الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة الجزائر

قيمة الأخلاق عند التجريبانية المنطقيّة
دراسة تحليلية ونقدية

أطروحة لنيل درجة دكتوراه العلوم

تخصص فلسفة حديثة ومعاصرة

إعداد الطالبة
غنيمة هارون

إشراف الأستاذ الدكتور
الشريف زيتوني

لجنة المناقشة

أ.د عبد القادر تومي	أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	رئسيا
أ.د شريف زيتوني	أستاذ التعليم العالي بجامعة الجزائر 2 بوزريعة	مقررا
أ.د حياة بن بوزيد	أستاذة محاضرة بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مناقشا
أ.دعبد الرحمان بوقاف	أستاذ التعليم العالي بجامعة الجزائر2 والمدرسة العليا للأساتذة	مناقشا
أ.د يمينة شيكو	أستاذة محاضرة بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مناقشا
د رشيدة عبة	أستاذة محاضرة بجامعة الجزائر 2	مناقشا

السنة الجامعية 2017/ 2018

شكر وتقدير

أقدم أولا شكري لإدارة البحث العلمي للمدرسة العليا للأساتذة وكل العاملين بها على كل النصائح والتوجيهات التي يقدمونها لنا، وأن سمحوا وأتاحوا لي الفرصة لإنجاز هذا العمل

يرجع الفضل في إنهاء هذا العمل إلى نصائح وتوجيهات وتسجيعات الأستاذ الدكتور الفاضل زيتوني الشريف أستاذ التعليم العالي في الفلسفة بجامعة الجزائر، فله كل الشكر والتقدير والتحيّة فهو نعم المؤطر والمشرف.

ثم الشكر لكل أفراد عائلتي جميعا الذين شجعوني على إنهاء هذه الأطروحة.

الإهـــــداء

إلى كل من ساعدني من قريب ومن بعيد لإستكمال هذا العمل أهدي هذا البحث مؤكدة بأن مشوار المثابرة يؤتي دائما ثمار طيّبة

مقـــــــدمة

يقوم جزء من الحياة الإنسانيّة على أساس معياري يعكس حياة تتميّز بالأصالة والقوّة والتميّز، لأن البشر في تواصلهم يميلون إلى تبادل المشاعر ومعايير يؤثر بعضها في بعض تأثيرا إيجابيا أو سلبيّا، ومن ثم تتبلور مواقفهم النفسيّة والوجدانيّة، وهذا البناء المعياري هو قواعد السلوك أو مقاييس يحكم بها على السلوك قبولا أو رفضا، وإذا كانت العقود الأولى من القرن العشرين فترة فحص نقدي حيث امتدت الدراسة النقديّة طوال هذا القرن لتشمل كل مناحي الحياة: العقل والعلم والأخلاق والفن والدين بل والفلسفة، لقد شملت كل شيء في حياة الإنسان، لكن بالمقابل بعد أن تطورت العلوم الطبيعيّة والمنطقيّة والرياضيّة خاصة تطورا هائلا أبعدت مجالات كثيرة وأصبحت في نظر البعض عديمة النفع، ليست من العلم ولا الفن ولا هيّ نظام معرفي، ولا يمكن لها أن تقدّم أيّ شيء بل هيّ مجرّد دائما نشاط وفعاليّة للروح الإنسانيّة.

ومن أهم هذه المجالات إلى جانب الميتافيزيقا علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، وبهذا شهد القرن العشرين نموا متزايدا بالعلم وانتقل الإنسان من الإنشغال باللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق إلى الإهتمام بالبحث العلمي، وإن كان هناك محاولات عديدة لتطبيق تلك الإنجازات العقليّة على المعرفة الإنسانيّة وخاصة منها على الأخلاق، وأن تستخدم المناهج العلميّة التي تكشف عن مكونات العمليات الفيزيقيّة في السلوك الإنساني إلا أن علوم الأخلاق والجمال بقيت تعتبر فروعا للفلسفة، وهذا يشير إلى أنها لم تستحوذ بعد على مفاهيم أساسيّة واضحة رغم الجهود التي تكرّس صوب تحديد معنى قضاياها منذ أن أراد جون ستيوارت مل Mill John Stuart (1806–1873) وضع مصطلح العلوم الأخلاقيّة لكي يدل به على تلك العلوم التي نمت نموا كبيرا في القرن التاسع عشر وتمايزت عن مجموعة العلوم الطبيعيّة، ولهذا طرح التساؤل عما إذا كان يمكن أن تحاكي العلوم الأخلاقيّة علوم الطبيعة القائمة الدقة، وعما إذا كان يمكن أن تقف العلوم الأخلاقيّة على أقدامها، ورغم أن الفلسفة الأخلاقيّة النظريّة انجبت مذاهب كثيرة جدا بعضها أسطوري السمة والآخر ميتافيزيائي المنطلق، وبعضها ديني الجذور والغايات ولكن معظمها على الأقل عقلي المنهج، موضوعي القصد، علمي الزعم ثابت المطلب، شامل الهدف، مادامت الفلسفة الأخلاقيّة النظريّة خاصة والعمليّة عامة تتطلع إلى أن تكون إنسانيّة كليّة، بل مطلقة تتجاوز أغراض الزمان والمكان لتبلغ حقيقة كل إنسان وحقيقة كل الناس.

وقد حرص الكتاب والمؤلفون بحق على عرض أكثر جانبيها النظري والتطبيقي أهميّة وعمقا وكل جوانبها المتعدّدة، وهناك العديد بدون شك من الفلسفات الأخلاقيّة المختلفة وتتميّز الواحدة عن الأخرى في الإيجابات المتفاوتة التي تقدّمها ليس فقط من جهة المعايير المختلفة التي ينبغي إتباعها ولكن أيضا من جهة الطريقة التي تتعيّن معرفة ما سوف تكون عليه هذه المعايير، فالبعض يلجأ إلى الحدس (الحس الأخلاقي) والآخر إلى العقل والبعض الآخر إلى السلطة الإلهيّة وآخرون إلى التجربة، والبعض الآخر إلى

العادات الإجتماعيّة ...الخ وعندما تعرف المعايير وكيفيّة التعرّف عليها فإنها تبرّر الإختيارات المتعدّدة الإستحسان والإستهجان لأفعال معينة، وطبقا لبعض الفلاسفة الأخلاقيين ربما يتم تركيب معايير بطريقة نسقيّة (كما هو الحال عند كانط مثلا) ومن ثم فإن المعايير الخصوصيّة تندرج تحت معايير أكثر منها عموميّة، وهكذا وعلى أيّة حال فإن معرفة هذه المعايير بطريقة أو بأخرى إنما هي التي تشكل مناخ الأخلاق المعياريّة بوصفها مناخا للمعرفة الفلسفيّة.

وهكذا وبعد التطورات التكنولوجيا الهائلة التي وصلت إليها الدول المتقدّمة حيث نجم تغيرا أساسيّا في طبيعة النظم التي تسود المجتمعات الإنسانيّة، وظهور الحاجة الملّحة إلى إقامة ضرب من التوازن بين القيم الأخلاقيّة والتطورات العلميّة الجديدة، ومن اجل تغيير نظم قيمنا وتحليل المشكلات الأخلاقيّة التي تواجهنا بسبب الهوة الواسعة بين فكر الإنسان والتكنولوجيا رأوا من الضرورة على الفلسفة أن تنزل إلى أرض الواقع وأن يصبح لها دور إيجابي في مساعدة بناء المجتمع الأفضل كما تزعم، وهنا ظهرت مجموعة من الدارسين لفلسفة الأخلاق ودعت إلى التأكيد أن المشكلات الأخلاقيّة التي تثيرها مجالات علميّة مثل القانون والطب والتكنولوجيا والعلوم الأخرى ليست من اختصاص الفلسفة وإنّما هي من اختصاص علماء الاجتماع والنفس والدين، أما دور الفلسفة الحقيقي كما يعتقدون فهو دراسة المشكلات الأخلاقيّة من خلال تحليل القواعد العامة والمفاهيم والتصورات النظريّة للسلوك الأخلاقي فقط، دون محاولة الدخول في المشكلات والمواقف العمليّة بشكل مباشر، ومن هؤلاء الفلاسفة التحليليين وعلى رأسهم التجريبيين المناطقة الذين أسسوا مجالا جديدا في الأخلاق أطلقوا عليه اسم "ما فوق الأخلاق" وقد اعتقدوا أن مهمتهم يجب أن تنحصر في دراسة الأحكام الأخلاقيّة لغويا، وتصنيفها لكي يتم استبعاد كل الأحكام التي لا تطابق عباراتها الواقع وعلى هذا الأساس رفضوا كل الأحكام الأخلاقيّة في صورتها التقليديّة، وانتهوا إلى أنه لا يوجد حكم أخلاقي ثابت لأي موقف، وأن المبادئ الأخلاقيّة ما هي إلاّ انفعالات ومشاعر شخصيّة تقف وراء الأحكام التي نصدرها، لأنه لا يوجد مبدأ عام يمكنه مواجهة مشكلاتنا المتجددة بطريقة فعالة، وهكذا برزت الدائرة الكبيرة للقضايا الأخلاقيّة بسبب استخدام منجزات الثورة العلميّة التقنيّة، وردا على المسائل الهامة جدا في الأخلاق التي اعترضت الإنسانيّة سعى التجريبيون المناطقة لإثبات حلّها بواسطة الأسلوب العلمي للتحليل اللّغوي، وهو التوجه العام الذي تبنوه في فلسفتهم عامة وظلوا يؤمنون به، وإذا كانت هناك فروق بين ممثليها إلاّ أن نقطة البدء عندهم جميعا واحدة وهدفهم واحد،

هو الإتجاه بالدراسات اللّغويّة إلى الإهتمام بالتراكيب اللفظيّة دون الإلتفات مطلقا إلى ما تشير إليه في الواقع، أمّا عداؤهم المشترك الميتافيزيقا والدين فهذا أمر معروف وإن كان لا يمثل في رأي العديد من المفكرين هدفهم الرئيسي.

والمؤكد إهتمام التجريبيون المناطقة بالأخلاق أو كما يحب البعض منهم أن يسميها "بالمواقف من الأسئلة الحياتيّة"، مع أن هذه الاسئلة لم تكن من الاولويات في جدول الموضوعات المطروحة للنقاش داخل الحلقة(حلقة فيينا) ورغم ذلك فعندهم تظهر هذه الاسئلة إرتباطا وثيقا بالفهم العلمي للعالم اكثر مما يبدوا للوهلة الأولي، ويشهد على ذلك استحسان أعضاء الحلقة وتعاطفهم إلى جانب المساهمة الفعّالة لبعضهم في هذا المجال، وكما يزعمون يريدون معالجة الأخلاق من منظور يسموا على النواحي القوميّة والعرقيّة والاقليميّة، ولهذا فرضت نفسها على المنظومة الفكريّة العالميّة، وهي كما سيتبين لنا من خلال البحث إنها النتاج الأخلاقي الغربي المادي، حيث تريد أن تجدد وتكيّف المدارس والمذاهب الأخلاقيّة مع مبادئها وما تريد تحقيقه، تريد التشكيك في مطلقيّة الأخلاق وحتى الدين، رغم أهميّة هذين المجالين في حياتنا اليوميّة وفي الفكر المعاصر فكما يؤكّد الكثير من الفلاسفة أن حقل الأخلاق هو الحقل الذي يمرّ عبره كل جدل أو حوار بين الثقافات والحضارات.

لقد أرادت للتجريبية المنطقية مع ظهورها أن تحتل الريادة ومرتبة التوجيه وأن توطن تصوراتها ومفاهيمها، ورغم ما يؤكده البعض أنها انتهت وانهارت معتقاداتها وتهاوت دعاويها، ولكن بالرغم من ذلك استمر الكثير من الفلاسفة حتى بعد انهيارها في الإلحاح على أن أيّة نظريّة يقصد منها أن تنقل معلومة عن الواقع لا بدّ أن تكون قادرة على الاستسلام للنتائج التجريبيّة أو القابلة للملاحظة.

وقد انعكس هذا الفكر التجريبي في كل انماط الحياة في التاريخ، القصّة، الشعر... لقد اصبحت في القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين نظاما عاما يهيمن على التصورات واساليب التفكير تقوم على المحسوس وتقضي على كل عناصر التفكير الميتافيزيقي، وحتى المسلمون اليوم وأكثر من أيّ وقت مضى ينزعون إلى الوضعيّة والتجربيّة، فالكثيرون يرون أننا اليوم ما أحوجنا ما نكون لروح التفكير العلمي، فمثلما فلح الغرب في تكوين تراث علمي في العصر الحديث، وحيث أصبح يمثل حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه، وهنا بدئ الكثيرون ينحون منحى الغرب وينادون بأهميّة العلم بوصفه أفضل وسيلة لاكتساب المعرفة.

ولهذا فعلى الرغم من هجومهم الحاد والمتواصل للقضاء على فلسفة الأخلاق إلاّ أنها حظيت بإتباع كثر، واليوم هناك محاولة من البعض لإحيائها من جديد، ولأن ولاشك أن لفلسفة الأخلاق أهميّة قصوى وبالغة على الصعيد المعرفي فهي عصب العلاقات البشريّة، فالكثيرون يرون الإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقي لهذا فإنه من الضروريّ أن تكون الوظيفة الأولى للكائن الأخلاقي هي التصرّف الأخلاقي، فبدون أخلاق لن تكون جماعة، وكيف يتأتى لبني الإنسان أن تربطهم رابطة الحياة المشتركة؟ وكيف يتاح لهم المساهمة فيها بتقسيم الأعمال؟ إنه من غير الممكن أن توجد حياة اجتماعيّة بدون أن يكون فيها قدر ما من العدالة أو من الرحمة أو من الأعمال التي تبدوا كما لو كانت صادرة عن الإنسان الأخلاقي.

وإذا كانت النظرة الماديّة إلى الكون والإنسان هي سمة البارزة للفكر الغربي، وهي السمّة التي عملت التجربية المنطقيّة وقبلها الوضعيّة التقليديّة على ترسيخها بطرق علميّة منطقيّة للوصول إلى مشروعيّة التصورات الماديّة للعالم ولهذا كان للتجريبة حضور قويّ، إلاّ أن إهتمام الغرب بالنظريّة الأخلاقيّة أو الفلسفة الأخلاقيّة لا أحد ينكره، فهناك دراسات غربيّة كثيرة في هذا الموضوع، وخاصة حول الأخلاق الانفعاليّة، والذي رأيناه في هذا الجانب في الوقت الذي اهتم الكثير من المفكرين العرب بموقف التجربية المنطقيّة من الميتافيزيقا لم يهتم على الأقل نفس هؤلاء المفكرين بالجانب الأخلاقي لهذه المدرسة، بل نستطيع أن نقول هناك انعدام تام لهذا الجانب، والذي وجدناه مجرّد أسطر قليلة في كتب متنوعة لكن ليس هناك دراسات كاملة، في حين هناك الكثير من الغربيين الذين إهتموا وبحثوا إلى جانب موقفها من الميتافيزيقا بحثوا في موقفها من الأخلاق بين من أيدها ونحى منحاها وبين من انتقدها ورفض أرائها، ولكن بقيت صعوبة الحصول على تلك الدراسات رغم جديتها وأهميتها، وهذا راجع طبعا للضعف إهتمام العالم الإسلامي بهذا المجال بالمقارنة مع الغرب.

وأما عن الأخلاق عامة فإذا عدنا إلى الناطقين بالإنجليزيّة فهناك الكثير من المهتمين بالكتب الأخلاقيّة في القديم وفي الحاضر مثل (J.M.Robertson)، (LeckyHist)، و (E.Howley)، (Stephen.ward) ، (Wundt)، ... وإلى جانب من سنذكرهم في هذا البحث، أمّا الفرنسيون فكما هو معروف انصب اهتمامهم أكثر بالمشكلة الأخلاقيّة في وضعها الإجتماعي، ومن هنا كانت قلّة الكتب الأخلاقيّة في لغتهم ومن أهم من اهتم بهذا المجال نجد أندريه كريسون(AndréGreson)، كما إهتم الألمان بالأخلاق كثيرا والكثير منها كما هو معروف مترجم إلى الإنجليزيّة، أما في العربيّة كما قلنا فقد خلت

المكتبات من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم يبدوا أكثر في آثار ابن مسكويه والغزالي وابن العربي... ونظرتهم الأخلاقيّة تلتقي فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالبا، وفي الحاضر نجد الأستاذ محمد مرحبا وأحمد أمين في كتابه "الأخلاق الكبير"1930 و"الصغير" 1933، وتوفيق الطويل المعروف باختصاصه في هذا المجال والأستاذ محمد يوسف موسى،... فهم قلّة وما عدا هذا لا يعدو أن يكون مجرّد آراء شخصيّة في الأخلاق، وكما يؤكد الكثيرون أنها لا تعبّر عن أصح وجهات النظر في الأخلاق، ورغم ذلك أيضا نجد أحمد عبد الحليم عطيّة الذي يجمعهم في كتابه (الأخلاق في الفكر العربي المعاصر) حيث يؤكد أن هؤلاء الأساتذة والباحثين الكبار العرب الذين عملوا في هذا المجال وأغنوه على إختلاف مناهجهم واتجاهاتهم وإن كانوا كما يقال يعدّون على الأصابع، ولكن كان ولا يزال الفضل لهم في تفعيل المشاركة في تقديم دراسات وابداعات في مجال علم الأخلاق، واسهامهم الحاد والمتواصل في إثراء المكتبة الأخلاقيّة وتوجيه انظار الباحثين إلى هذا المجال، وفي الحقيقة البحث في الأخلاق في العالم الإسلامي لا يخرج عن إمّا تحقيقات: ما حقق من مؤلفات القدماء، وترجمات: ما ترجم من كتابات الغربيين، ثم الدراسات الأخلاقيّة الحديثة ذات الطابع الإبداعي أو عرض للإتجاهات الأخلاقيّة في الفكر الأوربي الغربي، ودراستنا هذه تندرج ضمن هذا الأخير، مع إضافة تأثير تلك الدراسات فيما بينها وفي الوطن الإسلامي العربي.

ولقد تراوحت مصادر هذه الدراسة في مؤلفات القدماء سواء الغربيين أو المسلمين العرب، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراسات الأخلاقيّة الحديثة لأصحاب البحث وهم التجريبيون المناطقة أو الذين كتبوا عنهم ودرسوا نظرياتهم فكان لهم مواقف مختلفة، وإن كان من الواجب الذي لا ريب فيه والذي به يكون كمال العمل أن يحلّل الباحث المراجع والمصادر الأصليّة المباشرة ولكن الأمر أحيانا كان عسيرا عليّا، ولأني أردت الوصول في حقيقة الأمر إلى حقيقة المذاهب ومواقفها من الأخلاق وكيف فهمت هذه الأعمال وأن أقف على تلك الأحكام التي اطلقها عليهم نقادهم وقراءهم فارتأيت النظر أكثر في المراجع التي اهتمت بذلك أكثر من المصادر في الحقيقة، وسيجد القارئ المدقق في أكثر من موضع إحالات لم تذكر صراحة، وسيجد كذلك دون شك أصداء لكتب كثيرة لم تذكر، وهذا لأني عدّلت كثيرا في تلك الأقوال وصغتها حسب سير البحث أو لأن أحيانا وجدتها في أكثر من كتاب.

والحقيقة أن الأخلاق تعتبر من الأبعاد المهمّة في الحياة، والملاحظ أنه منذ بداية عقد الثمانيّات من القرن الماضي إمتدادا لهذا العقد زادت المؤلفات والكتابات في مجال الأخلاق وهذا ليس إلاّ لوجود أزمة أخلاقيّة في المجتمعات المعاصرة وهي محسوسة وملموسة، ولهذا حاولت قدر المستطاع التنويع في المصادر والمراجع لكي أتمكن من أن آخذ من أقوالهم وأثارهم، وممّن قبل آراء التجريبيّة المنطقيّة أو رفضها أو عدّلها.

ولكي أتحدث عن الاسباب التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع فيكفي الحديث عن ما آلت إليه الأخلاق في حياتنا اليوميّة، وما وصلت إليه النظريات الأخلاقيّة من كثرة وتعقيدات، فالمشكلة لا تقتصر على وجود وجهات نظر متعارضة عديدة، بل إننا نجد أيضا فئات كثيرة مختلفة وخطوط تقسيم متقاطعة، ونقاط إرتكاز تبدوا منعدمة الصلة بعضها ببعض، لقد تعدّدت النظريات الأخلاقيّة والمذاهب الأخلاقيّة الغربيّة بين من تحاول أن تؤسس الأخلاق على نظام طبيعي أو فوق طبيعي للأشياء وبين من يحاول أن يؤسسها بالتوفيق بين الإثنين، وبين من يرى أن الأخلاق يجب ان تقوم على أساس من علم النفس لأنه لها يطلب الأخلاق وإن تنوع هذا الأساس النفسي واختلف بين هؤلاء الفلاسفة وممثليهم.

وفي الحقيقة إجتاز علم الأخلاق مراحل وأدوار كثيرة ومحطات هائلة يختلف في كل مرحلة عن أخرى، ليشهد النموذج الأخلاقي القديم تقهقرا جزئيا في الفترة الحديثة حيث تتعرض على يد فلاسفة التجربية المنطقيّة خاصة للإنكار والجحود بعدما كان ينظر إليها على رأس العلوم، ستصبح مع هذه المدرسة وصيفة للعلم يشك في قضاياها، وتتزعزع مبادئها وتحلّ بالتحليل المنطقي أو اللّغوي دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولها، هذا لأن قضايا العلم (الصورية(المنطق والرياضيات) والتجريبيّة) وحدها القضايا التي تحمل معنى، وغيرها من القضايا والعبارات فارغة من المعنى، ولكن على الرغم السلبيّة التي وصلوا إليها فقد كانت لهم المشاركة الفعليّة في مناقشة قضايا علم الأخلاق، وطرح على ساحة النقاش التساؤل عن دور الأخلاق في المجتمع المعاصر، والعلاقة بينهما وبين العلم خاصة والجانب الذّاتي العاطفي من جهة أخرى، لهذا كان هدفنا بيان نظرة التجربيين المناطقة للأخلاق.

لهذا نريد هنا تتبع منطق التجربيين المناطقة في رفض علميّة الأخلاق، وإن كانت نظرتهم ليست الوحيدة المسيطرة في المجتمع الغربي ومبادئ الثقافة الأخلاقيّة، لكن إنبهار المجتمع الغربي بها وبالعلم

فإنها أكثر الأنظمة شيوعا وتأثيرا خاصة بأجهزتها العلميّة والمنطقيّة، فهذا آير Ayer. A. J (1910-1989) في مقدمته للطبعة الثّانيّة من كتاب (اللّغة والصدق والمنطق) نفسه يصرّ على أننا حتى « إذا ما رفضنا التجربية المنطقيّة، فإننا نجد أن الإنفعاليّة ما تزال مشروعة بوسائلها ومصطلحاتها الخاصة، إن التحليل الإنفعالي لعلم الأخلاق مشروع بحدّ ذاته وبمعزل عن مشروعيّة وعدم مشروعيّة العبارات الأخرى».

إن من أهم خصائص علم الأخلاق في القرن المعاصر إنحطاط القيم الأخلاقيّة من جهة، ومن جهة أخرى كثرة البحث عن سبل جديدة لتطوير علم الأخلاق، وبالتالي وجود أزمة أخلاقيّة حقيقيّة والتي أفضت إلى العدميّة الأخلاقيّة والشك والارتياب كخصائص مميّزة لهذه الأزمة، وازدياد شعور اللامبلاة الذي انتشر بشكل واسع في كل ما يجري في العالم وبالأخص في مصائر البشر، وتحوّلت بشكل مكشوف إلى وحشيّة ولا إنسانيّة في ظروف الواقع الرأسمالي الديمقراطي المزعوم، والأكثر غرابة أن بعض المفكرين الغربيين يبرّرون هذه الظواهر ويحاولون إثبات أن الإنسان المعاصر لم يعد يحتاج إلى ما يسمونه بالأخلاق الضعيفة (نيتشه) أو إلى الأخلاق البرجوازيّة (ماركس)... ، ومن أهم الاسباب والدوافع لمحاولة إعطاء علم الأخلاق اتجاها جديدا هو نتيجة التغيّرات الجديّة في الوعي الأخلاقي، وسلوك الناس الذّي كان انعكاسا لكل التطورات التي حدثت من أزمة النظام الرأسمالي العامة إلى التطوّر التكنولوجي والأزمات الإقتصاديّة والتوجهات السياسيّة الجديدة وقوّة التسلّح إلى قوّة الإتصال بكل أنواعها ووسائل الإعلام، مما أدى إلى التأثير ليس فقط في أخلاق الفرد ولكن على علم الأخلاق بصورة كبيرة وعلى إنسانيّة الفرد وتعزيز اللاأخلاقيّة والعدميّة، ومذهب الإرتياب وانحطاط العقلي والأخلاقي للنظم الجديدة التي استحوذت على الحياة الإنسانيّة بجميع اتجاهاتها، إلى جانب إنقطاع وإنفصال الناس عن المبادئ الأخلاقيّة المعترف بها شكليّا والتخلي عنها عمليّا، واصبحنا مجتمعات لا تملك ركيزة أخلاقيّة، والعديد من الشباب يخافون تقريبا عند سماع كلمة أخلاق، وهذه تعتبر الخطوة الأولى في الطريق نحو اللاأخلاق وليس في دول الغرب فقط ولكن في جميع الدول.

هذا من جهة ومن جهة اخرى أصبح علم الأخلاق ليس كما عند اليونان أو العصر الوسيط والعصر الحديث هو البحث عن أسس موضوعيّة للأخلاق لتحقيق السعادة للإنسان، ولكن أصبح علم الأخلاق يهتم بمسألتين أساسيتين: -ماهي طبيعة الأحكام الأخلاقيّة وهل يمكن لهذه الأحكام أن تتمتع بأساس موضوعي؟. - ما هي مقاييس تحديد الخير، وهل يمكن أن تعتبر الأحكام المعياريّة بهذه المناسبة

صحيحة أم كاذبة؟. وفي الحقيقة أيضا هذه هي المسائل التقليديّة التي إهتم بها علم الأخلاق التقليدي، ولكن الكثير من المعاصرين أو بعضهم حكموا على بهتان تحديد صحّة أو كذب الأحكام المعياريّة خاصة، ودحضوا إمكانيّة ايجاد حلّ لتلك المسائل وشككوا في نتائجها، كثرتها وتناقضها، ولهذا أخذ بعض أو فئة من المفكرين من مدارس مختلفة تماما يتحدثون بإلحاح عن ضرورة تغيير التوجه العام في علم الأخلاق، وتغيير مادته وأسلوبه حتى يصبح بمقدوره إكتساب مكانة "العلم الجاد" والتطوّر مثل فروع المعارف العلميّة الأخرى.

وعن أهمية هذا الموضوع، فكما هو معروف فقد وصل التطوّر التاريخي بالإنسانيّة إلى نقطة جديدة كيفيّا وكميّا مع التقدّم التكنولوجي، إلى أنه يتفق الكثير من المفكرين أن الدراسات الأخلاقيّة لا تحتلّ نفس المكانة التي تحتلها الدراسات الأخرى، ولأن الإنسان يبقى هو وحده الكائن الذي يتمتع بقوّة العقل وهو المخلوق المكلّف، ولأنه وكما يقول زكي نجيب محمود في مقدمة كتاب "رالف بيري بارتون أفاق القيمة" عن موضوع الأخلاق والقيم أن "هذه الأمور قد يكتبها قلم فج ساذج فلا يكون لها وزن، وقد يكتبها قلم قدير مطلع باحث علامة، فيكون لها في حياتنا الثقافيّة رجحان أي رجحان"، والتجربية المنطقيّة مدرسة مهما قلنا عنها لا نكفيها حقها، لكثرة وتنوّع الأفكار التي عملت عليها ولإرتباطها الكبير بالكثير من الفلاسفة والكثير من الإتجاهات بها، ولقد قيل أن التجربية المنطقيّة فشلت في كل ما ذهبت إليه ولكنه فشل مهم، لقد حاولت أن تكون نتاج الفلسفة الغربيّة عبر العصور ورؤيّة مستقبليّة لهذا الفكر الغربي المتقدّم، لهذا نجد أنها كانت مسيطرة في بريطانيا وإسكندنافيا كما أن لها حلفاء في هولندا والمجر واستراليا والولايات المتحدة الأمريكيّة، كما ظهرت في العالم الإسلامي، وربما يقول قائل أن هذه المدرسة أكثر المدارس التي انتقدت وعرضت على محك النقد ولكن الملاحظ لا تزال عند البعض مقرّرة في الأذهان، والدليل على هذا تأثير هذه المدرسة في الوطن العربي، وإن كان الكثيرون من جهة أخرى يؤكدون أن سيادة الدين والأخلاق المبنيّة على النظرة الدينيّة هي المتأصلة في روحيّة العالم العربي المعاصر وهي أقوى من سيادة العلم.

ولكن رغم ذلك كله يدرك اليوم الكثيرون سواء من الغربيين أو العرب ضرورة التحليل المنطقي للقضايا الدين والأخلاق كما هو في العلوم الأخرى، ولهذا أريد الوصول في هذا البحث إلى مدى إضطلاع الغربيين بهذه المهمة وما هي النتيجة التي توصلوا إليها، وهل إستطاعوا أن يتوصلوا إلى نتائج عميقة

الأثر في الحياة العقليّة للإنسان الغربي، أريد الوقوف هنا على جوهر الأخلاق عند التجربية المنطقيّة، والوقوف على عللها وتفسير موقفها، ولأن الانظمة الغربيّة في السياسة والاقتصاد والاجتماع قائمة على أصول فلسفيّة وأخلاقيّة لهذا لا بدّ من تحديد موقفها من هذا الأخير إذا أردنا معرفة المجالات الأخرى.

لقد عمل التجربيون المناطقة على الاهتمام بكشف الغموض وإزالة التناقض الذي كان يبدوا في الآراء الأخلاقيّة المشتركة بين الجنس البشري وانتهوا إلى أنه لم يستطع الفلاسفة وعبر كل العصور أن يقيموا مذهبا أخلاقيّا على وجه مقنع، ليس فقط لكثرة الغموض والتناقضات الموجودة في مذاهبهم بل لأنه لا يمكن التأسيس للأخلاق وهي غير ممكنة كعلم، ولهذا يأتي هذا البحث كمحاولة للتعريف بفلسفة التجربيين المناطقة في القيمة والأخلاق، ولتبيان طرائق البحث في هذا المجال حتى انتهوا إلى أنها خاليّة أو فارغة من المعنى مثلها مثل قضايا الميتافيزيقا لهذا فإن مضمون الإشكاليّة الرئيسيّة لهذا البحث هي:

ما هو موقف التجربيين المناطقة من الخطاب الأخلاقي خاصة والقيم عامة؟

وتندرج تحتها إشكاليات فرعيّة مضمونها كالتالي:

أولا: من هم التجربيون المناطقة؟ وكيف نظروا إلى النسق المعرفي عامة؟ وما هي أهم المقولات الأساسيّة التي يرتكزون عليها والتي تمثل القواعد الأساسيّة عندهم؟

ثانيا: كيف هي الأخلاق التقليديّة وما هي طبيعتها حتى صارت موضع نقد من طرف التجريبيين المناطقة؟

ثالثا: كيف نظر التجربيون المناطقة إلى النسق المعرفي للأخلاق؟ وهل أعادوا تشكيل الأخلاق أم رفضوها كليّا؟، كيف حق لهم أن يستبعدوها؟، وهل أنكروا فعلا الأخلاق والقيم أو اعترفوا لها بنوع من الوجود؟ وهل أنكروا وجودها أو لإمكانيّة إدراكها ودراستها دراسة علميّة؟.

– ما فحوى النظريّة الإنفعاليّة التي قالوا بها؟ وهل النظريّة الإنفعاليّة فعلا هي بديل الأخلاق التقليديّة؟.

رابعا: كيف قوبلت آراء التجريبية المنطقيّة من الأخلاق؟ وما هي أهم تلك الإنتقادت التي وجهت إلى نظريتهم الإنفعالية؟

خامسا: وأخيرا كيف حاول من يسمون بفلاسفة ما بعد الوضعيّة أو مابعد التجربية المنطقيّة من إعادة الإعتبار للأخلاق والقيم التي أراد التجربيون المناطقة سحبها منها؟ وما هي أهم النظريات التي حاولوا الإتيان بها لإعادة هذا الإعتبار؟.

أريد هنا إذن استقراء بعض الأراء عن الأخلاق ومقارنتها بما وصلت إليه على أيدي أنصار التجريبية المنطقيّة، ومحاولة الإجابة عن السؤال لماذا الأخلاق؟، وكيف يجب أن ننظر إليها؟ وما الغاية منها عند هؤلاء؟. ولماذا تخلّت عن البحث في المثل والمبادئ والغايات، وكيف نكون طيبين وفضلاء؟ وكيف يجب أن ندرس الأخلاق؟ ما هو الشيء المتعلق بالخيريّة والشريريّة؟.

