هيوم: دورُ اللغةِ فِي مشروعِ إنتاجِ المعرفةِ

*د. سالمة صالح فرج

المُستخلصُ: تُعدُّ **فلسفةُ هيوم** مِنْ أهمِّ الفلسفاتِ الَّتِي قامَ عليها **المشروعُ الفلسفيُّ الغربيُّ الحديثُ**، ومَا زادَ مِنْ أهميتها تركيزها على **موضعِ المعرفةِ** الَذي هدفَ إلى وضعِ معيارٍ يكونُ قادراً على التَّمييزِ بينَ **المعرفةِ المشروعةِ والمعرفةِ غيرِ المشروعةِ**، كما هدفَ إلى وضعِ حدٍّ يكونُ قادراً على حمايةِ المعرفةِ مِنَ **المؤثراتِ اللاعقلانية**. لِتحقيقِ هذه المقاصدِ كانَ على هيوم ضرورةَ الانفتاحِ على **موضوعِ اللغةِ** وبيانِ الدَّورِ الّذي تؤديه فِي **مشروعِ إنتاجِ المعرفةِ** وتداولها، حيثُ انتهى إلى تكريسِ التَّطابقِ بينَ **مُحتوى المعرفةِ** ودلالةِ **مُفرداتِ اللغةِ**، فالمعرفةُ عندهُ تكونُ مشروعةً إذا كانت مُستمدةً من **انطباعٍ حسيٍّ**، كذلكَ هو الأمرُ معَ **مُفرداتِ اللغةِ** الَّتِي تكونُ ذات معنى إذا كانت ذات **مُحتوى واقعيٍ**، وتكونُ خاليةً منَ المعنى فِي حالِ **غيابِ المُحتوى الواقعي** عنها.

مدخل:

يُعدُّ مشروعُ **هيوم**David Hume[1] مِنْ أهمِّ **المشاريعِ الايبستيمولوجيةِ** فِي تاريخِ الفلسفةِ الغربيةِ الحديثةِ؛ لِأسبابٍ مِنْ ضمنِهَا أنَّهُ أوَّلُ فيلسوفٍ أسسَ **ايبستيمولوجيةً معرفيةً** واضحةَ المعالِم، غلبَ عَلَيهَا **الطَّابعُ العقلانيُّ**، مناطُ عنايتِهَا **النَّشاطُ العلميُّ** وإشكالياتُهُ المعرفيةَ والمنهجيةَ.

يُمكنُ الزَّعمُ أنَّ مكمنَ جدةَ وأصالةَ **مشروعِ هيوم** كائنةٌ فِي إنجازِهِ **لِقطيعةٍ معرفيةٍ** واضحةِ المعالِم مَعَ **الفلسفةِ المدرسيةِ**، كانَ مِنْ مُترتباتِهَا تمييزهُ بينَ شكلينِ مِنَ التَّفكيرِ، وأخصُّ بِالذِّكرِ التَّفكيرَ المنصبَ عَلَى النَّشاطاتِ العلميةِ، فمَعَهُ شهدِنَا **أوَّلَ إستراتيجية معرفيةٍ** ذاتَ رؤيةٍ واضحةٍ، وأدواتٍ منطقيةٍ صارمةٍ، ركزتْ عَلَى **فحصِ وإعادةِ بناءِ مفهومِ العلمِ**.

شَهِدَ **عصرُ النَّهضةِ** ميلادَ مَا يُمكنُ أنْ يُطلقُ عَلَيهِ **العقلُ الفلسفيُّ الغربيِّ الجديدُ**، الَّذي جاءَ نتاجاً لِحراكٍ ثقافيٍّ واجتماعيٍّ عامٍ عرفتْهُ **المُجتمعاتُ الأوروبيةُ الوسيطةُ** بعد سقوطِ المشروعِ الغربيِّ الوسيطِ **بِسقوطِ عاصمتِه القسطنطينية** على يدِ **مُحمد الفاتحِ**؛ بِمَّا ولدَ نقاشاً فِي **الأوساط الثَّقافيةِ والفلسفيةِ الغربيةِ** كانَ محورها السُّؤالُ التَّاليِّ: **مَا سببُ سقوطِ المشروعِ الغربيِّ الوسيطِ؟** فِي هذا السِّياقِ انبرى عددٌ مِنَ الفلاسفةِ الغربيينَ إلى البحثِ فِي أسبابِ سقوطِ **المشروعِ الغربيِّ الوسيطِ** فكانَ مِنْ نتائجِ عمليةِ البحثِ إنتاجُ مشاريعٍ فكريةٍ وفلسفيةٍ هدفت إلى إعادةِ بناءِ **المشروعِ الفلسفيِّ الغربيِّ** وتجاوزِ مرحلةِ السُّقوطِ.

كانَ **هيوم** من ضمنِ الفلاسفةِ الغربيينَ إلى جانبِ كُلٍّ مِنْ **ديكارت و لوك** ثمَّ فِي مرحلةٍ لاحقةٍ **كانط و هيجل** الَّذين حاولوا تشخيصَ أسبابِ السُّقوطِ وفِي الوقتِ ذاتِهِ **إعادة بناءِ المشروعِ الغربيِّ**، ومَا يُحسبُ لـ **هيوم** النَّهجُ الَّذي اعتمدَ عليهِ فِي **بناءِ مشروعِهِ الفلسفيِّ**؛ حيثُ نَحَى إلى تبني **الإستراتيجية الفكريةِ الارتيابيةِ** لِاعتقادِهِ بِقُدرتِها على تحقيقِ مقاصدهِ الفكريةِ والفلسفيةِ، خاصة إذا أخذنا بِعينِ الاعتبارِ خصوصيةَ المرحلةَ التَّاريخيةَ الَّتِي وجدَ فيها **هيوم** الَّتِي شهدتْ بِداياتِ سطوةِ العلمِ وهيمنتِهِ على مفاصلِ **الثَّقافةِ الغربيةِ**، لهذا فقد استقرَ رأيهُ على **نهجِ إستراتيجية الارتيابِ** لِقُدرتِها بِحسبِ اعتقادِهِ على فحصِ المنظومةِ المعرفيةِ

---

* **أستاذ مساعد، قسم الفلسفة،كلية الآداب،جامعة سبها، ليبيا**

[1]فيلسوف ومؤرخ إنجليزي، ولد في 26 أغسطس سنة 1711، في مدينة **أدنبرة** "**اسكتلندة** شمال **بريطانيا**"، توفي يوم 25 أغسطس، 1776م، ومن أهمِّ كُتبه: "**بحث في الطبيعة الإنسانية**" و"**الفحص عن المبادئ الأخلاقية**".

السَّائدةِ فِي **الثَّقافةِ الغربيةِ** وذلِكَ حتَّى يتأكدَ من سلامتِها وقُدرتِها على تجاوزِ السُّقوطِ الَّذي ظلَّ شبحَهُ يُسيطرُ على تفكيرِ **هيوم** وغيرِهِ مِنَ الفلاسفةِ الغربيينَ.

أدركَ **هيوم** أهميةَ اللغةِ والدَّورِ الَّذي تؤديهُ فِي تحصيلِ المعرفةِ، لهذا لن يكونَ مُستغرباً أن تحتلَ اللغةُ مكانةً مُهمةً فِي **مشروعِهِ الفلسفيِّ الجديدِ**، فاللغةُ هي أداةُ التَّواصلِ بينَ البشرِ منْ جهةٍ وبينهُم وبينَ مُحيطِهِم البيئي، عليهِ، فقد كانَ **هيوم** مُلزماً بِالبحثِ فِي طبيعةِ اللغةِ والوظيفةِ الَّتي تؤديها فِي **إنتاجِ المعرفةِ** وتداولِها.

سنعملُ فِي هذا البحثِ على بيانِ موقفِ **هيوم** منَ اللغةِ وذلِكَ فِي سياقِ تشخيصِ أهمِّ أركانِ **المشروعِ الفلسفيِّ** الَذي سَعَى إلى بنائهِ والّذي ستؤدي فيهِ اللغةُ دوراً أساسياً فِي عمليةِ البناءِ، فكلُ معارفنا تنتهي في صورةِ صيغٍ لغويةٍ يتمُّ طرحُها للتداولِ بينَ النَّاسِ، لهذا سوفَ يُعنى **هيوم** فِي مشروعِهِ **بإعادةِ بناءِ عالمِ اللغةِ** قبلَ الانخراطِ فِي **بناءِ المشروعِ الفلسفيِّ الجديدِ**، فهو كانَ على درايةٍ أنَّهُ لن يكونَ بِمقدورِهِ الانخراطُ فِي عمليةِ البناءِ إلاَّ فِي حالِ تأكدِهِ مِنْ سلامةِ العناصرِ الَّتي يعتمدُ عليها فِي **عمليةِ إعادةِ البناءِ** ولنْ يتأتى لَهُ ذلِكَ إلاَّ **بإعادةِ بناءِ عالمِ اللغةِ** مِنْ جديدٍ عَلَى أُسسٍ جديدةٍ تأخذُ بِعينِ الاعتبارِ خصوصيةِ **المشروعِ المعرفيِّ الجديدِ**.

بِعدَ سطوةِ العلمِ عَلَى **الثَّقافةِ الغربيةِ الجديدةِ**، وخوفاً مِنْ إعادةِ التَّداخلِ بينَهُ وبينَ **الفلسفةِ القديمةِ** الَّذي مِنْ شأنِهِ أنْ يضعَ العلمَ أمامَ **إشكالاتٍ معرفيةٍ وأيديولوجيةٍ** يتعذرُ تجاوزُهَا،ممَّا تطلبَ مِنَ **الفكرِ الفلسفيِّ الغربيِّ الجديدِ** إعادةَ النَّظرِ فِي المفاهيمِ الفلسفيةِ والمعرفيةِ المطروحةِ أمامَهُ، لِإعادةِ بنائِهَا مِنْ جديدٍ، الأمرُ الذي استلزمَ قطيعةً معرفيةً مَعَ **الدِّلالةِ اللامعرفيةِ** الَّتي تسربتْ إليهِ مِنْ **فلسفةِ العصورِ الوسطى** وظلتْ حاضرةً فِي دلالةِ المفاهيمِ الجديدةِ، ممَّا يعني أنَّ الأمرَ هنا يتعلقُ بِاللغةِ بِالدَّرجةِ الأولى وهو مَا أدركَ **هيوم** أهميتَهُ الّذي يعودُ الفضلُ إليهِ فِي إنجازِ القطيعةِ مَعَ **الإرثِ الفلسفي القديمِ وقاموسه اللغويِّ**،وذلِكَ بِعد إعادةِ فحصِهِ لِبنيةِ **نظريةِ المعرفةِ** والدَّورِ الَّذي تؤديه اللغةُ فِي تحصيلِها.

نُحاولُ فِي هذا البحثِ بيانَ أهمِّ النِّقاطِ الَّتي قامتْ عَلَيهَا **نظريةُ المعرفةِ** عِنْدَ **هيوم**، إلى جانبِ تشخيصِ مَا يلزمُ عَنْهَا مِنْ موقفٍ تتعلقُ بِقضايا أُخرى **كقضيةِ اللغةِ** ووظيفتِها، خاصةً إذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ تأثيرَ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَهُ لمْ يقتصرْ عَلَى فلسفتِهِ فحسب بلْ تعداهُ لِيشملِ تياراتٍ أساسيةٍ فِي **الفكرِ الفلسفيِّ المُعاصرِ**، والَّتي مِنْ أهمِهَا الفلسفةُ **الوضعيةُ المنطقيةُ**، فبِالاعتمادِ عَلَى **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَهُ قدمتِ **الفلسفةُ الوضعيةُ** أهمَّ المقارباتِ الفلسفيةِ **لِطبيعةِ اللغةِ** ووظيفتها فِي **إنتاجِ المعرفةِ**.

هيوم والفلسفةُ المدرسيةُ:

أشرنَا فِي مدخلِ هذا المبحثِ إلى أنَّ فلسفةَ **هيوم** جاءتْ امتداداً واستكمالاً لِلتيارِ الفلسفيِّ الَّذي نشأَ عَلَى أنقاضِ **الفلسفةِ الوسيطةِ**، والَّذي هدفَ إلى **تأسيسِ فلسفةٍ جديدةٍ** تكونُ بديلةً **لِلفلسفةِ المدرسيةِ**، مَعَ مَا ارتبطَ بِهَا مِنْ قضايا ومُقارباتٍ: ((اقتفى **هيوم** أثرَ كُلٍّ مِنْ **لوك و باركلي** فِي ردِّ المعرفةِ البشريةِ إلى أصولِ اختباريه، فكمَا أنَّ علمَ الإنسانِ هُوَ الأساسُ المتينُ الوحيدُ لِلعلومِ الأُخرى كذلِكَ فإنَّ الأساسَ الوحيدَ لِهذا العلمِ ينبغي أنْ يقومَ فِي التَّجربةِ والملاحظةِ))(كريم، 1974، ص 203- 204).

ساهمتِ السِّلسلةُ السَّابقةُ مِنَ **الفلاسفةِ الإنجليزِ** فِي تكريسِ **المذهبِ الاختباريِّ** فِي **الفلسفةِ الغربيةِ**، ومَا ترتبَ عَلَى ذلِكَ مِنْ طروحاتٍ فلسفيةٍ تتعلقُ **بِنظريةِ المعرفةِ** الَّتي لمْ تعُدْ تبحثُ عَنِ اليقينِ المعرفيِّ الَّذي لا يُمكنُ الحصولُ عَلَيهِ، مَا بِحوزتِنَا مِنْ أدواتٍ معرفيةٍ تعجزُ عَنْ نيلِ هذا المطلبِ، فَعَلَى سبيلِ المثالِ، تعجزُ الملاحظةُ والتَّجربةُ عَلَى اعتبارِهِما مصدرا المعرفةِ عَنِ التَّيقنِ مِنْ سلامةِ

المعرفةِ ويقينيتِهَا الَّتي تصِلُنَا مِنْ خلالِهِمَا: (("مِنَ المؤكدِ أنَّنَا لا نستطيعُ أنْ نتجاوزَ حدودَ التَّجربةِ" ولا يُمكنُ أنْ نعرفَ ماهيةَ الأشياءِ سواء أكانتْ ماديةً أم روحيةً لِأنَّ ذلِكَ يقعُ خارجَ مُتناولِ الإدراكِ البشريِّ)). (كريم، 1974، ص 204). يُمكنُ القولُ إنَّ **الفلسفةَ الغربيةَ الحديثةَ** جاءتْ فِي سياقِ الثَّورةِ عَلَى الاتجاهِ **الفلسفيِّ الوسطي** الَّذي غلبتْ عَلَيهِ **النَّزعةُ العقليةُ** معولاً فِي ذلِكَ عَلَى **الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ** مُثلاً فِي **أفلاطون** وتلميذِهِ **أرسطو**، لقد أدركَ **أنصارُ الاتجاهِ الفلسفيِّ الجديدِ** أنَّهُ ليسَ بِمقدورِ الإنسانِ بِمَا يمتلِكُهُ مِنْ أدواتٍ وطرائقٍ معرفيةٍ مِنْ تجاوزِ دائرةِ مَا هُوَ مُدركٌ ومحسوسٌ، لِهذا، درجَ هؤلاءِ عَلَى توجيهِ النَّشاطِ الفلسفيِّ والمعرفيِّ صوبَ وجهةٍ جديدةٍ تنسجمُ وتتوافقُ مَعَ أدواتِهِ المعرفيةِ، يقولُ **الحصاديُّ** مُوضحاً الأمرَ: ((إنَّ المطافَ قد انتهى **بِهيوم** إلى تقريرِ استحالةِ استكناهِ طبائعِ العالمِ الخفيِّ الَّذي ينزعُ البشرُ إلى افتراضِ وجودِهِ . وإلى وجوبِ تعليقِ الحُكمِ بِشأنِ تحديدِ تِلكَ الطَّبائعِ بِبراهينَ تشكيكيةٍ تُطلبُ مِمَّنْ يزعمُ القُدرةَ عَلَى تجاوزِ قُدرتِهِ الحسِّيةِ تبيانَ الملكةِ الَّتي وظفَهَا فِي إنجازِ مثلِ هذِهِ المهمةِ)) (مور، أي جي، ترجمة: الحصادي، 1994، ص 6) لِمُحاربةِ الاتجاهِ العقليِّ المنبعثِ مِنْ جديدٍ عَلَى يدِ **ديكارت** كانَ على **هيوم** أن ينهجَ طريقةً جديدةً فِي التَّفلسفِي نطلقُ مِنْ فرضيةٍ تنصُّ عَلَى أنَّ الإنسانَ وبِمَا يمتلِكُهُ مِنْ أدواتٍ وطرائقٍ معرفيةٍ غيرَ قادرٍ عَلَى الولوجِ إلى **عالمِ مَا وراءَ الطَّبيعةِ**، ليسَ هذا فحسب بلْ إنَّهُ تبنى **نهجاً ارتيابياً** حاولَ التَّدليلَ بِهِ عَلَى تعذرِ الحصولِ عَلَى **اليَّقينِ المعرفيِّ** فِي **عالمِ الطَّبيعةِ** فكيفَ يكونُ بِمقدورِهِ الحصولَ عَلَيهِ فِي **عالمِ مَا وراءَ الطَّبيعةِ**.

