة وذلك لإخراجه هذه المسألة من دائرة الضرورة والحتميَّة إلى دائرة الصدفة والعادة.

المصادر والمراجع

١-إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الاستقراء "المنطق الحديث"، مؤسسة المعارف، الإسكندرية، مصر، د(ط)، ١٩٨٩م.

٢-أرسطو، منطق أرسطو، ترجمة عربية قديمة، ثلاثة أجزاء، حقّقه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، ١٩٨٠م.

٣-ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، بيروت: (دار صادر، د. ت)، ج ١، ص١٢٨.

٤-إميل بديع يعقوب، وميشال عاصي: المعجم المفصل في اللغة والأدب ج ١، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٧م).

٥-ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م)، ج ١.

٦- الغزالي، أبو حامدة معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٧- أيوب أبو ديَّة، العلم والفلسفة الأوروبيَّة الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٨-بن نحى زكرياء: الطرح الهيومى لمشكلة الاستقراء، مجلة الحوار الثقافى، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبدالحميد بن باديس، الجزائر، مجلد ١، عدد١، ٢٠١٢م، ص ١٥.

٩-جون ديوي: المنطق نظرية المبحث، ترجمة وتصدير وتعليق الدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م.

١٠-جون ستوارت ميل (J.S.Mill): منهج المنطق (A System of Logic) نقلًا عن د. علي عبد المعطي محمد، ود. السيد نفادي: المنطق وفلسفة العلم، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م.

١١-حسين على: منهج الاستقراء العلمي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م، بيروت، لبنان.

١٢-ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د. موسي وهبة، ط١، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م.

١٣-ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة د. محمد محجوب، ط١، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م.

١٤- زكي نجيب عمود: المنطق الوضعي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٦٦ م)، ج ٢،.

١٥-سارة دبوسى: السببية الناقصة نقد العقل القاصر عند ديفيد هيوم، مجلة الاستغراب، العدد ١٨، ٢٠٢٠م.

١٦-شهاب الدين مهدوى: ديفيد هيوم وتطبيقه المنهج التجريبى على الفلسفة مبدأ السببية نموذجا، مجلة الاستغراب العدد ١٨، ٢٠٢٠م.

(ISSN: 2536 - 9555)

١٧–محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلميُّ، دار الجامعات المصريَّة، د/ط، ١٩٧٧.

١٨–ماهر عبد القادر محمد: الاستقراء العلمي في الدراسات العربية والغربية، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، د(ط)، ١٩٩٨م.

١٩–محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط١، ٢٠٠٢م.

20- David Hme: A treatise of Human Nature. Part.SIV.Rcprunted from the Original Edition Three and Edited. By L.A Selbybigge, M. Alascford, clarendon press, 1739.

21- Hume, D. Enquête sur l'entendement humain. Paris, Edition Montaigne, 1947.