وهذا ولكي أجيب على الإشكالية التي سبق وأن طرحتها فإنني سأوظف ثلاثة مناهج وهي: المنهج التحليلي النقدي حيث حلّلت النصوص المعرفية التي لها صلة بموضوعنا، وحرصت على نقد وتحليل المواقف الفكريّة الأساسيّة، والغوص بحثا عن الجذور الفلسفيّة للنظريّة والإتجاهات الأخلاقيّة، والجدير بالتنويه أنني لم أقف طويلا أمام تفاصيل كل إتجاه أو مذهب من المذاهب الأخلاقيّة التي عرضت لها والسبب في ذلك هو أنني حرصت التركيز بالدرجة الأولى على النتائج الفلسفيّة للإتجاهات الأخلاقيّة في الأخلاق لا تفاصيل تلك الإتجاهات أو المذاهب، فهنا لم اكتفي بالوصف فقط لكن حاولت أيضا تقديم بعض الأراء التقويميّة لبعض المفكرين وإصدار بعض الأحكام على قدر استطاعتنا ومكانتنا.

واعتمدت المنهج التاريخي كثيرا كون طبيعة الموضوع يتطلبه في العودة إلى المذاهب القديمة وتتبع نظرتها إلى الأخلاق، كما استعملت المنهج المقارن بحيث وظفته للمقارنة بين ما قدمه الفلاسفة التقليديون وفلاسفة التجربية المنطقيّة، والمقارنة بين الأراء التي وردت عند الكثير من مؤرخي الفلسفة، وللرجوع إلى آثار المؤلفين الأصليين استعنت بمصادر ومراجع متنوّعة، وحاولت أكثر الإستفادة من كل نقد قدّم لتلك المذاهب التي ذكرتها، ووقفت عند وجهات النظر التي وقف عليها الكثير من الكتاب في مختلف المدارس في وقتنا الحاضر لِأكون تصورا شاملا نزيها لدرجة كافيّة، كما لجأت إلى الطريقة المقارنة لأنها كفيلة بتوضيح سمات الفكر الأخلاقي الغربي للتمييز بين نقاط الإختلاف ونقاط الإشتراك، وفي نفس الوقت اتبعت منهجا نقديّا مقارنا لإبراز الملامح الأساسيّة لمنهجيّة التجريبيين المناطقة لتحليل القضايا الأخلاقيّة، مقارنة بينهم وبين من ينتقدهم ووقف على أخطائهم.

وقد قسمت البحث إلى أربعة فصول ففي **الفصل الأول** تعرضت لدراسة هذه المدرسة والوقوف على مقولاتها الأساسيّة للتعرّف على أهم أفكارها، وكما هو معروف نظريتها في الأخلاق هي إمتداد لنظريتها في المعرفة، ولهذا حاولت التفصيل من أجل لمي جميع ارائها بوضوح، وكما وقفت عند بعض الإنتقادات الموجهة لهم لأنه أيضا ستكون إمتداد للإنتقادات التي ستوجه لهم في مواقفهم الأخلاقيّة، وتحدثت عن تلك التحوّلات التي عملت على ظهور وتوطيد هذه المدرسة بقدر ما يهمنا وبقدر ما ستبين لنا أسباب محاولتها إقصاء الأخلاق والدين من مجال الحياة وحصره فقط داخل الكنائس والشعارات وطرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس والوجدان.

أما الفصل الثاني فقد تطرقت فيه إلى النظر في طبيعة الأخلاق التقليديّة وعمدت فيه الإيجاز والإختصار في عرض أراء المذاهب والفلاسفة لأني لا أعد أن أضيف شيئا عن ما قيل ولكن فقط لأبيّن العلاقة الوطيدة بين هذه المذاهب والتجربية المنطقيّة، وأنها صدرت عن تلك المذاهب التقليديّة التي رفضتها، أريد في هذا الفصل أن أبيّن في إيجاز واختصار النظام والأسلوب والمنهج الذين تطورت الأخلاق بهما خلال مراحل التاريخ الفكري الغربي بالمقارنة مع العناصر المختلفة التي اعتمدتها التجريبية المنطقيّة، فهي ليست دراسة تاريخيّة فقط لتطوّر التفكير الخلقي منذ نشأته في أوربا إلى عصرنا هذا، لكن هي دراسة لأساليب التفكير وكيف تطورت وأثرّت فيما بينها سلبا أو إيجابا لكي تفضي في النهاية إلى موقف التجريبية المنطقيّة، ونريد هنا أن نستكشف مدى الإتفاق أو الإختلاف بين الأرضيّة التي أفرزت هذه الفلسفة والنتائج التي إنتهوا إليها .

أما الفصل الثالث في هذا الفصل سنقوم بالتعرّف على المذهب الانفعالي عند التجريبيين المناطقة، وكيف ربطوا إنفعالات الإنسان ومشاعره العاطفيّة بالأخلاق، وما النتيجة أن تقوم الأخلاق على هذه العواطف والمشاعر، لنتوصل إلى الحكم عليها بشأن صدقها أو بطلانها؟.

أريد هنا النظر في الأخلاق التجربية من أجل أن ننظر من اين صدرت الأخلاق عند هؤلاء وعلى أيّ أساس وفهم يقيمونها، ولأيّ غاية لا بدّ أن تسعى، وموقفهم من وجودها وذلك في إيطار كتاباتهم المتعدّدة والتي تدخل في إيطار إهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال محاولين الإيجابة عن عدد من الأسئلة التي تمثل صلب نظريّة القيمة المعاصرة.

أما في **الفصل الرابع** فتحدثت فيه عن بعض تلك الإنتقادات التي وجهت لهذه الفلسفة وتلك المذاهب التي ظهرت كإنتقاد للتجربية المنطقيّة واراءها خاصة والتي سميّت بما بعد الوضعيّة، والتي أرادت العودة على خلاف التجربيين المناطقة إلى إحياء إن لم نقل جل النظريّة الأخلاقيّة التقليديّة لكن بعض من عناصرها للوصول إلى النتيجة أنه رغم أن الأخلاق الغربيّة على تنوّعها وتناقضاتها واختلافاتها هي في تعتمد على روحين متناقضين روح النسبية والنفعية التي مكنت لها منذ البداية النزعة السفسطائية التي تعتمد النسبية والانسانية في تصور القيم، ونزعة إنسانية شمولية وهي تلك الروح التي تجلّت أكثر في النزعة الكانطية وأنصارها والتي أقرّت بالصبغة المطلقة للقانون الاخلاقي.

وأما عن النتائج فستكون للإجابة عن الاسئلة التي طرحناها في المقدّمة والتي تنتهي باختصار إلى أن موقف انصار التجريبية المنطقيّة هو موقف اللاّأدري الذي ينطوي عليه من الأخلاق المعياريّة وينطوي عليه موقف الكثيرين من الفلاسفة التحليليين ومن الفلاسفة المعاصرين الذين لا تربطهم لا بالوضعيّة ولا بالفلسفة التحليليّة رابطة، وبالتالي التأكيد على فساد وبطلان وخطأ الموقف اللاّأدري في الأخلاق القائم على برهان علمي من حيث المبدأ، وفي نفس الوقت إثبات وجود أساس عقلاني للأخلاق، وفساد الحجج التي لجؤوا إليها لإثبات مواقفهم اللاأدريّة، وأنهم لم يقدّموا نتائج كافيّة لدعم موقفهم، إن اللاأدريّة مرفوضة ليست فقط لدى المسلمين لكن حتى لدى الغرب من الملحدين من حيث المبدأ، وإن تاريخ المذاهب الأخلاقيّة مملوءة بمحاولات جديّة للرّد على المواقف اللاأدريّة، فكل مذهب معياري في الأخلاق سواء إتخذ طابعا غائيا أو طابعا ديونطولوجيّا هو على الأقل ردّ غير مباشر على الموقف اللاأدري ولهذا فإن نجاح أيّ مذهب معياري نجاحه فلسفيّا بالطبع هو بالضرورة نجاح ترسيخ الأخلاق على أساس عقلي.

لقد تساءل الكثير من التجريبيين المناطقة أي نوع من المعرفة تكون الأخلاق؟ فلقد فتح تأثير كما نعلم التطورات العلميّة الغربيّة الرغبة المتزايدة إلى الموضوعيّة التي تمّت في العلم، لكن بالمقابل هناك "علم الأخلاق" الذي يعتبر من بين اكثر العلوم الذي لا يزال جهازه المفاهيمي يفتقر إلى الضبط والدّقة والتوضيح، لهذا لا بدّ لها أيضا من استخدام الوسائل الجديدة الاكثر نجاعة كما يرى رجالات التجريبية المنطقيّة أنفسهم، وهو أساليب التحليل المنطقي والنحويّة واللغويّة والرياضيّة، ولهذا وجدنا في الحقيقة الكثير من الصعوبات ولكن كانت أهمها صعوبة ترجمة بعض النصوص الأجنبيّة والمصطلحات إلى العربيّة التي يمكن أن لا تأخذ نفس المعنى الحقيقي للنص الأصليّ، إلى جانب قلّة المصادر المتعلقة

بالموضوع، وحتى إن وجدت يصعب الوصول إليها، إلى جانب طبيعة الموضوع الذي يحتاج إلى البحث المقارن والنقد والتحليل، إن كتابات هؤلاء الفلاسفة شديدة التعقيد لا يستطيع أن يفك رموزها سوى من تدرب على ذلك، إلى جانب شح الدراسات الأكاديميّة العربيّة التي تواكب تطوّر نظريّة القيم عبر تاريخ الفلسفة الطويل، وتطوّر الأكسيولوجيا في الجامعات الغربيّة في الحقبة المعاصرة.

وأكيد ان هناك نقص كبير في هذا البحث، فالأفكار التي ستذكر هنا كان من الممكن أن تشغل حيّزا أكبر، وأن تدور حولها مناقشات كثيرة، خاصة والتراث الأخلاقي الحديث والمعاصر في العالم الغربي يحتل أهميّة كبيرة في المذاهب الفلسفيّة المختلفة، وربمّا ركزت أحيانا على وجهة نظر واحدة وكان لابدّ من عرض النظريات الاخرى أو المؤيّدة لها ولكن ونتيجة المساحة المسموحة لهذا البحث والصعوبات التي وجدناها إكتفيت بما ذكرت .

وقبل أن أختتم المقدّمة لا بدّ أن أشكر الله شكرا جزيلا لتوفيقه لي لإنهاء هذا العمل، وأشكر كل من ساعدني على هذا العمل من قريب أو من بعيد، ونحن هنا لا ندّعي أننا لا يمكن إستفاء الكلام في هذه المسالة، لأن ذلك لا يتسع له الكتاب الواحد، إنّما غرضنا أن نجيب عن الاشكالية التي طرحناها وبيان موقف التجريبيون المناطقة من الأخلاق.

الفصل الأول: التجربية المنطقيّة

المبحث الأول: نشأة و مبادئ التجريبية المنطقية

المدخل

I – الأسس التاريخية للتجربية المنطقية

II – أسباب و عوامل ظهور التجريبية المنطقية

III – نشوء التجربية المنطقية

IV – الأسس الفكرية:

1- النزعة الحسية

2- النزعة الوضعية

3- النزعة التجريبية

4- العلم الموحد من الظاهرانية إلى الفيزيائية

1- النزعة الظاهرانية

2- النزعة الفيزيائية

5- النزعة المنطقية

6- نظرية المعنى ومبدأ التحقق

المبحث الثاني : منهج و طبيعة موضوع الفلسفة

المدخل

I – الفلسفة تحليل

II – فلسفة اللّغة

III – رفض الميتافيزيقا

IV – أنواع القضايا

الخلاصة

المبحث الأول: نشأة ومبادئ التجربية المنطقية

المدخل

عرف الفكر الفلسفي عامة أزمات وتحوّلات نشأ عنها ظروف ومفاهيم جديدة لكي تكون قادرة علي أن تستوعب الظواهر الجديدة التي يكتشفها العلم، وهذه الثورات والأزمات هي التي سمحت بالانتقال من الماضي إلى الحاضر وغيّرت من وجهة مسار الفكر الفلسفي وخصوصاعلم الميتافيزيقا وعلم الأخلاق، ولاشك أن المدرسة التجربية المنطقية L'empirisme logique أو ما يعرف بـpositivisme logiquele ارتبط ظهورها بالتطورات العلمية الواسعة والمتلاحقة في جميع الميادين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقد عمدت هذه المدرسة إلي إحداث تغيير كبير داخل الميتافيزيقا وفي غاية الفلسفة أو في مسارها العام، وإن كانت ليست بالاتجاه الوحيد في القرن العشرين لكن «يبقي موقفها من الميتافيزيقا يمثل نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة، وأثّر تأثيرا كبيرا في تلك الفلسفات التي ظهرت في هذا القرن إذ لا بدّ لها أن تأخذ موقف هذه المدرسة أثناء طرح أفكارها»[1].

لقد قطع الفكر الفلسفي منذ القديم إلى الحاضر شوطا كبيرا لكي يصل إلي هذه الدرجة من التطور والفلاسفة والعلماء لا ينفكون يعمدون إلى إحداث تغيير وتعريض النظم القديمة للبحث والنقد وغالبا الهادم لعدم الرضا عن هذا الماضي لفساده أو لنقص فيه، وإن كانوا أحيانا لاينفون أن يتخذوا هذا القديم كدعامة، لكن من جهة أخري يريدون أن يتحرّروا من قيود الماضي وينزعون إلي الثورة لتأسيس نضم جديدة في الحياة تكون أكثر فائدة، فمنذ عصر اليونان والفلاسفة يحاولون إحداث تغيير داخل الفلسفة الميتافيزيقية خاصة، فقد كان لظهور الفلاسفة الطبيعيين السابقين عن سقراط–رواد الفكر العلمي– بمثابة نقطة تحوّل هامة وخطيرة في تاريخ الفلسفة لأنهم حوّلوا مسار التفكير الفلسفي من الفكر الموغل في الأسطورة والشعر والقصص إلي التفكير العقلي الاستدلالي «فبحق اعتمدوا علي الملاحظة الأولية والحواس في نظرياتهم ثم انتقلوا عن طريق التخمين والاستدلال إلي أبعد حدودها ففسروا بذلك الوجود علي أساس تصوري بحت فجمعوا الفكر والإحساس معا في وعاء واحد»[2]، كما يعتبر سقراط Socrate(470 –400ق م) أهم من أحدث ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي

---

[1] - منذ الكوثر، فلسفة التحليل والبحث عن المعني(الوضعية المنطقية عند أيار)، دار الحكمة، لندن، ط1، 2004،ص11.

[2] - ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص17 .

والذي «حوّل البحث من الفلك والعناصر إلىالنفس الإنسانية، فقيل أنّه أنزل الفلسفة من السماء إلي الأرض»[1]، إلى جانبه هناك أرسطوAristote (384–322ق م) وكان أعظم من جسّد الروح اليونانية الممجدة للنظر العقلي الخالص، إلاّ أنه كان يتميز بالنزعة العملية الواقعية لهذا يمثل نقطة تحوّل كبير في تاريخ الفكر الفلسفي.

وإن كانت الحضارة الغربية في العصور الوسطي «كرست العقول الموهوبة والطاقات الذهنية من أجل الاهوت»[2]،« لذا لم يكن في الفلسفة المدرسية متسع للنزعة التجريبية، أما أولئك الذين حاولوا بشجاعة أن يدافعوا عن الموقف التجريبي مثل روجر بيكون Roger bacon ووليام الأكامي william d'Occam فقد كانوا متشبعين بطرق التفكير اللاهوتية إلى حدٍ لا يسمح بتشبيههم بالتجربيين الآخرين في العصور المتقدمة أوالمتأخرة، وليس المقصود من هذه الملاحظة أن نقلل من الأهمية التاريخية لهؤلاء المفكرين بل إننا في الواقع لو قسنا فضل الشخص بمقدار انحراف أفكاره عن الآراء الشائعة في البيئة لكان دفاع هؤلاء على النزعة التجريبية جديرا بإعجاب كل من كانوا تجريبيين في عصور أقرب إلي الروح التجريبية[3]».

وبعد هذه المرحلة حدثت تطورات في تاريخ البشرية أوجدت عوامل قلبت المقاييس الإنسانية وغيرت من تفكير الإنسان ونظرته إلي الحياة وحرّرت العقل من الآراء اللاهوتية والتصورات الكهنوتية، وستعرف هذه الفترة بعصر النهضة التي ستعرف كمرحلة هامة من مراحل التطور الفكر الإنساني حيث سيصبح «همّ الفلاسفة هو البحث عن منهج جديد يلاءم الروح الجديدة، ويلبي المتطلبات المستجدة للعصر الجديد، فكان القرن السابع عشر هو قرن المناهج»[4]، وكان لفرانسيس بيكون F .Bacon (1561–1626) الفضل في تأسيس المنهج التجريبي في كتابه "الأرجانون الجديد"(1620) الذي عارض به منطق أرسطو وكان أول من بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبي، وحيث مثل"الأرجانون الجديد" لمدة طويلة النص المرجعي للنظريات الحديثة في الاستقراء[5]، أما ديكارتDescarte(1596– 1650) وبكتابه "خطاب في المنهج" سيحدث فارقا كبيرا بين العصور الوسطي والعصر الحديث، بإعادته الاعتبار للعقل والبحث عن منهج جديد، إلى جانبهم هناك مجموعة كبيرة من الفلاسفة

---

[1] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية للطبع و النشر و التوزيع، ط11، 1990، ص54.

[2] – يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الأفاق المستقبلية، ط1، 2000، ص58.

[3] – هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط2، 1979، ص78 .

[4] – يمني طريف الخولي، نفس المرجع، ض60

[5] – روبير بلانشي، الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمةمحمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، 2003، ص82

الذين سيكونون علامة فارقة في التاريخ الفكر الفلسفي الأوربي فعلي سبيل الذكر نجد ليبنتز G .WLeibniz (1646–1716) الذي حاول وضع منهج رياضي بشر به المنطق الرياضي الحديث، ومع هيوم .D Hume (1711–1726) تظهر مشكلة الأساس الفلسفي للاستقراء، والتي «إنما إنطرحت بشكل صريح، ابتداء منه وبالرجوع إليه في الغالب»[1]، وحيث أن العلم الحديث بدأ بامتداح المنهج الاستقرائي، والاستقراء بالصورة التي يدل عليها العلم الحديث يرتبط صراحة بهيوم، ويحتفظ بآثار من تصوره، رغم أن من سمات تفكير هيوم ربطه المحكم لمسألة التنبؤ بحوادث المستقبل بفكرة العلية[2]، أما كانط Kant (1724–1716) بنظريته التي عين فيها حدود العلم بعالم الظواهر، أصبحت معه موضوعات الميتافيزيقا غير قابلة للإدراك ومعه «تكوّن النقد الكلاسيكي للميتافيزيقية»[3]، فكان كذلك علامة فارقة في تاريخ الفلسفة وفي الوقت نفسه أقوي تمثيل لروح الفيزياء النيوتنية والعلم الحديث[4].

وكل هذا الإرث العلمي الغني والمنتوج الفكري الفلسفي سيتسلمه القرن التاسع عشر وسيعرف كيف يستثمره رغم أن أكثر «ما ميز هذا القرن هو ذلك المنحي الايديولوجي الذي وجه النظم الفلسفية حيث عدّ الفكر الفلسفي عبارة عن إيديولوجيات ذات أغراض سياسية واجتماعية واقتصادية، تتخذ من الفلسفة أسس تقوم عليها ووسائل للوصول إلي غايات مرسومة مسبقا تحددها طبيعة المرحلة التاريخية والأوضاع السائدة فيها»[5]، وهذا ما سيميز هذه المدرسة التجربية المنطقية.

وستكون نزاعات هذا القرن التاسع عشر والتي سيستلمها أيضاً القرن العشرين هي التي ستحدد له الاتجاهات التي ستنشط فيها المذاهب المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، ومن أهمها هذه المدرسة التجربية المنطقية التي ستحدث تغييرا كبيرا في مسار الفلسفة بموقفها من الميتافيزيقا والأخلاق والقيم خاصة، وإن كنا أيضا سنجد في تاريخ الفكر الفلسفي مواقف مشابهة كثيرا من الفلاسفة الذين رفضوا الميتافيزيقا والأخلاق لصالح العلم لكن ولان «التغيير الذي أحدثته التجربية المنطقية في تاريخ الفلسفة عند رفضها لميتافيزيقا وعدّ عباراتها خالية من

---

[1] – روبير بلانشي، نفس المرجع، ص87

[2] – نفس المرجع، ص 8

[3] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص25

[4] – يمني طريف الخولي، الرجع السابق، ص131.

[5] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص9.

المعني وتوجيه اهتمام البحث الفلسفي وجهة أخري هي أبعد ما تكون عن محاولات بناء أنساق ميتافيزيقية لوصف الوجود والله والنفس البشرية، والعلاقة بين ما تعبر عنه هذه المفاهيم والاتجاه بالفلسفة نحو قصر حقولها على المنطق ونظرية المعرفة»[1].

ولهذا سنحاول في هذه البداية الوقوف علي الأفكار التي جمعت أعضاء التجربية المنطقية وجعلت منهم مدرسة خاصة في القرن العشرين وعلى أهم المبادئ الأساسية التي تضمنها ما يعرف "بإعلان حلقة فيينا" والتي مثلت الدعامات الأساسية التي قامت عليها المدرسة كما هو الحال أن العلم عبارة عن منظومة من التأكيدات المستنتجة انطلاقا من عبارات التجربة ومبدأ التحقق معيار العلم وضرورة استبعاد الميتافيزيقا، وتضييق مجال اختصاص الفلسفة، واقتصارها على تحليل مفاهيم العلم فقط...الخ، وكل هذا سنقف عليه في هذا الفصل الأول، والغاية من كل ذلك هو التعرّف على هذه المدرسة وأهم ممثليها.

I الأسس التاريخية للتجربية المنطقية:

إن التجربية المنطقية التي ظهرت في العصر المعاصر هي حصيلة ما اكتسبت البشرية من نقد وبناء وتصحيح، ولكي نفهم هذه المدرسة فلابد أن نفهم تلك الأصول والثوابت التي صدرت عنها وحيث تتبني عدة اتجاهات تميزها عن الفلسفات التقليدية أو حتى المعاصرة لها وأهمها خاصة: الاتجاه الحسي والتجريبي، والاتجاه الوضعي، ويميزها أكثر الاتجاه المنطقي والتحليلي، إلى جانب الاتجاه الرافض للميتافيزيقا، والاتجاه الاستقرائي، ولكن بالنظر بشيء من التفصيل في هذه الاتجاهات سنجد أن لها أصول في الفكر الفلسفي الغربي وأنها استفادت كثيرا أو قليلا من الفلسفات السابقة عنها، وهذا ما لا ينكره فلاسفة التجريبية المنطقيّة فـ« لقد أشارت مجموعة من أعضاء حلقة فيينّا إلى تأثيرات الفلسفات السابقة في فلسفتهم في البيان (عام 1929)، تحت عنوان "التصور العلمي للعالم عند جماعة فيينا" وحيث أرادوا من خلاله أن يؤصلوا موقف المدرسة بشكل عام»[2]، ثم حاولوا أن يعيدوا النظر في القضايا الفلسفية التقليدية ولكن انطلاقا من إستعابها للتحولات العميقة التي أحدثها تطوّر العلوم الفيزيائية والرياضية والمنطقية.

---

[1] – نفس المرجع، ص1.

[2] – إسلام عزمي ،إتجهات في الفلسفة المعاصرة، دار القلم ، بيروت ، لبنان، ط1، 1980، ص29.

ومن الأمور المعروفة أن الاتجاه الحسي والتجريبي الذي تقوم عليه التجربية المنطقية ليس بالاتجاه الجديد لديها، فهو يمتد في صورته الأولية التي ظهر فيها وهو المذهب الحسيsensualisme إلى فلاسفة اليونان مثل هيراقليطس(576-480ق.م)، وبروتاغوراس(485-441ق.م)، وأبيقور(341-270ق.م)[1]، وأرسطو الذي يعتبر عند اكثر المفكرين رائد المنهج التجريبي حيث «في نظريته العامة يهيمن المظهر التجرباني للنظرية... ويقيم العلم في النهاية الأمر علي التجربة»[2]، لكي يظهر هذا الاتجاه أكثر وضوحا مع فرانسيس بيكون الذي يعد إماما لتيار العلم الحديث والذي «أراد أن يثبت في ثورته العلمية والمنهجية أن سلطة القدماء وفلسفتهم اللفظية لا جدوى منها في الوصول إلى الحقيقة، وإنما هي عقبات تجعلنا نكتفي بمواجهة الالفاظ بدلا من أن نواجه الطبيعة والأشياء»[3]، ورغم الخطأ الذي وقع فيه «أنه يضع الرياضيات في المرتبة العلوم الثانوية... ولكن معارضته للفلسفة المدرسية هي معارضة فيلسوف ناهض، لا فيلسوف حديث، لقد ورث من روح النهضة لا حبا كبيرا للإطلاع على ثروة الاشياء العينية فحسب، بل كذلك الرغبة في علم ليس تأمليا خالصا» [4]، وليصل هذا المذهب التجريبي إلى قمّته مع أكبر فلاسفة الإنكليز مع جورج بيركلي Berkeley(1685-1753)، وهيوم، ولوك Locke (1632-1704)، ويعتبر هيوم الفيلسوف التجريبي الذي أخذت منه التجربية المنطقية نزعتها التجريبيّة بصورة مباشرة فقد أنكر كل معرفة أولية سابقة عن التجربة وكل تفكير ميتافيزيقي لهذا أصبح «مفخرة عند أصحاب المذاهب التجربية علي اختلاف صورها إذ جرت من ورائه علي إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبة في التوصل إلى معرفة ممكنة» [5].

كما نجد هذا الاتجاه أيضا عند كانط Kant.E الذي سعي إلي تأسيس منهج شامل ففكرته الرئيسيّة «تكمن في أن معرفتنا تنبع من مصدرين وهما: الفهم والذي يمثل تفكيرا ميتافيزيقيا والحس أو الواقع والذي يمثل تفكيرا علميا، وأنه فقط بالجمع بينهما يمكن الحصول علي المعرفة المتكاملة» [6]، لكن دائما «معرفتنا تبدأ بالحواس

---

[1] – فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة و النشر،ط1، 1988، ص94.

[2] – نعود إلي محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث،2002،ص97 .

[3] – روبير بلانشي، نفس المرجع، ص4.

[4] – روبير بلانشي، نفس الرجع، ص8.

[5] – توفيق الطويل، نفس المرجع، ص303 .

[6] – نوال السايغ الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي. نحو فلسفة التوازن، دار الفكر العربي، ط1 ، 1983، ص208.

وتنطلق منها إلي الفهم وتنتهي إلي العقل»[1]، وبهذا يكون تأكيد كانط على أن الخبرة هي المرجع الأول للحصول «على معرفة علمية إنما يمثل رابطة قوية بين هذا المفكر والتجريبية المنطقية»[2] ولكن مع احترام الاختلاف الشاسع بينهم.

ونجد هذا الاتجاه بشكل متميز أكثر عند أرنست ماخ. Mach (1838-1915)[3] الذي هو الأخر قد استقي فلسفته التجربية من التجربيين الإنكليز (هيوم، بيركلي، لوك) بصورة مباشرة «فقد حاول أن يحيد خصائص المعرفة العلمية وأن يميز بينها وبين غيرها من المعارف»[4] فالعلم لديه ليس إلاّ تأملا للوقائع التي تقدمها لنا الحواس حيث عنده «تظهر إحساساتنا كالمصدر الوحيد لكل معارفنا»[5] .

وهكذا يمكن التأكيد أن طريقة التجربيين الانكليز إلى جانب كانط وأرنست ماخ في تأكيدهم علي أن التجربة والحس هو الخطوة الأول للحصول على معرفة علمية وهو نفس الخط الذي ستسير عليه التجربية المنطقية، ويمثل ذلك بطبيعة الحال وبوضوح تلك الرابطة القوية بين هؤلاء المفكرون والتجربية المنطقية.

أما عن الاتجاه الوضعي وهو من أقوي الاتجاهات التي تقوم عليه التجريبية المنطقية، فلا شك أن لظهور مصطلح "الوضعية" بصفة خاصة تأثير كبير في نشأة هذه الفلسفة وانتشارها، وإذا كان أوغست كونت .Comte A (1798-1857) يعد مؤسس الفلسفة الوضعية إلاّ أن التجربية المنطقيّة لا ترتبط فقط بأوغست كونت بل بجميع التجربيين حيث يقال عن هيوم «أول فيلسوف وضعي بالمعني الشامل الدقيق»[6]، فقد سار هيوم وبيركلي فينفس الاتجاه حين أصروا علي استحالة إمكانية أن تدخل أمور الواقع «في مجال إدراكنا بطريق آخر غير

1– kant.E, la raison pure, présentés par, florence khodoss, Press Universitaire, p 55. «toute notreconnaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison»

2 – زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية ، القاهرة، ط1، 1958، ص .38

3 – ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، مطبعة دار الكتب، بيروت، ط1، 1980، ص256.

4 – محمد أحمد السيد، التمييز بين العلم واللاعلم دراسات في مشكلات المنهج، منشأ المعارف الإسكندرية، ص 33.

5 – Ernst Mach , la connaissance et l'erreur, tra, Dr Marcel Dufour, Ernst Flammarion, éditeur, paris, 1908, p21« nos sensation nous apparaissent comme le fondement unique de ce que nous savons».

6 – زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص31.

طريق الحواس، وأن الخبرة الحسية وحدها هي المصدر الذي نستقي منه معرفتنا بالعالم الخارجي وهي لا توقفنا إلا علي ظواهر يتلو بعضها اللآخر»[1].

لكن يمكن القول أن اوغست كونت هو الذي عرض هذا التصوّر بشكل منهجي ودافع عنه ونعته بأنه تصوّر"وضعي" بتأكيده أن «الميزة الأساسية للفلسفة الوضعية هي اعتبار كل الظاهرات خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، حيث الاكتشاف الدقيق والاختزال إلي أقل عدد ممكن هو الهدف لكل جهودنا، وذلك باعتبار أن البحث عن الأسباب الأولي والنائية هو فارغ من أي معني ولا يمكن الوصول إليها على الإطلاق»[2]، والتجربية المنطقية لا تشترك مع كونت فقط في التسمية لكن كلا الفلسفتين ترتكزان علي الخبرة الحسية وحدها إذا ما كان المجال مجال حديث عن الطبيعة وما فيها والبحث عن الأسباب الأولي والغائية هو فارغ من المعني ولا يمكن الوصول إليها علي الإطلاق، إن كل معرفة عند الفلسفتين إنما ينصب على الظواهر وقوانينها، رغم أن الفلسفة الوضعية عندكونت تحيل إلي معني أوسع فهي تهدف إلى «وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية»[3].

كما ترتبط التجربية في هذا الاتجاه وبصورة مباشرة أيضا بماخ وبوانكاريه Poincaré (1854-1912)... الخ ممن فهموا الوضعية بالمعني العلمي وأطلقوا علي أنفسهم الوضعيين(positivistes)، فكما رأينا سابقا ماخ تبني الموقف التجريبي ويؤكد أنه يستحيل على الإنسان الاهتداء إلى وصف الواقع انطلاقا من استنباطات واستنتاجات عقلية أو أفكار قبلية حيث «ما يرمي إليه العلم، وأي علم هو استبدال التجارب بنسخ ذهنية وتصورات للحوادث، واختزالها في الفكر»[4]، ويصبح عنده أن للأفكار معني في حالة إشارتها إلي الأشياء أما القضايا الخالية من المعني التجريبي فمن الضروري استبعادها من علم الفيزياء، وانطلاقا من هذه المواقف بني ماخ فلسفته وحصر العلم الفيزيائي بالظواهر دون محاولة البحث فيما خلفها، وتتفق التجربية المنطقية مع هؤلاء

---

[1] – سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986، ص49.

[2] – Comte .A, cours de philosophie positive,1er et 2eme leçon, librairie Larousse , paris, I,1ére édition ,p 28« …que le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont a découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument recherche de ce qu'on appelle les causes soit première, soit finale».

[3] – توفيق الطويل، المرجع السابق، ص26. .

[4] – محمد عابد الجابري، مدخل إلي فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، ص424 .

الوضعيين السابقين عليها في «أن مصدر كل معرفةهو التجربة والمعطي المباشر، إلاّ أنهم يختلفون حول مدلول هذا "المعطيٍ"»[1].

وتتسم التجربية المنطقية عن غيرها أكثر بتسلحها بأداة فعالة لرسم الصورة الحديثة للعلم وهو"المنطق الجديد"، الذي تطور على يد علماء الرياضة في الخمسين سنة الأخيرة (من القرن العشرين)، وقد ظهر استمرارًا لأفكار ليبنتز[2]، والذي اتفق المناطقة المحدثين علي أن ينظروا إليه علي أنه الرائد الأول لعديد من الإسهامات التي تعد البدايات الأولي المبّشرة بمولد المنطق الرمزي[3]، ومما ساعد على تطوره ظهور الحاجة إلي دراسة نقدية تعيد النظر في أسس الرياضيات، والتي خاصة منذ عصر ليبنتز ونيوتن تقدّمت تقدما كبيرا وحصّلت قدرا كبيرا من المعرفة الجديدة[4]، والى جانبه نجد بول جورجG. Boole(1815–1884) والذي بدوره استفاد من الجهود الأولي لليبنتز، وهو أول رياضي يكوّن فكرة دقيقة عن الحساب المنطقي الرمزي، ولهذا وبوجه عام يسند إليه شرف تأسيس المنطق الرياضي الجديد[5]، وكذلك قام بيانوpiano (1815–1884)، وفريجه Frege (1848–1925)، وهوايتهد Whitehead (1861–1947) وراسلRussel (1872–1970)، ببحوثهم الكبيرة في المنطق بإيجاد نسق منطقي يتصف بصفة الشمول وبالدقة الكاملة [6]، وهم الذين علّموا فلسفة القرن العشرين كيف تصبح التجربية منطقية، ومعهم اتضح وتكوّن أن المنطق يدرس قوانين الفكر كما يتمثل في الانتقال من قضايا لغوية إلي أخري، فكانوا المصادر الأساسية المباشرة لتجربية المنطقيّة كما سنري لاحقا، وهكذا حينما أصبح المنطق الرياضي عصبا للفلسفة القرن العشرين اتجهت تجربية المنطقية بقوّة نحو الاهتمام باللّغة وأصبحت فلسفة اللّغة من محاورها وتزوّد رجالاتها بأدوات تحليلية ومنطقية يقطعون بها أوصال الميتافيزيقا.