يذهبُ بعضُ المهتمينَ بِفلسفةِ **هيوم** إلى أنَّهُ لم يهدفْ إلى التّشكيكِ فِي المبادئ بِقدرِ مَا هدفَ إلى التَّشكيكِ فِي طريقةِ استعمالِ واستثمارِ تِلكَ المبادئِ والارتيابِ فيها:((يرى **هيوم** ليسَ الشَّكُ مُنصباً عَلَى القواعدِ فِي ذاتِهَا، وإنَّمَا فِي استعمالِ القواعدِ، بِمعنى أنَّ الشَّكَ ليسَ خاصاً بِالمبادئ ولكن فِي الكيفيةِ أو الوسيلةِ الَّتي تُستعملُ بِهَا تِلكَ المبادئ. لِأنَّ القوى الفكريةَ عِنْدَ استعمالِهَا لِتلكَ المبادئ أو القواعدِ تميلُ عَنْهَا أو تنحرفُ عَنْهَا، وعَلَيهِ لا بُدَّ مِنَ القيامِ بِمراجعةٍ لِلتأكدِ مِنَ الأحكامِ))(متى، ص 153). يعتقدُ صاحبُ هذا الرَّأيَّ أنَّ الخللَ بِالنِّسبةِ إلى **هيوم** يعودُ إلى عجزِ العقولِ الإنسانيةِ عِنْدَ سعيِهَا لِلحصولِ عَلَى المعرفةِ عَنِ التَّقيدِ بِالمبادئ المتحكمةِ فِي **إنتاجِ المعرفةِ** والالتزامِ بِها، مِمَّا يؤدي إلى الوقوعِ فِي التَّناقضِ، ولِتجاوزِ هذا المأزقِ كانَ لابُدَّ مِنْ مراجعةٍ نقديةٍ لِعمليةِ التَّفكيرِ لِلتأكدِ مِنْ التزامِهَا بِتلكَ المبادئ، مَعَ تقديرِ هذا الرَّأيِّ إلاَّ أنَّ هُناكَ مَنْ يميلُ إلى الاعتقادِ أنَّ هدفَ **هيوم** كانَ التَّدليلُ عَلَى تعذرِ الحصولِ عَلَى المعرفةِ اليَّقينيةِ ولم يكُنْ الأمرُ أمرَ تقيدٍ بِالمبادئ؛ بلْ يتعلقُ بِقُدرتِهَا عَلَى تمكينِ العقلِ مِنَ الحصولِ عَلَى اليقينِ المعرفيِّ.

تجدرُ الإشارةُ إلى وجودِ نقاطِ اختلافٍ أساسيةٍ بينَ **التَّيار الفلسفيِّ الإنجليزيِّ والتَّيارِ الفلسفيِّ الفرنسيِّ**، فهذا الأخيرُ مُثلاً فِي فلسفةِ **ديكارت** هدفَ إلى إعادةِ بناءِ **المذهبِ العقليِّ**، فِي المقابلِ، تميزتِ **الفلسفةُ الإنجليزيةُ** عَنْ نظيرتِهَا **الفرنسيةَ** بِنزوعِهَا الحسِّيِّ الاختباريِّ، الَّذي وجدَ فِي فلسفةِ **هيوم** الحسِّيةِ خيرَ تعبيرٍ عَنْهُ: ((لا بدَّ مِنَ الإشارةِ إلى أنَّ مشروعَ **هيوم**"1711 . 1776" الفلسفيِّ جاءَ صدى لِزمانِهِ التَّاريخيَ الَّذي شهِدَ الثَّورةَ عَلَى المذهبِ العقليِّ، وهُوَ مَا يذهبُ إليهِ المفكرُ **جونلويس** ... الَّذي أشارَ إلى أنَّ تفكيرَهُ جاءَ امتداداً لِلمشروعِ الإنجليزيِّ ... مِنْ هُنا انصبَ جُلُّ اهتمامِهِ عَلَى مُحاولةِ تفكيكِ المقولاتِ الأساسيةِ لِلمشروعِ العقليِّ فِي مُختلفِ مجالاتِهِ)) (مادي، 2008، ص114). أدركَ **هيوم** أنَّ أيَّ مُحاولةٍ لِتجاوزِ **الفلسفةِ الوسيطةِ** كانَ لابُدَّ وأنَّ تسبقَهَا مرحلةَ تفكيكٍ لِأسسِ تِلكَ الفلسفةِ، والَّتي مِنْ ضمنِها بعضُ المقولاتِ الفلسفيةِ **كمقولةِ السَّببيةِ**، إلى جانبِ مقولتي **الجوهرِ والضَّرورةِ**، تُشكلُ هذِهِ المقولاتُ مُجتمعةً بنيةَ **الخطابِ الفلسفيِّ العقليِّ الوسطويِّ** وجوهرَهُ، وفِي مُقابلِ عمليةِ التَّفكيكِ

كانَ **هيوم** وأقرانُهُ مِنَ التَّجريبيينَ مُلزمينَ **بِبناءِ خطابٍ فلسفيٍّ جديدٍ** يكونُ قادراً عَلَى تقديمِ مُقاربةٍ أكثرَ تأصيلاً مِنَ النَّاحيةِ الفلسفيةِ لِلقضايا الفلسفيةِ مثارَ النِّقاشِ، ولعلَّ مبدأُ الاختبارِ والتَّجربةِ مِنْ أهمِّ الأسسِ الَّتي قامتْ عَلَيهَا **الفلسفةُ الجديدةُ**:

(("مِنَ المؤكدِ أنَّنَا لا نستطيعُ أنْ نتجاوزَ حدودَ التَّجربةِ" ولا يُمكنُ أنْ نعرفَ ماهيةَ الأشياءِ سواء أكانتْ ماديةً أم روحيةً لِأنَّ ذلِكَ يقعُ خارجَ مُتناولِ الإدراكِ البشريِّ)) (متى، ص 204). بناءً عَلَى مبدأِ الاختبارِ وجَّهَ **هيوم** سهامَ نقدِهِ **لِلميتافيزيقا** عَلَى اعتبارِهَا مِنْ أهمِّ **التَّجلياتِ والتَّمظهراتِ** النَّابْعَةِ عَنِ الاعتقادِ بِقدرةِ العقلِ الإنسانيِّ عَلَى تجاوزِ حدودِ التَّجربةِ المباشرةِ لِيلجَ **عالمَ مَا بعدَ الطَّبيعةِ**، يقولُ **هيوم** فِي معرضِ نقدِهِ **لِلميتافيزيقا**: ((وهاهُنَا فِي الحقيقةِ يكمنُ أصحُّ الاعتراضاتِ وأكثرُهَا وجاهةً عَلَى قسمٍ هامٍ مِنَ الميتافيزيقا: إنَّها ليستْ عِلماً بِأتمِّ معاني العلمِ، وإنَّهَا إمَّا أنْ تصدرَ عَنْ صلفِ الإنسانِ، إذ يجتهدُ اجتهاداً لا طائلَ مِنْ ورائِهِ فِي الدُّخولِ إلى موضوعاتٍ مُستغلقةٍ عَلَى الذِّهنِ استغلاقاً، أو أنْ تصدرَ عمَّا تعتمدُ عَلَيهِ شعوذاتُ الجمهورِ مِنْ حيلةِ تعضيدِ الأشواكِ، تستراً بِهَا عَلَى وهنِهَا وتحصيناً لهُ، بعدَ أنْ ظهرَ عجزُهَا عَنِ المنازلةِ عَلَى البسائطِ)) (هيوم، 2008، ص 32). ينتهي **هيوم** مِنْ حملتِهِ عَلَى **الميتافيزيقا** إلى أنَّهَا فاقدةٌ لِلمشروعيةِ، فهِيَ مثلاً لا تُعدُّ عِلماً ومِنْ ثمَّ لا يُمكنُ الرُّكونُ عَلَى مَا تُقدمُهُ مِنْ معارفٍ وحقائقٍ والاعتمادُ عليها، يعودُ السَّببُ فِي ذلِكَ إلى طبيعةِ المجالِ الَّذي تبحثُ فِيهِ، فهِيَ تنخرطُ فِي بحثِ موضوعاتٍ تتجاوزُ نطاقَ قُدرةِ العقلِ الإنسانيِّ، كمَا أنَّ موضوعاتِها تتميزُ بِالاستغلاقِ وعدمِ قابليتِهَا لِلبحثِ وفقَ تقنياتِ العقلِ المتاحةِ، يُضافُ إلى ذلِكَ تفتقدُ **الميتافيزيقا** إلى نهجٍ واضحٍ ينسجمُ مَعَ طبيعةِ الموضوعاتِ الَّتي تقومُ بِدراستِهَا، لِهذا، ظلتْ تُعولُ عَلَى تأملاتٍ واجتهاداتٍ هِيَ أقربُ مَا تكونُ إلى الشعوذةِ مِنْهَا إلى العلمِ.

لمْ يتوقفْ نقدُ **هيوم** عِنْدَ حدودِ **الميتافيزيقا** بلْ تعداهُ لِيشملَ العلمَ الّذي توجه إليهِ بِسهامِ نقدِهِ؛ بِسببِ زعمِهِ المعرفيَّ، حيثُ أخضَعَهُ هُوَ الآخرُ لِلنقدِ لِلتأكدِ مِنْ سلامةِ مَا يزعمُ مِنْ معارفٍ، يقولُ **الحصاديُّ** مُوضحاً الأمرَ: ((بيدَ أنَّ شكوكَ "**هيوم**" لمْ تقتصرْ فحسبْ عَلَى إمكانِ معرفةِ القضايا الميتافيزيقيةِ بلْ استشرى داؤُهَا لِيفتَ فِي عضدِ العلمِ، ذلِكَ النَّشاطُ الَّذي دأبَ الفلاسفةُ عَلَى تبجيلِهِ بِوصفِهِ مُثلاً لِأوجِ مراحلِ التَّفكيرِ البشريِّ. إنَّ العلمَ . فِي منظورِ "**هيوم**" . ليسَ أسعدَ حالاً مِنْ شقيقتِهِ الميتافيزيقا)) (مور، ص 7). عَلَى الرُّغمِ مِنْ اعتقادِ **هيوم** فِي العلمِ بِسببِ مُنطلقاتِهِ الحسِّيةَ إلاَّ أنَّهُ لمْ يستثنِهْ مِنَ النَّقدِ، وذلِكَ حتَّى يضمنَ سلامةَ الأُسسِ الَّتي يقومُ عَلَيهَا **مشروعُهُ الفلسفيَّ الجديدَ**، وهُوَ مَا يبدو مِنَ الدَّورِ الَّذي تقومُ بِهِ فلسفتُهُ فِي **الخطابِ الايبستيمولوجيِّ المُعاصرِ**، يقولُ **باسمور** مُدلِلاً عَلَى قيمةِ ونجاعةِ النَّهجِ **الهيوميِّ** فِي **تاريخِ العلمِ**: ((ليسَ فِي وسعِ أحدٍ تجنبَ القولِ إنَّهُ إذا كانتْ نظريةُ **أينشتين** صحيحةً فإنَّ نظريةَ **نيوتن** خاطئةً فِي بعضِ جوانبِهَا، لا سبيلَ لِلتوفيقِ بينَ كيمياءِ **لافوازيهِ** ونظريةِ **الفيلجستونِ** الَّتي سبقتْهَا أو بينَ **دارونولامارك** حينَ دُرسِتْ فلسفةُ **هيوم** بِجديةٍ بعدَ أنْ أُغفِلتْ لِقرنٍ مِنَ الزَّمنِ اتضحَ أنَّهَا تُسهِمُ فِي تشكيلِ هذِهِ الرُّؤيةِ الجديدةِ فِي العلمِ الَّتي تقولُ بِعُرضتِهِ لِلخطأِ)) (ماجي، ترجمة: نجيب الحصادي، ص 242). بعدَ نقدِ **هيوم** لِلعلمِ لمْ يعدْ بِمقدورِ الأخيرِ الزَّعمُ أنَّ مَا يُقدمُهُ مِنْ معارفٍ ونظرياتٍ فِي معزلٍ عَنِ **المُقاربةِ النَّقديةِ**، والدَّليلُ عَلَى ذلِكَ مَا نشهدُهُ فِي تاريخِ **المُمارسةِ العلميةِ** الَّتي يغلبُ عَلَيهَا قانونُ البقاءِ للأصحِّ أو مَا يُمكنُ التَّعبيرُ عنهُ بـ **النَّقدِ والتَّجاوزِ**.

تأصيلاً عَلَى مَاسبق، يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ فلسفةَ **هيوم** جاءتْ امتداداً لِروحِ **الفلسفةِ الغربيةِ الحديثةِ** الَّتي هدفتْ إلى إعادةِ بناءِ **الصَّرحِ الفلسفيِّ الغربيِّ مِنْ جديدٍ**، لقد أدركَ **فلاسفةُ عصرِ النَّهضةِ** فِي **أوروبا** أنَّ تأسيسَ **الفلسفةِ الجديدة** مرهونٌ بِتفكيكِ **الفلسفةِ المدرسيةِ القديمةِ**، واستحضارِ تقنياتٍ جديدةٍ تُساعدهُم عَلَى إنجازِ مطلبِهِم.

كانَ **هيوم** مِنْ أهمِّ **الفلاسفةِ المُحدثينَ** الَّذينَ عنوا بِتأسيسِ نهجٍ يُمكنُهُم مِنْ تفكيكِ **المشروعِ الفلسفيِّ القديمِ**، وهُوَ مَا تمكنَ مِنْ إنجازِهِ عبرَ نظريةِ الفكرِ الَّتي تبنَاهَا والَّتي لزمَ عَنْهَا تقديمُ مُقارباتٍ جديدةٍ لِموضوعاتٍ قديمةٍ كانَ مِنْ أهمِهَا موضوعُ اللغةِ وعلاقتها بإنتاجِ المِعرفةِ وتداولِها.

يتجاوزُ حجمُ تأثيرِ **نظريةِ المعرفةِ** فلسفةَ **هيوم** لِتلحقَ **الفلسفةَ المُعاصرةَ**، وبِالأخصِّ تِلكَ الَّتي اهتمتْ بِمبحثِ **فلسفةِ اللغةِ**، فبِالاعتمادِ عَلَيهَا سيتمُّ إعادةُ رسمِ **علاقةِ اللغةِ بِالمعرفةِ**.

هيوم وإعادةُ بناءِ نظريةِ المعرفةِ:

لا يُمكنُ أنْ تتضحَ معالمَ فلسفةِ **هيوم** دونَ التَّطرقِ **لنظريتِهِ فِي المعرفةِ** الَّتي تُشكلُ حجرَ الزَّاويةِ فِي **مشروعِهِ الفلسفيَّ** الَّذي سعى إلى تأسيسِهِ لِيكونَ بديلاً **لِلمشروعِ المدرسيِّ الوسطويِّ**.

تجدرُ الإشارةُ فِي هذا السِّياقِ إلى أنَّ **نظريةَ المعرفةِ** الَّتي أسسَهَا **هيوم** كانتْ امتداداً **لِنظريةِ المعرفةِ** الَّتي أسسَهَا سلفُهُ **لوك**، فكلاهُمَا تنطلقُ مِنْ أرضيةٍ حسيةٍ اختباريةٍ، مِمَّا ترتبَ عليهِ . وحدةِ الأرضيةِ تشابهٌ فِي النَّتائجِ والمواقفِ مِنْ بعضِ القضايا والَّتي مِنْ أهمِهَا **إشكاليةُ اللغةِ** وعلاقتِهَا بِالمعرفةِ.

أدركَ **هيوم** أهميةَ وقيمةَ **نظريةِ المعرفةِ**، فبِالاعتمادِ عَلَيهَا سُيحدِّدُ موقفَهُ مِنْ عددٍ مِنَ القضايا الأُخرى؛ بلْ هُوَ يذهبُ فِي الرَّفعِ مِنْ شأنِ التَّحليلِ الَّذي سيُقدمُهُ لهَا إلى حدِّ جعلِهِ مُعادلاً **لِلنظريةِ العلميةِ الفلكيةِ** يقولُ مُوضحاً ذلِكَ: ((ولعلَّ مَا توصّلتْ إليهِ أمثالُ هذِهِ التَّحقيقاتِ، ولاسيما الأخيرةِ مِنْهَا، مِنْ نجاحٍ، يُعطينَا فكرةً أدقّ عمَّا لِهذا الفرعِ مِنَ الفلسفةِ مِنَ اليقينِ والمتانةِ. أثُرانا مَعَ ذلِكَ نُكبرُ قيمةَ عَملِ فيلسوفٍ يُعطينا نسقاً صحيحاً لِلكواكبِ، ويرتبُ مواضعَ هذِهِ الأجسامِ القصيَّةِ ونظامَهَا، فِي حين نستصغرُ شأنَ أولئك الّذينَ يُسطِّرونَ بِكثيرٍ مِنَ التَّوفيقِ [حدودَ] أجزاءِ الذِّهنِ، وهِيَ أقربُ مَا يعنينَا؟)) (هيوم، ص 35). يُمكنُ القولُ إنَّ موقفَ **هيوم** مِنْ **نظريةِ المعرفةِ** لا يحملُ مُبالغاتٍ، فأهميةُ هذِهِ النَّظريةِ تبدو جليةً مِنَ الدُّورِ الَّذي تؤديهِ فِي تفكيكِ **الأنساقِ الفكريةِ والمعرفيةِ**، وفِي تأسيسِ أنساقٍ بديلةٍ يكونُ بِمقدورِهَا إنتاجُ أفكارٍ يُمكنُ الرُّكونُ إليهَا بِاطمئنانٍ. يستمرُ **هيوم** فِي تأكيدِ أهميةِ تحليلِ المعرفةِ حيثُ يقولُ: ((هبْ أنَّ هذِهِ الاستدلالاتِ حولَ الطبيعيةِ الإنسانيةِ تبدو مُجردةً وصعبةَ الفهمِ، فإنَّ ذلِكَ لا يُجيزُ لنَا أنْ نتظنّنَ عَلَيهَا بِأنَّهَا خاطئةٌ، فَمِنَ البيّنِ، عَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ، أنَّ مَا خفِيَ، لِحدِّ اليومِ، عَنْ كثيرٍ مِنْ حُكماءِ الفلاسفةِ ذوي البصيرةِ النَّافذةِ مِنْهُم، لا يُمكنُهُ أنْ يكونَ شديدَ الوضوحِ والسُّهولةِ. ومَهْمَا كانَ الجهدُ الذي تُكلّفنَا إياهُ هذِهِ البحوثُ، فإنَّهُ يحقّ لنَا أنْ نجدَ أنَّنَا نِلنَا مَا نستحقُ مِنَ المكافأةِ غنماً ومُتعةً مَعَاً، إذا مَا تمكنَا بِواسطةِ هذِهِ البحوثِ مِنْ أنْ نُضيفَ إلى مخزونِ معارفِنَا مِنَ الموضوعاتِ التي يعجزُ اللسانُ عَنْ تقديرِ أهمّيتِهَا)) (هيوم، ص 36-37). يذهبُ **هيوم** إلى أنَّ الإشكالَ الَّذي يواجُهُ الفلاسفةُ عِنْدَ تحليلِهِم **لِطبيعةِ المعرفةِ** يكمنُ فِي صعوبةِ التَّعبيرِ بِوضوحٍ عمَّا وصلوا إليهِ مِنْ نتائجٍ، مِمَّا يولدُ الاعتقادَ لدى النَّاسِ أنَّهُم يتحدثونَ لغةً خاصةً يتعذرُ التَّواصلُ مَعَهَا، فِي حين أنَّ الإشكالَ يكمنُ بِحسبِ **هيوم** فِي طبيعةِ الموضوعِ الَّذي يتعاملُ مَعَهُ الفلاسفةُ، الأمرُ الَّذي انعكسَ بِدورِهِ عَلَى نوعيةِ التَّحليلاتِ المقدمةِ فِي هذا السِّياقِ، وحتَّى عِنْدَمَا يطمحُ الفلاسفةُ إلى التَّعبيرِ عَنْ أفكارِهِم وتحليلاتِهِم بِشكلٍ واضحٍ فإنَّ اللغةَ تحولُ بينَهُم وبينَ تحقيقِ هذا المطلبِ.

قبلَ الانخراطِ فِي تشخيصِ بنيةِ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَ **هيوم** لزمتِ الإشارةِ إلى أنَّهُ قامَ بِتمهيدِ السَّاحةِ ليتسنى لهُ بسطُ نظريتِهِ عَلَيهَا، فَعَلَى سبيلِ المثالِ، يُصرحُ مِنْذُ البدايةِ أنَّه مِنْ **أنصارِ المعرفةِ والعلمِ**، يقولُ: ((إنَّ آنسَ الدّروبِ وآمنَهَا فِي الحياةِ، تِلكَ الَّتي

تأخذُنَا عبرَ سُبلِ العلمِ والمعرفةِ. ولِمَنْ يقدرُ عَلَى إزالةِ بعضِ مَا يعترضُ النَّاسَ فِيهَا مِنَ العوائقِ أو عَلَى أنْ ينهجَ فِيهَا جديدَ أفقٍ، حقيقٌ كُلَّ الحقِّ بِأنْ يُعتبرَ مِنْ ذوي الفضلِ عَلَى الإنسانيةِ)) (هيوم، ص31). انعكسَ موقفُ **هيوم** المتعلقِ بِإيمانِهِ بِالعلمِ والمعرفةِ عَلَى موقفِهِ مِنَ المعرفةِ وفِي طريقةِ الحصولِ عَلَيها، خاصةً إذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ العلمَ بعدَ **عصرِ النَّهضةِ** حقَّقَ فتوحاتٍ نظريةً فِي حيزٍ زمنيٍ قصيرٍ بِالمقارنةِ مَعَ المدَّةِ الزَّمنيةِ الَّتي هيمنتْ فيها الفلسفةُ على **الفكرِ الإنسانيِّ** ألفي سنة . وعجزتْ عن تحقيقِ ما حققَّهُ العلمُ، وذلِكَ بِحُكمِ **مُنطلقاتِهِ الاختيارية الحسِّيةِ**، وهو مَا انعكسَ بِدورِهِ عَلَى نظريةِ المعرفةِ عِنْدَ **هيوم**.

لا يحملُ موقفُ **هيوم** مِنَ المعرفة الحسِّيةِ أيَّ جديدٍ، عَلَى اعتبارِ أنَّ سلفَهُ **أرسطو** أكدَ فِي فلسفتِهِ عَلَى أهميةِ الحسِّ فِي تحصيلِ المعرفةِ، لِهذا السَّببِ، يُمكنُ القولُ أنَّهُ وفِي هذه النُّقطةِ شايعَ سلفَهُ اليونانيَّ فِي الموقفِ مِنْ طبيعةِ المعرفةِ: ((إذا حدثَ، بِسببٍ تعطّلُ عضو مِنَ الأعضاءِ، أنَّ إنساناً مَا لَمْ يَكُنْ قادراً عَلَى إحساسٍ مَا، فإنَّنَا نجدُ دائماً أنَّهُ عاجزٌ قليلاً عَنِ الأفكارِ المتعلقةِ بِذلِكَ الإحساسِ، فالأعمى لا يُمكنُهُ أنْ يكوّنَ أيَّ فكرةٍ عَنِ الألوانِ. وكذلِكَ الأصمُّ، عَنِ الأصواتِ، فإذا مَا عادَ لِأيٍّ مِنْهُمَا ذاكَ الحسُّ الذي كانَ يعوزُهُ، أنخرق لهُ بِهِ مُعبرٌ جديدٌ إلى إحساساتِهِ، ينخرقُ بِهِ كذلِكَ ممرٌّ إلى الأفكارِ، فلا يجدُ صعوبةً فِي تصوّرِ تِلكَ الموضوعاتِ)) (هيوم، ص 42).. يُكرسُ الموقفُ السَّابقُ مِنَ الحسِّ مَا سبقَ وقالَ بِهِ **أرسطو** عِنْدَ تفسيرِهِ لِطريقةِ حصولِ الإنسانِ عَلَى المعرفةِ، فهُوَ لا يُمكنُهُ الحصولُ عَلَيهَا بِمعزلٍ عَنِ الحواسِّ الَّتي تقومُ بِنقلِ صورِ المحسوساتِ إلى العقلِ الَّذي يُجمعُهَا فِي صورةِ أفكارٍ عبرَ الحسِّ المشتركِ، لِهذا السَّببِ، لا يُكونُ بِمقدورِ الإنسانِ الحصولُ عَلَى المعرفةِ الكاملةِ فِي حالِ فقدانِهِ لِحاسةٍ مَا، **فَمَنْ فقدَ حِسَّاً فقدَ عِلماً**، كذلِكَ هُوَ الأمرُ مَعَ **هيوم**؛حيثُ إنَّ تعطلَ حاسةٍ تقومُ بِنقلِ صورةٍ مِنَ الصُّورِ الخارجيةِ أو فقدانِهَا لِسببٍ مِنَ الأسبابِ يعني مِنْ ضمنِ مَا يعنيهِ فقدانَ الإنسانِ جزءاً مِنَ المعرفةِ والإدراكِ.

أمَّا عَنِ الهدفِ الَّذي سعى **هيوم** إلى تحقيقِهِ مِنْ وراءِ **نظريةِ المعرفةِ** فهُوَ الرَّغبةُ فِي بناءِ وتأسيسِ استدلالاتٍ فلسفيةٍ وتأسيسِها لِتكونَ بديلةً **لِلفلسفةِ الميتافيزيقيةِ** المهيمنةِ عَلَى **المشهدِ الفلسفيِّ الغربيِّ**، يقولُ: ((الاستدلالُ الدَّقيقُ والصَّحيحُ هُوَ العلاجُ الشَّاملُ الوحيدُ والمناسبُ لِكُلِّ الأشخاصِ والاستعداداتِ. وهُوَ وحدَهُ القادرُ عَلَى تحطيمِ تِلكَ الفلسفةِ المستغلقةِ وتِلكَ الرَّطانةِ الميتافيزيقيةِ الَّتي إذا مَا اختلطتْ بِشعوذاتِ الجمهورِ أشبَهَ أنْ يتهيبَهَا أصحابُ العقولِ المتقاعسةِ وتراءتْ لهُم عِلماً وحكمةً)) (هيوم، ص 33). كانَ هدفُ **هيوم** مِنْ وراءِ تأسيسِ **نظريةِ المعرفةِ** الرَّغبةُ فِي تصفيةِ الحسابِ مَعَ **الميتافيزيقةِ** خصوصاً **والفلسفاتِ المثاليةِ** عموماً، وسيتمكنُ مِنْ تحقيقِ غايتِهِ عبرَ **نظريةِ المعرفةِ الجديدةِ** الَّتي سَعَى إلى تشييدِها والَّتي ستُساعدُهُ بِدورِها عَلَى إعادةِ بناءِ **الاستدلالاتِ المعرفيةِ** مِنْ جديدٍ وبِطريقةٍ تضمنُ عدمَ تجاوزِهَا لِدائرةِ الممكنِ بِحصرِ النَّشاطِ المعرفيِّ والذِّهنيِّ لِلإنسانِ فِي دائرةِ مَا هُوَ مُدركٌ: ((ولما لَمْ يَكُنْ الطَّابعُ المجردُ لِهذِهِ التَّأملاتِ عنوانَ حظوةٍ لهَا، بلْ كانَ عيباً فِيهَا، ولما كانَ يُمكنُ لِمثلِ هذِهِ الصُّعوبةِ أنْ تُغلبَ بِالصِّناعةِ والعنايةِ، وبِتجنُّبِ كُلِّ مَا لا حاجةَ لهُ مِنَ التّفاصيلِ، فقد حاولنَا فِي هذا التّحقيقِ الَّذي نعرضُ، أنْ نُلقيَّ بعضَ الضَّوءِ عَلَى موضوعاتٍ ظلَّ مَا فِيهَا مِنْ عدمِ اليقينِ يُثبّط إلى اليومِ عزمَ الحُكماءِ، ومَا فِيهَا مِنَ الغموضِ يُحبِطُ الجهلةُ.سنكونُ سُعداءَ لو تمكنَّا مِنْ توحيدِ مَا يفصلُ بينَ مُختلفِ أنواعِ الفلسفةِ، لِنوفقَ بينَ عُمقِ التّحقيقِ ووضوحِهِ، وبينَ الحقيقةِ والجِدَّةِ! ولِنكونَنَّ أسعدَ مِنْ ذلِكَ لو تمكنَّا، بِتفكيرِنَا عَلَى هذا النَّحوِ البسيطِ، مِنْ أنْ نُقوضَ أسسَ فلسفةٍ عويصةٍ يظهرُ أنَّهَا لَمْ تَكُنْ لِحدِّ السَّاعةِ إلاَّ مخبأ لِلشعوذةِ وغطاءً لِلعبثِ والخطأِ)) (هيوم، ص 37). يأخذُ **هيوم** عَلَى **الفلسفةِ العقليةِ المثاليةِ** عدمَ تقيدِهَا بِمناهجٍ استدلاليةٍ مُحكمةِ البناءِ بحيثُ يكونُ بِالمقدورِ الاعتمادُ عَلَيهَا فِي إنتاجِ مُقارباتٍ **لِعالمِ مَا وراءَ الطَّبيعةِ**،

بلْ هِيَ عَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ أصبحتْ مرتعاً لِلشعوذةِ، ولِتتجاوز الفلسفةُ هذا المأزقَ كانَ لا بُدَّ لهَا مِنْ اعتمادِ طريقةٍ جديدةٍ فِي مُقاربةِ موضوعِ **المعرفةِ والفكرِ**، بِحيثُ يكونُ بِالمقدورِ التَّعبيرُ عَنْهَا بِألفاظٍ وسياقاتٍ لغويةٍ واضحةٍ وبعيدةٍ عَنِ الغموضِ، فيُصبحُ مَا هُوَ واضحٌ فِي الذِّهنِ واضحٌ بِالضرورةِ عِنْدَ التَّعبيرِ عَنْهُ.