أما عن رفض وإقصاء الميتافيزيقا وهو العقيدة الأساسية لدي التجربية المنطقية فهو أيضا ليس بالاتجاه الجديد لديها، فلم يعدم التفكير الميتافيزيقي علي مرّ العصور من يرفضه ويعاديه ويقف ضده بدءا بالشكاك

---

[1] – سالم يفوت، المرجع السابق، ص58.

[2] – عزمي إسلام، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة ، مطبوعات الجامعة، 1983، 86.

[3] – روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلي راسل، ترجمة، دخليل أحمد خليل، الجزائر، بدون تاريخ، ص365.

[4] – ننظر إلي عزمي إسلام، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، وخليل ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، وروبير بلانشي، المنطق و تاريخه...، وإلي ماهر عبد القادر، فلسفة التحليل.

[5] – محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، لوجستيقا(logistic)، دار النهضة العربية، بيروت 1976، ص53.

[6] – عزمي إسلام، المرجع السابق، ص77.

وجميع المذاهب المادية ووصولا إلي التجربية المنطقية[1]، فحين يعتبر فرانسيس بيكون في مطلع العصر الحديث أول من شن هجوما مباشرا علي الميتافيزيقا حين يؤكد «أن الإنسان من حيث هو خادم الطبيعة ومفسرها لا يستطيع أن يعمل أو يدرك إلاّ بقدر ما تسمح به ملاحظاته عن النظام سواء كانت بملاحظة الأشياء أم بالتأمل، وهو لا يعرف ولا يستطيع أكثر من ذلك»[2]، ليتنامي هذا الرفض أكثر مع لوك وبيركلي ثم ليظهر صريحا مع هيوم الذي كان معاديا أكثر للتصورات الفلسفية المطلقة والأفكار المجردة والتي حسبه «سيظهر بأيسر بحث أن الجدال في الاعتقاد من هذه الطبيعة ليس إلاّ جدلا لفظيا أو قد يكون أشد غموضا بدرجة لا مخلص منها»[3]، ورغم أن هيوم في الذات الإلهية إنما يهدف إلي تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلي علم دقيق محكم»[4]، ثم ليعمق هذا الرفض أكثر كانط الذي كما رأينا سابقا يرى أنه لا شيء يمكن معرفته وراء التجربة، وإن سلم بأن للإنسان استعدادات طبيعية للبحث في الميتافيزيقا من الناحية الخلقية لكنه انتهي إلي أن العقل النظري بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء إلي إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها ولهذا كان «محاولة تغيير أسلوب الميتافيزيقا السابق بالقيام بثورة كاملة فيها إقتداء بعلماء الهندسة والفيزياء هي إذن الشغل الشاغل لكتاب "نقد العقل الخالص"»[5] ، وفي هذا نجد بعض التشابه بين التجربية المنطقية وبين أفكار كانط، إذا حذفنا منها الشيء في ذاته[6] في رفض الميتافيزيقا علي أساس أنها تقيم مشكلات لا قبل لنا بحلها لأنها خارجة عن حدود خبراتنا، في حين ترفضها التجربية المنطقية لأنها عرّفتها بغير معني كما سنري ذلك لاحقا، كما نجد أيضا كونت ينظر إلي الميتافيزيقا علي أن دراستها غير مجدية وأنها مرحلة من مراحل الفكر ينبغي تجاوزها بغية الوصول إلي المرحلة الوضعية «وذلك باعتبار أن البحث عن الأسباب الأولي والنائية –عنده أيضاً –هو فارغ من أي معني ولا يمكن الوصول إليها علي الإطلاق»[7] ، أما ماخ والذي كما سبق وقلنا ترتبط التجربية المنطقية به بصورة مباشرة فـ «قد ذهب بكامله من البداية حتى النهاية يحارب بضراوة ميتافيزيقا العلوم

---

[1] – توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص256– 257.

[2] – حبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة ط1، 1981، ص116.

[3] – هيوم. د، محاورات في الدين الطبيعي، تر فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة، بيروت لبنان، 1980، ص201 .

[4] – زكي نجيب محمود، دافيد هيوم، دار المعارف بمصر، 1958، ص84.

[5] – kant, op.cit, p10,«c'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette critique de la raison pure spéculative»

[6] – برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة ، فؤاد زكريا، ج1، فبراير 1983، ص .30

[7] – Augueste comte : op.cit, p28« … en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales».

الطبيعية... فهو لايعترف إلاّ بواقعية الواقع الموضوعي للعالم الخارجي الذي يعكسه الشعور»[1]، ولأن «هدف العلم بالنسبة إليه هو وضع النظام للمعطيات الحسية وللبحث بكل اقتصاد ممكن في الفكر عن العلاقات التبعية الموجودة بين الإحساسات والقيام ببناء صورة موحدة قدر الإمكان لتجنب المتاعب العقلية»[2] إذا اجتث بمعوله التحليلي أوهام الميتافيزيقيين حول طبيعة النفس وأصل العالم ومصيره.

إذن لقد أنكر الفلاسفة منذ الماضي الميتافيزيقا فهؤلاء الذين رأينهم وهم علي سبيل المثال وليس الحصر يتفقون كثيرا أو قليلا في محاولة إقامة المعرفة انطلاقا من أسس تجربية منطقية ورفض التأملات الميتافيزيقية كونها أصبحت بغير موضوع، فمع النقد العلمي اختفت وتلاشت موضوعاتها، وهناك من رفض البحث فيها بحجة أنها غير نافعة أو لعدم قدرة العقل علي البحث فيها لقصور المناهج التي بين أيدينا، أما فلاسفة التجربية المنطقية كما سنري لاحقا يرون أنها مرفوضة بحكم اللّغة وطبيعتها ولهذا لم يعد «للميتافيزيقا التقليدية مكانا لها في المعرفة العلمية»[3] كما يزعمون.

كذلك نجد هذه المدرسة تعرف بأنها تحليلية فالفلسفة عندها ليس إلاّ طريقة في التحليل، وهذا أيضا ليس أمرا جديدا بدأته فلقد سارت هذه المدرسة في بداية تكوينها علي طريقة فتغنشتين التحليلية وهو الذي قال أن «هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار»[4]، وقد رفض هذا الأخير بموجبها الفلسفة الميتافيزيقية واصفا قضاياها ومشكلاتها على أنها «ما هي إلاّ حصيلة أخطاء في اللّغة وعدم معرفة لقواعد بنائها»[5]، وكان هذا الرأي الذي طرحه بمثابة الحافز المباشر لتكوين هذه الجماعة[6]، وكما كان لراسل الأثر الكبير على هذه المدرسة والذي هو الآخر استفاد من النتائج التي توصل إليها فريجه وطورها فقدم فائدة كبيرة إلى التجربية المنطقية

---

[1] – لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، تعليقات نقدية علي فلسفة رجعية، ترمنير متشابك، مر فؤاد أيوب، دار النشر الاجتماعية، باريس، 1662، ص346.

[2] – Ernst Mach, op .cit, P 3,« le but de la science est de mettre de l'ordre dans les données sensible, de chercher avec toute l'économie de pensée possible les relation de dépendance qui existent entre les sensations et de réaliser une construction aussi uniforme que possible pour nous éviter la fatigue intellectuelle».

[3] – ياسين خليل، المرجع السابق، ص628.

[4] – Wittgenstein, tractatus logico-philisophicus suivie de investigations philosophiques, traduit de l'Allemand par pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, édition Gallimard, 1961, p4.112, p52. « le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée».

[5] – ياسين خليل، المرجع السابق، ص 262.

[6] – محمود زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص 59.

خاصة وإلى الاتجاهات التحليلية عامة من خلال ما قدمه في حقل التحليل اللّغوي والمنطقي والرياضي «فكان كتابه "أسس الرياضيات" الذي ألفه مع هوايتهد، بمثابة المنهج التحليلي الذي اصطنعته جماعة الوضعية المنطقية فيما بعد»[1]، وإلي جانب جورج مور G.E.Moore(1873-1958) ذلك أن إصرار مور علي بلوغ الوضوح ومحاولته أن يكون واضحا حول معاني كلمات المرء قد أثّر بقوّة على نمط فلسفة القرن العشرين، وفي بريطانيا بشكل خاص[2] كما استفادت من المناطقة والرياضيين مثل جورج كانتور G.cantor(1845-1918) الذي حاول دراسة مفاهيم رياضية كالاستمرارية وكذلك غوتلوب فريجه (1848-1925)G.Frege الذي درس العدد وكان أول من قدّم تعريفا منطقيا له[3] ولكن إن كان هؤلاء الفلاسفة (مور، راسل وفتغنشتين) الرواد الأساسيون الذين وضعوا دعائم الحركة التحليلية وعنهم صدرت جميع الاتجاهات لينتهي مع التجربية المنطقية التي أنصارها يطابقون بين الفلسفة والتحليل خاصة تحليل اللّغة العلمية إلاّ أنهم لا يشتركون في موقف فلسفي مشترك وإنّما بالأحرى يرتبطون بهدف واحد وهو تطوير أفكار عن طبيعة ووظيفة الفلسفة.

وأكثر من ذلك نجد هذا الاتجاه أنه موغل في الفكر الفلسفي الأوربي ويمتد حتى إلي الفلسفة اليونانية وإلي سقراط الذي يقول عنه أحد أقطاب التجريبية المنطقية موريس شلك «إن الأب الحقيقي لفلسفتنا هو سقراط الأول الذي علّم طلابه فن طرح الاسئلة الصحيحة، فهو أول فيلسوف حقيقي... اشتغل باحثا في معني القضايا وخصوصا تلك التي تساعد الناس الذين يحكمون بما يتفق مع سلوكهم الأخلاقي»[4]، كذلك أفلاطون وأرسطو اشتملت كتبهم علي تحليل المفاهيم أو العبارات فكان الهدف من الفلسفة عندهم هو إعطاؤنا تفسيرا عقلانيا للأشياء وعلى مبادئ علمية.

وكما نجده عند التجربيين الانكليز فلوك الذي انتهي من تحليله للالفاظ اللّغة إلى نتائج علي درجة كبيرة من الأهمية لفلسفة التحليل يعد بذلك طليعة من استخدموا التحليل بحيث استخرج من خلاله مضمون العلم وما

---

[1] – نفس المرجع، ص57 .

[2] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 10 .

[3] – نفس المرجع ، ص135 .

[4] - Armand Cuviller, textes choisis des autres philosophique, libraire Armand Colin, paris, 12eme édition, 1966,PP16-17.«le vraie pére de notre philosophie... c'est Socrate, ce fut le premier qui enseigna à ces disciples l'art de poser des qustion justes ... Socrate, fut le prmier vrai philosophe...il fut chercher du sens des propositition et particuliérement de celles à l'aide des quelles les hommes jugent mutuellement leur comportement moral».

ينطوي عليه من مبادئ[1]، وكذلك يعد بيركلي فيلسوفا تحليليا فقد اهتم بتحليل الألفاظ وبيان حقيقتها وما تعنيه، استعمل التحليل في كتابه "نظرية جديدة في الرؤية" حيث نجده حلل البصر والإدراك البصري للعالم الخارجي[2]، واستخدمه هيوم في دراسته للإدراك الإنساني ولعمليات العقل، ليصل في النهاية من خلال هذا المنهج التحليلي إلى أن أية فكرة تفسر علي أنها ليست مستنسخة من تأثير حسي ما ستكون بلا معني، وهو الذي نبه أصحاب التجربية المنطقية إلى وجود نوعين من القضايا رغم أن الفضل الاكبر في الحقيقة أيضا يعود إلى ليبنتز «الذي ميز بين نوعين من القضايا من خلال تفرقته بين حقائق العقل وحقائق الواقع»[3] ولهذا يعتبر المرجع المباشر الأول للمنهج التحليلي المنطقي للتجربية المنطقية. واعتمد كانط أيضا المنهج التحليلي النقدي في كتابه "مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية"(1783) وفي كتابه "نقد العقل العملي" كما نجده في كتابه "نقد الحكم"، فما الطريقة النقدية عنده إلاّ التحليل يريد به «أن يكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه»[4].

وإذا كان هؤلاء وآخرون في المدارس والمذاهب التقليدية كان تحليلهم لطائفة من المعاني ولضروب الإدراك المختلفة، إلاّ أن التجربية المنطقية جعلت الفلسفة منصبة على التحليل المنطقي للّغة لتتخلص من التعبيرات التي ليس لها معني وباستخدام المنطق الرمزي ومهما يكن من أمر فقد بحث الفلاسفة منذ القديم في موضوعاتهم بواسطة التحليل وكان ذلك جلي وواضح في كتبهم.

أما مشكلة الاستقراء والتي طرحت في مجال البحث التجريبي، وهي من أهم المشكلات التي بحثت فيها التجريبية المنطقية فقد أثارها هيوم في القرن الثامن عشر، وهي مشكلة أثارها إمكانية الاستقراء نفسه مع الثقة التي نضعها فيه، ثم حاول التجربيون المناطقة أن يتفحصوا هذه المشكلة ويضعوا لها حلولا وقد قبلوا الاستقراء وفي نفس الوقت قبلوا برهان هيوم علي الاستحالة المنطقية للتعميمات الاستقرائية، ولهذا ظلت مشكلة الشك في

---

[1] – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد النعم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1978،ص ص101– 152 .

[2] – محمد فتحي الشنيطي، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة القاهرة الحديثة،ط1 ،1968،ص27.

[3] – محمد علي عبد المعطي، أعلام الفلسفة الحديثة،ج1، دار المعرفيّة الجامعيّ الإسطندريّة، 1997،ص121 .

[4] – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، ط4، 1993، ص70 .

المنهج الاستقرائي قائمة وهي ما يسمي بمشكلة هيوم أو مسألة تبرير الاستقراء[1]، لكن رغم ذلك «يمكن تطبيق منهج الاستقراء حيثما يؤدي إلي نتائج مثمرة سواء اكان مسوّغا أم لا وإن لم يضمن لنا اليقين البتة، ولن يكون لأي استدلال استقرائي أي مضمون، إلاّ إذا أمكن تحقيقه تجريبيا وهذا التحقيق يجب أن يتم بوسائل موضحة تماما أي بالإرجاع المباشر أو غير المباشر إلى المعيش»[2].

كما استفادت التجربية المنطقية من «تلك التعديلات الأساسية في علم الطبيعة علي أيدي اينشتين .A Einstein(1879-1955)، وبلانك M.Blanck (1858-1947) وغيرهما، وكذلك إصلاح علم النفس علي أيدي السلوكيين أمثال بافلوف I.P.Pavlov (1849،1936) وواطسن J.B.watson (1878-1958)[3] .

وهكذا فإن التصور العلمي للعالم بدأ من أعمال هؤلاء الفلاسفة ممن ذكرناهم ومن لم نذكرهم أكثر وكتب تاريخ الفلسفة تذكرهم وتذكر فضلهم وهم الذين بذلوا جهد كبير للحصول علي نتائج ملموسة، وإن لم يسعفهم الحظ لعدم وجود أدوات مناسبة وكافية إلاّ أنهم كانوا أرضية مهيأة للتجربية المنطقية وسواء نجحوا أم لم ينجحوا فقد وجدت أعمالهم مكانا في التطور التاريخي، وحتى التجربية المنطقية لم تستطيع أن تنكر أسبقيتهم فيما يدّعون أنه من مبادئهم الأساسية وإن كان ذلك فقط من أجل أن توطد لنظرياتهم وتجعل لها أصول وجذور في التاريخ الفكر الفلسفي فلا يقال عنها إنها ابتدعت شيء ليس له وجود.

II . عوامل ظهور التجربية المنطقية

لقد وصف بعض المفكرين القرن العشرين على أنه القرن الذي تميز بتيارات فلسفية متنوعة تنوّعا مبالغا فيه، حيث لم يشهد أيّ قرن من القرون الماضية مثل هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية المتشابهة أحيانا والمتباينة أحيانا كثيرة كما شهد القرن العشرون، وكان من أهمّ هذه الاتجاهات إذن التجربية المنطقية أو الوضعية المنطقية، وما يمكن أن نلاحظه في هذه المدرسة أننا لا نجد صعوبة في تبيان أصولها من جهة كما رأينا، ولكن من جهة أخرى من الصعب أن نحدد بالدّقة أسباب وعوامل ظهور هذه المدرسة، فهي متعددة بقدر ما هي

---

[1] – بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء وبحث في خصائص العقلية العلمية، ص198.

[2]–Carnap .R, Hahn .Hans, Neurath. O, «La Conception Scientifique du Monde» ,in Soulez .Antonia, « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits» ,ed .P U de F ,1985 ,p 123 « Elle peut être appliquée partout ou elle conduit.. ».

[3] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 19.

متداخلة وأحيانا بعيدة تدخل في عمق التاريخ كما ذكرنا سابقا، وكما أن نفس الأسباب أدت أيضا إلي ظهور تيارات أخرى جديدة، حيث ظهرت في فترة هي أخصب فترات الحضارة الغربية الحديثة إنتاجا فلسفيا، وتظهر فيه أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار، إلى جانب أن الاتجاهات الفكر القديم (التجربية والمثالية) كما سنبيّن ذلك لاحقا والتي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر ميلادي وما يزال لها تأثير ونشاط كبير على التيارات الجديدة والمعادية في نفس الوقت للتجربية المنطقية مثل: فلسفة الحياة والفينومينولوجيا والواقعية الجديدة، والوجودية والمدرسة الميتافيزيقيا وإذن هذه الفترة وكما يقال تميزت بارتفاع مستوى الحياة الفلسفية في الحضارة الغربية.

ولهذا نحن هنا سنحاول أن نبرز مجموع تلك الخلفيات والتصورات والمفاهيم الفلسفية التي عنها صدر فلاسفة التجربية المنطقية، لكي نقف علي تلك الآليات المعرفية التي تشكل سلطتهم المرجعية، وبالتالي نقف ونستوضح جملة المفاهيم التي وفقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يمارسون ويبينون بحوثهم.

سنبحث أولا هنا عن تلك الخلفيات التي أصبحت سلطة فرضت نفسها في كل مجال من مجالات المعرفة، ونعرف السياق الفلسفي الذي أنتج هذه المدرسة، ومن أجل أن نكون موضوعيين سنعتمد علي البيان الذي أعده أعضاء التجربية المنطقية(كارناب، هانز هان، نويراث) عام1929، في معرض تاريخية للبدايات الأولي لنشوء هذه المدرسة تحت اسم (حلقة فيينا) لبيان تلك التحوّلات الفكرية، التاريخية، الثقافية التي شكلت هذا المنعطف والتي بلورت أسس منهجية مختلفة إلي حد بعيد، مع استمرارية الأسس المنهجية التقليدية السائدة عبر تاريخ الثقافة الغربية ومنها صدرت التجريبية المنطقية، والتي شكلت أبرز معالم الحداثة الغربية.

هناك مجموعة من المسائل والمحفزات التي رسمت التوجه العام للقرن العشرين عامة والتي ستترجم الوضع السائد في فيينا آنذاك «والتي كانت ملاذا لحلقات ضيّقة من المثقفين... ينتمون إلي قوميات مختلفة وقد تعاونوا مع جمعية برلين*للفلسفة العلمية التي كانت غريبة على هذا الاتجاه العام لثقافة برلين»[1]، والتي كانت عاملا مهما كما يشير البيان في بداياته[*] «أن تشكل فيينا مكانا خصبا بشكل خاص لمثل هذه التطورّ في

---

[1] – عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي "دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود "، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، ديسمبر 1980، ص14.

* – جمعية برلين: وكان هانز ريشنباخ (1891–1953)أحد أبز أعضائها ، وهي جمعية تهدف إلي تطوير فلسفة علمية عن طريق إيجاد طريقة فلسفية لتحليل و نقد نتائج العلوم، وبحث المفاهيم الأساسية و النظريات و الطرق الخاصة بالعلم، وحدث اتصال بينها وبين حلقة فيينا و اشتركتا في عقد مؤتمر فلسفي سنة 1930، ثم توالت عقد مؤتمرات فلسفية علمية أخرى عديدة.

الأفكار، فأمر يمكن فهمه تاريخيا»[1] لهذا سنبحث عن أهم الإشكالات الفلسفية والعلمية التي كانت مستأثرة باهتمام المفكرين والعلماء والفلاسفة حينها، وبالتالي علي أعضاء التجريبية المنطقية (أي أعضاء حلقة فيينا).

إن من بين الأمور التي ستعجل وستعمل علي ظهور هذه الحلقة وتجعل إنشاؤها مطلباً ضروريا وتكون بمثابة الأهداف التي بقدر ما تجمعهم سيسعون إلي تحقيقها، وكان لها الدور الكبير «في جذب عدد متزايد من الأشخاص لكي يناقشوا بشغف ومن دون توقف مشكلات أكثر عمومية تربطها بالعلم التجريبي صلة وثيقة، وقد كانت الأولوية للمشكلات التي تطرحها نظرية المعرفة والميتودولوجيا في الفيزياء مثلا: مذهب الواقعية (لبوانكاريه) وتصوّر (دوهيم) لغاية النظريات الفيزيائية وبنيتها (ترجمة الفييني فريدريك أدلر من أنصار ماخ...)، ونوقشت أيضا الأسئلة المطروحة حول أسس الرياضيات ومشكلات الأكسيوماتك ومشكلات نظرية المنطق وأخرى من النوع نفسه»[2]، فهذه المشكلات المعرفية والتي هي نتيجة تطورات الثورة العلمية الكلاسيكية والمعاصرة، وإلي جانب وجود «الكثير من الباحثين ينحوا إنتاجهم نحو التصوّر العلمي للعالم مثل (ريشنباخ، بتزولد، دوبيسلاف، فيكتور أدلروفردريك جودل، لودو هارتمان، ارنست ماخ، بولتزمان، فرانتز برنتانو،إليوس هوفلر...و آخرون»[3]، كل هؤلاء وآخرون من الذين عملوا في النظر في تلك المشكلات، أدى نشاطهم إلي تمهيد الأرض لظهور الحلقة، وتوجيه الجهود نحو مناصرة التصوّر العلمي للعالم.

لقد دفعت تلك التطورات التي استجدت في مختلف ميادين العلم إلى خلق تلك المشكلات المعرفية، ونهوض مجموعة من العلماء لحلّها والتي جعلت من الضروري ومن الممكن التفاف العلماء حول بعضهم رغم أن «الملاحظ بوضوح المجالات المختلفة للمشكلات التي قدم منها أعضاء حلقة فيينا، وقد نتج عن ذلك في الغالب اختلافات في الفهم، ولكن الملاحظ –وكما يؤكد ممثلي الحلقة–أن ما يفصلنا يتضاءل بفضل الجهد الذي

---

1 – Soulez .Antonia, « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits» ,ed .P U de F ,1985, p 110«Que Vienne ait été un lieu particulièrement propice à un tel développement d'idées s'explique par des raisons historiques.»

2– Ibid, p112« d'attirer un nombre croissant de personnes pour discuter avec passion et sans relâche de problèmes plus généraux en étroite connexion avec science empirique. Il s'agissait en priorité des problèmes que posent en physique la théorie de la connaissanceet la méthodologie, par exemple : leconventionnalisme de Poincaré, la conception du but et de la structure des théorie physiques de Duhem (son traducteur fut un partisan de Mach ...) , mais il s'agissait aussi des questions posées par les fondements des mathématiques, des problèmes de l'axiomatique, de la logistique et d'autres du même genre.»

3 – Ibid. pp 110-111-112 «En Europe continentale, à Berlin surtout, on trouve une concentration de chercheurs dont les productions s'orientent vers la conception scientifique du monde (Reichenbach, Petzold, Grelling, Dubislav ...Ainsi Victor Adler et Friedrich Jodl, Ludo Hartmann, Ernst Mach, Boltzmann, Franz Brentano, Aloïs Höfler...ect ».

يبذل للتوصّل إلي صياغة محكمة وتطبيق لغة رمزية منطقية دقيقة والتمييز الواضح بين المحتويات النظرية لطرح ما وبين الأفكار المصاحبة لها، وخطوة بعد خطوة سيتزايد رصيد التصّورات المشتركة، مكوّنا بذلك نواة التصوّر العلمي للعالم التي تتجمع حولها الطبقات الخارجية، مع فروقات ذاتية أكثر وضوحا»[1]، معني هذا وكما يبين البيان أن هذه المدرسة قد ظهرت كاستجابة للروح العلمية التي ميّزت القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين والتي دفعت بأعضاء حلقة فيينا وآخرين قبلهم إلى إعلان تبني التوجه العلمي، وحيث في هذا الوقت كان الوسط الفلسفي الفييني منقسما إلى معسكرين، فمن جهة كان هناك ذوي الميول الميتافيزيقية واللاهوتية المتمثلة بالفلسفات المثالية، ومن جهة أخرى نجد وارثي التقليد التجريبي والمنطقي الذين يرفضون كل المزاعم التي تجاوز العالم التجريبي ويتطلعون إلي صياغة الفلسفة العلمية التي وصلوا إليها اعتمادا على نظريات العلم ومناهجه، ومحاولين حلّ مشكلات الفلسفة بالعودة إلي التطورات العلمية وإزاحة لكثير من العقبات التي واجهت الفلسفة فيما مضى فمثلا: عمل "فرانتز برنتانو(1838-1917) على مهاجمة أصل أوهامنا النظرية :اللّغة وقبله قام بولزانو بمحاولة إعادة صياغة النحو بهدف تنقية اللغة الفلسفية وجعل المنطق أكثر دقة فهو الذي يقول «وحدها لغة الفلاسفة يمكن أن تفسد عندما تتخلي عن الأنظمة الموضوعة للقول العلمي»[2].

وهكذا أدت هذه الأزمات الكبيرة في تغيير وجهة الفكر الإنساني لصالح وارثي التقليد التجريبي والمنطقي خصوصا أزمة علم الطبيعة وأزمة علم الرياضيات، إلي جانب التحوّلات العميقة في الفيزياء، ومما أثّر فيهم كثيرا تلك الدراسات في أسس الرياضة علي أيدي رسل وهلبرت D. Hilbert(1848-1925) وغيرهم، وهو ما أدى من ناحية إلى تطوير عظيم في الفكر التحليلي والمنطقي، ومن ناحية أخرى إلى هدم بعض المواقف العقلية النموذجية في فكر القرن التاسع عشر الميلادي[3]، وهكذا «ظهرت الحلقة بالتلازم مع عمل العلوم الخاصة،

1- Ibid. p 127 . « …Mais, chose remarquable, ce qui nous sépare s'amenuise grâce à l'effort fourni pour atteindre une formulation précise, appliquer un langage et un symbolisme logique exact, et distinguer clairement les contenus théoriques d'une thèse des simples représentations adventices. Pas à pas, le fonds des conceptions mises en commun va s'enrichissant, jusqu'à former le noyau de la conception scientifique du monde autour duquel ces couches externes gravitent, avec des divergences subjectives plus marquées.»

2-Ibid. p96,« …Seul la langue des philosophes peut être viciée lorsqu'elle quitte les normes établies du discours scientifique».

3 - بوشن سكي .إ.ن، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر عزّت القرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم165، 1990،ص33.

وبخاصة الرياضيات والفيزياء هذا العمل الذي يعكس توجها أساسيا لطريقة في التفكير لم تبتدعها هي، بل جاءت كنتيجة لسيادة توجه علمي عام شارك فيه الكثير من الفلاسفة والعلماء الذين تبنوا التوجه الصارم، والمسؤول للبحث العلمي كخط موّجه للعمل الفلسفي في حين كان موقف الفيلسوف التقليدي كان أقرب إلي موقف الشاعر»[1].

وانطلاقا من هذه الأزمات عمل ممثلي حلقة فيينا إلي جانب مدارس أخرى وإلى جانب الحركة النقدية إلى التشكيك في عدّة من النتائج كان ينظر إليها من قبل على أنها صحيحة صحّة مطلقة فوضعوا جميع العلوم والمناهج تحت مجهر التحليل وموضع التساؤل، ومن جهة أخرى أدي انتشار للاّيقين العام إلى القلق عند الأوربيين بحيث أصبحوا يعانون من حدّة الموقف، ويتجهون أكثر من أي وقت مضى إلى الفلسفة، من اجل أن يحصلوا منها على إجابات شافية وهذا ما سيدفع أعضاء التجربية المنطقية إلى العمل على خلق الأدوات الفكرية للتجربية المعاصرة وهي أدوات ضرورية لتشكيل الحياة العامة والخاصة[2] .

إلاّ أنه لن يكون هذا التطوّر الكبير في هذه المجالات والذي اقترن بالتنظيم التقني بفضل الآلات فقط الذي عجّل من تأسيس حلقة فيينا بل أيضا بفضل التطور الاجتماعي والاقتصادي الحاصل في ذلك القرن «فلقد وقعت أوربا في تلك الآونة تحت ضغط حركة عميقة من الفكر الاجتماعي واضطرابات اقتصادية خطيرة وتجديدات جذرية في الفن وإصلاحات واضحة في الدين»[3]، مما فرض على «كل فرع من العلم عاجلا أم آجلا أن يواصل خط تطوره إلي التعرّف على ضرورة إعادة فحص أسسه بواسطة الإبستيمولوجيا وضرورة التحليل المنطقي لتصوراته»[4] بما في ذلك حتى الدين والفن.

1–Carnap , R, «The Logical Structure of the World», trans . Rolf. A, George, éd. University of California press, California,1967, P xvi. « The new type of philosophy has arisen in close contact with the work of the special sciences, especially mathematics and physics, consequently they have taken the strict and responsible orientation of the scientific investigation as their guideline for philosophy work, while the attitude of the tradional philosopher is more like that of a poet».

2 – Soulez. A ,«Manifeste du cercle de Vienne…», p11. préface

3 – بوشن سكي.إ.ن، المرجع السابق، ص33 .

4 – Soulez .A,op.cit, p 126 «Toute branche de la science en viendra tôt ou tard, au cours de son évolution, à reconnaître la nécessité d'un réexamen de ses concepts. »

إلى جانب هذه الاسباب هناك أيضا وكما مرّ بنا «تطوّر منهج بناء الفرضيات، ثم المنهج الاكسيومي والتحليل المنطقي، وحيث اكتسب بناء التصوّرات بذلك المزيد من الوضوح والدقة»[1]، فالتطور الكبير لجميع العلوم أظهر الحاجة الماسة إلى إقامة العلوم على أسس ومناهج جديدة تواكب تلك الخطوات المتسارعة للعلوم، وقد ترتب ـ حسب البيان ـ مناقشات فلسفية طويلة خاصة حول طبيعة المنهج العلمي وخطواته وخصوصا مع اكتمال الفيزياء الكلاسيكية التي أقامت شبه قطيعة علي الفيزياء السابقة عليها معلنة نهاية المطلق... وظهور النسبية بوصفها مقولة يتعيّن على العلم أن يأخذ بها، ثم بدأ الخلاف حول أسس المنهج العلمي بعد هذه التطورات الأكثر حدّة وكما قلنا في الرياضيات والمنطق وسرعان ما أن انتقل إلى مجالات نظرية جديدة، وهكذا أصبح الخلاف أكثر عمقا حول الأسس أهي عقلية رياضية أم تجريبية؟، وما حدود دور الرياضيات بالنسبة للواقع؟ وبهذا اتخذا الخلاف أبعاد جديدة حول الأسس التي يتم بموجبها بناء النظرية العلمية والواقع الذي على الفيزياء الاستناد إليه، بالإضافة إلي دور الذات وآلات القياس في تحديد الواقع، مما أدي أيضا إلي طرح مسألة موضوعية الواقع علي بساط البحث، فكان لهذا التقدّم أثر كبير في تبديل الحياة الفكرية وإتباعها أنماط فكرية جديدة، تختلف عن تلك الأنماط التي سادت الفكر الإنساني وكان استحداث المنهجية في البحث وإتباع الطرق الموصلة إلي المعرفة من أهم هذه الأحداث العلمية، وهكذا وبحسب ما يعرضه البيان «أن تطوّر البحث في أسس الهندسة الفيزيائية والهندسة الرياضية، وفي الحساب أفضت إلى مواجهة المشكلات المنهجية نفسها»،[2] وعلي هذا كما رأينا سابقا عمدت التجربية المنطقية ومدارس أخرى إلى التشكيك في صحة نتائج كانت تعدّ من قبل مطلقة، و لكن من ناحية أخري وبسبب نمو المعرفة اليقينية والموضوعية والكلية، لم يعد "إمكان المعرفة" مسألة مركزية في الفلسفة، فلم يعد هناك شك في وجود معرفة موضوعية كلية يقينية، وهذا ما أثبته الرصيد المعرفي المتراكم الذي في نفس الوقت يثبت العكس وبالتالي يستحيل الحصول علي الكلية والموضوعية واليقينية، بمعني أنه في الوقت الذي يتوجب علينا أن نعترف بهذه الصفات للعلم، ففي نفس الوقت نعترف بإمكان حدوث تغيّرات جذرية في نظرياتنا وفقا للاكتشافات الجديدة وكانت «هذه هي أساسا مصادر المشكلات

---

1 – Ibid. p127. «C’est ainsi que se sont développées la méthode de construction des hypothèses, puis la méthode axiomatique et l’analyse logique ;la construction des concepts y a gagné en clarté et rigueur» .