بعدَ رسْمِهِ لِلإطارِ العامِ **لِنظريةِ المعرفةِ** انبرى **هيوم** إلى عرضِ أركانِ نظريتِهِ، وبِمَا أنَّ مُنطلقَ فلسفتِهِ هُوَ الإحساسُ كانَ لابُدَّ **لِلإدراكِ الذِّهنيِّ** أنْ يبدأَ هُوَ الآخرُ مِنَ الإحساسِ المتجسدِ فِي صورةِ انطباعاتٍ، يقولُ **هيوم** راسماً مفهومَ الانطباعِ: ((إذا أعني بِلفظةِ الانطباعِ جميعَ إدراكاتِنا الأكثرَ حياةً، إذ نسمعُ، أو نُبصِرُ، أو نحسُّ، أو نُحبُّ، أو نكرَهُ، أو نشتهي، أو نُريدُ. ونحنُ نُميِّزُ الانطباعاتِ عَنِ الأفكارِ، وهِيَ الأقلُّ حيويّةً ضمنَ الإدراكاتِ التي نعيَهَا عِنْدَمَا نتفكرُ فِي تِلكَ الإحساساتِ أو الحركاتِ التي تقدَّمَ ذكرُهَا)) (هيوم، ص 37). كمَا يُقالُ لا تفهمُ الأشياءُ إلاَّ بِنقائضِهَا كذلِكَ هُوَ الأمرُ مَعَ مفهومِ الانطباعاتِ الَّذي يُحدِّدُهُ **هيوم** بِالاعتمادِ عَلَى مفهومٍ آخرٍ ألا وهُوَ مفهومُ الفكرةِ، ففِي هذا السِّياقِ يُشيرُ مفهومُ الانطباعِ إلى الفكرةِ القويةِ الحيويةِ مِنْ حيثُ مُحتوى الإدراكِ؛ بِمعنى أنَّهَا تُشيرُ إلى الفكرةِ المستمدةِ مِنْ إحدى الحواسِّ الخمسِ، فِي المقابلِ تُعبِّرُ الفكرةُ عَنِ الانطباعِ بعدَ أنْ يفقدَ قوتَهُ وزخمَهُ الأوَّلَ، لِهذا السَّببِ . عِنْدَ هذِهِ المرحلةِ أي عِنْدَمَا يتحولُ الانطباعُ إلى فكرةٍ عادةً مَا يحصلُ تداخلٌ وتشويشٌ فِي طبيعةِ الأفكارِ وجوهِرِها: ((عِنْدَمَا نتفكّرُ فِي مشاعرِنَا وفِي مَا لحِقَنَا مِنَ الانفعالاتِ فِي الماضيِّ، فإنَّ فكرتَنَا تكونُ مرآةً أمينةً [لهَا] وهِيَ تنسخُ موضوعاتِهَا بِكُلِّ صدقٍ؛ ولكنَّ الألوانَ التي تستعملُهَا تبدو ذاويةً باهتةً متى قارنَّاهَا بِتلك الألوانِ التي اصطبغتْ بِهَا إدراكاتِنَا الأصليةَ، فليسَ مِنَ الضَّروريِ أنْ يكونَ المرءُ مِنْ ذوي التّمييزِ الحادِ أو أنْ يكونَ ذا عقلٍ ميتافيزيقيٍّ لِلتفريقِ بينَهُمَا)) (هيوم، ص 37). يكمنُ الفرقُ بينَ الانطباعِ والفكرةِ عِنْدَ **هيوم** فِي أنَّ الأخيرةَ تُعدُّ صورةً باهتةً عَنْ الأولى، فهِيَ وعَلَى الرُّغمِ مِنْ صدقِهَا فِي إعادةِ استعادةِ صورةِ الانطباعِ إلاَّ أنَّهَا تستعيدُهَا وهِيَ مُفتقدةٌ لِلقوةِ الَّتي كانتْ تتميزُ بِهَا عِنْدَمَا كانتْ فِي صورتِهَا الأولى . الانطباعِ . لِهذا،يتعذرُ عَلَى كثيرٍ مِنَ النَّاسِ التَّمييزُ بينَهُمَا مِمَّا ويولدُ الاعتقادَ بِأنَّهُمَا شيءٌ واحدٌ، يقولُ **هيوم** مُوضحاً الفارقَ بينَهُمَا: ((سأقولُ إنَّ كُلَّ أفكارِنَا، وهِيَ أضعفُ إدراكاتِنَا، هِيَ نِسَخٌ مِنْ انطباعاتِنَا وهِيَ أقوى تِلكَ الإدراكاتِ)) (هيوم، ص 42). يذهبُ **هيوم** إلى أنَّ الانطباعَ والفكرةَ يُعدَّانِ أو يُعبِّرانِ عَنْ شكلينِ مِنَ الإدراكِ، لِهذا، يُمكنُ القولُ: إنَّ الانطباعَ هُوَ أقوى أفكارِنَا، فِي المقابلِ، تُعدُّ الأفكارُ أضعفَ انطباعاتِنَا، وبناءً عَلَى هذا الفرقِ والتَّمييزِ يؤسسُ **هيوم** موقفَهُ مِنَ القضايا المطروحةِ أمامَهُ: ((سيُقرُّ كُلُّ واحدٍ مِنّا بِغيرِ تردُّدٍ بِأنَّهُ ثمَّةَ فرقٌ كبيرٌ بينَ إدراكاتِ ... الذّهنِ، عِنْدَمَا يشعرُ إنسانٌ بِألمِ الحرارةِ المشطّةِ، أو بِلذّةِ الدّفءِ المعتدلِ، ثمَّ عِنْدَمَا يستحضرُ بعدَ ذلِكَ إلى ذاكرتِهِ هذا الإحساسُ ...، أو يستبقيَهُ بِمُخيلتِهِ، فهاتانِ الملكتانِ قد تُحاكيانِ أو تنسخانِ إدراكاتِ الإحساسِ، ولكنَّهُمَا لا تستطيعانِ أبداً بلوغَ القوةِ والحدّةِ التي لِلإحساسِ الأصليِّ. وغايةُ مَا نقولُ عَنْهُمَا حتّى عِنْدَمَا تعملانِ بِأقصى مَا لهُمَا مِنَ المتانةِ هُوَ أنَّهُمَا تمثلانِ موضوعِهِمَا عَلَى نحوٍ فِيهِ مِنَ الحياةِ، مَا يكادُ يجعلُنَا نقولُ إنَّنَا نحِسُّ بِهِ أو نراهُ: ولكنَّهُمَا لا تستطيعانِ أبداً أنْ تبلغا هذِهِ الذّروةَ مِنَ الحدَّةِ بِحيثُ تجعلانِ كُلَّ هذِهِ الإدراكاتِ غير قابلةٍ لِلتّمييزِ بعضِهَا عَنِ البعضِ الآخرِ، اللّهُم إلاَّ أنْ يكونَ الذّهنُ مُضطرباً لِسقمٍ أو لِجنونٍ ألمَّ بِهِ، فمَهْمَا تألفتِ ألوانُ الشِّعرِ، لمْ يُمكنْهَا أنْ تُصورَ موضوعاتٍ طبيعيةً تصويراً يجعلُكَ تحملُ الوصفَ محملَ المشهدِ الطّبيعيِّ. إنَّ أشدَّ الأفكارِ حيويّةً تظلُّ دونَ أبهتِ الإحساساتِ)) (هيوم، ص 39). يُميزُ **هيوم** بينَ الانطباعاتِ مِنْ جهةٍ وبينَ نوعينِ مِنَ الأفكارِ مِنْ جهةٍ ثانيةٍ؛ نوعٌ يكونُ حاضراً فِي الإحساسِ، ونوعٌ آخرٌ يكونُ حاضراً فِي المخيلةِ، إلاَّ أنَّهُمَا لا يرقيانِ إلى قوةِ الانطباعِ، فَعَلَى الرُّغمِ مِنْ اعتقادِ الإنسانِ أنَّ الفكرةَ النَّاتجةَ عَنِ الإحساسِ قويةٌ إلى حدِّ الخلطِ بينَهَا وبينَ الانطباعِ إلاَّ أنَّهَا فِي الحقيقةِ صورةٌ باهتةٌ عَنْهُ، كذلِكَ هُوَ الأمرُ مَعَ الفكرةِ المستقاةِ مِنَ

المخيلةِ الَّتي تكونُ فِي الدَّركِ الأسفلِ مِنْ حيثُ القوةِ، فهِيَ وبِالمقارنةِ مَعَ أفكارِ الإحساسِ تُعدُّ صورةً باهتةً عَنْهَا، لِهذا، خلُصَ **هيوم** إلى أنَّ معيارَ قوةِ الإدراكِ هُوَ الأنسبُ بلْ والوحيدُ القادرُ عَلَى التَّمييزِ بينَ أنواعِ الأفكارِ الحاصلةِ فِي الذِّهنِ.

إلى جانبِ التَّمييزِ السَّابقِ يُقسِمُ **هيوم** الإدراكاتِ والأفكارَ والانطباعاتِ فِي العمومِ إلى قسمينِ:. بسيطةٌ ومُركبةٌ: ((وتنقسمُ الإدراكاتُ والانطباعاتُ والأفكارُ مِنْ حيثُ تركيبُهَا إلى بسيطةٍ ... ومُركبةٍ ... فأمَّا البسيطةُ فهِيَ الإدراكاتُ الَّتي لا تنحلُ إلى أجزاءٍ مُتمايزةٍ فلا تقبلُ تمييزاً بينَ أجزائِهَا ولا انفصالاً، وعَلَيهِ فلا يُمكنُ ردُّهَا إلى مَا هُوَ أبسطُ مِنْهَا مثلَ إدراكِ لونٍ مُعينٍ وطعمٍ مُعينٍ. وأمَّا المركبةُ فهِيَ الإدراكاتُ الَّتي يُمكنُ أنْ تنحلَ إلى أجزاءٍ مُتمايزةٍ فترتدُ إلى مَا هُوَ أبسطُ مِنْهَا، مثلَ فكرةِ التَّفاحةِ الَّتي يُمكنُ تحليلُهَا إلى أفكارٍ بسيطةٍ لِلونِ والشَّكلِ والطَّعمِ والرَّائحةِ، وهذِهِ تتميزُ إحداهَا عَنِ الأُخرى عَلَى الرُّغمِ مِنْ ارتباطِهَا مَعَاً فِي فكرةِ التَّفاحةِ)) (متى، ص 204-205). **عموماً يُمكنُ القولُ**؛ تنقسمُ الإدراكاتُ فِي المجملِ إلى قسمينِ؛ بسيطةٌ ومُركبةٌ؛ تتميزُ البسيطةُ مِنْهَا بِعدمِ قابليتِهَا لِلقسمةِ أو التَّجزئةِ، مثالُ ذلِكَ إدراكاتُ اللونِ والطَّعمِ والرَّائحةِ، فهذِهِ لا يُمكنُ لِلفكرِ قسمتُهَا أو تجزئتُهَا فِي حالِ إدراكِهِ لهَا، فِي المقابلِ، وعَلَى النَّقيضِ مِنْ ذلِكَ تتميزُ الإدراكاتُ المركبةُ بِقابليتِهَا لِلقسمةِ والتَجزئةِ، مثالُ ذلِكَ إدراكُ التَّفاحةِ الَّتي تتكونُ مِنْ مجموعةٍ مِنَ الصِّفاتِ الَّتي يتعذرُ عَلَى الفكرِ فصلُهَا عَنْ بعضِهَا البعضَ، لِهذا ليسَ هُناكَ بُدٌّ أمامَهُ مِنْ إدراكِهَا فِي صورتِهَا الكُليةَ المركبةَ: ((ويُميزُ **هيوم** كذلِكَ بينَ نوعينِ مِنَ الانطباعاتِ: انطباعاتُ الإحساسِ... وانطباعاتُ التَّأملِ... فأمَّا انطباعاتُ الإحساسِ فهِيَ تنشأُ فِي العقلِ مِنْ أسبابٍ مجهولةٍ، وأمَّا انطباعاتُ التَّأملِ فإنَّهَا تُستمدُ مِنَ الأفكارِ عَلَى النَّحوِ الآتي: حينَ ترتدُ فكرةٌ إلى العقلِ تُحدِثُ انطباعاً تأملياً، فمثلاً، حينَ احصلُ عَلَى انطباعٍ حسيٍّ عَنِ اللذةِ ...أو الألمِ ... فإني أكوِّنُ فكرةً عَنِ اللذةِ أو الألمِ، تظلُّ فِي العقلِ بعدَ زوالِ الانطباعِ الَّذي أُستمدتْ مِنْهُ .. لكن حينَ ترجعُ هذِهِ الفكرةُ إلى العقلِ، فإنَّهَا تُحدِثُ انطباعاتٍ جديدةً عَنِ الرَّغبةِ ... أو النُّفورِ ... وهُوَ انطباعٌ تأمليٌّ أُستُمِدَ مِنْ فكرةِ الألمِ. وقد يُولِدُ هذا الانطباعُ التَّأمليُّ فكرةً جديدةً فِي العقلِ لا تلبثُ أنْ ترتدَ هِيَ الأُخرى إلى العقلِ فتُولِدُ انطباعاً تأملياً آخر)) (متى، ص 205). رغبةً مِنْهُ فِي تمييزِ ورسمِ الحدودِ بينَ أنواعِ الإدراكاتِ، يُفرِقُ **هيوم** بينَ الانطباعِ الحاصلِ عَنِ الإحساسِ والانطباعِ الحاصلِ عَنِ التَّأملِ، يحصلُ الأوَّلُ عِنْدَ إدراكِنَا المباشرَ لِلأشياءِ، حيثُ تتولدُ فِي الذِّهنِ فكرةٌ عَنْهُ تُسمَّى بِالفكرةِ المتولدةِ عَنِ انطباعِ الإحساسِ، وعِنْدَمَا تلجُ دائرةَ الذَّاكرةِ ويتمُّ استدعائُهَا لِسببٍ مِنَ الأسبابِ فإنَّ الانطباعَ النَّاشئَ عَنْهَا يُسمَّى بِانطباعِ التَّأملِ، مَا يُميزُ هذا النَّوعُ مِنَ الانطباعاتِ قُدرتَهُ عَلَى توليدِ فكرةٍ جديدةٍ كأنْ يُركِبَ العقلُ مِنْهَا صورةً لِكائناتٍ غيرِ موجودةٍ كصورةِ "**الحصانِ المُجنحِ**" مثلاً، غيرَ أنَّ قُدرةَ العقلِ عَلَى إنتاجِ مثلِ هذِهِ الأفكارِ تظلُّ محدودةً، يقولُ **هيوم** مُبيناً ذلِكَ: ((ورُغمَ أنَّهُ يبدو أنَّ لِخاطرِنَا هذِهِ الحريةَ التي لا حدَّ لهَا، فإنَّنَا، إذا مَا فحصناهُ عَنْ قُربٍ، وجدنَا أنَّهُ فِي الحقيقةِ رهينَ حدودٍ ضيّقةٍ، وأنَّ كاملَ هذِهِ المقدرةِ الإبداعيةِ التي لِلذّهنِ لا تتجاوزُ قوّةَ التّركيبِ والنّقلِ والزِّيادةِ أو التَّخفيضِ مِنَ الموادِّ التي توفِّرُهَا لنَا الحواسُّ والتّجربةُ)) (هيوم، ص 41). يعودُ سببُ المحدوديةِ إلى أنَّ نشاطَ المخيلةِ مُتوقفٌ عَلَى نشاطِ قوةِ الحاسةِ، فبِمقدارِ مَا نُحَصِّلُهُ هذِهِ القوةُ مِنْ صورٍ وأفكارٍ يتحدَّدُ مدى قُدرةِ المخيلةِ عَلَى إنتاجِ أفكارٍ جديدةٍ وتركيبِها لم يتمّ إنتاجُهَا بِالطَّريقةِ المألوفةِ والمعتادةِ، وبِالاستنادِ إلى هذا التَّفسيرِ تولدَ موقفُ **هيوم** الارتيابيِّ مِنْ العقلِ وممَّا يُنتجُهُ مِنْ أفكارٍ ومعارفٍ.

وبِالاعتمادِ عَلَى **نظريةِ المعرفةِ** الَّتي أسسَهَا قامَ **هيوم** بِتفكيكِ عدَّدٍ مِنَ **المفاهيمِ والمقولاتِ الفلسفيةِ والثيولوجيةِ** السَّائدةِ فِي **الفلسفةِ والثَقافةِ الغربيةِ** ومِنْ ذلِكَ الفكرةُ الَّتي لدينَا عَنِ **اللهِ**، يقولُ: ((وحتّى تِلكَ الأفكار التي تبدو لِلوهلةِ الأولى أبعدَ مَا يكونُ عَنْ هذا الأصلِ، فإنَّنَا نكتشفُ بعدَ تدقيقِ النَّظرِ أنَّهَا إنَّمَا أُشتقّتْ مِنْهُ، ففكرةُ **اللهِ**، بِمَا تعني موجوداً لا حدَّ لِعقلِهِ ولِحكمتِهِ

ولِخيريتِهِ، إنَّمَا تصدرُ عَنِ التفكّرِ فِي العمليّاتِ التي لِذهنِنَا نحنُ، والتّوسيعِ الّلا محدودِ لِخصالِ الخيريّةِ والحكمةِ تِلكَ. بِإمكانِنَا أنْ نتقدَّمَ فِي هذا التّحقيقِ إلى الحدِّ الذي نُريدُ، سنجدُ دائماً أنَّ كُلَّ فكرةٍ نتفحصَهَا هِيَ منسوخةٌ عَنْ انطباعٍ مُماثِلٍ)) (هيوم، ص 42). يعتقدُ **هيوم** أنَّ فكرةَ **اللهِ** لا توجدُ مُسبقاً فِي فكرِ الإنسانِ فِي شكلِ **أفكارٍ فطريةٍ**؛ بلْ هِيَ تتولدُ فِي ذهنِهِ ويكتسبُهَا كَنتيجةٍ لِانخراطِهِ فِي الحياةِ الاجتماعيةِ والثّقافيةِ، حيثُ تورثُهَا الجدةُ إلى حفيدتِهَا، سيكونُ لِهذا التّفسيرِ لِنشأةِ **الأفكارِ الماورائيةِ** دورٌ فِي **الفلسفةِ اللغويةِ المُعاصرةِ** وبِالأخصِّ **الوضعيةِ المنطقيةِ**، الّتي ذهبتِ إلى رفضِ الأفكارِ **الميتافيزيقيةِ** لِتعذرِ وجودِ انطباعٍ حسيٍّ يُقابلُهَا: ((عِنْدَمَا يطولُ تداولَنَا لِأيِّ لفظٍ مِنَ الألفاظِ، ولو كانَ ذلِكَ بِغيرِ تمييزٍ لِمعناه، فإنَّنَا نميلُ إلى أنْ نتخيلَ لهُ ارتباطاً بِفكرةٍ مُحدَّدةٍ. وعَلَى العكسِ مِنْ ذلِكَ، فإنَّ جميعَ الانطباعاتِ، أعني جميعَ الإحساساتِ، الخارجيةَ مِنْهَا أو الدَّاخليةَ، قويةً وحادّةً، كَمَا أنَّ الحدودَ بينَهَا أدقُّ، مِّمَا لا يسهّلَ الوقوعَ فِي الغلطِ والخطأِ فِي شأنِهَا. لِذلِكَ، فعِنْدَمَا تُداخلُنَا الرِّيبةُ فِي أنَّ لفظاً فلسفياً مَا مُستعملٌ بِغيرِ مدلولٍ أو فكرةٍ، (وهُوَ أمرٌ باتَ لافتاً لِكثرةِ حصولِهِ) فإنَّهُ يتعينُ عَلينَا أنْ نحقّقَ سائلينَ **عَنِ الانطباعِ الذي يُفترضُ أنْ تكونَ الفكرةُ مُشتقةً مِنْهُ**، فإذا امتنعَ تعيينُ أيّ مِنْ الانطباعاتِ [مصدراً لهَا] أعاننَا ذلِكَ عَلَى تبريرِ ريبتِنَا، فإنَّنَا بِاستدراجِنَا الأفكارَ تحتَ هذا الضَّوءِ السّاطعِ، نستطيعُ بِغيرِ مُبالغةٍ أنْ نُؤملَ التّخلصَ مِنْ كُلِّ خصومِهِ قد تنشبُ حولَ طبيعةِ [تِلكَ الأفكارِ] وحقيقتِهَا)) (هيوم، ص 44-45). لا يقتصرُ **هيوم** فِي تحليلِهِ عَلَى فكرةِ **اللهِ** بلْ هُوَ يذهبُ إلى أنَّ هذِهِ الطَّريقةَ فِي التَّحليلِ يُمكنُ اعتمادُهَا واستخدامُهَا مَعَ عددٍ كبيرٍ مِنَ المفاهيمِ **الميتافيزيقيةِ**، الّتي استمدتْ شرعيتَهَا مِنْ قانونِ العادةِ والتّكرارِ، مِّمَا ولدَ الاعتقادَ فِي أذهانِ النَّاسِ أنَّهَا مُستمدةٌ مِنْ انطباعاتٍ حسيةٍ لا يرقى إليهَا الشَّكُّ.

بعدَ بيانِ طبيعةِ **الخطابِ** الَّذي يسعَى إلى تأسيسِهِ بِالاعتمادِ عَلَى **نظريةِ المعرفةِ**، كانَ لابُدَّ لِ**هيوم** مِنْ توضيحِ طريقةِ استثمارِ تِلكَ النَّظريةِ فِي تفكيكِ **الأنساقِ الفلسفيةِ** السَّائدةِ فِي زمانِهِ التَّاريخيِّ، وفِي هذا السِّياقِ وانسجاماً مَعَ المنطلقاتِ الاختياريةِ لِلفلسفةِ الإنجليزيةِ رفضَ القولَ **بِالأفكارِ الفطريةِ**: ((ويخلصُ **هيوم** مِنْ هذا كُلِهِ إلى أنَّ كُلَّ أفكارِنَا صادرةٌ عَنِ التَّجربةِ. وأنَّهُ ليستْ لدينَا أفكارٌ فطريةٌ ... كمَا ذهبَ إلى هذا **ديكارت** . أعني أفكاراً لا تقومُ عَلَى أساسِ الإدراكِ الحسِّي)) (بدوي، ص 615). جاءَ موقفُ **هيوم** الرَّافضِ لِلقولِ **بِالأفكارِ الفطريةِ** نتيجةً منطقيةً لِلمُنطلقِ الحسيِّ الاختباريِّ الَّذي أسسَ عَلَيهِ **نظريتَهُ الفلسفيةَ** والَّذي ينصُّ عَلَى أنَّ كُلَّ معرفِنَا هِيَ نتاجُ لِإدراكاتِنَا الحسّيةَ الَّتي تلجُ العقلَ فِي صورةِ انطباعاتٍ. سيكونُ لِهذا الموقفِ مِنَ **الأفكارِ الفطريةِ** دورٌ فِي تحديدِ موقفِ **هيوم** مِنْ **اللغةِ** وطبيعتِها من جهةٍ **وعلاقتِهَا بِالمعرفةِ** من جهةٍ أُخرى، كذلِكَ سيتمُّ استثمارُ هذا الموقفِ مِنْ قبلِ بعضِ **الفلسفاتِ المعُاصرةِ** خاصةً تِلكَ المنفتحةِ عَلَى **موضوعِ اللغةِ كالوضعيةِ المنطقيةِ وفلسفةَ التَّحليلِ المُعاصرةِ**.

لم يتوقفْ **هيوم** فِي نقدِهِ وارتيابِهِ فِي طريقةِ تكوينِ **الأفكارِ الميتافيزيقيةِ**؛ بلْ امتدَّ لِيشملَ أركانِ **العلاقةِ العليةِ**: ((وعندي فإنَّهُ يظهرُ أنَّهُ ثمةَ فقط ثلاثة مبادئ لِلترابطِ بينَ الأفكارِ، وهِيَ التَّشابهُ، التَّماسُ فِي الزَّمانِ والمكانِ، السَّببِ والمفعولِ)) (هيوم، ص 48). يذهبُ **هيوم** إلى القولِ:إنَّ **العلاقةَ العليةَ** تتشكلُ مِنْ ثلاثةِ عناصرٍ هِيَ:ـ العلةُ والمعلولُ بِالإضافةِ إلى العلاقةِ الضروريةِ، تكمنُ أهميةُ هذِهِ العلاقةِ فِي كونِهَا الأسسَ أو الأرضيةَ الَّتي نعتمدُ عَلَيهَا فِي تكوينِ كثيرٍ مِنْ معارفِنَا وأفكارِنَا: ((إنَّ جميعَ استدلالاتِنَا المتعلقةَ بِالوقائعِ هِيَ مِنْ نفسِ هذِهِ الطَّبيعةِ، فنحنُ نفترضُ هاهُنَا افتراضاً قارّاً، وهُوَ أنَّهُ ثمةَ ارتباطٌ بينَ الواقعةِ الرَّاهنةِ والواقعةِ المستنسخةِ مِنْهَا)) (هيوم، ص 53). يُنتجُ العقلُ معارفَهُ بِالرُّكونِ إلى **العلاقةِ العليةِ**؛ حيثُ يقومُ بِقياسِ الوقائعِ الحادثةِ عَلَى الوقائعِ الَّتي سبقَ رصدُهَا، وبِعمليةِ القياسِ هذهِ يبني العقلُ توقعاتَهِ الحاضرةَ والمستقبليةَ دونَ أنَّ يكونَ لِهذا التَّوقعُ أيَّ أساسٍ يُمكنُ الوثوقُ

فِيهِ أو التَّعويلُ عَلَيهِ، فعَلَى سبيلِ المثالِ لا تُعدْ **العلاقةُ العليةُ** مِنْ جنسِ **القضايا التَّحليليةِ**، يقولُ **هيوم** مُوضحاً ذلِكَ: ((إنَّ خصائصَ حِسّيّةً مُتشاكلة ستكونُ دوماً مَوْصُولَةً ... بِقُدُراتٍ خَفِيّةٍ مُتشاكلةٍ، فلا هُوَ يقعُ فِي تحصيلِ حاصلٍ، ولا القضيّتانِ مُتماهيتانِ بِأيِّ وجهٍ. تقولونَ إنَّ إحدى القضيتينِ مُستنسخةٌ مِنَ الأُخرى. ينبغي لكُمْ مَعَ ذلِكَ الإقرارُ بِأنَّ هذا الاستنساخَ ليسَ حدسيّاً ولا برهانيّاً: فمِنْ أيِّ طبيعةٍ إذاً هُوَ؟ أنْ نُجيبَ أنَهُ تجريبيٌّ هُوَ مُصادرةٌ عَلَى المطلوبِ ... ذلِكَ أنَّ جميعَ الاستنتاجاتِ المأخوذةِ مِنَ التّجربةِ تفترضُ أساساً لهَا أنَّ المستقبلَ مُماثلٌ لِلماضيِّ)) (هيوم، ص 65).. يخلصُ **هيوم** مِنْ فحصِهِ **لِمبدأِ العليةِ** إلى الحُكمِ بِأنَّهُ ليسَ **قضيةً تحليليةً** يُكرِّرُ محمولُهَا موضوعَهَا، ولا هِيَ **بِالقضيةِ التَّجريبيةِ**، لأنَّهَا لو كانتْ تجريبيةً لتعذرَ تسويغُهَا بِسببِ الوقوعِ فِي محضورِ **المُصادرةِ عَلَى المطلوبِ**.

بعدَ أنْ دلَّلَ **هيوم** عَلَى تعذرِ تفسيرِ **العلاقةِ العليةِ** وفقَ الطُّرقِ المنطقيةِ المتعرفِ عَلَيهَا، لجأَ إلى **مبدأٍ نفسيٍّ** اعتقدَ فِيهِ القُدرةَ عَلَى تفسيرِها، يقولُ: ((هذا المبدأُ هُوَ العادةُ ... أو الإلفُ ... ذلِكَ أنَّهُ كُلّمَا نتجَ عَنْ تكرارِ فعلٍ مخصوصٍ أو عمليّةٍ مخصوصةٍ مَا ميلٌ إلى تجديدِ ذلِكَ الفعلِ عينُهُ أو تِلكَ العمليةِ عينُهَا، مِنْ غيرِ أنْ يكونَ ذلِكَ التّجديدُ قسراً بِأيِّ استدلالٍ ولا بِأيِّ عمليةٍ مِنْ عملياتِ الذّهنِ، فإنَّنَا نقولُ دائماً إنَّ هذا الميلَ هُوَ مِنْ أثرِ العادةِ. ونحنُ لا نزعمُ بِاستعمالِنَا لِهذا اللفظِ أنَّنَا قد أعطينَا السَّببَ الأقصى لِمثلِ هذا الميلِ. وإنَّمَا نُشيرُ فقط إلى مبدأٍ مِنْ مبادئ الطَّبيعةِ الإنسانيةِ يُقرّهُ الكُلُّ وهُوَ مشهورٌ بِمفاعيليهِ. ورُبَّمَا لمْ يَكُنْ بِمقدورِنَا أنْ نوسّعَ بحوثَنَا إلى أبعد ممَّا فعلنَا، أو أنْ ندعيَّ إعطاءَ سببِ ذلِكَ السَّببِ، ولكنَّهُ ينبغي لنَا أنْ نرضى بِهِ عَلَى أنَّهُ المبدأُ الأقصى الذي يُمكنُ أنْ نعيّنَهُ لِاستنتاجاتِنَا المأخوذةَ مِنَ التّجربةِ)) (هيوم، ص 72).. يعتقدُ **هيوم** أنَّ منشأَ الإقناعِ فِي العلاقةِ العليةِ صادرٌ عَنْ ظاهرةٍ نفسيةٍ يُسميَهَا بِالعادةِ، فبِحُكمِ تعودِ النَّاسِ أو العقلِ عَلَى مُشاهدةِ بعضِ الظَّواهرِ الَّتي يعقِبُ بعضُهَا البعضَ، يتولدُ لديهُم اعتقادٌ بِوجودِ تربطٍ بينَهُمَا، فبِمُجردِ مُشاهدتِهِم لِأحدِ أركانِ **العلاقةِ العليةِ** يُستنتجُونَ مِنْهُ ودونَ أساسٍ وجودَ الطَّرفِ الثَّاني لِلعلاقةِ، مُبررينَ ذلِكَ بِوجودِ **علاقةٍ ضروريةٍ** تجمعُ بينَهُمَا تحتمُّ وجودَ الآخرِ مَا أنْ يوجدَ الأوَّلُ، يرى **هيوم** أنَّ لا أساسَ **لِلعلاقةِ العليةِ** فكُلُّ مَا هُناكَ تكرارٌ وتعاقبٌ بينَ **العلةِ والمعلولِ** ممَّا وَلَدَ فِي النَّفسِ وجودَ علاقةِ تربطٍ ضروريٍ بينَهُمَا: ((إنَّ العادةَ هِيَ الدَّليلُ الأكبرُ لِلحياةِ الإنسانيةِ إذاً. فهذا المبدأُ هُوَ وحدُهُ الَّذي يجعلُ تجربتَنَا مُفيدةً لنَا، ويجعلُنَا نتوقعُ مِنَ المستقبلِ نسقاً مِنَ الأحداثِ مُماثلاً لِتلكَ الَّتي كانتْ ظهرتْ فِي الماضي. أمَّا بِدونِ تأثيرِ العادةِ، فإنَّنَا سنكونُ جاهلينَ تماماً لِكُلِّ واقعةٍ تتجاوزُ مَا هُوَ حاضرٌ مُباشرٌ لِلذّاكرةِ والحواسِّ. لنْ نكونَ أبداً قادرينَ عَلَى الملائمةِ بينَ الوسائلِ والغاياتِ، أو عَلَى استعمالِ قدراتِنَا الطَّبيعيةَ فِي إحداثِ أيِّ مفعولٍ. سيكونُ ذلِكَ لِلتوِّ نهايةَ العملِ كلّه، ونهايةَ الجُزءِ الأكبرِ مِنَ النَّظرِ فِي آنٍ)) (هيوم، ص 74). رغمَ انتقادِهِ لِلعادةِ إلاَّ أنَّ **هيوم** يُقرُّ بِدورِها فِي **إنتاجِ المعرفةِ الإنسانيةِ** منها والحيوانيةِ على السَّواءِ، فبِدونِها يتعذرُ علينا الحصولُ على المعرفةِ، ذلكَ أنَّ كُلَّ أفعالنا تعتمدُ ومعارفنا تعتمدُ عَلَى ظاهرةِ التَّعودِ الَّتي تولدُ لدينا اعتقاداً جازماً أنَّ الأحداث سوفَ تتكررٌ دائماً ما أن تتوافرَ شروطُ حصولِها؛ أي أنَّ موقفَ **هيوم** منَ العادةِ هو **موقفٌ براجماتيٌّ** فعلى الرُّغمِ من أهميةِ النَّقدِ الَّذي وجههُ إليها ووجاهتِهِ إلاَّ أنَّهُ اعترفَ بِالوظيفةِ الَّتي تؤديها فِي سياقِ **إنتاجِ المعرفةِ**.