2 – Soulez. A., «Manifeste du Cercle de Vienne…», p127«…Le développement de la recherche des fondements en géométrie physique, en géométrie mathématique earithmétique, a conduit, on l’a vu, aux mêmes problèmes méthodologiques.»

التي ينشغل بها اليوم وبشكل خاص ممثلو" التصوّر العلمي للعالم" في قلب حلقة فيينا... فكان...التوضيح المنطقي للتصورات والعبارات، والمناهج العلمية، يحرّر المرء من الأحكام المسبقة المكبوتة»[1]، ولهذا بدا لممثلي حلقة فيينا بهذا فقط سيستطيعون القضاء على تلك الصراعات الغير المجدية بين الأنساق الفلسفية «لأنه أصبح ـ كما يؤكد شلك ـ بحوزتنا مناهج من شأنها أن تجعل مثل هذا الصراع غير ضروري من حيث المبدأ، فكل ما نحتاجه هو تطبيق هذه المناهج بشكل فعّال»[2].

وبالمقابل وبالموازاة مع هذه التطورات والتعديلات التي استجدت في مختلف ميادين العلم، كان أكثر شيء يأرق ممثلو حلقة فيينا وحفزهم في تركيز جهودهم من أجل القضاء عليه هو «استعادة الفكر الميتافيزيقي واللاهوتي اندفاعه وعلي نطاق واسع، ليس فقط في الحياة بل أيضا في العلم»[3]، مما جعل بل أصبح من الضروري الالتفاف بعضهم البعض داخل الحلقة، رغم اختلاف اختصاصاتهم وأسسهم التي ينطلقون منها وعملهم في ميادين مختلفة، لكن استبعاد الميتافيزيقا وبناء العلم الموحد سيوحدهم ضمن اتجاه فكري موّحد، وهو الأمر الذي كان ينظر إليه سابقا أنه مستحيل من أجل إنشاء فلسفة علمية تنطلق من أسس تجريبية ومنطقية وإعلان انتفاضاتهم ضد التقليد الفلسفي الذي كرّسته الأنساق الفلسفية الكلاسيكية والمثاليات الألمانية والمدرسية والقضاء علي سيطرة التصورات الدينية والفلسفية التي كانت سائدة في العصر الوسيط وأن تستبدل بها التصورات التي بدأت تفرض نفسها على العلم نتيجة للتقدّم العلمي[4]، فما يقلقهم أن «الميتافيزيقا التي كانت حركة ثانوية وغير متميزة في القرن التاسع عشر الميلادي تصبح احد المذاهب الرئيسية في القرن العشرين»[5]، نتيجة لما أحدثته أزمة العلم فكان على ممثلي حلقة فيينا ليس فقط محاربة الميتافيزيقا بمذاهبها المختلفة ولكن أيضا وقفوا حتى «ضد الحركة الرومانتيكية التي هي تمجيد للحياة والنفس... وتعارض العلم بالعاطفة وبالحياة والدين معلنين أن

---

1 – Ibid. .pp127,128«Telles sont principalement les sources des problèmes dont s'occupent aujourd'hui en premier lieu les représentants de la conception scientifique du monde au sein du Cercle de Vienne...En , la clarification logique des concepts ,énoncés et méthodes scientifique, libère des préjugés inhibants ».

2 - شلك مورتس، نقطة التحول في الفلسفة، أي جي مور، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، تر نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر، دار الأفاق الجديدة،ص ص109-119 .

3– Soulez .A, op .cit, p109 ,«Que la pensée métaphysique et théologique reprenne aujourd'hui son essor, non seulement dans la vie mais dans la science.»

4 – صالح رشيد الحاج، النظرية المنطقية عند كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008، ص ص21-22.

5– بوشن سكي. إ.ن، المرجع السابق، ص40.

هناك طرقا أخري غير العلم للوصول إلي الحقيقة»[1]، ولهذا لابدّ من «من استبعاد هذه الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين ...والتي تفرض اليوم أكثر فأكثرفي كثير من الجمعيات والفرق، وفي الكتب والمجالات في المؤتمرات والدروس الجامعية...»[2].

وهكذا ومن أجل تأسيس تصوّر علمي موحّد ولكي تتخلّص أيضا من المخططات المادية اتضحلديهم أكثر فأكثر أن الهدف المشترك للجميع ليس فقط التحرّر من الميتافيزيقا بل العمل ضدّها[3]، وأكثر من ذلك سيرفضون «استخدام كلمة "فلسفة" رفضا مطلقا للإشارة إلى عملهم، وذلك لكي يؤكدوا أكثر على معارضتهم للفلسفة كنسق»[4]، وكل ذلك في الحقيقة ما هو إلاّ استمرارا «لذلك التطوّر في الأفكار ... فخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كانت الليبرالية هي التيار السياسي الغالب في فيينا الذي صدر عالمه الفكري عن الأنوار، التجريبية، النفعية، وحركة التبادل الحر الانكليزية، وقد شغل علماء ذوو شهرة عالمية مراكز من الدرجة في الحركة الليبرالية الفيينية، وهناك بالضبط تعزز الفكر الضد ميتافيزيقي»[5].

ويبقي أن نشير إلي أن أعمال هذه المدرسة التجربية المنطقية هي في الحقيقة امتداد طبيعي لذلك الحوار الذي طالما ساد بين الفلسفة والعلم عبر تاريخهما الطويل وما موقف فلاسفتها كما سنرى لاحقا، إلاّ امتداد لموقف

---

1 – نفس المرجع، ص28.

2–Soulez .A, op .cit,p128 ,« ...à éliminer les scories métaphysiques et théologiques accumulées depuis des millénaires...et qui de plus en plus s'imposent maintenant dans bien des association ....., dans les conférences et les cour universitaires... ».

3–Ibid. p 113, « Il est devenu toujours plus manifeste que cette attitude, non seulement affranchie de la métaphysique mais dirigée contre elle, signe le but qui nous est commun à tous »

4–Ibid. p127, «Plusieurs représentants de la conception scientifique du monde refusent absolument le mot « philosophie » pour désigner leur travail, afin de souligner encore plus fortement leur opposition à la philosophie comme système » .

5 – Ibid. p110, « Tout au long de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, le libéralisme était la tendance politique dominante à Vienne. Les sources de son univers intellectuel sont les Lumières, l'empirisme, l'utilitarisme et le libre–échangisme anglais. Des savants de réputation mondiale occupaient une place de premier rang dans le mouvement libéral viennois. C'est là qu'on cultivé un esprit antimétaphysique ».

اوغست كونت وأسلافه والذي «ميز بكل اعتناء بين نوعية الموضوعات الميتافيزيقيا ونوعية الموضوعات العلمية في أهم مؤلفاته "خطاب حول الفكر الوضعي" و"دروس الفلسفة الوضعية"[1].

هذه في الحقيقة بعض الأسباب أو المسائل إلي جانب مسائل أخرى تحدث عنها البيان تعكس الوضع في ذلك العصر وهي التي عملت وبقوّة إلي خلق العمل المشترك بين هؤلاء مؤسسي حلقة فيينا ودفعت ووجهت جهودهم نحو تبني تصور خاص بهم، وهي تلك الأسباب التي أوقعت أوربا في تلك الآونة تحت ضغط حركة عميقة من الفكر الاجتماعي واضطرابات اقتصادية خطيرة وتجديدات جذرية في جميع المجالات، فكان أن جاءت الخطوات الأولي من فيينا بتقديم فلسفة لاتغامر بالدخول في صراعات ميتافيزيقية، وتعمل على «تحقيق الاتفاق بالرغم من تنوع الآراء بين علمائها وكما أصبح هذا الاتفاق عندهم مطلبا مهماً[2]، ويرون ضرورة التمسك بالخبرة والمواصلة في هذا الاتجاه الذي يعتبر عندهم مستقبل الإنسانية ولهذا يؤكدون «على أن روح "التصور العلمي للعالم" لن يتوقف على أن يخترق أكثر صور الحياة الخاصة والعامة، والتربية والتعليم والهندسة المعمارية، ويسهم في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية وفق مبادئ عقلانية لهذا فالتصوّر العلمي للعالم يخدم الحياة والحياة تستقبله»[3]، وكما تأكد لديهم ضرورة انقطاع الصلة بين الفكر القديم والفكر الجديد، مما سيسمح لهذه الحلقة بالانتشار وذيوع كبير، وتأثير علي جمهور واسع يفوق تأثير كل التيارات الفلسفية في القرن العشرين ليس فقط في الغرب، ولكن سيمتد تأثيرها حتى إلي الدول الإسلامية ذوات نزعة مخالفة تماما عن الغرب كما سنرى لاحقا ولكن سيكون تأثيرها علي العالم المتحدث بالانجليزية أكثر رغم أنها نشأت في فيينا وتم تأسيسها بعقول ألمانيا وناسبت التراث الانجليزي في حين كانت معادية للتراث الألماني علي المستويين الفكري

---

[1] – بشته عبد القادر ، الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلي الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص87.

[2] – Souley. A. « Manifeste du Cercle de Vienne… »,p113.

[3] – Ibid. .p129 « Nous sommes témoins que l'Esprit de la conception scientifique du monde ne cesse de pénétrer davantage les formes de vie privée et publique, l'éducation, l'enseignement, l'architecture, et contribue à organiser la vie économique et sociale selon des principes rationnels. La conception scientifique du monde sert la Vie et la Vie la reçoit ».

والسياسي»[1]، ولكن تأسيس حلقة فيينا وإسراع ممثليها للإفصاح عن تعاليمهم، كان استمرارا لما وفره تاريخ الفكر الفلسفي التقليدي ثم ما وفرته فيينا من ظروف خاصة إلى جانب علماء جاهدوا ليؤسسوا لتلك المبادئ والأهداف التي سيتبناه هؤلاء ممثلي حلقة فيينا.

III: نشوء التجربية المنطقية

يتبين لنا مما سبق أن المدرسة التجربية المنطقية بقدر ما هي مدرسة خاصة بقدر ما هي إلاّ استمرار للإرث الفلسفي الغربي القديم ولكن بصبغة خاصة، وممثلو هذه المدرسة هم جماعة من العلماء يتبنون بعض النظريات الأساسية ويغضعون المشاكل الفلسفية التي يعرضون لها بمناهج فكرية متماثلة إلي أبعد حد، وقد بينوا منذ البداية شدّة اقتناعهم بما لنظرياتهم من صحّة مطلقة وظهرت أساسا من المجابهة بينها وبين الفلسفة الغربية التقليدية، وحتى الحديثة التي تقوم علي نزعات فلسفية متعددة كالوجودية والماركسية والبراغماتية ومدارس مذهبية متنوعة كمدرسة فرانكفورت وأكسفورد والتي شكلت الفكر الغربي المعاصر فهي إذن مجابهة فيها اختلاف وصراع ولكنها تحتوي علي عنصر الاستمرار كما تبين لنا من خلال أسسها التاريخية، وعلي جهد جديد في محاولتها أن تتميّز عن الفلسفة التقليدية وأن تتعدي الفلسفة الحديثة مستندة على ما وصلت إليه العلوم الحديثة.

وهذا الاسم "التجربية المنطقية" أو"الوضعية المنطقية" اسم أطلقه كل من بلومبرج Blumberg وهلبرت فايجلFeigel. H على مجموعة من الأفكار الفلسفية التي أخذ بها أعضاء جماعة فيينا[2]، أما الجماعة فقد تكونت منذ 1907 في بدايات القرن العشرين حينما اجتمع عالم الرياضيات هانزهان H.Hahn والعالم الفيزيائي فيليب فرانكPh. Frank (1884-1966) والعالم الاقتصادي أتونيراثOtto. Neurath(1882 1945)[3] ليكونوا خلية صغيرة تتكوّن من ثلاثة أصدقاء اجتمعوا لكي يناقشوا ويبرزوا الأهمية الكبرى لكل من الرياضيات والمنطق

---

[1] - ماجي براين، رجال الفكر مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، تر نجيب الحصادي، منشورات قازيونس بنغازي، بدون سنة، ص ص263- 264.

[2] - الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب م، دار القلم، بيروت، ب س، ص531.

[3] - إسلامعزمي، إتجهات في الفلسفة المعاصرة، ص ص 109، 110.

والفيزياء النظرية في التفكر العلمي و« إقامة صلة بين أولئك الذين يتبعون المسار نفسه، ومدّ تأثيرها حتى أولئك الذين لا يزالون غربيين عنها»[1].

ولقد عرفت في بداياتها في الأوساط المعرفية باسم "حلقة فيينا" أو "جماعة فيينا"، كما أطلق على الفلسفة التي تتبناها هذه الجماعة بعدة تسميات منها: التجيبية المنطقية أوالوضعية المنطقية وأحيانا التجريبية العلمية، إلاّ أن –أفراد هذه المدرسة– يفضلون التعبير الثاني–التجربية المنطقية– فهم يرون أن "الوضعية" تعبر على نحو أدق عن الحركة في أيامها الأولي الساذجة المتطرفة لا في اتجاهاتها الراهنة... ولأن لفظ "التجربية" يتضمن وصفا أفضل للفكرة الرئيسية في الحركة كلّها»[2]، ولأن مصطلح الوضعية مرتبط بشدة بفكر كونت الذي إن أخذوا منه الشيء الكثير لكن يختلفون معه في أشياء كثيرة، كذلك مرتبط من جهة أخرى بموقف ارنست ماخ المتطرف في تأكيده على الحقائق الحسية الملاحظة واصراره على ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا مما حدا به إلى إنكار فرض وجود الذرة لأنه لا يمكن مشاهدتها في ذلك الوقت أما عن التكوين الفعلي للحلقة وكما جاء في البيان الناطق– الرسمي لأعضاء الحلقة فيينا– فيعود إلي عام 1922 حينما استدعي شليك Schlick. M(1882– 1936) من "كيل" إلى فيينا والذي انسجمت نشاطاته مع التطور التاريخي للمناخ العلمي في فيينا، وباعتباره فيزيائيا في الأصل عمل على إحياء التراث الذي كان قد بدأه كل من ماخ، وبولتزمان، وأينشتين، وتابعه بمعنى ما أدولف شتوهر ذو الأفكار ضد ميتافيزيقية إلى جانب فيليب فرانك[3].

وهكذا سرعان ما أصبح شلك موجّها للنقاشات الموجودة في جماعة فيينا التي تنموا وتزدهر، ومع الوقتبدأ يجتمع حوله مجموعة من المفكرين المهتمين الفلسفية للعلم، إلى جانب هانز هان وأتونيراث والفيلسوف فيكتور كرافتKraft. V(1880– 1975) وهو عالم تاريخ أيضا وفيما بعد انضم إليهم فريدريك وفايزمانWeismann. F (1869–1959) وهربرت فايجل Feigel. H، وفيما بعد انظم إليهم الرياضيون كارل منغرMenger. K وكورت

---

1 – Soulez. A, « Manifeste du Cercle de Vienne… » ,p108, « L'intérêt du Cercle de Vienne est d'établir le contact entre ceux qui suivent la même ligne et d'étendre son influence à ceux qui y sont encore étrangers ».

2 - هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباع والنشر، القاهرة، 1975، ص.237

3 – Soulez. A. , « Manifeste du Cercle de Vienne… », p113, « En 1922, Moritz Schlick fut appelé de Kiel à Vienne. Là, il trouva un climat scientifique favorable à ses activités qui s'explique par l'évolution historique de la ville. Physicien lui–même par sa formation d'origine, il ranima la tradition que Mach et Boltzmann avaient inaugurée et que les idées antimétaphysiques d'Adolf Stöhr avaient …et Eisenstein, et Ph. Franck ».

غودلGödel، وغوستاف برغمانBergmann.G، إلى جانب رودلف كارناب (1891–1970)، الذي انضم إلي الحلقة عام 1926 وأصبح عضوا أساسيا في مناقشات جماعة فيينا، إلي جانب أيضا ألفريد جولس اير .Ayer A. J والذي يعتبر كتابه "اللّغة الصدق والمنطق" أول وأهم من نقل أفكار التجربية المنطقية إلى انجلترا والعالم الناطق بالانجليزية، كما أنه أوّل من اهتم به زكي نجيب حيث تعتبر فلسفته في كثير من الأحيان ترجمة دقيقة مع شرح وتبسيط للأفكار المتضمنة في كتاب : اللّغة، الصدق والمنطق، إلى جانب ريشنباخ هانز Reichenbach.H، أما فتغنشتين Wittgenstein (1889–1951) فكان كتابة (Tractatus)إنجيل الحلقة كما يحب البعض أن يعتبروه، ذلك أن فلاسفة التجربيّة المناطقة «سلّموا بأغلب ما ورد في الرسالة واستلهموا منها ما يخدم توجهاتهم العلمية، وكانت نقطة البداية في هذه العملية أن معظم...القضايا والاسئلة التي كتبت عن أمور الفلسفة ليست صادقة ولا كاذبة وإنما هي خالية من المعنى لأنه لا وجود لمشكلات فلسفية أصلا، وظهور هذه المشكلات ناتج عن فهم سيئ للمنطق اللّغة»[1].

ولكن يبقى وإن اخذوا الشيء الكثير من فتغنشتين أو حتى من راسل وفريجه وآخرون إلاّ أنهم اتخذوا لأنفسهم طريقا ومنهجا جديدا مخالفا عن هؤلاء، وقد انقسم الأعضاء إلي فريقين وهما: فريق التحقق السيمانطقي (شلك، فيزمان)، حيث حصروا أنفسهم في الخبرة التجربية وفريق التركيب اللّغوي (كارناب، نويراث) وقد حصروا أنفسهم في العبارات والأنساق اللّغوية[2].

ورد في مسيرة تاريخ هذه الحركة أنها علي الرغم من نشوئها في فيينا لكنها لم تستمر هناك، فقد كان لمقتل أحد كبار روادها موريس شلك عام 1936 الأثر الأكبر في انتقالها إلى خارج فيينا لتتسع رقعتها في أمريكا وبسبب محاربة النازية لها بسبب رفض روادها الوقوف إلي جانب الفكرة النازية كتصور معرفي يخدمون هذه الفكرة هاجر ممثلوها إلي أمريكا وانجلترا وتوفي كارناب في (لونس أنجلس)، وتوفي فيزمان في (أكسفورد)[3].

وقبل ذلك عقد ممثلوها الكثير من المؤتمرات الداخلية أو الخارجية جمعت العديد من الفلاسفة والتي على ضوئها بلوروا تصوراتهم، وتعاقبت مؤتمرات المدرسة الواحدة تلوا الأخرى: في براغ عام 1929 وفي كونزبرج

---

[1] – خليل ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 163.

[2] – راسل. برتراند، حكمة الغرب، ج2 ، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص 106.

[3] – يوسف تيبس ، منهج العلم، مجلّة رؤى تربوية ، مؤسسة عبد المحسن للقطان، العدد الثلاثون، 2012، ص 101.

1930 وفي براغ من جديد 1934 وفي باريس 1935 وفي كوبنهاجن 1936 وفي باريس مرة أخرى 1937 ثم في كامبردج بانجلترا 1938، ثم في كامبردج بالولايات المتحدة الأمريكية 1933[1].

كما تمتد عبر دول عديدة إلى جانب تعدد المشكلات التي تناولها فلاسفة هذه المدرسة بالبحث مما ساعد على ظهور لهم العديد من المؤلفات الهامة بالفعل وتعتبر "مجلّة المعرفة" أهم صحيفة تعبّر عن التجربية المنطقية مابين 1930 و 1938 تتواجد في أكثر من بلد وبلغات متعددة لتحل محلّها مجلّة "العلم الموحد" عام 1939، كما ظهرت في انجلترا مجلّة بعنوان "التحليل" عام 1933 وهي تعبّر عن أفكار قريبة من أفكار الوضعيين الجدد[2]، لينتقل هذا النشاط إلي أمريكا ويظهر في "الموسوعة العالمية لوحدة العلم"، ويساهم فيها عدد من الأساتذة الإعلام في أمريكا، وكان رئيسها نويراث الذي عمل بجدية في إعادة الحياة إلى التجربية المنطقية بمساعدة كارناب وشلك وقد نشرت هذه المجلّة أبحاث كثيرة منها لموريس شلك وكارناب وناجل ويورجنسن وغيرهم[3].

وبهذا اكتسبت التجربية المنطقية بإعتبارها اتجاها فلسفيا وعلميا الكثير من العلماء والفلاسفة في جميع أنحاء العالم، ووجدت لها مريدين من جميعالتخصصات، حتى غدت عالمية الطبع والمناهج، خصوصا مع التغيرات والتطور الذي تحدثها على أفكارها فساعد ذلك على تطورها واتساع نظرتها معا الالتزام دائما بمبادئها والاهداف التي تأسست من أجلها جماعة فيينا، وهناك العديدين خارج ألمانيا من أعلن انتسابه إليها كـ«سوزان إستبنج توفيت عام 1943 في انجلترا، لوى روجييه والجنرال فويلمان في فرنسا... وزكي نجيب محمود في مصر... وآخرون».[4]

ولهذا يقال عنها أنها أثرت خلال الأعوام 1930 و1939 على جمهور واسع يفوق تأثير كل التيارات الفلسفية في القرن العشرين الميلادي في الغرب واستطاعت أن تدّعي كونها إحدى المدارس الفلسفية الكبرى، وإن كان سيظهر «بعد عشر سنوات بعد هذه الأعوام أنها لن تحتفظ بمكانها القوي إلاّ في انجلترا وحدها،بينما تغلبت

---

[1] – بوشن سكي، الفلسفة المعصرة في أوربا، ص 72 .

[2] – نفس المرجع، ص 69.

[3] – محمد عزيز نظمي سالم، المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2003، ص 289.

[4] - بوشن سكي، الفلسفة المعصرة في أوربا، ص 64.

عليها المدارس الأخرى علي أرض القارة، وحتى إن نظرنا إلي إنجلترا وإلى أمريكا الشمالية فإنه يبدوا أنها تفقد تأثيراها فيها ببطء»[1].

ولكن من جهة أخرى هناك من يؤكد أنه «كان من الممكن استبعادها على أنها بدعة زائلة في مجال الفلسفة وربما على أنها ناتج عرضي لنزعة الشك، وخيبة الآمل التي أعقبت الحرب العالمية الأولي أو تعبير عن زهو مبالغ فيه بإنجازات العلم الحديث غير أن هذا الاستبعاد الفوري لم يعد الآن ممكنا، إذ أن الحركة الآن في جيلها الثاني لها مكانة هائلة في نفوس المفكرين الشبان في أوربا وأمريكا معا ولو قمنا بتعداد التجربيين من بين الفلاسفة الذين توفوا منذ عهد قريب، لوجدنا أنهم يمثلون حوالي ثلث الفلاسفة المعاصرين من العاملين الآن أو الذين ذوي الأهمية...لأن وضع الوضعي المنطقي يختلف تماما عن وضع الحركات السابقة التي يمكن مقارنتها بها، فالحركة لها دعائم عقلية أقوى بكثير من الحركات السابقةعليها، وارتباطها بالعلم أوثق بكثير، كذلك فإن تطور علم المعاني والاتجاهات الحديثة في المنطق والتغيرات في العلوم الرياضية، كل ذلك قد زوّدها بأدوات تحليلية أدق بكثير، مما كان متوفرا من قبل في أيّ وقت» [2].

وعلي هذا الأساس فإن كان هناك الكثيرين ممّن رفض هذه المدرسة وكما سنرى لاحقا، فبالمقابل هناك من تبنى آرائها ودعّمها سواء عن وعي أو عن تسليم دون نقد، وهناك أيضا من وقف منها موقف الوسط، فرأى أنه رغم سلبياتها ونقائصها لكن لا نستطيع أن نرفض إيجابيتها، وأنها قطعا ما تزال تؤثر في كل أبعاد الحياة، ولهذا فلسنا مضطرين إلى اختيار أحد الأمرين إما رفضها كليا أو الموافقة على أرائها كلها ذلك لأنه على حين أن من الصحيح أن أيّ شخص يحترم عقله لا يستطيع أن يتجاهل التجربية المنطية، وبالتالي لا يحتم علينا الانتقال إلى الطرف المضاد الأخر ورفضها كليا لمجرّد أن فيها سلبيات ونواقص بل دراستها وفهمها لتقبل ما هو ضروري ويخدم الحياة بكاملها ورفض ما هو زائف وبهتان.

IV – الأسس الفكرية الأساسية للتجربية المنطقية

---

[1] - نفس المرجع، ص ص 61 –62 .

[2] - هنترميد، المرجع السابق، ص ص 254–255.

ولكي نفهم الإنتاج الفكري والمعرفي للمدرسة ولكي نفهم مجالات بحثهم ودراساتهم لابد لنا من معرفة الأسس الفكرية والمنهجية لهذه المدرسة أن نقف بشيءٍ من التفصيل عند تلك المبادئ والتعاليم التي تعتبرها عقائد أساسية عندها.

وكما أشرنا من قبل أن هذه المدرسة قد استندت علي ما وصلها من الإرث الفلسفي والعلمي في صياغةبرنامجها الفلسفي العام، وعلى الرغم أن ممثليها «قد جاؤوا في الواقع من فروع علمية مختلفة ومن اتجاهات فلسفية مختلفة ولكن مع مرور الوقت تأكدوا من وجود إتحاد متنام يعود إلى موقف علمي بشكل خاص»[1]، وعلى الرغم أيضا من التعديلات الجوهريّة والأساسية التي ستشهدها أفكار ممثلي هذه المدرسة منذ نشوءها 1922 مما أدى إلي العديد من الاختلافات والانقسامات بين الأعضاء، فأحيانا أنفسهم لم يتفقوا على المعايير التي أسندوها لفلسفتهم الشيء الذي أدى بالكثيرين إلي مواجهة معاييرها كما سنرى لاحقا وتقديم اعتراضات عليها وذهب البعض من المفكرين إلي التأكيد أنه من الخطاء وضع جميع أعضاء حلقة فيينا في سلة واحدة، ولكن للتجريبيين المناطقة خصائص متميزة وتصورات أساسية مشتركة، وأكثر ما يشتركون فيه إلى جانب معالجة نفس المشكلات، لديهم نفس المناهج ونفس الأدوات، وفي البيان الذي أعدّوه 1929 والذي يمثل برنامجها الفلسفي العام بينوا أهدافهم الرئيسية، وحيث بقوا محافظين عليها في معالجة أسس المنطق والرياضيات والمعرفة التجربية، ومحاولة استبعاد الميتافيزيقا واصطناع المنهج التحليلي المنطقي لتخليص الفلسفة والعلوم من جميع القضايا الفارغة من المعنى[2] لتحقيق الوضوح في التفكير وإزالة اللبس عن ألفاظ اللّغة وعباراتها.

ولهذا نحن هنا سنقف على هذه المقولات التي تمثل دعائم هذه المدرسة ولا ضار إن أشرنا في بعض الأحيان إلى هذه الاختلافات التي جعلت فكر هذه المدرسة أكثر خصوبة وأكثر استمرارية، وكما يحب البعض أن يرى أن ذلك ايجابي فقد زاد هذا من قوّتها، وأن ذلك دليل على براعتها في تصحيح ذاتها، كما أتاح لها ذلك أن تتجنب الوقوع في التطرّف، في حين نظر البعض إلى هذه الاختلافات أنها دليل فشلها وفساد مزاعم أنصارها،

---

1 – Soulez. A, « Manifeste du Cercle de Vienne… », p 11, « De fait, ils viennent de différentes branches de la science, avec à l'origine des attitudes philosophiques différentes. Mais, d'année en année, s'est affirmée une uniformité croissante dur à une attitude spécifiquement scientifique… ».

2 - خليل ياسين، المرجع السابق ، ص261.

وهذا ما يؤكد لنا أهمية المدرسة وخطورتها في نفس الوقت و لهذا نتساءل عن: ما مدى صواب المقولات التي تقوم عليها؟ و ما مدى قبول الآخرين بها؟.

1- النزعة الحسيّة

لقد جاءت التجربية المنطقية وكما عرفنا سابقا كرد فعل على دخول الميتافيزيقا كمشروع في التفكير الفلسفي، متأثرين في هذا كما هو معلوم بالتجربية الانجليزية التي حاولت منذ القرن السابع والثامن عشر ردّ كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسيّة واستبعاد كل ما لا يمكن التثبت من صحّته بالتجربة، ومسايرين في ذلك الاتجاه الوضعي الذي عرف في القرن التاسع عشر على يد اوغست كونت في فرنسا.

ومن المقولات الأساسية والتي تقرّها كقاعدة أساسية لها هو اعتمادها المعطيات الحسية كأساس للمعرفة العلمية «فليست النظرية سوى التنظيم الفعّال لمعطيات المشاهدة والاختبار، فالصلة الوحيدة مع الواقع تتم بواسطة الأحاسيس، لأن التصورات النظرية لا تصف البنية العميقة للواقع بل تلّخص ببساطة الروابط القائمة بين الأحاسيس»[(1)]، ولابد من إرجاع كل لفظ علمي إلى لفظ أبسط تكون مادته الوحيدة هو المعطيات الحسية بإعتبارها الأساس الصلب الذي لا يطاله شك، واعتبار كل أنواع المعرفة تبدأ من هذا الأساس «فلا يعرف التصوّر العلمي للعالم سوى أحكام التجربة حول موضوعات من كل الأنواع والأحكام التحليلية للمنطق والرياضيات» [(2)]، فبالتالي من المستحيل على الإنسان الاهتداء إلى الواقع انطلاقا من استنباطات واستنتاجات عقلية أو أفكار قبلية، وهذا تأكيد على المسلّمة الأساسية للتجربية التقليدية: لاشيء في العقل إن لم يكن من قبل في الحسّ، وتأكيدا علي ذلك قامت التجريبيّة المنطقية بنقد النظرية الكنطية التي تقول بوجود معرفة تأليفية (تركيبية) قبلية، فعندها يثبت معني كل لفظ علمي «بإرجاعه إلى تصورات أساسية تتعلق بالمعطي*، أي بالمضمون المباشر للخبرة »[(1)]، ولهذا يجب

---

[1] - رافد قاسم هاشم، رودلف كارناب والوضعية المنطقية، مجلّة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلّد 18، العدد4، ص 1058.

[2] – Soulez. A. « Manifeste du Cercle de Vienne… », p 118, « La conception scientifique du monde ne connaît que des énoncés d'expérience sur des objets de toutes sortes, et les énoncés analytiques de la logique et mathématiques ».

* - المعطى: أي ما يقع في الخبر الحسية، و أعضاء التجريبية المنطقية يتفقون على أن مصدر كل معرفة هو التجربة، إلاّ أنهم يختلفون حول معنى هذا المعطى.

تنقية كل النظريات من كل عنصر لا يمكن مشاهدته كالمكان والزمان المطلقين وغيرها من التصورات التي لا يمكن ردّها إلي الخبرة الحسية «لذا لا يمكننا الإقرار سوى بأن الحقائق الحسية هي الأشياء الوحيدة التي يؤكد وجودها إدراكنا الحسي، وانطلاقا منها نستخلص استدلالات وأحكاما على الأشياء تتخطى مجال تجاربنا الخاصة، لكنها محددة بها إذ لا يمكننا العثور في هذه الأحكام والاستدلالات المنسقة أكثر على أي عنصر قبلي أو غير واقعي مثلما اعتقدت الميتافيزيقا»[2]، وانطلاقا من هذا أنكر التجربيون المناطقة مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ما دام أن ما يمكن معرفته عن العالم والإنسان ومكانه منه يمكن الحصول عليه من العلوم الطبيعية التي تدرس الكون والعلوم الاجتماعية التي تدرس الإنسان، ولكن إذا كان التجربيون التقليديون أكدوا أن المنطق نفسه بُعدٍ أي تالٍ علي التجربة، إنه ينحصر في كونه تعميما يعتمد على وقائع جزئية تمت ملاحظتها، فإن التجريبيين المناطقة يقولون أن قوانين المنطق قبلية وأنّها مستقلة عن التجربة وهي مجرّد تحصيل حاصل أو(مصادقاتtautologies)، وهم أيضا يزيدون عن الماخيون الذين لا يرون في العلم أكثر من طريقة لترتيب الإحساسات، إنهم يصيغون «فهما جديدا للمعرفة العلمية بإعتبارها إنشاء منطقي على أساس المضامين الحسيّة، ...وأن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق العلوم التجريبية وأن مهمة الفلسفة تنحصر في التحليل المنطقي لمبادئ وأحكام (عبارات)الحس السليم والتي من خلالها نصوغ معرفتنا عن العالم»[3].