اعتمدَ **هيوم** فِي تحليلِهِ **لِلعلاقةِ العليةِ** عَلَى **نظريةِ المعرفةِ** الَّتي أسسَّهَا لِهذا الغرضِ، فقد مرَّ مَعَنَا عِنْدَ عرضِنَا لِأركانِ **نظريةِ المعرفةِ** أنَّ الفكرةَ عِنْدَهُ تكونُ صحيحةً إذا وجِدَ انطباعٌ أوليٌ صدرتْ عَنْهُ، أمَّا فِي حالِ تعذرِ وجودِ هذا الانطباعِ تكونُ الفكرةُ عِنْدَهَا عُرضةً لِلارتيابِ والشَّكِ فِي مشروعيتِها: ((فإذا مَا رُمنا إلى التآلفِ الكاملِ مَعَ فكرةِ قُدرةِ التَّأثيرِ أو الارتباطِ الضَّروريِّ،

فلنتفحّصَ إذاً هذِهِ الفكرةَ؛ وحتّى نعثرَ عَلَى الانطباعِ بِمزيدٍ مِنَ اليقينِ، فلنبحثْ عَنْهُ فِي كُلِّ المنابعِ التي يُمكنُ أنْ يكونَ مُشتقاً مِنْهَا)) (هيوم، ص 94).. عِنْدَ فحصِ أركانِ **العلاقةِ العليةِ** بِالاعتمادِ عَلَى التَّقنياتِ المستقاةِ مِنْ **نظريةِ المعرفةِ** يتضحُ أنَّ بعضَ أركانِ تلك **العلاقةِ** تحوزُ عَلَى انطباعاتٍ تقابلُهَا فِي حين أنَّ البعضَ الآخرَ يفتقدُ لِوجودِ مثلِ هذا الانطباعِ، فَعَلَى سبيلِ المثالِ يمتلكُ المقدمُ . **العلةُ** . انطباعاً يُقابلُهُ كذلِكَ هُوَ الأمرُ مَعَ التَّاليِّ . **المعلولِ** . غيرَ أنَّ الرُّكنَ الثالثَ . **العلاقةَ الضَّروريةَ** . لا يوجدُ انطباعٌ يُقابلُهُ؛ الأمرُ الَّذي يولدُ شكّاً وارتياباً فِي صحةِ الرُّكونِ إلى هذِهِ العلاقةِ فِي إنتاجِ كثيرٍ مِنْ معارفِنَا العلميةَ.

بعدَ تفكيكِ **مبدأِ العليةِ** عرجَ **هيوم** عَلَى إعادةِ فحصِ **مفهومِ المُعجزاتِ**، المكوّنِ الأساسيِّ **لِلمُعتقدِ الدِّينيِّ**، بِهدفِ بيانِ زيفِ الأُسُسِ الَّتي يقومُ عَلَيهَا: ((إنَّ المعجزاتِ اختراقٌ لِنواميسِ الطَّبيعةِ. ولما كانتْ إنَّمَا وضعتْ هذِهِ القوانينُ تجربةً متينةً غيرَ مُتبدّلةٍ، فإنَّ الدّليلَ ضدَّ مُعجزةٍ مِنَ المعجزاتِ هُوَ، بِفعلِ طبيعةِ الأمورِ، مِنَ الكفايةِ عَلَى قدرِ مَا نتخيّلُ لِأيِّ حجّةٍ مُستمدةٍ مِنَ التّجربةِ)) (هيوم، ص 151). لبيانِ لا عقلانية الاعتقادِ فِي المعجزاتِ يُقابلُ **هيوم** بينَهَا وبينَ **القوانينَ العلميةِ**، فالمعجزةُ بِالنِّسبةِ إليهِ لا تكونُ مُعجزةً إلاَّ فِي حالِ تعارضِهَا مَعَ **قانونٍ أو نظريةٍ علميةٍ**، وتزدادُ قيمةُ الإعجازِ كُلمَا كانَ **القانونُ العلميُّ** المخترقُ أكثرَ تعزيزاً مِنْ حيثُ الشواهدِ: ((وليسَ مُعجزةً أنَّ الرَّجلَ يبدو فِي أجودِ صحّةٍ ثمَّ يموتُ فجأةً: لِأنَّ مثلَ هذِهِ الموتةِ، وإنْ كانتْ أقلَّ اعتياداً مِنْ غيرِهَا، كثيراً مَا شُوهِدَ أنَّهَا تحصلُ، ولكنَّهَا مُعجزةً أنْ يعودَ الميتُ إلى الحياةِ، لِأنَّ ذلِكَ مِمَّا لمْ نرهْ قطْ، فِي أيِّ زمانٍ ولا مكانٍ. ولِذلِكَ لا بُدَّ مِنْ تجربةٍ متواترةٍ مُقابلَ كُلِّ حدثٍ مُعجزةٍ، وإلاَّ لما استحقَّ الحدثُ تسميتَهُ)) (هيوم، ص 151). لا يُعدُّ أيُّ خرقٍ **لِقوانينِ الطَّبيعيةِ** مُعجزةً، فَفِي كثيرٍ مِنَ الأحيانِ تحصلُ أحداثٌ تخرجُ عَنْ مجرى العادةِ الَّتي تعودَ وجُبلَ عَلَيهَا النَّاسُ إلاَّ أنَّهَا لا تُعدُّ مِنْ جنسِ المعجزةِ الَّتي يتطلبُ حصولُهَا أنْ تكونَ خرقاً صريحاً **لِقوانينَ علميةٍ** قامَ الدليلُ عَلَى صحتِهَا، فَعَلَى سبيلِ المثالِ لا يُعدُّ موتُ إنسانٍ فجأةً دونَ سببٍ مُعجزةٍ عَلَى اعتبارِ أنَّ مثلَ هذِهِ الحوادثِ تحصلُ دائماً، فِي المقابلِ فإنَّ عودةَ إنسانٍ ميتٍ إلى الحياةِ يُعدُّ حدثاً خارقاً لِلعادةِ، **يُمكنُ الخُلاصةُ** إلى أنَّ مقدارَ الإعجازِ فِي الحدثِ عِنْدَ **هيوم** يتناسبُ مَعَ مقدرِ التَّعزيزِ الَّذي يحوزُهُ القانون الَّذي تمَّ خرقُهُ: ((نُعرِّفُ المعجزةَ بِدقةٍ عَلَى أنَّهَا خرقٌ لِقانونٍ طبيعيٍّ بِمشيئةٍ خاصةٍ مِنَ **اللهِ** أو بِتوسطِ فاعلٍ خفيٍّ. وقد يتمكنُ النَّاسُ مِنْ مُعاينةِ الخارقةِ وقد لا يتمكنونَ، ولكنَّ ذلِكَ لا يُبدِلُ طبيعتَهُ ولا جوهرَهُ. فارتفاعُ بيتٍ مِنَ البيوتِ أو سفينةٍ مِنَ السُّفنِ فِي الهواءِ مُعجزةٌ بيّنةٌ. أمَّا ارتفاعُ ريشةٍ فِي الهواءِ حينَ لا يكونُ لِلريحِ ما تقوى بِهِ عَلَى ذلِكَ ولو كانَ ضئيلاً، هُوَ مُعجزةٌ حقيقيةٌ ولو أنَّنا لا نحِسُّ بِهِ)) (هيوم، ص 152). مَا يجبُ التَّنويهُ إليهِ هو أنَّ هذا النَّقدَ الّذي يوجههُ **هيوم** إلى **المُعجزاتِ** يجدُ مرجعيتهُ فِي **الثَقافةِ الغربيةِ الحديثةِ** الَّتي كانت مُجبرةً بعد سقوطِ **المشروعِ الحضاري الوسطوي** على قبولِ مثل هذا النَّقدِ، خاصةً إذا أخذنا بِعينِ الاعتبارِ الدَّورَ الَّذي قامتْ بِهِ **الكنيسةُ المسيحيةُ** فِي ذلكَ المشروعِ، فقد كانت بِمثابةِ حجرِ الزَّاويةِ الَّتي قامَ عليها **المشروعُ الوسطويُّ**.

حاولَ **هيوم** تقديمَ أدلةٍ تُبررُ ارتيابَهُ ونكرانَهُ لِإمكانِ حصولِ **المُعجزاتِ**، ومِنْ ذلِكَ تعذرُ وجودِ تواترٍ تاريخيٍّ بينٍ عَلَى حصولِها، يقولُ: ((لا يُمكنُنَا أنْ نعثرَ فِي كاملِ التَّاريخِ عَلَى مُعجزةٍ قامتْ عَلَيهَا بيّنةُ عددٍ كافٍ مِنَ النَّاسِ مِمّنْ لا مأخذَ عَلَى سلامةِ عقلِهِم ولا عَلَى تربيتِهِم ولا معرفتِهِم، بِحيثُ نؤمّنُ أنفسَنَا مِنْ كُلِّ مُغالطةٍ مِنْهُم، ومِّمَنْ تأكدتْ نزاهتُهُم بِحيثُ لا يرقى إليهُم التَّظنّنُ بِأنَّهُم قد يُضمرونَ مُغالطةَ الغيرِ)) (هيوم، ص 153). حتَّى يتمَّ تصديقُ القولِ بِحصولِ **المُعجزاتِ** لابُدَّ وأنْ تتوافرَ أدلةٌ تاريخيةٌ تؤكدُ حصولَهَا، وهُوَ مَا لا يُمكنُ الزَّعمُ بِحدوثِهِ بِالنِّسبةِ **لِهيوم** الَّذي يذهبُ إلى أنَّ التَّاريخَ الَّذي بحوزتِنَا يخلو مِنْ أدلةٍ يُمكنُ الرُّكونُ إليهَا

لِلتدليلِ عَلَى حصولِهَا، كمَا أنَّ عددَ الرِّواياتِ الموجودةِ لا يكفي لِإنجازِ عمليةِ التَّدليلِ، يُضافُ إلى ذلِكَ الارتيابُ فِي مدى رجاحةِ عقولِ مَنْ تروى عنْهُم **الخوارقُ والمُعجزاتُ**.

يُشخِصُ **هيوم** فِي معرضِ تفكيكِهِ وارتيابِهِ فِي القولِ **بِالمُعجزاتِ** ميلاً فِي **النَّفسِ الإنسانيةِ** إلى التَّعلقِ والتَّصديقِ بِكُلِّ مَا هُوَ غريبٌ: ((مَا أكثرَ مَا يتشوقُ النَّاسُ إلى تسقّطِ أخبارِ الرَّحالةِ وحكاياتِهِم عَنْ أغوالِ البحرِ والبرِّ، ورواياتِهِم عَنْ عجائبِ المغامراتِ، وغرائبِ الرِّجالِ، وفرائدِ الطِّباعِ! ولكنَّ روحَ الدِّينِ إذا مَا اجتمعَ إلى حُبِّ العجيبِ، كانَ ذلِكَ نهايةَ العقلِ السَّليمِ، وفَقَدتْ بِهِ الشَّهادةُ الإنسانيّةُ فِي هذِهِ الظّروف كُلَّ ادّعاءٍ لِلمصداقيةِ. وأنَّهُ ليجوزَ لِلمتديّنِ أنْ يكونَ مِنَ الَّذينَ تأخذهُم الحماسةُ، فيتخيّلُ أنَّهُ يرى مَا لا وجودَ لهُ. كمَا يجوزُ أنْ يكونَ عارِفاً بِوهمِ مَا يروي، وأنْ يستمرَّ عَلَيهِ وهُوَ عَلَى أحسنِ سريرةٍ، خدمةً لِدعواهُ المقدّسةِ)) (هيوم، ص 154). يذهبُ **هيوم** فِي هذا **النَّصِ** إلى الرَّبطِ بينَ **الاعتقادِ الدِّينيِّ** وبينَ ميلِ النَّاسِ إلى تصديقِ حدوثِ الغريبِ مِنَ الحوادثِ، حيثُ يميلُ **رجالُ الدِّينِ** بِحسبِ زعمِهِ إلى مُحاولةِ توظيفِ واستثمارِ الحكاياتِ الغريبةِ الَّتي يجمعُهَا الرَّحالةُ لِلتأكيدِ عَلَى صحةِ وسلامةِ **المُعتقداتِ الدِّينيةِ**، بِمعنى أنَّ **التَّصديقَ بِالمُعجزاتِ** ناشئٌ عَنْ ميلٍ فِي **النَّفسِ الإنسانيةِ** إلى تصديقِ غريبِ الحوادثِ دونَ أنْ يقومَ البرهانُ والدَّليلُ الواقعيُّ عَلَى حصولِهَا.

أمَّا الدَّليلُ الثَّالثُ الَّذي يسوقُهُ **هيوم** عَلَى بُطلانِ القولِ والاعتقادِ فِي **حصولِ المُعجزاتِ** فهُوَ يتعلقُ بِطبيعةِ المجتمعاتِ مِنْ حيثُ مُستواها العلميَّ **وطبيعةِ الثَّقافةِ** السَّائدةِ فِيهَا: ((إنَّ أقوى الشّكوكِ عَلَى أخبارِ الخوارقِ والمعجزاتِ هِيَ أنَّهَا إنَّمَا تتكاثرُ خاصّةً بينَ الأُممِ الجاهلةِ والمتوحّشةِ، أو أنَّهُ إذا مَا تبنّاها شعبٌ مُتحضرٌ، فإنَّنَا سنجدُ ذلِكَ الشَّعبَ قد تلقّاهَا عَنْ أجدادٍ جهلةٍ ومتوحشينَ، نقلوُهَا إليهِم بِقداسةِ تِلكَ الحُرمةِ وذلِكَ النُّفوذِ اللّذينِ يُصاحبانِ دائماً عقائدَنَا الموروثةَ)) (هيوم، ص 155). يعتقدُ **هيوم** أنَّ القولَ **بِالمُعجزاتِ** يسودُ عادةً فِي **المُجتمعاتِ الجاهلةِ** الَّتي لمْ تنلْ قسطاً وافراً مِنَ **الثَّقافةِ العلميةِ**، وحتَّى فِي حالِ القولِ **بِالمُعجزاتِ** فِي **المُجتمعاتِ المُتحضرةِ** يكونُ مصدرُ ذلِكَ الاعتقادِ ماضيَ تِلكَ المجتمعاتِ، عَلَى اعتبارِ أنَّهَا ورثتهَا عَنْ أسلافِهَا الجهلةَ والمتوحشينَ. لِكُلِّ تِلكَ الأسبابِ يرى **هيوم** ضرورةَ إعادةَ النَّظرِ فِي صحةِ الاعتقادِ فِي **المُعجزاتِ** وفِي صحةِ **مُعتقداتِنَا الدِّينيةِ**.

بِالإضافةِ إلى ذلِكَ يُفكِكُ **هيوم** مفهومَ المعرفةِ وينتهي إلى وجودِ نوعين مشروعينِ مِنَ المعارفِ: ((معرفةٌ يقينيةٌ قبليةٌ ... كالمعرفةِ الَّتي تحصلُ فِي العلومِ المنطقيةِ والرِّياضياتِ. وهذه المعرفةُ مبنيةٌ كُلياً عَلَى علاقاتِ الأفكارِ بعضَهَا بِبعضٍ ... يُبدعُهَا العقلُ مِنْ ذاتِهِ. وتكونُ صحيحةً بِمعزلٍ عَنِ التَّجربةِ الحسّيةِ ... أمَّا المعرفةُ الحسّيةُ فتتمُّ مِنْ جراءِ الانطباعاتِ الَّتي تُوردُهَا الحواسُّ إلينا)) (النجار، 1991، ص 62). تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ **هيوم** لا يؤمنُ بِإمكانيةِ الحصولِ عَلَى **معرفةٍ يقينيةٍ**، بلْ هُوَ لا يؤمنُ بِإمكانيةِ الحصولِ عَلَى المعرفةِ أصلاً، غيرَ أنَّهُ يُقرُّ بِوجودِ قضايا ذاتَ معنى وقضايا خاليةٍ مِنَ المعنى، وهُوَ مَا سيتضحُ مِنْ نظريةِ المعنى الَّتي أسسَهَا.

مِّمَا سبق، يُمكنُ الخلاصةُ إلى أنَّ نظريةَ المعرفةِ عِنْدَ **هيوم** شكلتْ حجرَ الزَّاويةِ فِي فلسفتِهِ الجديدةَ، الَّتي هدفَ إلى أنْ تكونَ بديلاً **لِلفلسفةِ المدرسيةِ الوسيطةِ**، لقد جاءتْ نظريةُ المعرفةِ عِنْدَهُ امتداداً لِلتيارِ الفلسفيِّ **الأنجلوسكسونيِّ** الَّذي بدأَ مَعَ **فرنسيس بيكون** وتكرسَ مَعَ **جون لوك**.

تميزتِ **الفلسفةُ الإنجليزيةُ** بِغلبةِ السِّمةِ الاختيارية عَلَيهَا، وهُوَ مَا يبدو مِنْ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَ **هيوم**، فمصدرُ المعرفةِ هُوَ الإحساسُ الَّذي يلجُ العقلَ فِي صورةِ انطباعاتٍ أوليةٍ يقومُ الفكرُ أو الذِّهنُ بِتجميعِهَا لِيكوّنَ مِنْهَا أفكاراً وصوراً ذهنيةً يتمُّ

استثمارُهَا لِإنتاجِ أفكارٍ جديدةٍ. وبِالاعتمادِ عَلَى **نظريةِ المعرفةِ** نجحَ **هيوم** فِي تكريسِ الارتياب فِي عددٍ مِنَ المفاهيمِ والمقولاتِ الفلسفيةِ والَّتِي مِنْ أهمِهَا **مفهومُ العليةِ** إلى جانبِ الارتيابِ فِي مدى صحةِ القولِ **بِالمُعجزاتِ**، لنْ يقفَ تأثيرُ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَ هذا الحدِّ بلْ سيتجاوزُهُ لِيلحقَ موضوعاتٍ وفلسفاتٍ أُخرى ومِنْ ذلِكَ **موضعُ اللغةِ** وعلاقتِهَا بِالمعرفةِ.

. هيوم واللغةُ:

جاءَ موقفُ **هيوم** مِنَ اللغةِ امتداداً لِنظريةِ المعرفةِ الَّتِي أسسَهَا، فهُوَ لم يتطرقْ بِشكلٍ واضحٍ فِي كتاباتِهِ لِموضوعِ اللغةِ وعلاقتِهَا بِالمعرفةِ، لكن يُمكِّنُ استخلاصُ هذا الموقفِ مِنَ الإشاراتِ النَّصيةِ عَلَى نُدرتِهَا الَّتِي تحتويَهَا بعضُ أدبياتِهِ، ومِنَ الإطارِ العامِ لِفلسفتِهِ الَّتِي يغلبُ عَلَيهَا طابعُ الارتيابِ.

ركونُ **هيوم** لِلنزعةِ الارتيابيةِ تطلبَ مِنْهُ تحديدَ موقفِهِ مِنَ اللغةِ، خاصةً إذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ اللغة تُصادرُ فِي داخلِهَا عَلَى مجموعةٍ مِنَ المواقفِ والاعتقاداتِ؛ مِّمَا يجعلُهَا فِي تعارضٍ واضحٍ مَعَ مُنطلقاتِ **هيوم** الارتيابيةِ، فالرُّكونُ إليهَا يعني مِنْ ضمنِ مَا يعنيه التَّسليمَ بِمَا تحويِهِ مِنْ مُصادراتٍ كمَا أنَّ تكريسَ الارتيابِ فِيهَا سيحولُ بينَهُ وبينَ التَّعبيرِ عَنْ **أفكارِهِ الفلسفيةَ الجديدةَ**، هذا الموقفُ الإشكاليُّ مِنَ اللغةِ الَّذي وقعَ فِيهِ **هيوم** يَطلِقُ عَلَيهِ البعضُ اسمَ **محنةِ اللاأدريِّ**.

حتَّى يتضحَ موقفُ **هيوم** مِنْ **مسألةِ اللغةِ** وطبيعتِهَا كانَ لابُدَّ أوَّلاً منْ معرفةِ موقفِهِ مِنْ **نشأةِ اللغةِ**، كونُهَا تُساعِدُ عَلَى تحديدِ المصدرِ الَّذي صدرتْ عَنْهُ، **يقولُ المُفكرُ العربيُّ سامي أدهم** مُحدِّداً طريقةَ تكوّنِ اللغةِ عِنْدَ **هيوم**: ((إنَّ المحرضَ الخارجيَّ يؤثرُ فِي حواسِنا فتنشأُ الفكرةُ. فمَا هُوَ ضعيفٌ فِي الانطباعِ يُكوّنُ أفكارَنَا، وكأنَّهُ يقولُ بِأنَّ اللغةَ . التَّصوراتِ والأفكارَ . تنشأُ نشأةً حسيةً، أي مِنْ احتكاكِ العالمِ بِالحواسِ الإنسانيةِ)) (أدهم، 1993، ص 143). يؤكدُ هذا التحليلُ عَلَى أنَّ **مصدرَ اللغةِ** عِنْدَ **هيوم** هُوَ الإحساسُ، مِّمَا يعني أنَّ فهمَهُ لِطبيعةِ اللغةِ تابعٌ ومُتطابقٌ لِمذهبِهِ فِي المعرفةِ الَذي انتهى إلى تكريسِ السِّمةِ الحسيةِ لها، فما هو مشروعٌ من أفكارٍ مُعتقداتٍ عند **هيوم** لابُدَّ أن يكونَ مصدرهُ الانطباع الحسي، الأمرُ الَّذي يعني أنَّ دلالةَ معاني المفرداتِ والكلماتِ تُرسمُ وفقَ مَا يُقابلها من **مُحتوى واقعيٍ**، فالكلمةُ عندهُ تكونُ ذات معنى إذا وجدَ مَا يُقابلها في الواقعِ، وتُعدُّ خاليةً من المعنى فِي حالِ تعذرِ وجودِ مَا يُقابلها فِي الواقعِ، يقولُ هيوم مَوضحاً هذا الأمرِ: ((إذا كانتِ الفكرةُ تُطابقُ الانطباعَ ... فإنَّ المعبِّرَ اللغويَّ الَّذي يحملُ الفكرةَ يُطابقُ الانطباعَ، وعَلَى هذا فيحصلُ تطابقٌ بينَ المعبَّرِ وبينَ الانطباعِ الَّذي يُردُّ إلى المحرضِ المحسوسِ؛ أي أنَّ الانطباقَ سيحصلُ بينَ المعبَّرِ وبينَ المحسوسِ فتصبحُ اللغةُ الرَّمزيةُ تُطابقُ المحسوسَ فقط)) (أدهم، 1993، ص 141).. عِنْدَ بسطِ وتطبيقِ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَ **هيوم** عَلَى **موضوعِ اللغةِ** يُلاحظُ أنَّ دلالةَ ومعنى **ألفاظِ اللغةِ** يتحدَّدُ بِالآليةِ ذاتِهَا الَّتِي تتحدَّدُ بِهَا **دلالةَ الفكرةِ**، بِمعنى سيتمُّ اللجوءُ إلى **مفهومِ الانطباعِ** ومَا يحتويهُ مِنْ مضامينَ حسيةٍ لِتحديدِ دلالةِ **ألفاظِ اللغةِ**، فإذا وجِدَ انطباعٌ يُقابلُ ألفاظَ اللغةِ عُدتِ اللفظةُ ذات معنى وفِي حالِ تعذرَ وجودُ انطباعٍ يُقابلُ اللفظةَ عُدتْ خاليةً مِنَ المعنى.

جاءَ موقفُ **هيوم** مِنَ اللغةِ مُتناثراً فِي ثنايا كُتبِهِ ونصوصِهِ، ولعلَّ مِنْ أهمِّهَا نصٌ وردَ فِي كتابِهِ "**تحقيقٌ فِي الذِّهن البشريِّ**" عُدَّ عِنْدَ كثيرٍ مِنَ الفلاسفةِ والمفكرينَ محورياً ومفصلياً فِي تحديدِ موقفِهِ مِنْ**قضيةِ اللغةِ** يقولُ فيه: ((إذا مَا تأبطنَا هذِهِ المبادئ وتقحّمنَا المكتباتِ، فأيِّ الرزايا نحنُ منزلوها بِهَا؟ سنسألُ أنفسنَا إذاً مَا أمسكنَا بِأيِّ مُجلدٍ مِنْ مُجلداتِهَا فِي الإلهياتِ أو فِي مَا ورائياتِ المدرسةِ مثلاً: هل فِي ذلِكَ المجلدِ أيَّ استدلالٍ مُجردٍ حول الكمِّ أو العدَّدِ؟ كلّا. هل فِي ذلِكَ المجلدِ أيَّ استدلالٍ تجريبيٍّ حولَ الوقائعِ والوجودِ العينيِّ؟ كلّا. ألا ألقِ بِهِ إذاً إلى ضِرامِ النَّارِ، فليسَ يكونُ فِيهِ إلاَّ سفسطةً ووهم)) (هيوم، ص 208). تعودُ أهميةُ وقيمةُ

هذا **النَّصِ** إلى التَّمييزِ الَّذي يُجريهُ **هيوم** بينَ القضايا المشروعةِ والقضايا غيرِ المشروعةِ، مُعتمداً فِي ذلِكَ عَلَى **نظريةِ المعرفةِ** الَّتي أسسَهَا عَلَى أُسسٍ حسيةٍ، ينتهي **هيوم** مِنْ مُرجعيتِهِ لِلقضايا إلى الإقرارِ بِوجودِ نوعينِ مِنَ القضايا المشروعةِ، يُعرِّفُ النَّوعَ الأوَّلَ **بِالقضايا التَّحليليةِ** والمتمثلةِ فِي قضايا **المنطقِ والرِّياضةِ**: ((علمُ الرِّياضياتِ يُشكلُ بِأكملِهِ مثالاً لِلنوعِ الأوَّلِ مثلاً يُشكلُ القولُ بِأنَّ مُربعَ الوترِ يُساوي مجموعَ تربيعِ الضِّلعينِ الآخرينِ فِي المثلثِ قائمِ الزَّاويةِ، يُشكلُ هذا القولُ علاقةً مُعينةً بينَ الأفكارِ. ويجدُ الذِّهنُ مثلَ هذِهِ المقولةِ دونَ احتياجٍ لِلتجربةِ وهِيَ مقولةٌ مُستقلةٌ عَنْ وجودِ أيِّ شيءٍ فِي هذا العالمِ، حتَّى وإنْ لمْ توجدْ أيُّ مُثلثاتٍ فِي الطَّبيعةِ، فإنَّ مثلَ هذِهِ المقولةِ وغيرَهَا مِنْ مقولاتِ **أقليدس**، تحتفظُ بِتأكيدِهَا وصحتِهَا)) (تاتاركيفتش، ترجمة: العجيل، ص 208). يتميزُ هذا النُّوعُ مِنَ القضايا بِطابعِهِ التِّكراريِّ، حيث يُكرِّرُ المحمولُ فِيهَا مَا سبقَ وأشارَ إليهِ الموضوعُ، لِهذا، كانَ معيارُ صدقِهَا هِو ذاتها؛ بِمعنى أنَّ البثَ فِي أمرِ صدقِ هذا النَّوعِ مِنَ القضايا لا يستلزمُ البحثَ خارجهَا.

أمَّا النَّوعُ الثَّاني مِنَ القضايا المشروعةِ فهِيَ **القضايا الإخباريةِ** والمتمثلةِ فِي قضايا العلمِ: ((أمَّا المقولاتُ عَنِ الحقائقِ فليسَ لهَا مثل هذِهِ الصِّحةِ وهذا التَّأكيدِ. ولا يحتوي نقيضُ أيّ حقيقةٍ عَلَى تناقضٍ. فإذا قُلنا مثلاً بِأنَّ الشَمسَ لنْ تُشرقَ غداً، فسيكونُ هذا قولاً مفهوماً ولا يحتوي عَلَى أيِّ تناقضٍ، تماماً مثلهُ مثلُ القولِ بِأنَّ الشَّمسَ ستُشرقُ غداً. وعَلَيهِ فلا جدوى لِمُحاولةِ إثباتِ مثلِ هذِهِ المقولاتِ الاستنباطيةِ يُمكنُنَا فقط اللجوءَ إلى التَّجربةِ)) (تاتاركيفتش، ترجمة: العجيل، ص 208). عَلَى النَّقيضِ مِنَ النُّوعِ الأوَّلِ يُضيفُ المحمولُ جديداً لِلموضوعِ، لِهذا سُميتْ بِالقضايا الإخباريةِ عَلَى اعتبارِ أنَّ المحمولَ فِيهَا يُخبرُ شيئاً جديداً عَنِ الموضوعِ لمْ يَكُنْ لنَا سابقُ علمٍ بِهِ، كما يتعذرُ علينا إدراكُهُ بِالتَّأملِ فِي المحمولِ لِوحدِهِ.

لكن، ومَعَ ذلِكَ، يبقى سؤالٌ يفرضُ نفسَهُ فِي هذا السِّياقِ؛ **مَا علاقةُ أنواعِ القضايا باللغةِ؟** لِلإجابةِ عَنْ هذا السُّؤالِ نقولُ: تُعبِّرُ القضايا عَنْ أفكارٍ . وإنْ كانتْ فِي سياقاتٍ مُختلفةٍ . بِألفاظٍ وعباراتٍ لغويةٍ، لهذا، عُدَّ البحثُ عَنْ مشروعيةِ القضايا بحثاً بِالضَّرورةِ عَنْ **مشروعيةِ اللغةِ** وطبيعةِ علاقتِهَا بِالمعرفةِ، الأمرُ الَّذي يُستبانُ مِنْ علاقةِ التَّطابقِ بينَ **نظريةِ المعرفةِ** ومَا تُجيزهُ مِنْ انطباعاتٍ ومَا يُجيزهُ **هيوم** مِنْ قضايا تتطابقُ مَعَهَا: ((يعتمدُ معيارُ **هيوم** عَلَى نظريةِ التَّطابقِ فِي المعنى الَّتي تشترطُ حتَّى يكونَ لِلكلمةِ معنى وجودَ واقعةٍ أو شيءٍ واقعيٍّ تُشيرُ إليهِ، و لا يقفُ بِالنَّظريةِ عِنْدَ هذا الحدِّ، بلْ يذهبُ إلى أبعدِ مِنْ ذلِكَ، حيثُ يستخدمُهَا فِي نقدِهِ لِلخطابِ الفلسفيِّ العقليِّ الَّذي مالَ إلى استخدامِ مفاهيمٍ ومقولاتٍ وتعابيرٍ لا تلتزمُ بِشروطِ نظريةِ المعنى، فعِنْدَمَا يقومُ بِتطبيقِ معيارِهِ عَلَى النَّشاطاتِ الفلسفيةِ، يُشخِصُ فِيهَا استخدامَهَا لِكثيرٍ مِنَ التَّعابيرِ الخاليةِ مِنَ المعنى، فهِيَ لا تشترطُ أنْ تتضمنَ المقولاتُ المستخدمةُ أيَّ محتوى واقعيٍّ)) (مادي، ص 118-119). هذا هُوَ إذاً جوهرُ موقفُ **هيوم** مِنَ اللغةِ، لقد تمثْ صياغةُ هذا الموقفِ بِالاعتمادِ عَلَى نظريةِ التَّطابقِ؛ تكونُ الكلمةُ بِالنِّسبةِ إليه ذاتَ معنى إذا حصلَ تطابقٌ بينَهَا وبينَ شيءٍ خارجيٍّ، كذلِكَ هُوَ الأمرُ مَعَ اللغةِ الَّتي يجبُ عَلَيهَا أنْ تتطابقَ مَعَ مادةِ **الفكرِ والمعرفةِ**، خاصةً إذا أخذنَا بِعينِ الاعتبارِ أنَّ **هيوم** لا يعتدُّ إلاَّ بِالأفكارِ الصَّادرةِ عَنْ انطباعاتٍ حسيةٍ.