ومشكلة معرفة العالم الخارجي من المشكلات التي أولت لها التجريبية المنطقيّة مكانة كبيرة في فلسفتهم، وقد تناولوا هذه المشكلة التي طالما شغلت العقل البشري بمنهج جديد وروح جديدة وهو روح المنهج التحليلي المنطقي، فإذا كانت الواقعية تقول بوجود عالم خارجي حقيقي مستقل عن إحساساتنا وفي مقابلها هناك المثالية التي تقول بحقيقة أفكارنا وتصوراتنا عن العالم فقط، فالتجربيون المناطقة «يدافعون أكثر عن الطرح القائل بأن عبارات الواقعية (النقدية) والمثالية حول واقعية ولا واقعية العلم الخارجي والأذهان الأخرى هي ذات طابع ميتافيزيقي، وذلك من حيث كونها معرّضة لاعتراضات نفسها الموجهة إلى الميتافيزيقا القديمة، فهي من غير

---

[1] – Carnap. R. « The Old and the New Logic », Trans by Isaac Levi, in Ayer. A. J., Logical Positivism, the Free Press, New York Corporation, 1959, p 143. «They can be reduced to root concepts which apply to the “given”, to the content of immediate experience».

[2] - سالم يفوت،المرجع السابق، ص112.

[3] - ربيع محمد محمد، مناهج البحث في العلوم السياسية ، ج1، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1987، ص 110.

معنى لأنه من غير الممكن تحقيقها إنها غير واقعية ويكون واقعيا ما يمكن إدراجه في كامل بنية الخبرة»[1]، بكلام أخر لا مجال إذن لمناقشة مسألة وجود العالم الخارجي أو عدم وجوده لأن أي وجود غير قابل للتحقق، لا يمكن أن يدخل في قضية ذات معنى لأنه حسب أنصار التجربية «يتأسس معنى كل عبارة علمية بإرجاعها إلي عبارة عن المعطى مع ذكر معنى كل تصور مهما كان فرع العلم الذي ينتمي إليه، وذلك بإرجاعه خطوة بعد خطوة إلى تصورات أخرى حتى نصل إلي التصورات ذات المستوى الأسفل والتي تحيل مباشرة إلى المعطي»[2].

إن كل معرفة مزعومة حسبهم تتدّعي بمعرفة ما يكمن وراء التجربة مجرّد لغو ويعنون خاصة كما ذكرنا «الواقعية في الجانب الذي تزعم فيه أنها تقرر أكثر مما تقرره الحقيقة التجريبية ...وكذلك خصوم الواقعية وهي: المثالية الذاتية، الواحدية، الظاهرانية، والوضعية بمعناها المبكر»[3]، والذي يقود إلى الحكم بأن كل معرفة تتدّعي معرفة ما يمكن وراء التجربة هو مجرّد لغو هو التحليل المنطقي الذي ينتهي إلى استحالة أيّ ميتافيزيقا تحاول الاستدلال من التجربة والخبرة علي وجود أي شيء ما مفارق يكمن وراء التجربة»[4]، على أن تكون أداة التحليل هو ذلك المنطق الرمزي الجديد الذي بلغ أقصى ما بلغه من غاية على يدي برتراند راسل. وهذه النزعة الحسيّة أساسية لبرنامج "التصور العلمي للعالم" لهذا قال التجربيون المناطقة بضرورة «إعادة البناء العقلاني لتصورات كل حقول المعرفة على أساس تصورات تحيل إلى المعطي المباشر»[5].

---

1 – Soulez. A. op.cit, p 118, « Mais le Cercle de Vienne défend en outre la thèse que les énoncés du réalisme (critique) et de l'idéalisme sur la réalité ou la non-réalité du monde extérieur comme du moi des autres, ont, eux aussi,.... Est « réel » ce qui peut être intégré à tout l'édifice de l'expérience. »

2 – Ibid. p 119, « De même que le sens de chaque énoncé scientifique s'établit par réduction à un énoncé sur le donné, de même on doit pouvoir indiquer le sens..., en le réduisant pas à pas aux autres concepts, jusqu'aux concepts du plus bas degré qui se réfèrent au donné lui-même. »

3– Carnap. R. « Le Dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du langage », en Soulez. A « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits », ed. presses Universitaires de France, Paris, 1985, p 174 « ...le réalisme (dés qu'il veut en dire plus que la constatation empirique ...et ses adversaires : l'idéalisme subjectif, le solipsisme, le phénoménalisme, le positivisme(au sens ancien). »

4 – Carnap. R, The Old and the New Logic, p145 "From this follows the impossibility of any metaphysics which tries to draw inferences from experience to something transcendent which lies beyond experience".

5 – Carnap. R. "The Logical Structure of the World",p V"...of the rational reconstruction of the concepts of all fields of knowledge on the basis of concepts that refer to the immediately given".

ونقول كما يؤكد جل العلماء أنه ليس عيبا منهجيا أن يقوم المنهج العلمي على الحس فتلك دعامة العلم الأساسية، ولكن العيب أن تنفي التجربية كل مصدر معرفي خارج هذا الإطار، وتعتبر الحس السلطة المرجعية الوحيدة في بناء المنهج العلمي، لهذا الأساس سرعان ما اتضح قصوره وعجزه عن بلوغ الهدف المرجو، وهو بناء فلسفة علمية دقيقة وموضوعية اليقين والصلابة عند أصحاب التجربية المنطقية حيث طرحت لديهم أول مشكلة حول خصوصية المعطيات الحسيّة، وواجهتهم نفس المشكلة التي واجهت التجربيين التقليديين وهي مشكلة الانتقال من الإحساس إلى الوجود الحقيقي من الذات إلى الموضوعي، من المظهر المجرّد إلى الحقيقة المستقلّة ومن ما هو صادق بالنسبة للخبرة الفرد الخاصة إلى ما هو صادق بغض النظر عن خبراته؟، و بالتالي طرح لديهم وعلي غيرهم من المفكرين السؤال: هل المدركات الحسيّة هي فعلا المصدر النهائي لمعرفة الإنسان بالطبيعة وبالعالم، وبحيث تكون هي المعيار الذي نميز به المعرفة العلمية؟.

لقد تعرّضت المدرسة للكثير من الاتهامات منها بالتعسف والتعصب أما التعسّف فبسبب افتقارها إلى دليل يثبت أن الحس أداة وحيدة للإدراك الحقائق، المعيار الموثوق فيه لاختبار العبارات كما يبدوا، وأما التعصّب ففي الغرور الذي استبد بالتجربيين المناطقة، فأنكروا دورالعقل وطالبوا الباحثين بعدم التفكير في مصير الإنسان وطبيعة النفس البشرية وكنه الإلوهية وإلاّ خرجوا من نطاق العلماء وتحوّلوا إلي شعراء وفنانين يقولون كلاما لا يحمل معنى، ثم إنها قد جمعت بين النزعة المنطقية وبين النزعة التجريبية الحسيّة دون التدليل علي العلاقة بين المنطق والتجربة، وأما الذين حاولوا تناول هذه العلاقة مثل فتغنشتين فإنهم وقعوا في الفكر الميتافيزيقي[1]، ومن الذين أنكروا على التجربية المنطقية قولها هذا كارل بوبر Popper.Karl الذي رفض أن تكون الخبرة الحسيّة مصدرا نهائيا للمعرفة «فالخبرة يستحيل أن تكون كما يدّعي أصحاب مبدأ التحقيق معيارا للعلم»[2].

والحقيقة أنّه لم يحدث إطلاقا أن أحدا قام بتحويل قضية علمية إلى قضايا تشير إلى المعطيات القائمة بالفعل أو الممكنة الوقوع بالفعل أو حتى إلى مضمون التجربة الحسيّة، وإذا كان الإرجاع يشكل لديهم العقيدة الأساسية والأساس الصلب واليقيني للمعرفة العلمية، ولكن في رأي كواينW.V.Quine(1908-2000) أن هذه الطريقة الإرجاعية «تبقى هذه العقيدة غامضة فيما يتعلق بالمعطيات الحسيّة كأحداث حسيّة، والمعطيات الحسية

---

[1] - ربيع محمد محمود، المرجع السابق، ص 119.

[2] - جيليز دونا لد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة : د حسين علي ، مراجعة وتقديم: د إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 53.

كصفات حسية، وتبقى غامضة لجهة طرق التركيب المسموحة» [1]، إلى جانب آخرين عديدين من المفكرين المعاصرين الذين قالوا في أعضاء حلقة فيينا أنهم وضعوا أنفسهم في دائرة مغلقة وأن إهمالهم لما لا يمكن التحقق منه إلاّ بالتجربة الحسية يمكن أن يؤدي إلي توقف العلم، لأن العلم يحتاج إلي الإبداعات والخيال والعقل ليصل إلى الاكتشاف[2].

أما موقف أغلب المفكرين المسلمين إزاء هذا الأساس فقد أنكروا عليهم هذا الأساس واعتبروا موقفهم هذا فاسد إلى حدّ السخف على حدّ تعبير البعض وأنهم يضيقون نطاق المعرفة إلى أقصى حدٍ.

ثم أنه حتى أعضاء التجربية المنطقية ومع الصعوبات والإشكاليات التي طرحها هذا الأساس سرعان ما اتضح لديهم أنه أساس لا يصلح حتى للفيزياء بسبب تضمن هذه الأخيرة للكثير من الحدود النظرية التي لا يمكن إرجاعها إلى حدود مشاهدة وهو أمر اعترف به كارناب بوضوح في مؤلفاته الأخيرة بعد أن تبين له أن لغة العلم الفعلي لا تتضمن هذه الأحكام، لذا انتهى إلى «أننا نعدم الوسيلة التي نعرّف بها مفهوما نظريا في حدود تنتمي إلى مرصودات ولذلك ينبغي أن نقنع أنفسنا بحقيقة أنه لا يمكن صياغة تعريفات من هذا النوع»[3]، ويؤكد ذلك أيضا آير «أنه لم يقدّر لنا إنجاز عملية ردّ القضايا المعقدة إلى قضايا بسيطة، تتحدث عن المعطيات الحسيّة، إننا لم نستطيع أن نفعل ذلك حتى بالنسبة للقضايا البسيطة التي تتحدث عن علب السجائر والأكواب ...ناهيك عن قضايا العلم المجرّدة»[4]، ولهذا انتهى التجريبيون المناطقة وعلى رأسهم كارناب إلى «وجوب التخلي عن وجهة النظر التجريبية السابقة، القائلة بإمكان تعريف تصورات العلم بوضوح على أساس تصورات مشاهدة وضرورة استخدام طرق أخرى غير استخدام الإرجاع المباشر»[5].

---

1 – Quine,Willard Van Orman, « From a Logical Point View », Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts,2nd edition, 1963,p 38. “So stated, the doctrine remains ambiguous as between sense data as sensory events and sense data as sensory qualities; and it remains vague as to the admissible ways of cam bounding”.

2 - قنصوه صلاح، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1981، ص 7.

3 - كارناب ر، الأسس الفلسفية للفيزياء مدخل إلي فلسفة العلوم، تر السيّد تفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1966، ص 268.

4 - براين ماجي، الوضعية المنطقية وتركتها حوار مع ألفريد آير، عن رجال الفكر، ص262.

5 – Schilp. P. A. “The Philosophy of Rudolf Carnap”, The Library of Living Philosophers Volume xi, Cambridge, University press, London, 1963, p 59.

ولكن رغم هذه الصعوبات واعتراف فلاسفة التجربية المنطقية بها لكنهم بقوا متمسكين من جهة أخرى بأن الموضوع الوحيد للتجربة هو الإحساس، ففي المؤلف السابق يرى كارناب على أننا لا نستطيع أن نعلم إلاّ الحقائق الحسيّة، وما المعرفة العلمية ذاتها سوى امتداد طبيعي لدائرة المعرفة المباشرة حيث «تكشف لنا المشاهدات التي نصادفها في الحياة اليومية وأيضا في المشاهدات الأكثر انتظاما في العلم عن تكرارات أو إنتظامات في العالم، فالنهار يتبع الليل دائما...و تتساقطالأشياء عندما نتركها وهكذا والقوانين العلمية ما هي إلاّ تقريرات تعبّر عن هذه الانتظامات بأكبر دقة ممكنة»[1]، وهذا لأنهم دائما «يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة لأننا لا نلتقي إلاّ بإحساساتنا أماّ وجود الأشياء الخارجيةالتي يظن أنها مختلفة عن إحساساتنا فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعا للتحقق»[2].

ولكن الحقيقة أن هذا التصوّر أضاف تناقضات جديدة وانتقادات عديدة بينت قصور هذا الاساس وعدم كفايته على تحقيق الموضوعية واليقين، لأنه اتضح «أن هذه المهمة لم تنجز بعد، بل إن هناك مبررات معقولة للتشكك في إمكان انجازها»[3] بسبب كثرة الصعوبات والعراقيل التي لا يسعنا أن نذكرها هنا.

2- النزعة الوضعية

يؤكد أنصار التجربية المنطقية في بيانهم الرسمي قائلين «لقد ميزنا التصوّر العلمي للعالم بميزتين أولا: أنه تجريبي ووضعي فلا يوجد إلاّ المعرفة المتأتية من التجربة والتي تقوم علي ما هو معطى بشكل مباشر، بهذه الطريقة فقط يتم رسم الحدود لكل علم مشروع»[4].

فالمدرسة التجربية المنطقية إلى جانب أنها حسية فهي إذن وضعية و"الفكر الوضعي" وكما تجمع كل اللغات الغربية على أن كلمة "وضعي" وما يشتق منها تعني الواقع والمنفعة اللذين يكفي ضمهما لتحديد الفكر الفلسفي الذيلا يمكن أن يكون إلاّ عن طريق الحس بعد أن ينظم و يعمم، كما يتضمن هذا اللفظ صفات اليقين

---

[1] - كارناب رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء...، ص 19.

[2] - بوشن سكي. إ. م. ، المرجع السابق، ص 88.

[3] - أي. جي. مور، تاريخ حركة الوضعية المنطقيّة مقدمة الناشر، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص35.

[4] – Soulez. A., " Manifeste du Cercle de Vienne...", p118 « Nous avons caractérisé la conception scientifique du monde par deux déterminations. Premièrement, elle est empiriste et positiviste. Seule existe la connaissance venue de l'expérience, qui repose sur ce qui est immédiatement donné. De cette façon , se trouve tracée la frontière qui délimite le contenu de toute science légitime. »

والدقّة، كما يشير الفكر الوضعي إلى الربط والانتظام وبحيث ينفصل عن الفكر الميتافيزيقي الذي لا يمكنه أن يكون إلاّ نقديا كما ترتبط كلمة الوضعي بالنسبي مثلما هي لا تنفصل اليوم عن العضوي أي الملتحم[1]».

ويعد الفيلسوف اوغست كونت كما هو معروف المؤسس الحقيقي للفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، حيث رأى أنه في المرحلة الوضعية على الناس أن يستخدموا فيها المنهج الوضعي في تفسير الوجود، والذي يقوم على الاستنتاج وتعدّ الملاحظة منطلقه الرئيسي، ولكن رغم ذلك اعترف كونت وأقرّ بوجود قيم أخرى في الحياة، وهي قيم متعالية علي كل البشر، و التجربية المنطقية إن كانت تمثل في الواقع المدرسة المعاصرة الوحيدة التي تعتبر استمرارا وامتداد لهذه الوضعية الكلاسيكية التي أسسها كونت وجون ستيوارت مل J.S.Mill(1806-1873) وآخرون، وسميت بالوضعية او التجربية المنطقية لأن تعاليمها الفلسفية تتلخص في الحقيقة القائلة بأن معنى أية عبارة أو جملة يجب أن يتحدد بطريقة البحث عن إثبات صحتها ووجودها، والعبارات التي لا يمكن إثبات صحة معناها هي عبارات لا معنى لها كمعنى العبارات اللاّهوتية والميتافيزيقية، لهذا ترفض إمكان المعرفة التركيبية (التأليفية القبلية)، وهو الحل الذي أتى به كانط للإجابة عن السؤال: كيف يمكن أن تصح معرفتنا عن العالم؟، والتجربيون المناطقة يؤكدون أنه «لا يوجد أي طريق آخر يقودنا إلى المعرفة ذات مضمون إلاّ طريق التجربة فلا يوجد مملكة من الأفكار فوق أو ما وراء التجربة»[2]، فالتصور العلمي للعالم لا يهتم إلاّ بالأقوال التجربة وبالألفاظ التحليلية للمنطق والرياضيات، مفترضة كما يبدوا أن بنية العالم تتوافق مع بنية أذهاننا ولهذا لابدّ أن نعرف أنها وضعية بمعنى خاص جدا، فهي وضعية من ناحية نبذها للقضايا الميتافيزيقية ومن جهة أخرى هي وضعية لأن أنصارها يرفضون حُكما حول واقعية المعطيات أمامنا، أو إذا كان العلم الطبيعي مظاهر لحقيقة أخرى أم لا وذلك لأن هذه الأحكام بالنسبة للتحليل المنطقي ليست إلاّ مشاكل زائفة ـ كما سنرى لا حقا ـ يقول كارناب «ونحن نتكلم عن وضعية منهجية، أو عن مادية منهجية لأننا نقصّر اهتماماتنا هنا على المناهج الخاصة باستنتاج الأفكار فقط، مع استبعادنا استبعادا تاما كل من البحث الميتافيزيقي في الفلسفة الوضعية الذي يتناول العالم الخارجي وكذا حقيقة المعطى، والمبحث الميتافيزيقي في

---

[1] - سبيلا محمد، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة ونصوص مختارة، إفريقيا الشرق، المغرب،2001، ص 170.

[2] – Soulez. A. op.cit, p 127, « ...il n'existe aucun chemin qui mène à la connaissance d'un contenu, à part le chemin de l'expérience .Il n'y a pas de royaume des Idées, au-dessus ou au-delà de l'expérience. »

الفلسفة المادية، الذي يتناول طبيعة العالم الخارجي...»[1]، معأن ألفرد جولس اير بعد أن تخلّص من تعصّب التجريبي المنطقية بدأ يعالج المشكلات الفلسفية التقليدية التي تعرّض لها في كتابه "أسس المعرفة التجريبية"، ثم بعد ذلك عالجها مرة أخرى في كتبه "مقالات فلسفية"، "مشكلة المعرفة"، وفي "مباحث رئيسية في الفلسفة" وهي خاصة مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي.

وأما أنها توصف بالمنهجية كما وصفها كارناب، فهي بهذه الصفة تختلف عن الفلسفات المادية والوضعية السابقة عنها من ناحية أن هذه الفلسفات لم تكن منهجية مع نفسها حين إنتقدوا الميتافيزيقا، ثم ذهبت في الوقت نفسه إلى أن جوهر العالم مادي وحكمت على الكون والطبيعة والأشياء أحكاما رأت فيها الوضعية المنطقية المنهجية أنها أحكاما ميتافيزيقية، بحيث قالت عنها أنها موجودات وجودا واقعيا. ولهذا فلاسفتها يعلنون أن فلسفتهم ليست مادية أو مثالية وإنما هي اتجاه ثالث لكنها معادية بالضرورة للفلسفة التي تقرّ بالوجود الموضوعي للعالم المادي وانعكاسه في وعي الإنسان، فالوجود الموضوعي عندهم ليست إلاّ إحساسات وهي مسألة ظاهرة وبذلك فإن عملية التحقق لا يمكن أن توجد خارجتجربة الذات «فالنسق الوضعي هو الذي يبرهن علي صحة المعرفة بردها إلى ما هو معطى»[2].

كما أنهم أضافوا إلى أنها وضعية منطقية . كم سنفصل لاحقا. حيث حاولت أن تربط التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق، وأن يكون الواقع الذي يختصون به هو اللّغة التي يصوغ بها سائر العلماء علومهم علي اختلاف موضوعاتها بدلا من أن تقوم المعرفة على تعميمات مجرّدة غير قابلة للتحقق لأن «الهدف هو النقاء والوضوح، أماّ الأبعاد المظلمة والأعماق المغلقة فمرفوضة [3]».

إن التجربيين المناطقة هم جماعة صمموا على ألاّ يجاوزوا الواقع بنظرهم والميتافيزيقا عندهم هي كل ما ليس وضعيا أي كل ما يشير إلي رؤية مغايرة للرؤيةالوضعية التي لا ترى في العالم غير ما هو قائم برأسه

---

1 – Carnap. R ,The Old and the New Logic, p144“ We speak of “methodological”, positivism ormaterialism because we are concerned here only with methods of deriving concepts, while completely eliminating both the metaphysical thesis of positivism about the reality of the given and the metaphysical thesis of materialism about the reality of the physical world.”

2 – Ibid. p 144,« …The positivist system .. .it proves the validity of knowledge by reduction to the given ».

3 – « Soulez. A., op. cit. P 115, « La netteté et la clarté sont visées, les lointains sombres et les profondeurs insondables refusés ».

وحاضر بجسده في الحس المباشر[1] وتستطيع المناهج العلمية ملاحظته ويرفضون الافتراض الذي لا يمكن التحقق منه تجريبيا، وتعادي التأملات الغيبية.

ولكن أيضا وضعية التجربية المنطقية هذه لم تسلم من الانتقادات اللاّذعة والهدامة لها، حيثأظهرت هذه النزعة الكثير من النقائص ومنها أن هذا النقد الوضعي لم تعد العلوم الحديثة في حاجة إليه بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة وأكثر حذرا وخصوصا بعد أن تأكد أن وجود الفرض العلمي أفضل بكثير من لا وجوده، ثم أنها أرادت أن تفرض هذه المبادئ حتى في المنطق وعلى نظريات العلوم، وهذا يرفضه العلم في ذاته، إنها بذلك تحيل مجموع العلوم المختلفة المتشعبة « والتي تعكس بصورة أو بأخرى جانبا من الواقع إلى كومة من القضايا التجربية التي تصف عائلة من الظاهرات، مغيبة بذلك المبنى والمعاني الداخلية والهرمية الوجودية في الصروح المعرفية، والأنكى من ذلك أن خطابها يخلوا كليا وبحكم تركيبته الداخلية السؤال حول أصول الظاهرات ومكامنها وكيفية نشوئها وأرضيات وجودها، فالظاهرات لا تنتجها الظاهرات الأخرى كما أنها لا تظهر اعتباطيا، وإنما تنتجها بنى وسيرورات مادية واقعية تستمتع بوجود موضوعي مستقل عن الوعي والدلالات وهذا بالضبط ما يغفله ويغيبه المنهج الوضعي، الأمر الذي يجعلنا نصنف الوضعية في أشكالها المختلفة ضمن الفلسفات اللاعقلانية برغم مظهرها العقلاني العلمي»[2]، ثم إن أكثر ما أخذت عليه التجريبية المنطقية في اتجاهها الوضعي بصفة خاصة هو غياب مفهوم التاريخ أو الجدل فيها، إنها تميل إلى النظر إلى النظرية العلمية سكونيا، فهي فلسفة قائمة علىالتبرير وتثبيت الأوضاع القائمة، فهي كما يقول أصحاب مدرسة فرانكفورت « أنها فلسفة رجعية، أنها نهج غير ملائم ومضلل، لا يحقق ولا يمكنه أن يحقق مفهوما أو فهما حقيقيا للحياة الاجتماعية»[3]، وانتقادا لها أيضا يقول هوركايمر Max Horkheimer (1895–1973) في موقفها المبالغ في تمسكها بالحدود العلمية الضيّقة التي حبست نفسها داخلها مع «أن الفكر البناء يجمع معا مفاهيم من مختلف فروع المعرفة وينسجها داخل النموذج الصحيح للموقف المعطى، والارتباط الإيجابي بالعلم لا يعني أن لغة العلم هي الشكل الصحيح والمحكم للمعرفة... فمن السذاجة والتعصّب أن نفكر ونتكلّم فقط بلغة العلم»[4].

---

[1] - عاطف أحمد ، المرجع السابق، ص 44 .

[2] - حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط4، 1990، ص4.

[3] - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر سعد هجرس، دار أوربا، ليبيا، ط2، 2004، ص62.

[4] - نفس المرجع، ص64 .

أما أغلب المفكرين المسلمين فإنهم يرون في المذهب الوضعي عامة أنه مذهب مادي إلحادي يستخدمون المنهج الوضعي كأداة إيديولوجية لهدم الدين والأخلاق تهديم الفكر الغير العلمي بأجمعه[1]، يقوم على الإيمان بالمادة وحدها وينكر جميع الأديان ويرفض الغيب والمغيبات عن الحس، والطعن في كل معرفة تأتي عن طريق الوحي، لهذا لا يعطي المنهج الوضعي أكثر من وصف أو تقرير مبسط عن الوقائع، والحوادث المنفصلة والمدروسة بالملاحظة على نحو مباشر. ولهذا أدرك الوضعيون في الأخير حاجتهم وضرورة البحث في بعض المسائل الفلسفية التقليدية مثل البحث في مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي كما رأينا عند آير و هذا إن دلّ على تهافت موقفهم ذاك، مما يؤكد ويدل على قصور وضعف هذا الاتجاه الوضعي لوحده لإرساء معرفة تخدم الإنسان في كل أبعاده كما أنه حينما يعلن التجريبيون المناطقة حكمهم النهائي أن السيادة للمنهج العلمي التجريبي" يكونون قد جاوزو العلم على مجال الإيديولوجية، بمعنى أن العلم في هذه الحالة لم يعد مجرد اسلوب في البحث و إنما دعوة ايديولوجية تحل محل الايديولوجية اللاهوتية السابقة".

3- النزعة التجربية

وإلى جانب أنها وضعية فهي تجربية والتيار التجريبي هو المذهب الذي يشير إلى وجود الوقائع ويرفض كل المسلمات النظرية السابقة بعد أن اكتشف خطأها في معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس[2]، يهدف إلى إقصاء كل التجريدات والتأملات، وهكذا اعتقد أصحاب التجربية المنطقية خصوصا في المرحلة الأولى "لحلقة فيينا" إن معيار العلمية بحسبهم يتحدد فقط بالاختبار التجريبي «وكل نوع آخر من المعرفة يفترض أنه يستند بقوّة إلى هذا الأساس يمكن بالتالي إقراره بيقين»[3] ومن ثم رأو في العلم مثالا أعلى للفلسفة إلى حدّ أن اقتنعوا على الميتافيزيقا أن تزول ليبقى العلم «وأما إذا وجب أن يكمن شيء –من حيث المبدأ– وراء التجربة الممكنة فلا يمكن التعبير عنه ولا التفكير فيه ولا حتى السؤالعنه»[4]، وهذا ما أخذته التجربية المنطقية من التيار

---

[1] - أيكن هنري، عصر الإيديولوجية، تر محي الدين صبحي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1971، ص 143.

[2] - حنفي حسن، المرجع السابق، ص 26.

[3] – Schilpp . P. A., op. cit. p57.“Every other kind of knowledge was supposed to be firmly, supported by this basis and therefore likewise decidable with certainty”.

[4] – Carnap. R. « Le Dépassement de la Métaphysique par l’analyse logique du langage », p172.« s’il affirme vraiment quelque chose, qu’un fait empirique. Une chose située par principe au–delà de l’expérience ne saurait être énoncée, pensée ni questionnée ».

التجريبي التقليدي ولكنها تختلف عنه كونها عقلية لا يساورها أدنى شك في الاتجاه العقلاني بمعنى أنهم يعتقدون في قيمة المناهج العقلية والتحليلية، وكما يختلفون أيضا مع التيار التجريبي التقليدي في أنه إذا كانت القضية التجريبية المتعارف عليها عندهم أن المنطق نفسه بعدي أي تال على التجربة فإن التجربيين المناطقة انتهوا إلى نتيجة عامة مؤداها أن تجريبية "ميل"و"ماخ" ... ليست كافية بحالتها الأولى تلك فهي قد أخفقت في نقطتين أساسيتين:

الأولى: أنها أخفقت في تفسير مصدر صدق القضايا الرياضية و المنطقية.

الثانية: إنها لم تفسر بدرجة كافية ما يبدو أنه عنصر قبلي في العلم (أي المفاهيم النظريةالعامة الأولية اللازمة لأي بحث علمي)[1]، بمعنى أن التجربية المنطقيّة تمسكت بالطرح التجريبي فقط بالنسبة إلى الصدق الواقعي أما حقائق المنطق والرياضيات فليست بحاجة إلى تأييدها بالمشاهدات حسبها لأنها لا تذكر أي شيء عن وقائع العالم، بل تحمل على أي تشكيلة ممكنة من الوقائع[2]، ولم يكن من الممكن عندها تنفيذ برنامج التجربية أي المبدأ القائل بأن كل حقيقة تركيبية تستمد من الملاحظة، وإن كل ما يسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، إلا بعد أن هيأ العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين الوسائل الضرورية لذلك فعصرنا هذا أول عصر يشهد نزعة تجربية متسقة مع ذاتها[3].

كما أنهم يختلفون مع الجيل الأول من التجربيين وهم أنصار الاتجاه النيوتني الذين أصبحوا أكثر نفوذا وتأثيرا، وذلك باعتقادهم أن النظريات الحقيقية يمكن إثباتها بالبرهنة عليها سواء باستقرائها أواستنباطها، و الاستدلال عليها و بأنها مؤكدة النجاح ولكنها لا تؤدي إلي شيء آخر، أما التجربيون المناطقة وهم الجيل الثاني فهم لا يعتمدون فقط على فكرة الحقيقة، بل أيضا على فكرة المعنى أو الدلالة، كما سيتضح لنا أكثر فيما بعد، والتي يمكن إلقاء الضوء عليها بواسطة التجربة والخبرة، ولهذا نجد عندهم أن لمصطلحات الملاحظة والمشاهدة المغزى والمعنى الأساسي، أما المصطلحات النظرية فهي مشتقات ومصطلحات ثانوية مركزين في ذلك على مبدأ قابلية التحقق والذي على الرغم وكما سنرى لاحقا، عرف صياغات متعددة لكن يبقى مع ذلك أن جميع

---

[1] - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1985،ص93.

[2] – Schilpp. P. A., op. cit, p64. "... Consisted in asserting the thesis of empiricism only for factual truth. By contrast, the truths in logic and mathematics are not in need of confirmation by observations, because they do not state anything about the world of facts, they hold for any .....".

[3] - ريشنباخ هانز، الفلسفة العلمية ،ص227 .

الأحكام أو التصورات التي لا نستطيع- من حيث المبدأ- إثباتها بالإدراك التجريبي، هو بالمعنى الحرفي للكلمة مجرّد لغو، إذ لا يوجد معنى أو دلالة يمكن أن تنسب إليها لأنه «يوجد فقط المعرفة المتأتية من التجربة،والتي تقوم على ما هو معطى بشكل مباشر، وبهذه الطريقة يتم رسم الحدود لكل علم مشروع»[1].

إنهم تجربيون بسبب اعتقادهم المطلق بالسلطة العليا التي تمتاز بها العلوم الطبيعية، وعلى ذلك فهم يرون أن الواقع لا يمكن إدراكه إلاّ بمناهج علوم الطبيعة، وأنه في العلوم فقط وخصوصا الفيزياء نستطيع الحصول على شيء يمكن أن تطبق عليه تسمية (المعرفة) بصورة دقيقة، وما لا تدركه تلك المناهج لا يكون إلاّ مشاكل زائفة، «فالتصور العلمي للعالم لن ينبذ نتيجة بحث ما لأنها تحصلت بوسائل غير مناسبة أو لأنها غير واضحة منطقيا أو غير مؤسسة تجريبيا، ولكنه سيسعى دائما لاختبارها بوسائل موضحةبالكامل وسيطلب إرجاعا مباشرا أو غير مباشر إلى الخبرة»[2]، ولهذا حسب التجربيين المناطقة يجب توسيع استخدام المنهج التجريبي الموثوق، فكل التأكيدات التي يصفها تثبتها التجربة، في حين سيتكفل «التحليل المنطقي بإصدار حكمه علي كل معرفة مزيفة تدّعي الوصول إلى ما فوق أو ما وراء التجربة بأنها بلا معنى»[3]، بمعنى أن الكلمات ذات المعنى التجريبي هي التي تشكل فقط العبارات أو القضايا التي نستطيع اختبارها تجريبيا، أمّا العبارات التي لا تخضع للتحقق فهي عبارات ليست علمية، ما عدى العبارات المنطقية والرياضية التي هي تحصيل حاصل(مصادقات) وخالية من المضمون، فهي قواعد نحوية تنظمتنظيما ميسرا معطيات التجربة الحسية، أما «الأحكام الميتافيزيقية ذات المعنى فمستحيلة وهذا يلزم عن المهمّة التي أخذتها الميتافيزيقا على عاتقها، وهي اكتشاف نوع من المعرفة لا يطاوله العلم التجريبي»[4]، ولهذا يرون ضرورة تركيز الجهود على توضيح المشكلات الفلسفية التقليدية وذلك بإظهارها كمشكلات زائفة من جهة وتحويلها من جهة أخرى إلى مشكلات تجريبية تخضع بالتالي إلى حكم

---

1 – Souley. A., op. cit, p 118.

2–Ibid. p123 « La conception scientifique du monde ne rejettera pas le résultat d'un travail de recherche parce qu'il a été obtenu par des moyens insatisfaisants, qu'il soit insuffisamment clarifié du point de vue logique ou insuffisamment fondé du point de vue empirique…, c'est-à-dire par la réduction directe ou indirecte au vécu ».

3 – Carnap. R. « Le Dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du langage », p173,« L'analyse logique rend dès lors un verdict de non-sens contre toute, prétendue connaissance qui veut avoir prise par-delà ou par-derrière l'expérience ».

4 - Ibid. p 161.