عَلَى الرُّغمِ مِنْ نسقيةِ ومنهجيةِ **نظريةِ المعرفةِ** عِنْدَ **هيوم**، إلا أنَّ مُقاربتَهُ **لِموضوعِ اللغةِ** لمْ يَكُنْ عَلَى ذاتِ الصَّرامةِ المنهجيةِ الَّتي عُرِفتْ عَنْهُ، ومِنْ ذلِكَ مَا يأخذُهُ **المُفكرُ العربيُّ سامي أدهم** عَلَى نظريتِهِ الَّتي عجزتْ بِسببِ مُنطلقاتِهَا الحسيةَ عَنْ تفسيرِ **بعضِ الظَّواهرِ اللغويةِ**، يقولُ: ((ليسَ ثمةَ تقابلٌ بينَ اللغةِ والمحسوسِ. فاللغةُ شكلُ الشُّكولِ وهِيَ تحتضنُ المحسوسَ وتُعبِّرُ عَنْهُ، فلا يُعقلُ أنْ تتماثلَ أو تتطابقَ مَعَهُ. فالمعبَّرُ فِي اللغةِ لا يُقابلُهُ دائماً انطباعٌ حسيٌّ وهُناكَ أمثلةٌ بسيطةٌ عديدةٌ تؤيدُ ذلِكَ)) (أدهم، ص

142). يعجزُ قولُ **هيوم** القائلِ بِتطابقِ اللغةِ مَعَ الحسِّ عَنْ تفسيرِ ظاهرةِ الألفاظِ الَّتي تكتسبُ معان ودلالةً دونَ أنْ يُقابلَهَا انطباعٌ تُستقي مِنْهُ دلالتِهَا ومعناهَا، فَعَلَى سبيلِ المثالِ، وفِي كثيرٍ مِنَ الأحيانِ نستخدمُ كلمةَ عدالةٍ بِدلالةٍ مُتعدِّدةٍ دونَ أنْ نزعمَ أنَّها مُستقاةٌ مِنَ الحسِّ، مَعَ الإشارةِ إلى أنَّ عددَ هذِهِ الألفاظِ كبيرٌ فهِيَ تحتلُ مساحةً واسعةً مِنَ اللغةِ. يُمكنُ الرَّدُ عَلَى لِسانِ **هيوم** بِأنَّ أمثالَ هذِهِ الألفاظِ هِيَ السَّببُ فِي نشأةِ المشكلاتِ والقضايا الفلسفيةِ الخاليةِ مِنَ المعنى، وهدفُ نظريةُ المعرفةِ تأسيسُ منهجيةٍ تُساعِدُ عَلَى تفكيكِهَا وإبعادِهَا عَنْ مجالِ المعرفةِ.

إلى جانبِ ذلِكَ، يعتقدُ **سامي أدهم** أنَّ نظريةَ **هيوم** تنتهي نهايةً ذاتيةً: ((القولُ بِأنَّ الأفكارَ هِيَ انطباعاتٌ واهيةٌ أو قويةٌ يؤدي بِنَا إلى جعلِ اللغةِ مُلتصقةٍ بِالإحساسِ الفرديِّ ويُلغي صفتَهَا الكُليةَ ويجعلُهَا شيئاً فردياً)) (أدهم، ص 142). يُفهمُ مِنْ هذا النَّقدِ أنَّ موقفَ **هيوم** مِنَ اللغةِ أقربُ مَا يكونُ لِلموقفِ **السُّوفسطائيِّ** الَّذي رهنَ دلالةَ اللفظِ بِالفردِ وبِالزَّاويةِ الَّتي ينظرُ مِنْهَا لِلأشياءِ، أيضاً يُمكِّنُ الردُّ وعَلَى لِسانِ **هيوم** بِالقولِ أنَّ **نظريةَ المعرفةِ** تُبينُ أنَّ عملَ **العقلِ الإنسانيّ** يتمُّ بِطريقةٍ أقربَ مَا تكونُ لِلموضوعيةِ، لهذا كانَ مِنَ المفترضِ أنْ يصلَ النَّاسُ إلى المعاني ذاتَهَا بِمَا أنَّ مُنطلقاتِهم واحدةٌ

كانَ لِمُقاربةِ **هيوم** لِلغةِ أثرٌ فِي عددٍ مِنَ الفلسفاتِ الحديثةِ والمعاصرةِ، مثالُ ذلِكَ **كانت**Immanuel Kant**والفلسفةِ الوضعيةِ**، يقولُ **الحصاديُّ** مُوضحاً جوانبَ الاتفاقِ والاختلافِ بينَهُمَا: ((بِالنِّسبةِ لِـ "**كانت**" و"**هيوم**" وبقيةِ الفلاسفةِ التَّجريبيينَ فِي العصورِ الحديثةِ، القضيةُ يُمكنُ معرفتُهَا إذا كانتْ مِنَ النَّوعِ الَّذي يُمكنُ مُتابعتُهُ بِطريقةٍ أو بِأُخرى إلى أصولٍ إحساسيةٍ أو كانتْ مِنَ النَّوعِ القبْليِّ الَّذي يضمنُ شكلُهُ المنطقيَّ صحتَهُ، كقضايا الرِّياضةِ. كُلُّ مَا عدا هذا يُعتبرُ خارجَ نطاقِ المعرفةِ البَّشريةِ. الوضعيونَ يُشاركونَ التَّجريبيينَ فِي هذا الفهمِ لكنَّهُم يُضيفونَ إليه أنَّ كُلَّ القضايا الَّتي لا يُمكنُ . حسبَ هذا التَّعريفِ . معرفتُهَا ليستْ فِي واقعِ الأمرِ قضايا يُمكنُ فهمُهَا ولكنَّهَا عبارةٌ عَنْ هُراءٍ محضٍ)) (الحصاي، ص 188). أخذَ **كانت** ودونَ تحفظٍ بِتصنيفِ **هيوم** لِلقضايا المشروعةِ؛ بلْ واعتمدَ عَلَيهِ فِي بناءِ **فلسفتِهِ النَّقديةَ**، أمَّا **الفلسفةُ الوضعيةُ** فقد أخذتْ هِيَ الأُخرى بِهذا التَّصنيفِ إلاَّ أنَّهَا أضافتْ إليهِ موقفاً أكثرَ تطرفاً مِنَ القضايا اللامشروعةِ، فإذا كانَ **هيوم وكانت** قد ذهبا إلى عدِّهَا قضايا خارجَ **نطاقِ المعرفةِ** فإنَّ الوضعيةَ اعتبرتْهَا قضايا خاليةً مِنَ المعنى.

قبلَ استكمالِ هذا العرضِ وجبتِ الإشارةُ إلى إشكاليةٍ وقعَ فِيهَا أنصارُ **التِّيارِ الارتيابيِّ** ومِنْ ضمنِهِم **هيوم**، تتعلقُ بِمُبررِ ركونِهِم إلى اللغةِ رغمَ إدراكِهِم أنَّهَا تُصادرُ فِي داخلِهِا عَلَى أفكارٍ مُسبقةٍ لمْ يتسنَ لهم التَّأكدُ مِنْ صحتِهَا أو سلامتِهَا، يقولُ المفكرُ **وايزمان** مُوضحاً أبعادَ هذِهِ الإشكاليةِ: ((شكوكُ اللاأدريِّ تُلقي بِظلالِهَا عَلَى الحقائقِ الكامنةِ خلفَ استعمالِ اللغةِ، تِلكَ الأوجهُ الثَّابتةُ مِنَ الخبرةِ الَّتي تجعلُ بناءَ صرحِ المفاهيمِ أمراً مُمكناً والَّتي تستشري فِي استعمالِ أكثرِ الكلماتِ ألفة ... "فمَا عساهُ أنْ يفعلَ؟" ... أتراهُ سيكونُ مُستعداً لِفصمِ نقاطِ التَّواصلِ القائمةِ بينَ التَّجاربِ الحسِّيةِ الَّتي تكوِّنُ صُلبَ مفهومِنَا لِلأشياءِ الماديةِ، ويُبطلُ مَا أنجزتُهُ اللغةُ؟ أم أنَّهُ سيُفضلُ العيشَ فِي "**فردوسِ الظَّاهراتيةِ**" . ذلِكَ العالمُ الَّذي يخلو مِنَ الجواهرِ ويمتلئُ بِالمعطياتِ الحسِّيةِ)) (F. Waisman; 1970, PP 367). يُمكنُ تلخيصُ هذا الإشكالِ بِالقولِ: إنَّ المنطلقَ الأساسيَّ **لِلفيلسوفِ الارتيابيِّ** هُوَ الشَّكُ فِي المعطياتِ والمعارفِ المتاحةِ أمامَهُ حتَّى يُثبُتَ لهُ العكسُ، ولكنَّهُ يكونُ بِحاجةٍ إلى أداةِ اللغةِ لِلتعبيرِ عَنْ شكوكِهِ، يتولدُ الإشكالُ عَنْ **إدراكِ الارتيابيِّ** أنَّ اللغةَ الَّتي يُعبِّرُ بِهَا عَنْ أفكارِهِ ليستْ فِي منأى عَنِ الشَّكِ إلاَّ أنَّهُ، ومَعَ ذلِكَ، يركنُ إليهَا بِسببِ عجزِهِ عَنْ تأسيسِ بديلٍ يُمكِّنُهُ مِنَ التَّعبيرِ بِحريةٍ وهُوَ مَا لمْ يستطِعْ إنجازَهُ: ((إنَّ اللاأدريَّ يعملُ جاهداً وبِصعوبةٍ

قصوى كي يُعبرَ عَنْ نفسِهِ بِلغةٍ لا تلاءم مقاصدَهُ ... إنَّ مُحاولتَهُ النَّفاذَ إلى الأغوارِ العميقةِ يُرغمُهُ عَلَى غضِّ الطَّرفِ عَنِ اللغةِ الَّتي يُعبِّرُ بِهَا عَنْ شكوكِهِ، الأمرُ الَّذي يجعلُنَا نعتقدُ أنَّهُ يهذي؛ لكنَّهُ لا يهذي، فلكي يُعبَّرَ عَنْ شكوكِهِ بِطريقةٍ لا لُبسَ فِيهَا، يحتاجُ إلى لغةٍ جديدةٍ؛ فالتَّعبيرُ عَنْ حقائقٍ جديدةٍ بِلغةٍ قديمةٍ مُستحيلٌ)) (F. Waisman; PP 367)

تأسيساً عَلَى مَا سبق، يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ موقفَ **هيوم** مِنْ**قضيةِ اللغةِ** جاءَ مُنسجماً مَعَ **نظريتِهِ فِي المعرفةِ** الَّتي كرستِ **الاتجاهَ التَّجريبيَّ** فِي **الفلسفةِ الإنجليزيةِ،** ذهبَ **هيوم** إلى أنَّ **العقلَ الإنسانيَّ** يتعرفُ عَلَى الأشياءِ الخارجيةِ بِالاعتمادِ عَلَى المعطياتِ **والانطباعاتِ الحسِّيةِ** الَّتي تنقلُ صورَ الأشياءِ إلى العقلِ.

أمَّا مَا يتعلقُ **بِطبيعةِ اللغةِ** عِنْدَهُ فهِيَ الأُخرى كانتْ ذاتَ **طبيعةٍ حسيةٍ،** فَعَلَى سبيلِ المثالِ، يُقرُّ **هيوم** بِشرعيةِ نوعينِ مِنَ القضايا، قضايا **المنطقِ والرِّياضةِ** والَّتي يُستبانُ صدقُهَا بِالتَّأملِ فِيهَا، أمَّا النَّوعُ الثَّاني فهِيَ **القضايا الإخباريةُ،** والَّتي يُدركُ صدقُهَا مِنْ كذبِهَا بِالعودةِ إلى الواقعِ، بِالإضافةِ إلى ذلِكَ يُعدُّ معيارُ العودةِ إلى الواقعِ المقياسَ الَّذي يُعرفُ بِهِ **معنى الكلمةِ ومشروعيتُهَا،** فإذا حصلَ تطابقٌ بينَ الكلمةِ وواقعةٍ خارجيةٍ عُدتْ صادقةً وذاتَ معنى، وفِي حالِ تعذرَ ذلِكَ عُدتْ باطلةً وخاليةً مِنَ المعنى. سيكونُ لِهذا التَّصورِ لِلغةِ انعكاساتٌ وحضورٌ فِي **الفلسفةِ اللغويةِ المُعاصرةِ** مِنْ خلالِ كُلٍّ مِنَ **الفلسفةِ التَّحليليةِ والفلسفةِ الوضعيةِ** عَلَى السَّواءِ.

Abstract: The modern Western philosophical project is based on Hume's philosophy which considered one of the most important philosophies. The importance of Hume's philosophy was increased due to the fact that it focuses on the subject of knowledge. His philosophy aimed to set out a standard that would be able to differentiate between legitimate and illegitimate knowledge. In Addition to that it set out a limit that would be able to protect knowledge from irrational influences. To achieve these purposes, Hume had to be open up to the subject of languagehe also had to explain the role it plays in the project of knowledge production and circulation. Hume ended up with dedicating the congruence between the content of knowledge and the significance of language vocabulary. Hume believes that knowledge can only be legitimate if it is gained from a sensory impression as is the case with the vocabulary of the language which is meaningful if it has a realistic content, and is devoid of meaning in the absence of the real content from it.

قائمة المراجع:

1. أدهم، سامي،(**1993**)، **فلسفة اللغة، تفكيك العقلي اللغوي،** ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

2. بدوي، عبدالرحمن، **موسوعة الفلسفة، الجزء الثَّاني**. المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان.

3. تاتاركيفتش، **الفلسفة الحديثة، من عصر النهضة وحتى التَّنوير الإنجليزي . الفرنسي**. ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، ط لا، كنوز للنر والتوزيع، القاهرة، مصر.

4. الحصاي، (**1989**)، **أوهام الخلط**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا.

5. ماجي، براين، **كُبراءالفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، ط1، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا.

6. مادي، عبدالباسط عثمان، (**2008**)، **نقد الخطاب ما بعد الوضعي، دراسة نقدية للاشتراطات المعرفية عند توماس كون وكارل بوبر**، ط1، مجلس الثَّقافة العام، سرت، ليبيا.

7. متى، كريم، (**1974**)، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**. ط لا، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا.

8. مور، أي جي،(**1994**)، **كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا.

9النجار، إبراهيم يوسف،(**1991**)، **الفلسفة التحليلية من هيوم إلى رسل**، مجلة: الفكر العربي، العدد الثالث والستون، السنة الثانية عشرة، يناير . مارس، مركز الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، بيروت، لبنان.

10. هيوم، ديفد، (**2008**)، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة: محمد محجوب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

11- F. Waisman; **How I See Philosophy, In Logical Positivism** ,A., J. Ayer (ed). MacMillan Publihing Co., Inc., N. Y., U.S.A., 1970, .