التجربة، وضرورة ردّ كافة القضايا إلى قضايا أولية بسيطة بالتحليل المنطقي فعندها من «المؤكد أن تسلسلا من الكلمات يكتسب معنا فقط إذا تم تثبيت علاقات استنباطية انطلاقا من الجمل البروتوكولية ومهما تكن طبيعة هذه الجمل البروتوكولية وبالمثل لا يكون للكلمة معنى ما لم يتم إرجاع الجمل التي ترد فيها إلي جمل بروتوكولية»[1]، وبهذا الإرجاع تكتسب اللّغة معناها أو كما يحب البعض أن يقول مدلولها.

إن اختيار أعضاء التجربية المنطقية المنهج التجريبي واقتصارهم على ما يتحقق فقط بالتجربة لممارسة الفكر الفلسفي أظهر صعوبات عديدة، وأثار عليهم الكثير من الانتقادات والشكوك في قدرة هذا المنهج في تحقيق الموضوعية واليقين، وإن كان لا أحد ينكر بأن بهذا المنهج يمكن معرفة الخصائص الخاصة بعالمنا، ولكن من جهة أخرى ما يتفق عليه أكثر العلماء هو أن نعمل حسابا للمجموعة من التأثيرات التي يمكن أن تأثر على الحواس وقدرة التجربة والفكر على المعرفة، واكتشاف جميع تلك الخصائص، ولهذا هناك من يعتبر هذه المدرسة مذهب ايديولوجي فـ«التجربيين أنفسهم لا يمارسون التجربة بمعناها الواسع بل يقفون عند حدود الخطاب والنظر، إنهم لم يتجاوزوا إذن مستوى التنظير والتقنين، ولم يكن في إمكانهم القيام بغير ذلك وإلاّ انقلبوا إلى علماء»[2]، وإن كانوا قد أحدثوا فعلا تغييرا جذريا في برنامج البحث التجريبي ونمو العلم، لكنهم رغم ذلك كانوا بعيدين عن أساليب الكشف والتجديد لأن «العلم يعتمد أساسا على الابداعات والاكتشافات التي يقوم الخيال بدور كبير فيها، فإذا نحن اقتصرنا على ما يتحقق بالتجربة قضينا على الجزء الخصب من العلم وهو الابتكار، يضاف إلى ذلك أن خبرات الانسان ليست معرفة فقط فهناك الخبرات الجمالية والأخلاقية...وغيرها»[3]، وكما يأخذ عنهم «أن النظرية التجربية في المعرفة التي يأخذون بها ينقصها أن تأخذ بعين الاعتبار التغيير النوعي الذي يحدثحيث يتم الانتقال من الجهل إلى المعرفة، وأن مفهومهم عن التحقق التجريبي يبين اهتمامهم فقط بالمجال الحسي العملي

---

1 – Ibid. p 185.« … il n'en demeure pas moins qu'une suite de mots n'a de sens que si l'on a établi des relations de déductibilité à partir d'énoncés protocolaires, quelle que soit la nature de ces derniers ; de même qu'un mot n'a de signification que si les énonces dans lesquels il figure sont réductibles à des énoncés protocolaires ».

2 – عبد القدر بشته، المرجع السابق، ص 113.

3 – أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب، مطبوعات جامعة الكويت،1997، ط1، ص 15.

في علاقته بالبيئة الخارجية، والذي هو بطبيعة الحال أساس المعرفة الإنسانية»[1]، ثم إن العلم التجريبي الوضعي بشكله الخالص ليس كافيا لفهم العالم لأنإذا كانت الحقيقة العلمية تعتمد اعتمادا رئيسيا على الحقائق المعطاة في التجربة و«إذا كانت الحقيقة في الفلسفة هي نفسها الحقيقة في العلم، فإذن الفلسفة ستقول بأن المظهر والحقيقة شيء واحد بل وأكثر خطورة من ذلك، إن هذا القول هو تقويض البناء العقلي للعالم»[2].

وفي الحقيقة قد وجد في هذه النزعة العديد من العيوب والقصور وأكثر ما أعيب عليه التجربيين المناطقة في اتجاههم هذا التجريبي تركيزهم على أن التجارب والخبرات هي الوحيدة لمعارفنا عن الواقع ورفض كل قضية لا يتوفر فيها شرط إمكان التأكد من صحتها، في حين «المعرفة ليست (حالة) بل (عملية) ذات تطوّر تاريخي، ولذلك يجب عدم عزل جانب ما من جوانب المعرفة عن الجوانب الأخرى، واعتبارها لحظة معرفة منعزلة عن اللحظات الأخرى وتجريدها تجريدا تأمليا»[3]، ثم إن قولهم إن الوصف العلمي يعبّرعن بناء الموضوعات وعلاقاتها بعضها ببعض دون الاهتمام بجوهرها ولا يتساءل عن مضامينها قد أدى هذا القول إلى أن تلتقي التجريبية المنطقية مع المثالية الذاتية في إنكارها للوجود الموضوعي للأشياء وفي رفضها التحدث عن العالم الخارجي ووصف كل حديث من هذا القبيل باللغو.

ولهذا فهم وأدرك أعضاء التجربية المنطقية أنفسهم أنه حتى المنهج التجريبي ليس بذلك الطريق الآمن والصلب فهناك عدة مشاكل تطرحها وجهة نظرهم بالنسبة للمعرفة العلمية، وخصوصا في ذهابهم إلى أن جميع عبارات العلم التجريبي تكون قابلة للردّ أو قابلة للترجمة إلى عبارات أساسية (عبارات البروتوكول)، التي تعبّر عن معرفتنا بالمعطى المباشر بالإضافة إلى نظرية إمكان التحقيق الخاصة بالمعنى «والنتيجة سواء تم التعبير عنها بألفاظ ظاهرية أو فيزيائية – كما سنرى لاحقا– كانت نسقا أو نظاما للمعرفة شبه مغلق، فصلابته في

---

1 – Schilpp. P. A. OP. cit. p 106. « the empiricist philosophy, however accurately it may understand technical control of physical processes, acquires an obscurantist character if is extended unchanged, to understanding the domination of man in mass societies”.

2 – Ibid. p 107. “ If, the truth in science as well as in philosophy is to be so deeply immersed in the given facts of experience, then appearance and reality are alleged to be one ; and even more damaging, belief in the rational structure of the world including of experience, is undermined”.

3 - أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب ، ص 75.

تناقص حاد مع الموقف أو الحالة الحقيقية أو الواقعية للعلم»[1]، كما أظهر المنهج التجريبي مشكلة تحديد العوامل الملائمة للتجربة وتكون في بعض الأحيان صعبة [2] إلىجانب مشكلة تسويغ الاستقراء وحتى البديل الذي حاول كارناب الارتكاز عليه وهو "منطق الاحتمال " بمفاهيمه الكمية لم يكن مقبولا، فهناك اعتراضات كثيرة عليه حيث يقول بوبر ناقدا له «العلم ليس نسقا من الأحكام اليقينية المؤسسة جيدّا ولا هو نسق يتقدم بثبات نحو حالة من الغائية فعلمنا ليس علما بالمعنى(episteme)، فهو لا يستطيع بلوغ الصّحة أو بلوغ الاحتمال»[3]، بالإضافة إل صعوبة رسم حدٍّ فاصل بين حدود المشاهدة والحدود النظرية، وكارناب نفسه يعترف باستحالة وصعوبة ذلك «إذ أن الحد النظري لا يمكن تعريفه أبدا على نحو واضح عن طريق حدود خاضعة للملاحظة»[4].

وبعد أن تنبه فلاسفة التجريبية إلى هذه الأخطاء والنقائص الخطيرة أجرواعدّة تغيّرات جزئية متأثرين بآراء النقاد أمثال : بوبر وكواين... على نحو جعلت أرائهم أكثر قربا واتفاقا مع السمة الاتفاقية للمعرفة العلمية، فقد تخلى كارناب على سبيل المثال في كتاباته المتأخرة عن كلفكرة متعلقة بترجمة قضايا العلم الطبيعي إلى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة «ومن ثم يمكن أن نقول أن نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجذرية في فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت»[5]، وبالتالي جميع الوضعيين اقتصروا فيما يتعلق بالمحسوسات ولم يعودوا يشددون على قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير إلى التجربة الحسية، وأدى ذلك إلى إجراء خطوات جادة بشأن التطابق ولكن من جهة أخرى وإن أقرّوا بالصعوبات التي يواجهونها لكن بقيت مسألة الانطلاق من التجربة مسلّمة أساسية، مركزية لدى التصوّرالتجريبي لتكوّن المعرفة وبقوا حريصين على القول بألاّ وجود لحقيقة مفارقة للطبيعة وأن القضايا المعبّرة عن المعطيات الحسية قضايا صادقة دائما ولا يمكن الشك فيها لأنها قضايا أساسية، فـ«عندما نسأل عن تفسير لحقيقة ما أو ملاحظة نوعية في العالم الفعلي علينا أن نستخدم قوانين

---

[1] - إسلام عزمي، إتجهات في الفلسفة المعاصرة، ص 20 .

[2] - كارناب. ر، الأسس الفلسفية للفيزياء...، ص ص44، 45 .

[3] – Popper. K., « Logic of Scientific Discovery », Routledge Classics, London and New York, Ed 2002, 1935, p 278. “Science is not a system of certain, or well established, statements; nor is it a system which steadily advances towards a state of finality. Our science is not knowledge (episteme): it can never claim to have attained truth or even a substitute for it, such as probability”.

[4] - كارناب. ر، مدخل إلي فلسفة العلوم، ص ص 226.

[5] - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ، ص299.

تجريبية، لن يكون لها طابع اليقين الذي نجده في القوانين المنطقية والرياضية، لكنها يمكن أن تنبأنا بشيء عن بناء العالم»[1] لأنه دائما ورغم قصوره «فالمنهج التجريبي مثمر إلى أقصى حد فعن طريقه تم التقدّم العظيم في الفيزياء في ألمائتي سنة الأخيرتين، وبصفة خاصة في العقود القليلة الماضية وكان من المستحيل أن يتم ذلك بدون استخدام المنهج التجريبي»[2].

وحتى وإن كان من جهة أخرى يبقى «ما أن يحاول أحدهم تبرير هذا الانطلاق إلا ويفشل لأنه يجد نفسه غارقا في التنظير، فلا يعرف تعيين ذلك الانطلاق ولأن كل تجربة تخضع قليلا أو كثيرا لتوجيه نظري، وقد برزت محاولات خجولة للتمييز بين إجراءات الملاحظة والتجربة والتجريب كمستويات مختلفة، تعترف بأن التجربة موجهة دائما من قبل نظرية معينة، وبأن التجريب بمثابة اختبار على ضوء آلات وأجهزة متقدّمة ومؤطرة نظريا»[3]، ولهذا نرى أن الكثير من المفكرين المسلمين يعتبرون هذا التيار إلحادي مادي مع أنه بالمقابل هناك من يرى أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره.

والنتيجة أن كثرة المؤاخذات والأخطاء التي وقعت فيها التجربية المنطقية بسبب تمسكهم بأن كل قول لا يمكن إثباته بالمنطق ولا بالتجربة الواقعية فهو خارج المعرفة العلمية المعتبرة، يرى الكثيرون أنها انهزمت وفشلت بسبب ضعف هذا النموذج العقلي العلمي الذي يتأسس على مبدأ انطلاق المعارف من التجارب والملاحظات فقط .

4- العلم الموحد: من الظاهرانية إلى الفيزيائية

أراد فلاسفة التجربية المنطقية منذ البداية إقامة فلسفة علمية فعملوا على أن «يوسعوا من نطاق العلم بالنسبة لكل مساحة الحق أو الصدق النسقي، و... إلى تفنيد واستبعاد مطلب المثاليين القائلين بنوع خاص من الميل إلى معرفة يجاوز المعرفة العلمية»[4] لأنهم آمنوا إيمانا كبيرا بوحدانية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شيء وبمعرفة العلل الأولى والأخيرة، وهذا الذي سيغير من طبيعة المشكلة المطروحة بحيث ستصبح الاسئلة الفلسفية تقتصر عندهم «في الاساس على المسائل الابستيمولوجية أي الإشكالات المتعلقة بإرجاع

---

[1] - كارناب، ر، مدخل إلى فلسفة العلوم...، ص28.

[2] - نفس المصدر، ص59.

[3] - بناصر البعزّاتي، المرجع السابق، ص193.

[4] - إسلام عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 119.

المعارف واحدة إلى أخرى»[1] أي إقامة فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم ومنقحة من كل الغموض واللبس ولهذا تصوروا المعرفة تنطلق من المعطى المباشر الذي لا يطاله الشك والوصول إلىالتأكيد أنه لا وجود لعلوم مختلفة ذات مناهج متباينة،فعندهم «لا وجود لمصادر متعددة مختلفة للمعرفة، بلهناك علم واحد فقط...وما المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم إلاّ نتيجة مضللّة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم»[2]، وهذه الفكرة في الحقيقة تأثروا بها بـ"أرنست ماخ" الذي كان يرفض...بأن علم النفس إنمّا يتناول ـ عالما باطنيا ـ يختلف عن العالم الخارجي الذي يتناوله العلم الفيزيائي بالبحث فهم بهذا قبلوا المبدأ القائل بأن كلا من العلمين الفيزياء وعلم النفس، إنما يصف خبرات واحدة مما يجعل هذا التوحيد أمرا ممكنا»[3].

لقد آمن أصحاب التجربية المنطقية أنه في سبيل تحقيق وحدة العلوم هذه فإنه من المهم جدا أن يتم إيجاد مثل هذه الوحدة من خلال صياغة لغة شاملة للعلم، لغة يسمح البناء المنطقي لجمل العلوم المتخصصة المختلفة فيها أن تتجمع مع بعضها من أجل تشكيل نسق منطقي، لتحقيق بناء نظام العلم الموّحد، والذي أصبح ممكنا حسبهم بفضل وجود المنطق الجديد وما يوفره من آليات حديثة والسبيل الوحيد والذي سيسهل تحقيق هذا "العلم الموحد" هو «التوصّل إليه بتطبيق التحليل المنطقي على المواد التجريبية»[4] والمهم فقط أن يكون على «الفيزيائي بدلا من ذكر عوامل غير معقولة أن يقدم تبريرا عقلانيا تجربيا محضا والأمر نفسه مطلوب من العمل الفلسفي»[5] أو أي علم آخر.

---

1 –Carnap. R. “The Logical Structure of the World, p xvi .“ …in the main, with question of epistemology, that is with questions of the reduction of cognition to one onother”.

2–درويش بهاء، ألفريد جولس آير من الوضعية المنطقية إلى التحليل النفسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص6.

3 – Passmore. J. “Logical Positivism”, in P. Edwards (ed), the Encyclopedia vol-5, New York Macmillan;1967, p57. “ …One of Mach’s main concerns, especially by rejecting the view that psychology is about an “inner world” that is different from the “outer world” which physical science investigates, the doctrine that both physics and psychology describe “experiences” made such a unification possible”.

4 - Souley. A ., op. cit, p 118.« la science unitaire, doit être atteint par l’application de cette analyse logique aux matériaux empiriques ».

5 – Carnap. R. “The Logical Structure of the World, p xvii. “that for the justification of a thesis the physicist does not cite irrational factors, but gives a purely empirical-rational justification. We demand the same from ourselves in our philosophical work”.

و"العلم الموّحد" ما هو إلاّ نسق شامل من المفاهيم والألفاظ المشتركة بين كل العلوم المختلفة دون أن ينفرد بها علم واحد أو اثنان فقط، ومثل هذه اللّغة تكون في واقع الأمر لغة عالمية للعلم تتيح الجمع بين عبارات تنتمي إلى ميادين متباينة في قضايا ذات معنى»[1]، وطابع هذه اللّغة الخاصة بالعلم الموحد حسب أصحاب التجربية هي تطويرا وتهذيبا للغتنا التي نستخدمها بالفعل في الحياة اليومية (لغة الأشياء) والتي نستخدمها في الفيزياء ولكنها تفتقر إلى الدقة، وسيسعى التجربيون المناطقة وعلى رأسهم كارناب إلىوضع قواعد تكوين هذه اللغة بطريقة صارمة والتي ستتصف بأنها مشتركة بين الحواس، مشتركة بين الذوات أي عالمية.

ولهذا نجدهم اهتموا وركزوا جهودهم في تبيان كيفية « تجنب استخدام الكلمات الواردة في الفلسفة التقليدية، واستخدام بدلا منها حدودا من المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية أو من ذلك الجزء من اللغة العادية الذي هو قابل رغم غموضه للترجمة من حيث المبدأ إلى لغة علمية»[2]، وإيجاد أساس عام ومشترك لجميع الأفكار العلمية وبعبارة أدق بناء نظام لوحدة العلوم التجربية، واشتقاق جميع الأفكار العلمية وبذلك لن يعود على الفلاسفة أن يخافوا من تسلل الميتافيزيقا إلى هذا العلم الموحد، لأن هذا النظام يحقق في الأساس مطلبي الصرامة العلمية والبناء العقلاني الأمر الذي يضمن استبعاد الميتافيزيقا ويضمن حسب كارناب ومعه جميع التجريبيين المناطقة «أن ننظر بثقة أكبر إلى المستقبل إذ ستتم إضافة الحجر تلو الحجر وبعناية لإقامة بناء آمن يستطيع كل جيل تالٍ أن يتابع العمل فيه»[3].

ويتفق التجربيون المناطقة على الأقل في البداية أن هذه اللغة العلمية الواضحة وضوحا كاملا أمر ممكن وأن التفرقة الحادة بين العلوم لن يعود عائق وخاصة في تطبيق المناهج العلمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية والانسانية بصفة عامة ولكن السؤال الصعب والذي على التجربية المنطقية أن تعمل على إيجاد حل له هو كيفية تحقيق هذا العلم الموحّد؟.

---

[1] - هنترميد، المرجع السابق، ص 25.

[2] – Schilpp. P. A. OP. cit. p 21 .« we tried to avoid the terms of tradional philosophy and to use instead those of logic, mathematics, and empirical science, or of that part of the ordinary language which, though more vague, still is in principle translatable into a scientific language».

[3] – Carnap. R. “The Logical Structure of the World, p xvii. « then we can look with more confidence into the future, in slow careful construction insight, will be won. Each collaborator contributes only what he can endorse and justify before the whole body of his co-workers».

1- النزعة الظاهرانية:

وكحل لذلك السؤال وكما رأينا سابقا تبنت التجربية المنطقية التصور الأول لها وهو «أن صدق كل العبارات وكذبها ومن ضمنها تلك المتعلقة بحقيقة موضوع فيزيائي يمكن اختبارها فقط في المعطى، وبالتالي فإن معنى كل القضايا يمكن أن يصاغ ويفهم فقط بمساعدة المعطى»[1] بمعنى أنها تبنت النزعة الظاهرانية phénoménalisme على أساس أن «اللّغة الظاهرانية تتضمن جملا تحيل إلى المعطيات الحسية الأولية»[2].

والظاهرانية في الفلسفة هو المذهب القائل بالوجود الحقيقي للظواهر وإنكار الجوهر المادي،... وأن الإدراك لا يكون إلاّ بظاهر الأشياء»[3]، ظهرت بوادرها ضمن إطار الفكر التجربي في فلسفة بيركلي المثالية ونظرية هيوم في المعنى واتخذت شكلها الحقيقي في فلسفة جون ستيوارت مل، لتكتمل وتتبلور نهائيا مع ظهور الوضعية المنطقية والتي قامت على المبدأ الذي قال به أرنست ماخ ومؤداه« أن العلم في أساسه وصف للتجربة والخبرة»[4].

ويميز التجربيون المناطقة «بين معنيين مختلفين لكلمة الظاهرانية المعنى الأول يحيل إلى الطرح الأنطلوجي الذي يؤكد على حقيقة الظاهرات بالمعنى الميتافيزيقي أي حقيقة المعطيات الحسية بالتعارض مع الموضوعات المادية، وهذا ما ترفض البحث فيه التجريبية المنطقية- فهذا الطرح مرفوض لأنه يقوم على ميتافيزيقا لا تختلف عن تلك التي نجدها في مذاهب المثالية والمادية، فجميعها يفتقد إلى المحتوى المعرفي-، أما الظاهرانية بالمعنى الثاني فتشير إلى الطرح الميتودلوجي أو اللّغوي والذي يدعوا إلى بناء لغة الفلسفة العلمية

1- Schlick. M., Positivism and Realism, trans by David Rynin, in Ayer. A.J. «LogicalPositivism",the Free Press, N Y , Corporation, 1959, P 104. "Our principle that the truth and falsity of all statements, including those concerning the reality of a physical object, can be tested only in the "given", and that therefore the meaning of all proposition can be formulated and understood only with the help of the given».

2 – Schilpp. P. A. OP. cit, p 50 ."... phenomenlistic language we meant one which begins with sentences about sense data".

3- الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية، المجلّد 12، دمشق، 1981، ص 809.

4 - أسامة علي حسن، المرجع السابق، ص 13.

على أساس ظاهري بحيث تعتمد المعطيات الحسيّة الأولية أو الخبرات المباشرة كنقاط بداية»[1]، إن «الظاهراني يرى أن الحديث عن الكيانات غير المرئية أو التي لا يمكن ملاحظتها هو في النهاية حديث عن المعطيات الحسية، فمن وجهة نظر الظاهراني أن كل قضية تجربية عن الموضوعات الفيزيائية سواء بدت تشير إلى كيان علمي أو إلى شيء من النوع المألوف الذي نزعم عادة أننا ندركه فإنها(أي القضية) يمكن ردّها إلى قضية أو مجموعة قضايا تشير فقط إلى المعطيات الحسية»[2]، وهكذا فاللغة الظاهرانية التي يقترحها كارناب وجميع التجربيين المناطقة «تحيل فقط إلى المعطيات الحسيّة الأولية التي تقع ضمن نطاق إحساسي ومثل هذه اللغة لا تحيل إلى الموضوعات المادية ولا إلى العقول الأخرى، ويعبّر أحيانا عن هذه الواقعة بالقول أن اللغة الظاهرانية تصف المعطيات الحسية "الخاصة بي" وبصياغة جمل في هذه اللغة مثل 'عندي أنا الآن ألم في أسناني' ولكن استخدام كلمات مثل" أنا"و"خاصتي" هو من باب الإسهاب أما صورة الجملة الصحيحة في اللغة الظاهرانية فينبغي أن يكون "الآن يوجد ألم أسناني" أو الآن يوجد بقعة حمراء في الحقل البصري وما شابه»[3]، ولهذا في البداية قال التجربيون المناطقة بالظاهرانية على أساس حدود وجمل اللغة الظاهرانية أولية لأنها تتعلق بوحدات مشاهدة لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها، وأيضا لأنها تشتق منطقيا من كل جمل الأخرى التي ترد في لغة الفلسفة العلمية وهي ما يطلق عليها الجمل الأولية أو البروتوكولية «وهي الجمل التي تحيل على أو تصف مباشرة خبرات متاحة أو هي عبارات لا تحتاج إلى تبرير وتخدمنا كأساس لبقية جمل العلم»[4]، وبذلك تكون

---

1 – Schilpp. P. A. op. cit. p 863.“ to distinguish with sufficient clarity between two fundamentally different meaning of the term “phenomenalism” sometimes, and perhaps in most instances, this refers to a certain ontological thesis which asserts, roughly speaking, the primary reality (in the metaphysical sense) of phenomena, e. g. sense-data , in contrast to material objects. I do not wish to decide at this point whether … phenomenalism in the second, methodological or linguistic sense, may be understood as the proposal of a phenomenalistic language as the basis of the total language … taking sense-data or experiences as starting point “.

2 – Ayer. A. J. the problem of knowledge, penguin Books,LTD, edition1957, p p190-191.

3 – Schilpp.P.A, op. cit, p 869. « the phenomenal or phenomenalistic language speaks only about sens-data, raw feels, and the like, this language can neither refer to material objects nor to other minds. Sometimes this fact is expressed by saying that this language describes “my” sens-data, and by formulating sentences in this language of the form” now I have a toothache”. However, the words “my” and “I” are redundant in this language; the correct sentence form is rather something like, “now toothache, or now a red in the visual field” and the like».

4 – Souley. A, op. cit, p225.

جمل البروتوكول معيارا لغيرها من الجمل دون أن تحتاج هي إلى اختبار أو تعديل، وهي تحقق مطلب التجريبيين الذين يؤكدون «نحن كتجريبيين نطلب أن تضيّق لغة العلم بطريقة ما، نطلب أن لاتقبل المحمولات الوصفية وبالتالي الجمل التأليفية إلاّ إذاكانت لها صلة ما مع مشاهداتممكنة»[1]، وأما الهدف فهو كما هو معروف «أن لا تقبل لغة العلم جملا ترادف كثيرا من الجمل التي ترد في كتب الميتافيزيقيين وربما غالبيتها»[2]، ولأن وحسب التجريبيين الأساس الظاهراني يستطيع «أن يصور العلاقات الإبستمولوجية القائمة بين التصورات وليس فقط العلاقات المنطقية»[3] وإذا تعارضت مع هذا الأساس أي جملة فسيتم استبعادها، فالنظرية الخاصة بإقامة نسق واحد لجميع العلوم على أساس واحد مشترك توضح علاوة على ذلك بطريقة مقارنة أن كل عبارة من عبارات العلم يمكن ترجمتها إلى عبارات تتحدث عما يقع في الخبرة، وهكذا يتم تسلسل الأفكار فكرة نستنتجها من فكرة ويتحدد موضع كل فكرة بناءا على الطريقة التي يتم بها إستنتاجها من أفكار أخرى إلى أن ننتهي إلى الفكرة الآتية من المعطى الحسي، و«إذا أجرينا مثل هذا التحليل لكل التصورات سندرجها لذلك في نسق إرجاعي (نسق تقويمي) وتشكل الأبحاث التي تهدف إلى مثل هذه الأنساق التقويمية أو "نظرية التقويم" الإطار الذي يطبق فيه التحليل المنطقي الذي يوصى به التصوّر العلمي للعالم»[4] لذا على الفيلسوف استخدام لغة تستعمل

---

1 – Popper. K . Conjectures and Refutations, ed. Basic Books, NewYork,1962, p 274. «As empiricists, we require the language of science to be restricted in a certain way; we requirethat descriptive predicates and hence synthetic sentences are not to be admitted unless they have some connection with possible observations…».

2 – Ibid, p 274.« what is not to admitted is, of course metaphysics … should not wish for example to have … sentences (corresponding) to many or perhaps most of the sentencesoccurring in the books of metaphysicians».

3 – Schilpp.P.A, op. cit, p 18 .«… represent not only the logical relations among the concepts but also the equally important epistemological relation».

4 – Soulez. A, op. cit, p 119 .«si l'on effectuait une tell analyse pour tous les concepts, on les intégrerait ainsi dans un système réductif, un « système constitutif »les recherches qui visent de tels systèmes constitutifs, la « théorie de la constitution forment ainsi le cadre dans lequel s'applique l'analyse logique que préconise la conception scientifique du monde ».

المعطيات الحسية كأساس لأنه إذا كانت «لغة الموضوع المادي مقنعة تماما للأغراض العادية فإن الأفضلية للّغة المعطى الحسي للغرض الفلسفي التقني الدقيق»[1].

ولكن سرعان ما أدرك التجريبيون المناطقة قصور هذا الأساس على تحقيق الهدف المنشود وخصوصا الموضوعية والاشتراك بين الذوات وذلك للصعوبات الكبيرة التي واجهوها إذا ماحاولوا بناء موضوعات الخبرة على أساس ظاهري وكثرة الانتقادات سواء من المعارضين مثل كارل بوبر أو غودمان Nelson Goodman (1906-1998) أو حتى من أنصار المدرسة أنفسهم مثل أتونويراث أو أير نفسه فيما بعد... الذين أظهروا استحالة اعتماد الخبرات المباشرة كأساس صلب. فبالنسبة مثلا إلى أتونويراث يؤكد «لا توجد طريقة لاعتماد جمل بروتوكولية محضة مؤسسة بشكل حاسم كنقطة بداية للعلوم»[2]، وإنه فقط الميتافيزيقا يمكن استبعادها بدون تأثير، في حين سيبقى هناك دائما مزيج من عبارات غامضة تدخل في تركيب لغتنا ولهذا فإن أول اعتراض على الظاهرانية «أنها غير ممكنة الاكتمال إذ لا يمكن إعطاء تقرير مناسب وكامل عن العالم الموضوعي والذاتي على أساس ظاهري محض»[3]، كما تنصل أير الأخير منالاتجاه الظاهراني في كتابه "مشكلة المعرفة" بعدما تبناه في البداية ووجه له عدة انتقادات شديدة حيث أكد أن المذهب الظاهراني لا يرضي أنصار الحس المشترك لأنه حين يرجع القضايا المتعلقة بالأشياء المادية إلى قضايا تتعلق بالمعطيات الحسية يكون قد وضع ما هو متقطع ومفكك مكان ما هو صلب ومتصل، وإذا ما تذكرنا أسطورة الكهف عند أفلاطون نجد أن المذهب الظاهراني لا يبقي لنا سوى الأشباح والضلال»[4] لينتهي في النهاية إلى رفض البرنامج الاساسي للفلسفة الظاهرانية وهو ترجمة القضايا التي تتعلق بالموضوعات الفيزيائية إلى قضايا تتعلق بالمعطيات

---

1 – Gallagher. K. T ; the philosophy of knowledge, Sheed and Word, NewYork.I nc, 1964,p 92.«... Ayer leans to the belief that for ordinary purposes the material object language is perfectly satisfactory, while for technically exact philosophical purposes, the sense-datum language has the advantage».

2 – Neurath. Otto, Enoncés protocolairs, », en Soulez. A « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits », ed. presses Universitaires de France, Paris , 1985, p223.

« Il n'ya aucun moyen qui permettrait de faire, d'énoncés protocolaires dont on se soit définitivement assuré de la pureté, le point de départ des sciences ».

3 – Schilpp. A. P, op. cit, p 545,546 « the most popular objection is that phenomenalism is incompletable. No full and adequate account of the sciences can be given is contended upon a purely phenomenalistic basis».

4 – Ayer. A. J. the problem of knowledge, p119,126.

الحسية لأن ترجمة من هذا القبيل غير ممكنة(أي غير مبررة منطقيا).ثم أنه حتى كارناب الذي دافع كثيرا عن الظاهرانية وخاصة في كتابه "البناء المنطقي للعالم" يتخلى عنها ويقول «أن نسقها سواء اكان مكتملا أملا هو نسق كاذب ابستومولوجيا لأنه لا يعيد بناء العمليات الإدراكية كما حدثت بالضبط فالأحداث أو الصفات الظاهرية ليست كما يقال العناصر الأصلية للمعرفة بل هي ناتجة عن تحليل مصطنع، ما يعني أن النسق الظاهري لا يقدم لنا سوى صورة مشوهة جدا عن الإدراك الفعلي»[1]، فحسب اعترافه هناك «صعوبة كبيرة نواجهها عند بناء لغة ظاهرية محضة تكون عملية ومترجمة بوضوح معتبرا أن هذه الصعوبات لم تجد بعد حلا مرضيا لها»[2]، وأدرك التجربيون بذلك بأنهم بتبنيهم الأساس الظاهراني حددوا المعرفة بحدود القضايا الأولية التي هي ثمرة التحليل المنطقي وبحدود المعطيات الحسية المباشرة وبالتالي أدركوا قصوره على تحقيق الهدف المنشود وهو الموضوعية والمشاركة بين الذوات وذلك للصعوبات الكبيرة التي واجهوها إذ ما حاولوا بناء موضوعات الخبرة على أساس ظاهري.

2- النزعة الفيزيائية

تخلى أنصار التجربية المنطقية عن الظاهرانية ورأوا أن الفيزيائية هي الاساس المناسب لضمان تحقيق العلم الموحّد لأنه وحده القادر على تحقيق الموضوعية والمشاركة بين الذوات قائلين «في مناقشاتنا... وصلنا إلى الرأي القائل أن هذه اللغة الفيزيائية هيّ اللغة الاساسية في كل علم، وأنها اللّغة العالمية التي تشتمل في داخلها على مضامين كل اللغات العلمية الأخرى، وبعبارة أخرى فكل جملة في أيّ فرع من فروع اللّغة العلمية لها نظير في جملة معينة في اللغة الفيزيائية دون تغيير مضمونها»[3].

---

1 – Schilpp. A .P., op. cit, p 547. «sometimes the objection is rather that a phenomenalistic system, whether completable or not, is epistemologically false;..., are not the original elements of knowledge but are products of an artificial and highly sophisticated, so that a phenomenalistic system give a highly distorted picture of actual cognition».

2 – Ibid, p945. «and, on the other hand, the great difficulty of constructing a clearly interpreted, practicable, purely phenomenalistic language, difficulties which have so far not found a satisfactory solution» .

3 – Carnap. R, philosophy and logical syntax, Kegar Paul, Trench, Trubner and Co. LtdLondon, 1935, p 89. «In our discussion in the Vienna circle we have arrived the opinion that this physical language is the basic language of all science, that it is a universal language comprehending the contents of all other scientific language is equipollent to some sentence of the physical language, and can therefore be translated into the physical language with-out changing its content»

والمقصود عندهم بالفيزيائية وكما يقولون «ليس النظام السائد من القوانين الفيزيائية المعروفة بل بالأحرى العلم الذي يتميز بطريقة لتشكيل المفاهيم، ترجع كل مفهوم إلى إحداثيات حالة ما أي إلى تعيينات عددية لنقاط في الزمان و المكان»[1]، فهم مقتنعون بأن العلم الطبيعي وحده هو القادر على تقديم معلومات عن الواقع، ولقد حاولوا أن يحددوا معالم النزعة الفيزيائية على كافة البحوث والدراسات في علم الاجتماع وعلم النفس والأحياء، ويضع كارناب –وهو أكثر من اهتم بهذا الاتجاه– تعريفا للمفاهيم المتعلقة بما هو فيزيائي، وأمثلة للموضوعات الفيزيائية حيث يفترض أكثر الأنماط أهمية: ألا وهي الأجسام الفيزيائية فهي تتميز بحقيقة أنها تشغل حيزا من المكان المفترض (أي قطعة ممتدة من المكان) في زمان مفترض ومن ثم، فإن التمييزات المحددة لأي جسم فيزيائي هي المكان والشكل والحجم والموقع، أضف إلى ذلك أن هناك كيفية حسية واحدة، على الأقل تتعلق بتلك التمييزات المحددة مثل اللّون والوزن درجة الحرارة»[2].

ولكي يمكن تحقيق العلم الموحد إذن فلا بد حسب التجربيين المناطقة استخدام اللّغة الفيزيائية كونها تتمتع بطابع «الاشتراك بين الذوات، وحيث سوف يتفق المشاهدون المختلفون حول الصفات المشاهدة للأشياء في محيطها رغم اختلاف خبراتهم»[3] إضافة إلى أنها لغة مألوفة، وغيراشكالية وتلبي الاهتمامات العملية للقول العلمي، فهي مفهومة جيدا وتكون قادرة علىالتعامل مع عالم الخبرة اليومية، لهذا يؤكد آير أن «أهمصفة للموضوعات الفيزيائية هي كونها عامة أي يمكن التوصّل إليها بأكثر من شخص ملاحظ واحد»[4]، مع أن آير

---

1 – Carnap. R, Psychology in Physical Language, in, Ayer . A. J, Logical positivism, , the Free Press, New York Corporation, 1959, p 197 . «By "physics" we wish to mean, not the system of currently know physical laws, but rather the science characterized by a mod of concept formation which traces every concept back to state–coordinates, that is, to systematic assignments of numbers to space–time point».

2–Carnap. R, the Logical Structure of the World, p 945. «... as examples of physical object, we consider their most important type, namely, physical bodies, these are characterized especially by the fact that at a given time, they occupy a given space(i.e) an extended piece of space. Thus, place, shap, size, and position belong to the determining characteristics of any physical body. Furthermore, at least one sensory quality belongs to the determining characteristics, e.g. color, weight, temperature etc...».

3 –Schilpp.A.P., op. cit, p 945.«...let me mention, on the one because the intersubjective character of the physicalistic basic concepts (different observers will in general agree about the observable properties of things in their environment although their subjective experiences night differ».

4 – Ayer. A. J , the problem of knowledge, p 85.

يختلف عن الآخرين من أعضاء التجربية المنطقية، حيث يقف موقف وسط بين الذين يقولون بأن ما يدرك مباشرة هي المعطيات الحسيّة وبين من يقول أن ما يدرك هو الموضوعات الفيزيائية، فبالنسبة إليه ليس هناك أي تناقض بين فيلسوف يذهب إلى أن ما يدركه هو معطى حسي، وآخر يذهب إلى أن ما يدركه مباشرة هو موضوع فيزيائي فكل ما يفعله هذا الفيلسوف هو أنه . على حد تعبير آير. يوصي باستخدام لفظ جديد[1].

ولقد قام كارناب بتعميم اللّغة الفيزيائية عن طريق وضع قواعد صارمة ومحدّدة ولكي يصل إلىتأسيس لغة العلم الموّحد يجب ترجمة لغات كل العلوم إلى اللّغة الفيزيائية «فبسبب خاصية لغة الفيزياء كلغة كلية، تستخدم كلغة للعلم، وبذلك فجميع العلوم ستتحوّل إلى فيزياء، وتستبعد بذلك الميتافيزيقا لأنه لغو، وتصبح العلوم المختلفة أجزاء من العلم الموّحد»[2]، بحيث سيتم تضييق المجال الذي ترجع إليه الموضوعات فيصبح كل موضوع ثقافي قابل للإرجاع إلى ظاهرانيته أي إلى الموضوعات النفسية»[3]، وبالمثل يمكن إرجاع النفسي إلى الفيزيائي إذ يوجد لكل عملية نفسية عملية فيزيائية موازية لها «فالموضوعات الفيزيائية ممكن إرجاعها إلى موضوعات نفسية...أما إذا وجدت موضوعات فيزيائية غير قابلة للإرجاع إلى صفات حسية فستبقى معلقة في الفراغ، لأنه في العلم على الأقل لا يكون لهامكان»[4] وهذا ما يسميه كارناب "الأسبقية الإبستيمولوجية" ومن جهة أخرى لكي يمكن تخليص الفيزياء من الذاتية فإنه وحسب كارناب يجب أولا: إرجاع كل التصورات الفيزيائية إلى تصورات بنائية محضة، حيث سيسمح النسق البنائي بتمييز كل موضوع من موضوعات العلم ضمن موضوعات معينة، وبذلك يتقدم العلم

---

1 – Ayer. A. j, the foundation of Empirical Knowledge, Macmillan and Company limited Co Ltd, Newyork, ST Martin's press, 1963, P 25. «...The philosopher who says that he is seeing a sense-datum in a case where most people would say that they were seeing a .../...material thing is not contradicting the received opinion on any question of fact ...what he is doing is simply to recommend a new verbal usage».

2 – Carnap.R, Psychology in Physical Language, p 166. «... the physical language, on the ground of its universality, were adopted as the system language of science, all science would become physics. Metaphysics would be discarded as meaningless. The various domains of science would become parts unified science».

3 – Carnap. R, The Logical Structure of the World, p 90.«From this it follows that the domain of objects to which the cultural objects are reducible can be narrowed every cultural objects is reducible to its manifestation, that is, to psychological objects».

4 – Ibid, p92. « statements about physical objects can be transformed into statements about perception(i.e; about psychological objects),... If a physical objects were irreducible to sensory qualities and thus to psychological objects, this would mean that there are no perceptible indicators for it. Statements about it would be suspended in the void; in science at least, there would be no room for it,».

من الذاتي إلى الموضوعي لأنه كما يقول «العلم حسب نظرية البناء يتعامل فقط مع وصف الخواص البنائية للموضوعات»[1]، وثانيا: ضرورة الوصف الصوري للموضوعات والذي هو التعريف المحدّد الذي... يشير فقط إلى الصفات المميزة المطلوبة للتعرّف على هذا الموضوع بشكل ليس فيه شك داخل مجال موضوعات معيّنة، كأن نقول مثلا أن اسم (مونت بلاش) يستعمل للإشارة إلى أعلى جبل في سلسلة جبالالألب»[2]، فالصورية في العلم هي أعلى درجات الموضوعية وهي التي تضمن عدم الإحالة إلى الذاتي والذي يضمن هذا ما هو إلاّ «تطبيق المنطق الحديث ونظرية المجموعة، وتبني المنهج الأكسيوماتيكي في صورته الحديثة التي تفترض لغة صورية»[3]، وهذا ما يسمح في النهاية تحقيق «تنسيق موحد للتصورات مما يسمح بصياغة أوضح لأي سؤال المتعلق بكل مشكلة»[4] تطرح في الفلسفة وهذا ما جعل كارناب يطوّر النظرية الفيزيائية فيما بعد حيث يجعل المسألة مسألة "لغة الأشياء" التي تحتوي على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص الأشياء المشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء وبالتالي استخراج الكلمات ذات المعني التجريبي المرتبطة بمعطيات تمت ملاحظتها، أي كلمات مختلفة كلية عن الكلمات الميتافيزيقية .

وهكذا فإن التحوّل إلى اعتماد الفيزيائية لم يضمن لجماعة التجريبيين المناطقة أيضا تحقيق مطلب العلم الموحد حيث ظهر قصور وضعف في هذا الأساس مما أدى إلى ظهور انتقادات لاذعة له، وحتى أعضاء المدرسة أنفسهم وقفوا على تلك الصعوبات وتبين لهم ضعفه وهشاشته بسبب تضمنه للعديد من الحدود النظرية التي لا يمكن إرجاعها إلى حدود المشاهدة «فلا توجد وسيلة لمعرفة ما إذا كنا سوف نتوصل أخيرا إلى نوع ما من النهاية...»[5]، وكما رأينا سابقا أن الطريقة الإرجاعية التي تكلم عنها كارناب كما يقول كواين غامضة وصعبة ثم «أن الموضوعات الفيزيائية من وجهة النظر الإبستيمولوجيا تختلف عن الآلهة فقط في الدرجة وليس

---

1 – Ibid, p 19. «...we shall maintain and seek to establish the thesis (that science deals only with the description of structural properties of objects».

2–Ibid, p 24.«...A definite description ... does indicate only as many characterizing properties as are required to recognize unequivocally the object which is meant within the object domain under discussion to give an example the name ''Mont Blanc'' is used to indicate the highest mountain in the Alps» .

3 - كارناب. ر، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص 294.

4 – Carnap. R, The Logical Structure of the World, p246. «... What it achieves is actually only a uniform ordering of concepts which allows a clearer formulation of the question for each problem and thus brings us closer to a solution».

5 - كارناب. ر، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص271.

في النوع، فكلا النوعين من الكيانات يدخل في تصورنا كأطروحات ثقافية أو خرافة الموضوعات الفيزيائية فهي إبستومولوجيا أعلى من الأخرى، ولكن فقط لأنها أثبتت أنها أكثر فعالية من الخرافات الأخرى»[1]، أما عن البناء الذي يريده كارناب وجميع التجربيين المناطقة تحقيقه فيأخذ عنه أنه يعبر عن بناء الموضوعات وعلاقاتها بعضها ببعض دون الاهتمام بجوهر هذه الموضوعات وعن مضامينها «ولذلك فإن ما يمكن معرفته هو هيكل الوقائع لا مادتها، مما أدى إلى أن تلتقي التجربية المنطقية مع المثالية الذاتية في إنكارها للوجود الموضوعي للأشياء، وفي رفضها التحدث عن العالم الخارجي ووصف كل حديث من هذا القبيل باللغو[2].

وفي النهاية اهتزاز الاساس الفيزيائي معناه مثلما يقول كارل بوبر«ليس هناك شيء يسمى "لغة العلم" يمكن أن ننشغل ببنائه رمزيا أو غير رمزي، إن مثل هذه اللّغة الموحدة لاتفعل سوى أن تثبت أن الميتافيزيقا ليس فرعا من العلم التجريبي، لأن المبدأ الذي تقوم عليه هو أن العبارات التي لا تنتمي للعلم التجريبي تكون خالية من المعنى، ثم إن افتراض لغة العلم تقوم على مبدأ ميتافيزيقي(مبدأالتحقق) مفاده أن العلم يقوم على معطيات الملاحظة والحس، وإن كان هذا المبدأ قد وضع لإقصاء الميتافيزيقا فيتساءل بوبر: فهل يمكن للميتافيزيقا أنتقضي على نفسها»[3].

ويقول تارسكي منتقدا مثله مثل الكثيرين للغة الكلية العالمية «ولكن كلية اللّغة اليومية هي بالضبط المصدر الأول لكل النقائص الدلالية كنقيض الكاذب ونقيض الكلمات غير المتجانسة منطقيا، ويبدو أن هذه النقائص تزودنا بدليل على أن كل لغة كلية بالمعنى المذكور أعلاه والتي يمكن لقوانين المنطق العادية أن تنطبق فيها تكون بالضرورة غير متماسكة»[4]، وأمام هذه المشاكل الكثيرة التي خلقها الأساس الفيزيائي أُرغم أعضاء التجريبية المنطقية من تعديل وتخفيف من حدّة مواقفهم، ويعترفون بضرورة هذا التغيير قائلين «إننا

---

1 – Quine,W, op.cit, p 44.« But in point of epistemological footing the physical object and the gods differ only in degree and not in kind, both sorts of entities enter our conception only as cultural posits the myth of physical objects is epistemologically superior to most in that it has proved more efficacious than other myths».

2 - أسامة علي حسن الموسى، المرجع السابق، ص ص 13- 14.

3 – Popper. Karl, Conjectures and Refutations,p 260-269.

4 – Tarski. Alfred, « Logic. Semantics.Met mathematics », ed. Hackett.edited and translated by J. A.Woodger, Oxford Uni press, 1st edition,1956, pp 160-165.

« … But it is presumably just this universality of everyday language which is the primary source of all semantical antinomies, like the antinomies of the liar, or of herterological words. These antinomies seem to provide a proof that every language which the normal laws of logic hold must be inconsistent».

مجبرين على القيام ببعض التغييرات الجذرية لكي ننصف الميزة المفتوحة واللاّيقين اللذين لا يمكن تجاهلهما لكل معرفة وقائعية»[1]، وكما تبين لهم وهم يعملون على تحقيق فكرة العلم الموحد اختلاف أرائهم ومواقفهم ومنطقهم الخاص، مما أرغمهم على إظهار اللين وتقبل للنقد وحتى التخلي عن بعض مواقفهم التي بدت مع الانتقادات أنها خاطئة، ولكن هذا بحسبهم نقطة ايجابية ساعدت على تطوير فلسفتهم وإغنائها ولهذا بقوا ورغم كثرة العيوب التي أظهرها الاساس الظاهراني أو الفيزيائي وبالتالي الانتقادات التي وجهت لهم، بقوا متمسكين بفكرة العلم الموحد، وعلى نشر "الموسوعة العالمية للعلم الموحد" مما يدل على ارتباط هذه المدرسة بالعلم أكثر وأكثر،وحيث يؤكدون أنه «لم يعد على الفرد أن يشرع ببناء نظام كامل من الفلسفة بجرّة قلم واحد بل على كل واحد أن يعمل في مكانه ضمن العلم الموّحد»[2]، كما يؤكدون أنه لكي يحققوا هذا الهدف عليهم أن يشتغلوا على هذا الهدف بشكلجماعي «لأنه عندها فقط سيكون هناك إمكان لعمل جماعي مثمر من قبل مختلف الباحثين الذين يعملون على المشكلات نفسها»[3]، وأكثر من ذلك أن تلك النتائج التي توصلوا إليهاوالتي أخذوا عليها «أظهرت فقط أنه لا وجود للّغةثابتة يمكن أن تكون كاملة منطقيا ودلاليا، إذ يمكن لكل لغة أن تقوّى أكثر بإضافة صور عبارة منطقية جديدة ووسائل استنباط منطقية جديدة، وإن طرح وحدة العلم... لا علاقة له بمشكلة كمال المنطق، فالمقصود بهذا الطرح هو رفض تقسيم العلم التجريبي إلى حقول منفصلة»[4].

ولكن رغم كل هذا الذي كرسوه من الطاقة والتحليل بغية الوصول إلى هدفهم هذا غير أنهم لم يكونوا قادرين أبدا على تنفيذ هذا المشروع، وفي كل الحالات كانت الصعوبات تتزايد إزاء الأسئلة الكبيرة الناشئة والتي وضعت المشروع بأكمله في خطر، وتبين بهذا أن مجال المعرفة العلمية ليس بالمجال الذي يسمح بالقول الفلسفي المتماسك حيث العلم المفترض أنّه مثال المعرفة الراسخة، اليقينية هو أيضا ميدان واسعلاختلاف الآراء

---

1 – Schillp. P. A, op. cit, p 56, 57. «... so that we were compelled to make some radical changes in order to do justice to the open character and the inevitable uncertainty of all factual knowledge».

2 – Carnap. R. the logical structure of the world", p XVI.«the individual no longer undertakes to erect in one bold stroke an entire system of philosophy. Rather each works at his special place within the one unified science»

3 – Carnap. R, the logical syntax of language, p 33. «Then only will there be any possibility of fruitful co-operative work on the part of the various investigators working on the same problems».

4 – Schilpp. A. P. op. cit, p 880. «But they show only that no fixed language can be logically and semantically complete, every language can be further strengthened by the addition of new logical forms of expression and new logical means of deduction. The thesis of the unity of science ... has nothing to do with the question of logical completeness. Rather, it was meant as a rejection of the division of empirical science into allegedly fundamentally separate fields».

ووجهة النظر، كما تبين خطأ هذه الافتراضات المسبقة التي انطلق منها فلاسفة التجريبية المنطقية، وأن صورة العلم التي رسموها قبل أن يشرعوا بتحليل المفاهيم والتصورات، لم تكن هي نفسها الصورة التي اتضحت بعد ذلك وهكذا تهاوت واهتزت هذه الركائز التي أملوا فيها الكثير في تحقيقأهدافهم الواحدة بعد الأخرى، وتأكد أكثر وأكثر أن المنهج التجريبي لم يعد بذلك الطريق الآمن الذي يؤكد على الوصول إلى معرفة أكيدة يقينية مشتركة بين الذوات،وأن إنشاء مثل هذه اللّغة مع الدقة المطلوبة خاصة إلى قواعد التطابق محفوف بالصعوبات[1].

5- النزعة المنطقية

لقد اختار التجريبيون المناطقة المصطلح "منطقي"لكي يوضحوا أنّهم معنيون أساسا بالتحليل المنطقي أكثر من اهتمامهم بأطروحات تدور حول الحقيقة النهائية أو المطلقة أو إعطاء اعتبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا وقوانين ترابطها[2]، ولكي يبرهنوا وبالدقة المنطقية والالتزام التجريبي أن المعرفة العلمية لا تكون إلاّ في حدود المنطقية والتجربية، والمنطق هو المنهج الذي يستخدمه فلاسفة كثيرون فهو ليس وقفا فقط عليهم ويعرفه زكي نجيب محمود وهو الذي ينظر إليه من وجهة نظر التجريبين المناطقة أنه «علم يبحث في صورة الفكر، فهو علم لا يقف عند المفردات الجزئية التي يبحثها بل يحاول البحث عن المبادئ و القوانين التي تنطوي عليها تلك المفردات والصورة يراد بها العلاقات الكائنة بين أجزاء الشيء بغض النظر عن مادة تلك الأجزاء، والفكر يراد به الصيغ اللّفظية بما فيها الرموز الرياضية ونحوها مشروطة بشروط منها إمكان وضع الصيغة في صيغة أخرى تساويها و إمكان استدلال صيغة أخرى تلزم عنها وإذا أريدا تفسيرها نجد صورتها في الواقع الحسي»[3].

وفي البدء نجد أن التجريبين المناطقة استفادوا كثيرا من الخطوات الكبيرة التي خطاها كل من فريجه وراسل في إنشاء منطق جديد، يهدف إلى التخلّص من التناقضات التي ظهرت ليس في الرياضيات فقط ولكن أيضا في الفلسفة التي أثّرت فيها اللّغة العادية تأثيراً سلبيا، حيث أخذوامن راسل قوله إن «عمل الفلسفة...أصلا هو التحليل المنطقي...فالفلسفة معنية أكثرمن أي علم خاص بالعلاقات بين العلوم المختلفة، والصراع المحتمل بينها...إذ يجب على الفلسفة أن تكون شاملة، ويجب أن تكون جريئة في اقتراحها فرضيات بخصوص العالم،

---

[1] - بلانشي روبير، نظرية العلم(الإبستيمولوجيا)، تر محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،1972، ص12.

[2] - كارناب. ر، الأسس الفلسفيّة للفيزياء، ص 9.

[3] – سعد بن يجاد بن مصلح العتيبي، المنطق عند زكي نجيب محمود، إشراف عبد الله بن دجين السهلي، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود، قسم الثقافة الإسلامية، 1427، ص7.

عندما لا يكون العلم في وضع يؤهله لإثباتها أو لدحضها، وهذه يجب دائما أن تقدّم كفرضيات وليس كيفيات ثابتة كما هو الحال دائما وبخاصة مع عقائد الدين»[1].

كما استفادوا من فتغنشتين الذي له الفضل في إظهار«العلاقة الوثيقة بين منطق العلم (أو الفلسفة كما يسميه) وبين النحو فقد أوضح بشكل خاص الطبيعة الصورية للمنطق، وأكد واقعة أنه يجب على قواعد وبراهين النحو أن لا تحيل إلى أيّ معنى للرموز»[2]، الشيء الذي كان له الفضل –كما يعترفون له التجريبيين المناطقة– في تعجيل الوصول إلى نقطة التحوّل الحاسمة في الفلسفة[3]، وأصبح بذلك من الممكن دمج الطرح الأساسي للتجريبية(المعرفة المبنية على الخبرة الحسية) مع شرح مرض لطبيعة المنطق والرياضيات[4]، وساعد على ذلك أن كل عضو من أعضاء حلقة فيينا على إطلاع واسع لكل منهم على المنطق الرمزي، ولهذا إن اختلفوا في كثير من النقاط إلاّ أنّهم لا يختلف أحد أن أكبر نقطة يجتمعون عليها هو «توظيف المنطق والعلم كمبضعين لاستئصال الخلايا الميتافيزيقية»[5]، فما هو هذا المنهج المنطقي الذي اعتمده التجريبيون المناطقة في البحث؟.

ينظر فلاسفة التجربية المناطقة إلى المنطق التقليدي أنه يجب تصحيحه لأنه خطأ كله حيث يفترض بأن الكلام إمّا صادق أو كاذب صدقا مطلقا أو كذبا مطلقا، مع أن الصدق المطلق والكذب المطلق أمران لا وجود لهما في القضايا العلمية، وبناء منطق جديد يتسع للتفاوت في قيم الاحتمالات التي هي كثيرة، والتأكيد بأن التحليل المنطقي للّغة وخاصة لغة العلم هو جوهر الفلسفة باعتبار أن مجموع ما تقوله اللغة الصحيحة هو مجموع الأشياء الخارجية وعلاقة بعضها البعض الأخر، ولهذا رأوا أن اللّغة اليومية لا تصلح لأن تكون لغة

---

1 – Russell. Bertrand, Logical Atomism, in Ayer. A. J, Logical Positivism, ed; the Free Press,N Y , Corporation, 1959, p 47. «The business of philosophy, as I conceive it, is essentially that of logical analysis, followed bylogical synthesis, philosophy is more concerned than any special science with relation of different sciences and possible conflict between them….But these should always be presented as immutable certainties like the dogmas of religion».

2 – Carnap. R, the logical syntax of language, p 282. « It was Wittgenstein who first eschibited the close connection between the logic of science (or philosophy as he calls it) and syntax, In particular, he made clear the formal nature of logic and emphasized the fact that the rules and proofs of syntax should have no reference to the meaning of symbols».

3 – Schilk, the turning point in philosophy, in Ayer. A. J, “Logical Positivism”, p 54.

4 – Schilpp. P. A, op. cit, p 47. «…it became possible for the first time to combine the basic tenet of empiricism with a satisfactory explanation of the nature of logic and mathematics».

5 - براين ماجي، المرجع السابق، ص 34.

منطقية في حين «يمكّننا- كما يعترفون- المنطق من القيام بعملية التحليل بطريقة صورية...وخدمة العلم عبر جعل مفاهيمه كالاحتمال والزمان والمكان أكثر دقة»[1]، فإعتماد اللغة الرمزية فقط هو الذي سيساعد على وضع حد كبير للكثير من المجادلات الفلسفية العقيمة، وما الفلسفة في رأيهم إلاّ تلك الأسئلة المنطقية المتعلقة بجمل العلم وحدوده وتصوراته ونظرياته، أمّا الأسئلة الباقية فهي إمّا موضوعات تنتمي إلى العلوم التجريبية وإما أسئلة مزيّفة ليس لها أيّ محتوى معرفي ما يعني استبعادها من دائرتي القول الفلسفي والعلمي.

إن الجانب المنطقي من مذهبهم يقوم على اكتفاءهم بتحليل لغة العبارة نفسها لأن التحليل يؤكدون وحده الكفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة، فقسّموا الأحكام إلى:

أولا: ذات المعنى وتصنف إلى:-أحكام صادقة فقط بمقتضى صورتها "تحصيل حاصل"أو "مصدقات" وتقابل الأحكام التحليلية عند كانط «وصدقها مبني فقط على بنيتها المنطقية وعلى معنى حدودها، وهي صادقة تحت أيّ ظرف ممكن إدراكها لأن صدقها مستقل عن وقائع العالم العارضة، من جهة أخرى يلزم عن ذلك أن هذه الأحكام لا تقول شيئا عن العالم وليس لها بالتالي أي مضمون واقعي»[2] و- نفي للأحكام الأولى "المتناقضات" وهي متناقضة ذاتيا وبالتالي كاذبة بمقتضى صورتها، أما بالنسبة إلى كل الأحكام الأخرى فتقرير صدقها أو كذبها يكمن في الجمل البروتوكولية وهي سواء كانت صادقة أو كاذبة أحكام تجريبية تنتمي إلى ميدان العلم التجريبي[3].

ثانيا: خالية من المعنى إذ يعتبرون العديد من الجمل الفلسفية خاصة في الميتافيزيقا التقليدية هي جمل مزيفة فارغة من المضمون المعرفي.

وبينوا أن دراسة المنطق ستكون أكثر دقة عندما يبنى لا على الأحكام بل على العبارات اللّغوية وتحديدا على الجمل، وحيث سابقا ساد الاعتقاد منذ أرسطو بأن المنطق والنحو رغم نقاط التلاقي بينهما هما نوعين مختلفين، بينما التجريبيون المناطقة وعلى رأسهم كارناب يرون أن المنطق جزءا من النحو، فوظيفة المنطق هي

---

[1] - براين ماجي، حوار مع ألفريد أيار الوضعية المنطقية و تركتها، عن رجال الفكر، ص 254.

[2] - Schilpp. P. A, op. cit, p 25. «... the truth ...is based only on their logical structure and on the meaning of the terms, ...are true under all conceivable circumstances; thus truth isindependent of the contingent facts of the world. On the other hand, it follows that these statements do not say anything about the world and thus have no factual content».

[3] - كارناب. ر، الأسس الفلسفيّة للفيزياء...، ص ص 165- 166.

المعالجة الصورية للجمل والميزات المنطقية للجمل والعلاقات المنطقية القائمةفيما بينها إنما تعتمد فقط على البينة النحوية لهذه الجمل وبذلك يصبح المنطق جزءا من النحو[1]، وهكذا يكتسب المنطق يقينه من الاستخدام التحصيل حاصل للّغة فهو مثله مثل الرياضيات علم صوري، ويقدّم لنا كارناب في كتابه" الأسس الفلسفية للفيزياء " مثالا عن كيفية استخدام المنطق الرمزي وضرورته «دعنا نفترض على سبيل المثال قانونا من أبسط النماذج الممكنة ألاّ وهو القانون الذي يؤكد على أنه إذا كانت هناك"و" وكانت و هي ق إذن لكانت و هي ك أيضا، ويكتب هذا القانون رمزيا على النحو التالي: (و) (ق و⊂ ك و)»[2].

فالمنطق يجب أن يعنى باللّغة المجرّدة فحسب والاستعانة بالمنطق الرياضي الجديد الذي يسمح بـ«تطوير مناهج علمية جديدة وبناء لغات رمزية دقيقة»[3]، وحيث ترتكز الدراسات المنطقية للّغة اهتمامها على ثلاثة مظاهر كبرى، سنتاكسية(تركيبية) وسيمانطيقية(دلالية) وبراجماطيقية(التداولية)،... وتهتم البراجماطيقة بدراسة صلة الفرد باللّغة من ناحيتين: الناحية الصوتية والناحية الفكرية، أما السنتاكس(علم التركيب): فيهتم بالأشكال أو العلامات وعلاقتها وما يتم بواسطتها من تعابير مختلفة وتختلف السيمانطيقة عن السنتاكس في ناحية واحدة فهي تأخذ بدراسة الأشكال والعلاقات والتعابير لأنها تستلزم هذه الدراسة السنتاكسية للّغة ولكن السيمانطيقة تبحث إلى جانب ذلك دلالة العبارات والأشكال وما تعنيه»[4].

ولهذا وعلى سبيل المثال قام كارناب بمحاولات عديدة لتحليل تصورات اللّغة العادية وبناء تعريفات لها مستخدما المنطق الرمزي، وقد اعتمد في البداية الطريقة المعتادة مبتدئا بتحليل المركبات إلى مكوناتها الأصغر فالأصغر، بحيث يؤدي تحليل الأجسام المادية إلى الحقول البصرية اللحظية ثم إلى البقع اللّونية وأخيرا إلى المواقع الفردية في الحقل البصري[5]، وعملية الإرجاع هذه تقوم أساسا بالتثبت من سلامة البناء وهناك فرق بين الاشتقاق والإرجاع أو الرد، فالقضايا تشتق من البديهيات مثلا وذلك باستعمال خطوات منطقية استدلالية تخضع لقوانين استنتاجيه معينة أما الإرجاع فإنه عملية عكسية تقوم بواسطتها بتحويلالقضايا المحتوية على

---

1 - Carnap. R, the Logical Syntax of Language, pp 1-2.

2 - كارناب، ر، الأسس الفلسفيّة للفيزياء...، ص ص 19-20.

3 - محمد عزيز نظمي سالم ،المرجع السابق، ص 276 .

4 - براين ماجي، حوار مع الفريد آيار الوضعية المنطقية و تركتها، عن رجال الفكر....، ص 254.

5 – Schilpp.A.P, op. cit, p 16.« At first I made the analysis in the customary way, proceeding from, complexes to smaller and smaller components ,e.g. first from material bodies to instantaneous visual field, then to color patches, and finally to single positions in the visual field».

الأفكار إلى قضايا أخرى محتوية على الأفكار السابقة شرط أن تكون هذه الأفكار من مكونات الأفكار الموجودة في القضايا الأولية[1].

كذلك استخدم كارناب هذا التسلسل التنازلي من الموضوعات أو التصورات فمثلا (الكلب) نوع هو صنف ينتمي إليه كلب (لوتش) والكلب لوتش هو صنف عناصره هي (الحالات) التي يمر بها لوتش و كل حالة فردية (كشيء مدرك حسيا) هي صنف عناصره نقاط تنتمي إلى العالم المدرك حسيا وكل نقطة هي علاقة متعددة الحدود تتضمن أربعة حدود رقمية (الإحداثيات المكانية-الزمانية) وواحدا أو أكثر من الصفات الحسيّة، والصفة الحسيّة هي مجموعة "من خبراتي" وهذه الأخيرة تعدّ من العناصر الأساسية المتوخاة[2]، وهذا هو التحليل الذي يعتمد التجربيون المناطقة عليه حيث لا يقوم إلاّ بأساليب المنطق في البناء والتعريف الأفكار، وبالتالي ففي هذا البناء يمكن للحقيقة التجريبية أن تتكون فيه، بينما لا يمكن للحقيقة الميتافيزيقية أن تكون فيه وبه استطاعوا أن يقيموا التمييز الأساسي بين المنطق والمعرفة اللامنطقية وعلى صياغة قواعد الاستدلال المنطقية من دون أية إحالة إلى المعنى وفي الوقت نفسه هي من أجل تحليلهذا الأخير.

وهكذا استخلصوا ضرورة استبعاد الميتافيزيقا من دائرة الفلسفة العلمية واستبدالها "بمنطق العلم"، أي بالتحليل المنطقي للتصورات العلوم وجملها والذي به يتم التخلص من الغموض الذي يرافق المناقشات الفلسفية، لأن الصواب في «أن نترجم على الأقل الطرح الرئيسي الذي هو موضوع المجادلة إلى الطريقة الصورية في الكلام، وأن نجعله أكثر دقة بذكر ما إذا كان يقصد به زعم أم اقتراح وبذكر اللّغة التي يحيل إليها»[3]، وعندها فقط سيكون موضوعنا هو الحدود والأطروحات الدقيقة التي يمكن إستعابها بوضوح[4]. ويكون المنطق بهذا مع

---

[1] - محمد عزيز نظمي سالم ، المرجع السابق، ص 42

[2]– Carnap. R , the Logical Structure of the World, pp 247 -248. « Let us use for clarification the following descending sequence of objects (or concept), the dog (species) is a class to which may dog Luchs belongs,…. One such point is a many-place relation extension whoseterms are four numerical terms (namely, thespace-time coordinates)and one or more sense qualities, sense quality is a class “of my experience” the latter are here envisaged».

[3] – Carnap. R, the Logical Syntax of Language, p 301. «… it is advisable to translate at least the principal thesis involved in the controversy into the formal mode of speech,and to render it more precise by stating whether it is meant as an assertion or as a suggestion, and to which language it refers».

[4] – Ibid. p 333. « …then only shall we have as our subject-matter exact terms and theses that can be clearly apprehended ».

التجريبيين المناطقة يتناول جميع موضوعات المعرفة الإنسانية، ويستخدم بأشكال مختلفة، ولهذا كل العلوم اليوم تحتاج إلى التسلح به لتوخي الدقة وعدمالتناقض في صورها وهذا ما يريدون تحقيقه وعملوا على الوصول إليه.

ولهذا يجمع الكثير من المفكرين أن للتجربيين المناطقة الفضل «في تطوير منطق أكثر شمولية وأوسع مدى من منطق أرسطو وأنه تم توظيفه كأداة ناجعة للتحليل والنقد، ...ولهذا فإن أصالتهم إنما تتعين خصوصا في تطبيق المنطق والنهج العلمي على أفكار وطرائق تقليدية في التفكير والمشاكل الفلسفة التقليدية واعتبرت من هذا المنظور خلوا من المعنى ما لم تكن قابلة للحل باستعمال تقنيات منطقية صرفة»[1]، كما ساهموا إسهاما فعالا في علم المنطق في تدقيق الأجهزة المنطقية وفي معالجة منطق الجهات والجهاز المنطقي في نظرية الاحتمالات وفي تحليل مفهوم المعنى[2].

لكن ورغم تسلحهم بهذه الوسيلة الجديدة لم يسلموا من نقائص وقصور منها أن اعتبار العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجي إنّما يتحقق دلالة الصدق لها بكمال الصياغة المنطقية الصورية[3]، وهذا أمر مبالغ فيه يناقض موقف التجربيين أنفسهم، كما لوحظ أن منطقها نفسه الذي استخدمته في تحليل لغة العلم هو منطق أقرب إلى أن يكون ميتافيزيقيا من أن يكون واقعيا ويمكن الاستفادة منه، لأن التحليل المنطقي المكتفي باستخدام جهاز المنطقي الرياضي فقط لا يستطيع أن يقدم لنا تصورا شاملا عن بناء المعرفة العلمية إذ لابدّ من استخدام البحث الفلسفي كما أنهم بذاتهم في الوقت الذي يبجلون فيه استخدام اللّغة الرمزية، نجدهم في نفس الوقت وخاصة كارناب استخدموا اللّغة الواقعية واللّغة المألوفة وأخرى استنتاجيه فكان هذا سببا في اعتبار محاولاتهم غير دقيقة من جهة، ومن جهة أخرى صعوبة ما يدعونه أو استحالة الاكتفاء باللغة الرمزية لأن «التفكير المنطقي الرياضي بوجه معيّن من الوجوه يختص فقط بالإنتظامات العامة المجرّدة للعلاقات والعمليات في حين أن الواقع الإنساني والطبيعي ليس وحيد الجانب وبالتالي لا يستنفذ كافة هذا الواقع»[4].

---

[1] - براين ماجي، المرجع السابق، ص34.

[2] - أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي، عن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنيّة، بيروت لبنان، ط2، 1987، ص201.

[3] - محمود أمين العالم، معارك فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1965،(عن الأعمال الكاملة ، مج1)، ص 69.

[4] - عاطف أحمد، المرجع السابق،ص104 .

وكثيرا هي النقائص والالتباسات التي جعلت التجريبيين المناطقة أن لا يتفادوا دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في نظرية المعرفة وأن يتراجعوا على موقفهم السابق في أن يعتمدوا فقط على المنطق الجديد، حيث نجد على سبيل المثال تراجع كارناب على موقفه الأوّل الذي أكد فيه أن تحليل اللّغة يجب أن يتم على صورة "نحو منطقي" الذي يدرس صورة العبارات دون معانيها، ولكن سرعان ما طوّر رأيه بتأثير من تارسكي وأكّد إمكان بناء علم الدلالة، وهذا ما جعله يقول «إن الطريقة المادية في الكلام هي جزء من الاستخدام اللّغوي العادي»[1]، وهذا يدل كله على قصور أية محاولة تهدف إلى خلق لغةاصطناعية رياضية منطقية فقط محل اللغة العادية، وقصور ما ذهبت إليه في أن المعرفة العلمية لا تكون إلاّ في حدود المنطقية والتجريبي.

6- نظرية المعنى و مبدأ التحقق

يعتبر مبدأ التحقيق من المبادئ الاساسية للتجربية المنطقية والذي يفضل بعض المفكرين العرب أن يترجموه بـ"مبدأ التثبت" أو "مبدأ التصديق" أو مبدأ التأييد، وهو لا يعتبر اختراعا خالصا لها وإنما هو مفهوما برجماتيا لمعنى الشيء المدرك قال به الفيلسوف الأمريكي (تشارلس بيرس) وقبله (هيوم)، كما أنه يعد مذهبا إجرائيا قال به الفيزيائي أينشتين قبل حوالي خمسة وعشرون عاما[2]، وأما التجريبيون المناطقة فاستخدموه كسلاح ضد المذاهب والأفكار الميتافيزيقية لا لمجرّد أنها أقوال خاطئة بل على أنها خالية من المعنى وهو لا يتجزأ من نظرية المعنى عندهم، ويمثل الفيصل الحاسم بين العلم واللاعلم، ولهذا يحلوا البعض أن يسميه عقيدة هذه المدرسة، وقد استمدته كما هو معلوم من أراء فتغنشتين التي طرحها في "رسالة منطقية فلسفية"، والتي فيها يقول «في القضية يجيء الفكر معبّرا عنه في صورة تدركها الحواس»[3]، وعلى الرغم من أن مشكلة تمييز النظريات العلمية عن غيرها من أنواع النظريات الاخرى خاصة النظريات الميتافيزيقية قد نوقش كثيرا في القرن العشرين فهي ليست مشكلة جديدة إذ عالجها كل من هيوم وكانط في القرن الثامن عشر، ومشكلة المعنى بكل جوانبها المتعددة من المشاكل التي رصد لها الفلاسفة بحوث كثيرة، ولكن اتسع البحث فيها خاصة في القرن العشرين مع

---

1 – Carnap. R, the Logical Syntax of Language, p310.«...what we must here take into account is the fact that the mate.10rial mode of speech is a part of ordinary linguistic usage».

2 - كارناب. ر، الأسس الفلسفيّة للفيزياء...، ص10.

3 – Wittgenstein. L. V, Tractaus, p 37. «3.1_dans La proposition la pensée s'exprime d'une manière perceptible aux sens».

زيادة الاهتمام باللّغة والمنطق، وتميزت التجريبية المنطقيّة فيها كما سنرى بالبحث المنهجي عن طريق التحليل المنطقي للّغة.

نظرية المعنى

يؤكد أعضاء التجربية المنطقية على ضرورة تطبيق الطريقة العلمية في التفكير على عبارات وألفاظ اللّغة التي نصوغ فيها المشكلات الفلسفية، فجعلوا المعيار الذي نحكم بناء عليه بما إذا كانت للقضية معنى هو إمكان تحقيق هذه القضية في الواقع الخارجي.

والمعنى: هو الفكرة المجرّدة الدقيقة الدالة على موضوع الشيء[1] ولكي تكون القضية أو العبارة ذات معنى «لا بدّ أن تصاغ بحيث يكون في الوسع دائما أن يثبت صوابها...ويشترط أن يرتبط التفكير المجرّد على نحو ما بما تراه العين وتسمعه الأذن وتلمسه الأصابع»[2]، ولكن عندما يشترط التجربيون المناطقة تحديد المعنى لا يقصدون من وراء ذلك أن تكون له دلالة موضوعية فقط، فكثيرا ما يستخدمون في التعريفات القاموسية كلمات تشير إلى صفات أو خبرات حياتية، فليست جميع الكلمات لها دلالات موضوعية، فالكلمات أو الرموز المنطقية مثل الروابط والثوابت المنطقية ليست لها دلالة موضوعية ولكنها ذات وظيفة شكلية وتركيبة معينة ومعروفة، مع أنّه تبقى معطيات الخبرة لها دور كبير في التعريف والبناء لأنها تبقى الأساس التكويني لمعاني جميع الكلمات[3]، إنما الذي يؤكدونه أنّمالا معنى له هوما لا يمكن التحقق منه تجريبيا لأن معيار التفرقة بين العبارات ذات المعنى والعبارات التي لا معنى لها أو عبارات العلم وعبارات اللاعلم هو "مبدأ التحقق".

فما هو هذا المبدأ ؟ وما قيمته؟

وضع التجربيون المناطقة معيار مبدأ التحقيق من أجل وضع تمييز حاسم بين العبارات التي لها علاقة بالوقائع والتي لا علاقة لها بها من العبارات المنطقية والرياضيات، وبين نوع آخر لا معنى لها أصلا إن وجدت

---

[1] - صليبا. د. جميل، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت، 1982، ص 399.

[2] - هانز ريشنباخ، المصدر السابق، ص17.

[3] - محمد عزيز نظمي سالم ، المرجع السابق، ص29.

من أجل تجنب الجدال فيها وأول من صاغ هذا المبدأ هو "فيزمان" في كتابه "التحليل المنطقي لتصور الإمكانية"، عام 1930[1]، ثم تتالت صياغات هذا المعيار عند فلاسفة المدرسة.

ومعنى مبدأ التحقق لقضية ما أو لجملة ما عندهم «يتحدد بشروط تحقيقها أي إذا وجدت ظروف ممكنة وليس بالضرورة فعلية تحدد صدق الجملة»[2]، أي اختبارها تجريبيا لمعرفة صدقها أو كذبها على السواء، أما تحديد معنى الكلمات فيكون «بإرجاعها إلى كلمات أخرى وهذا ما يسمى بتعريف الكلمة»[3]، ولم تقتصر التجريبية معيارها على نطاق القضايا أو الجمل بل تعدتها إلى نطاق الأفكار، حيث أن معنى العبارة يتحدد بتحليل اللفظ منطقيا فما يكون له معنى بعد التحليل فهو ذو معنى في كل زمان ومكان وما ليس له معنى بعد التحليل فليس له معنى وبالتالي يستبعد ويرفض، ولهذا السبب فحسب هذه المدرسة ما يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب، وما يمكن أن يزودنا بمعرفة ما لا يخرج عن نوعين من العلوم:

العلوم الصورية والتي تزودنا بالصدق الصوري والذي نتوصل إليه من خلال الأنساقالرياضية والمنطقية، والعلوم التجريبية التي تزودنا بالصدق الواقعي، عن طريق مبدأ التحقق بوصفه معيارا أساسيا لتحديد معنى أية قضية، ولكونه وسيلة ناجحة في تعيين الحدود الفاصلة بين القضايا الأصلية والقضايا الزائفة، وتختلف وجهة نظر التجريبيين المناطقة لمفهوم "مبدأ التحقق" كما عرف معهم الكثير من التصحيحات، فمثلا فيزمان يقول عنه «معنى العبارة هو طريقة تحقيقها»[4] أي أن كل جملة لكي تكون ذات مضمون يجب أن يكون من الممكن تحقيقها بشكل تام، أما شلك فيقول «لا يكون للقضية معنى إلاّ إذا كانت ممكنة التحقيق ولا نقول إذا كانت محققة بالفعل»[5]، فما يقصده شلك هنا من التحقق ليس أن يكون هنا والآن فقط بل المقصود هو التحقق من

---

1 – Passmore. J, A, Hundred Years of Philosophy, Gerld Duckworth and CO, LTD, First pub 1917, p 371.«... It was first explicitly stated by F. Waismann In....».

2 – Schilpp. A. P , op. cit, p 45. « the meaning of sentence is given by the condition of its verification ...and if there are possible, not necessarily actual , circumstances which, if they did occur, would definitely establish the truth of sentences».

3 – Carnap. R, le dépassement de la métaphasique..., p 152. « ...dans la science, il est possible de donner leur signification par réduction à d'autres mot ...définition » .

4 –MacKinnon.D.M ; Waismann.F, Kneal. W.C, "Verifiability", in " Analysis and Metaphysics", edition Black Well publisching, volumes 19, 1945, p 11.«The meaning of a statement is the method of its verification».

5 – Schlick. M, Meaning and Verification, in the philosophical review. Vol 45, No 4ed. Duke University Press,Jul, 1936, pp 344,345. «a proposition has meaning only if it is verifiable , we are not saying ... if it is verified».

حيث المبدأ أيضا أو إمكان التحقق، وحيث الإمكان لديه نوعان: تجريبي وهو ما يتسق مع قوانين الطبيعة، والمنطقي وهو ما يطابق قواعد النحو واستخدام اللّغة ولهذا يضيف قائلا إن إمكانية التحقيق ينبغي أن تكون مستقلة عن التجربة «لأن إمكانيةالتحقيق لا تعتمد على أي صدق تجريبي أو على أي قانون طبيعي أو على أية قضية أخرى و إنما تحدد فقط عن طريق تعريفاتنا، أي عن طريق القواعد التي قررناها للغتنا أو التي يمكننا أن نقررها في أية لحظة أخرى»[1].

أما عند كل من نويوراث وكارناب وهمبل فإن القضية ذات المعنى هي التي لا تتعارض أو تتنافر مع نسق القضايا المقبولة، وهي قضايا البروتوكول والقضايا التي يمكن أن تردّ إلى قضايا بروتوكولية وهي «تلك الجمل التي تنتمي إلى بروتوكول أساسي أو تسجيل مباشر لتجربة العالم الفيزيائي أو السيكولوجي ويدخل في هذه توضيح الإجراء العلمي الفعلي إذا كانت التجارب والإدراكاتالحسيّة والشعور والأفكار...إلخ في الحياة اليومية، كما هي تماما في المعمل وكانت مسجّلة أولا في الكتابة بوصفها "بروتوكولا" لكي تزود المادة الخام بمركب تال»[2].

إن معيار المعنى عند هؤلاء هو الاتساق «وليس مطابقة الواقع الذي قال به شلك والذي أوقعه في إشكالات ميتافيزيقية نظرا لاعتماده الخبرة الحسيّة التي لا بدّ أن ترتكز إلى معطيات الحواس ومعلوم أن هذه الأخيرة ذاتية تختلف من شخص لأخر»[3]، ولهذا وأمام الصعوبات العديدة التي اصطدم بها هذا المبدأ، قام هؤلاء وعلى رأسهم كارناب باستبدال هذا "المبدأ التحقق" بمبدأ أكثر تساهلا وهو مبدأ" إمكانية الإختبار Principe de testabilité" أو كما يفضل البعض ترجمته بـ"قابلية التصديق" أو "قابلية التأييد" أو " قابلية التثبت"، ولهذا يقول كارناب «إننا لا نستطيع أن نحصل أبدا على اليقين الكامل ذلك أن عدد الأدلة التي يمكن استنباطها من ق1 بمساعدة قضايا أخرى محققة بالفعل أي يمكن تحقيقها بشكل مباشر عدد لانهائي ولذلك تظل إمكانية قائمة في أن نعثر في المستقبل على دليل سلبي، ومع أن احتمال ذلك يعدّ ضئيلا إلاّ أنه مع ذلك لا

---

1 – Ibid. p 353. « the possibility of verification does not rest on any experiential truth, on a law of nature or any other true general proposition, but is determined solely by our definitions, by the rules which have been fixed for our language».

2 - زيدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 2000، صص126-127.

3 - السيّد تفادي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانيّة مبدأ التحقيق عند الوضعيّة المنطقيّة، دار المعرفة الجامعيّ، 1991، ص10.

يمكن أبدا تحقيق ق$_1$ بشكل كامل ولهذا السبب تسمى فرضا»[1]، ومعنى ذلك أن قضايا العلوم التجريبية بعد تعديل كارناب لموقفه لا تصل أبدا إلى اليقين وإنما هي قضايا احتمالية قابلة للتعديل وللإضافة، وتبقى قضايا المنطق والرياضيات هي تلك القضايا التي تتصف باليقين المطلق فهي غير قابلة للتعديل أو الإضافة، لهذا يضيف كارناب أن الشروط التي ينبغي توفرها ليقال عن كلمة أو عبارة أنها ذات معنى هو أنّ القضية يجب أن تتركب على وفق القواعد البنائية للّغة، فمثلا عبارات هيدجر والتي أوردها في مقاله "حذف الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة "مثل العدم يعدم" حيث يتم التعامل مع كلمة (العدم) و كأنها اسم يدل علىشيء في حين أنّها ليست اسما، وإنّما هي مجرّد إشارة للنفي ولا يمكن أن تكون موضوعا لقضية بل هي دائما محمول ولهذا فهي خالية من المعنى، ومن يقوم بمهمة تحديد معنى كل كلمة هو"التركيب المنطقي للّغة" كما أنه يحدد معنى كل قضية في اللّغة، وبذلك يمكن ردّ أخطاء تفسير المعنى والمغزى إلى مصدرين رئيسيين:

1- كلمات مستخدمة في قضايا وليس لها معنى.

2-كلمات لها معنى في سياق قضايا معينة، تستخدم في سياق قضايا أخرى فتصبح بلا معنى[2].

ولكن رغم ذلك ورغم كل المحاولات الكبيرة والتي قام بها هؤلاء من أجل أن يصيغوا هذا المبدأ صياغة دقيقة، فإن هذا المبدأ لاقى عدة صعوبات كثيرة، لم يستطع هؤلاء الأعضاء أن يجدوا لها حلولا حتى في صورته الثانية، وأقل ما قيل عنه أنه ضعيف جدا حيث بهذه الصيغة الأخيرة يمكن قبول قضايا ميتافيزيقية كقضايا ذات معنى وأنّ هذا المبدأ ميتافيزيقي بحيث سيكون خاليا من المعنى إذا طبق على نفسه، وقد حاول جاهدا آير الدفاع عن هذا المبدأ ضد الانتقادات الكثيرة الموجهة له خاصة في الطبعة الثانية منكتابه "اللّغة والصدق والمنطق"، وتقديم صياغة جديدة انطلاقا من أن هذا المبدأ لا يصور الواقع الخارجي، وإنما يتعامل مع العبارات التي تتناول هذا الواقع ولذلك فإن مبدأ التحقق غير خاضع لمعيار التحقق وغير قابل للتحقق منه، ومع ذلك فإنه

---

1 – Carnap. R., Philosophy and Logical Syntax, p 12,13 «but absolute certainty we can never attain, the number of other proposition already verified or directly verifiable is infinite. Therefore there is always a possibility of finding in thenegative instance however small its probability may be. Thus the proposition p_1 can never befuture a completely verified. For This reason it is called an hypothesis» .

2 – Weinberg. J. R, An Examination of Logical Positivisms, Kegan Paul Lted, London, 1936, p 184.« the logical syntax of a language fixes the meaning of every word and the sense of every proposition in the language. Errors interpretation of meaning and sense can, therefore be traced to two principal sources:

يبقى ذا معنى لأنه إنّما وضع كتعريف وليس كتقريرتجريبي للواقع، وكما يؤكد كارناب «أنه بمثابة التفسير أو الإسهام في إعادة البناء العقلي الخاص بتصورات ومفاهيم، مؤداها أن القضايا ينبغي ألاّ يتم قبولها على أنها ذات معنى ما لم تكن قابلة للتحقيق، إنه مجرّد افتراض أو اقتراح أو توصية »[1]، ويقول أيضا آير «إن ما يقال بغية التحقق من هذه العبارات بصورة حاسمة هو حدوث التجربة التي تشير إليها تلك العبارات بصورة فريدة»[2]، فهو الآخر يبقى على المبدأ التحقق الضعيف مع إدخال مجموعة من الشروط ليتمكن من إقصاء الميتافيزيقا والقضايا الزائفة وجعلها غير قابلة للتحقق وردّ الاعتبار لقضايا العلم عموما منها العامة وقضايا الماضي والمستقبل التي قد سلبها إياه التجربيون المناطقة عند تبنيهم لمبدأ التحقق القوي، أما ما يمكن التحقق منه بصورة حاسمة فهي القضايا الأولية (البروتوكولية).

وهكذا تمسك التجربيون المناطقة بمبدأ التحقق وحاولوا أن يصلوا إلى أفضل صياغة له ليقضوا على تلك الصعوبات التي تقابله في كل مرّة، للوصول إلى التمييز بين النظريات العلمية والنظريات الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تكون عباراتها قابلة للتحقق بصورة مباشرة أو غير مباشرة وبالتالي استبعادها، في حين أرادوا أن تكون قضايا العلم النظرية والتنبؤات العلمية وحتى قضايا التاريخ وما شابه ذلك قابلة للتحقق.

ولكن رغم ذلك كله لم يسلم هذا المبدأ من القصور والعجز على تحقيق الهدف منه سواء في صورته الأولى أو الثانية، وإن بقي التجربيون المناطقة متمسكين به على أساس ضرورته وإيجابياته، فحسبهم بهذا المبدأ عليهم تبرير نشاطهم على افتراض أن العلوم الطبيعية قد اضطلعت بالمجال، «تعيّن على الفلسفة أن تجد لنفسها موضعا لم يسمح لها بمناقشة العلم، وبهذا شغل الناس بجدواها...وهكذا وعبر تأثير حلقة فيينا وأولئك الرجال اقتنع الفلاسفة بأن مهمتهم إنما تكمن في التحليل»[3]، ففي اعتقادهم أن الخطأ ليس فيالمبدأ نفسه ولكن فقط في أنهم لم يصلوا بعد إلى الطريقة التي تسمح لهم بصياغة ليس فقط مبدأ التحقق ولكنجميع المبادئ الأساسية التي تقوم فلسفتهم عليها صياغة دقيقة، ومنها مبدأ التحقيق ولهذا يضيف آير قائلا على موقف الجماعة كلها «أنا أود أن أقول إنها كانت صحيحة في جوهرها فموقفها العام كان صائبا، ولكن إذا دخلنا في التفاصيل نجد أولا أنه

---

[1] – a word which possesses a meaning in the context of certain propositions is used in the context of other propositions in which it has no meaning».

[2] - عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ص 139– 140.

[3] - براين ماجي، المرجع السابق، ص 253.

لم تتم صياغة مبدأ التحقق صياغة مناسبة، ولقد حاولت ذلك مرارا لكنني كنت في كل مرّة إما أسمح بأكثر مما يجب أو بأقل مما يجب حتى اليوم لم نتمكن من صياغة هذا المبدأ صياغة منطقية دقيقة»[1].

وحتى كارل بوبر وهو أشد المنتقدين لهذه المدرسة هو الآخر يؤكد أنه لا يرفض مبدأهم هذا على أساس أنه خاطئ بل فقط أنهم أخطئوا في صياغته، كما يؤكد على ضرورة بلوغ هدفهم لكن يجب أن يكون بطريقة آمنة، فيقول عن سبب فشل مشروع التجربيين المناطقة في استبعاد الميتافيزيقا «كان نتيجة محاولةطائشة لتدمير الميتافيزيقا بالجملة، بدلا من محاولة استبعاد العناصر الميتافيزيقا من العلوم المختلفة شيئا فشيئا حيثما استطعنا ذلك، ومن دون تعريض التقدّم العلمي للخطر بنقد لم يكن في محله»[2]، ومعنى هذاأنه يؤكد معهم أن تأسيس تصوّر علمي للعالم لا يكون إلاّ بالقول العلمي ولهذا قدّم معيارا مختلفا عن معيار القابلية للتحقق وهو معيار القابلية للتكذيب.

وفي النهاية يتفق الكثير من المفكرين على أن رغم كل المحاولات العديدة لصياغة هذا المبدأ صياغة دقيقة لم تستطع هذه المدرسة أن تحقق رغبتها بطريقة منسّقة فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي، فهي عندما تتحدث عن علاقة "المعنى"و"التحقق" بعالم الواقع وعن إدراكها للموضوعات الحسيّة فقد أدخلت تدقيقات ميتافيزيقية لا تخفى وليس البحث في دلالات الألفاظ إلاّ نظرية ميتافيزيقية[3]، فمثلا يؤكد ذلك كوهن Cohen S.R. «إن مبدأ التحقق يضع شروط الاستخدام أي أنه يضع شروط حضور المعنى ولكنه لا يضع تعريفا للمعنى ...إن مبدأالتحقق بذاته من الممكن أن يكون ميتافيزيقيا غامضا»[4]، ولهذا إذا كان هذا المبدأ استعملوه كسلاح منأجل إعلان نهاية الكثير من المباحث التقليدية ليس فقط المبحث الديني أو الأخلاقي أو السياسي بل وحتى الفلسفية ومعظم مجالات الحياة فقد تبين اهتزاز بنيانهم سواء معيار التحقق أو قابلية التحقق كشف عن بطلان كما يؤكد الكثيرون وزيف ما يدعون إليه.

---

[1] - نفس المرجع،ص ص 261-26.

[2] – Popper. K, Conjectures and Refutations, p 264. « In my opinion this was merely the consequence of an ill-advised attempt to destroy metaphysics wholesale, instead of tryingto eliminate, piecemeal as it were, metaphysical elements from the various sciences whenever we can do this without endangering scientific progress by misplaced criticism».

[3] - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة و النشر، ط1، 2005، ص ص 188- 189.

[4] – Schilpp. P. A, op. cit, p 149. «... the verification theory stated condition for us that is, for the presence of meaning, but it did not state a definition of meaning, while such anidentification of cognitive meaning with empirical evidence..., the verification theory could be seen to be itself metaphysical and ambiguous».

والخلاصة في النهاية أن أعضاء التجريبية المنطقيّة حاولوا تطبيق الطريقة العلمية في بناء فلسفة علمية، واقتنعوا أن التصور العلمي للعالم لا يكون إلاّ بالقول الفلسفي الذي سيتم اختزاله في منهج التحقق الوضعي والذي حسبهم قادرا على كشف الأقنعة الميتافيزيقية التي تختفي وراء المفاهيم ذات الطابع الفلسفي وبالتالي منعها من التسرّب مجددا إلى العلم، ولكنهم اصطدموا بعوائق وتناقضات كثيرة جعلتهم يتنازلون على الكثير من المواقف ويغيرون ويطورون مبادئهم حتى أصبحت تلك التصورات «التي كانت متبنّاة في الأيام المبكرة لحلقة فيينا قد جرت تنقيتها وتحريرها إلى الحدّ الذي أصبح من المشكوك فيها تماما ما إذا كانت المعتقدات الأساسية للوضعية والتجربية ممكنة الصياغة بطريقة واضحة ودقيقة»[1]، وبالتالي اتضح أن هذه المبادئ لم تجد لها المكان الذي أردته لها أو لنقل لم تستطيع أن تقضي على القيم الاجتماعية والفكرية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية...الخ السائدة، وفشلت في معالجة المشكلات التي طرحتها تلك المبادئ نفسها ناهيك عن فشلها في علاج المشكلات التي تفاقمت حول الإنسان المعاصر.

[1]– Ibid, p 707. «... which were held in the early days of the Vienna Circle have thus been gradually refined and liberalized to such an extent that it appears quite doubtful whether the basic tenet of positivism and empiricism can be formulated in a clear and precise way».

المبحث الثاني: منهج و طبيعة موضوع الفلسفة عند أنصار التجربية المنطقيّة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقدا بلغ حد التجريح والرفض والتفنيد، وقوبلت الميتافيزيقا أكثر وخلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه، ولكن ولأن الرفض الفلسفي من صميم العمل الفلسفي فلا تزال الفلسفة تحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاما وتحقيقا لرسالة العقل وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها، ومع تعقد بنية المعرفة العلمية في العصر المعاصر وازدياد قيمة الرياضيات و فقدان بعض التصوّرات في العلوم الطبيعية كالوضوح العياني الأمر الذي ألح على الفلاسفة وخاصة التجريبون المناطقة أن يعالجوا المشكلات الفلسفية بمنهج جديد وروح جديدة من أجل قيام فلسفة علمية يناهضون بها التأملات المثالية والميتافيزيقية وكما سبق وأن قلنا لجئوا في ذلك إلى المنطق الرياضي أو الرمزي بوصفه أداة فعّالة في حلّ مشكلات الفلسفة التقليدية التي أرهقت الفكر البشري على مدى عشرات القرون ولتفتح أفاق جديدة أمام هذه الفلسفة العلمية المنشودة، ولهذا سيكون مبدأ التحليل المنطقي بأدواته التحليلية المنهج الذي سيكون قادرا حسبهم أن يكشفوا الالتباس الذي يلف القضايا الفلسفية، ولهذا نطرح هذا السؤال إلى أي مدى خدم هذا الرفض و النقد الذي مارسه التجريبيون المناطقة على الفلسفة التقليدية ؟ وإلى أي مدى أضرها؟ وبالتالي إلى أي مدى تم قبوله أو رفضه؟.

Iالفلسفة تحليل

لقد خلص التجريبيون المناطقة إلى أن تقويض الميتافيزيقا وتحقيق بناء فلسفة علمية لن يكون إلاّ باستخدام تلك المبادئ التي رأيناها سابقا وبالتالي يتحقق «استبدال الفلسفة بمنطق العلم أي بالتحليل المنطقي للتصوّرات العلوم وجملها»[1]، ولهذا اتفقوا على أن يقصروا الفلسفة على النشاط التحليلي فما هو التحليل المنطقي وما كيفية القيام به؟ وما هو نهجه ومعاييره عند هؤلاء؟

---

1 – Carnap. R, the Logical Syntax of Language, XII. «…philosophy is to be replaced by the logic of science that is to say, by the logical analysis of the concepts and sentences of the sciences».

ترجع جذور الفلسفة التحليلية إلى اليونان منذ عهد سقراط، ثم عند التجريبيين الانكليز كما يؤكد آيار نفسه في كتابه اللّغة الصدق والمنطق[1]، أما في العصر المعاصر فيعود إلى جورج إدوارد مور في انجلترا[2]، والتحليليون لا يمثلون نمطا واحدا من الفلاسفة بل ليس هناك في الواقع اتفاق عام حتى على الاسم الذي يميز تلك الحركة الفلسفية ولكن التحليلية مثلها مثل التجريبية المنطقية جاءت رفضا للمثالية التي سادت الفكر الأوربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين «وتكمن أصالة حركة التحليل في كونها تضع الفلسفة جميعها وبحد ذاتها موضع تساؤل فهي فلسفة في فلسفة»[3]، ومعنى التحليل لغة هو «منهج عام يراد به تقسيم الكل إلى أجزائه وردّ الشيء إلى عناصره المكونة له وهو أنواع: التحليل الرياضي، التحليل النفسي، التحليل المنطقي...الخ»[4].

أما عن التحليل كما استخدمته التجربية المنطقية فهو الإرجاع أو قبول الترجمة «فيقال إن موضوعا ما قابل للإرجاع إلى موضوعات أخرى إذا أمكن ترجمة كل الأحكام الخاصة به أي بهذا الموضوع إلى أحكام تتعلق فقط بتلك الموضوعات الأخرى»[5] وكمثال عن ذلك إذا قيل مثلا «حضارة هذا العصر مادية-... فهؤلاء يؤثرون القيام بعملية "تشريح" لهذا الجسم اللّفظي أولا لنرى ماذا يمكن أن يكون لهذه العبارة من معنى، لا على أساس النتائج الفعلية المترتبة عليها كما قال البراغماتيون بل على أساس منطق اللّغة نفسه، إذ كثيرا جدا ما ترصّ ألفاظ بعضها إلى جوار بعض حتى يكتمل لنا بناء تقبله قواعد النحو لكن منطق العقل يرفضه، ولكي يرفضه منطق العقل أو يقبله لا بدّ بادئ ذي بدء من تحليله حتى نتبين عناصر بنائه وما بين تلك العناصر من روابط، وعندئذ يتبدى اللّغو والفارغ من الكلام ذي المعنى[6].

فوظيفة التحليل إذن هي تحليل كل المعرفة كل قضايا العلم والحياة اليومية لكي توضح معنى قضية من هذه القضايا والروابط التي تنشأ بينها، لأن الأفكار خاصة العلمية تتدرج في مستويات مختلفة تبعا لدرجة

---

1 – Ayer. A. J, Language, Truth and Logic , p 55, 56.

2 - الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص 268.

3 - منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 151.

4 - المعجم الفلسفي للهيئة العامة لشؤون المطابع الآمرية، القاهرة، 1983، ص ص 40- 41.

5 – Carnap. R, the Logical Structure of the world, p 60 ,«... that an object is said to be “reducible” to others, if all statements about it can be translated into statements which speak only about these other objects».

6 - زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، مجلّة العربي، الكويت، 1990، ص ص 183- 184.

التجريد، فتبدأ أولا الأفكار البسيطة القريبة إلى الملاحظة والتجربة، ثم تليها الأفكار التي تستلزم الأفكار في المستوى الثاني وتكون بالطبع أكثر تجريدا منها، وهكذا لمعرفة درجة تجريدية الأفكار علينا أن نقوم بعملية إرجاعها في خطوات متتابعة ومتلازمة إلى الأفكار البسيطة القريبة من التجربة، وبالتالي يتحقق التطبيق الإيجابي لمنهج التحليل المنطقي بتوضيح مفاهيم العلوم ومناهجها ولغة الحياة اليومية إلىجانب التطبيق السلبي له الذي يتمثل في استبعاد الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال[1].

ولهذا جعلوه التجريبيون المناطقة الركيزة الأساسية في فلسفتهم لكي تصبح "الفلسفة علمية" والتي يجب أن تحل محلّ الميتافيزيقا، لأن الفلسفة لا يجب أن تغامر بتقديم قضايا تختلف عن تلك التي تقدمها العلوم أو تخوض في ميادين أبعد من دائرة البحث العلمي كما تفعل الميتافيزيقا التي لا معنى لها «إن مهمتها هي تحرير الروح من بغي الكلام بفضح الأوهام التي تطل برؤوسها على نحو لا يمكن التهرّب منه عبر استعمال لغات كلامية»[2]، و تستخدم التجربية المنطقية نوعان من التحليل:

1-**التحليل المنطقي:** ويكشف عن مصدر الخطأ في الجملة وهو خطأ كامن في سوء فهم منطق اللّغة مثل اعتبار المبتدأ غير الخبر المقول أو المبتدأ النحوي يعني متساويا في التركيب المنطقي، أو اعتبار الفئة التي تتكوّن منها الأفراد هي نفسها فرد من تلك الأفراد، أو معاملة الفئة الفارغة من الأفراد معاملتنا للفئة ذات الأفراد، أو اعتبار أن العلاقة التي تحدد صورة الفكرةمهما تكن مادة هذه الفكرة هي العلاقة الموصوف بصفته، وليست علاقة بين طرفين أو أكثر وهكذا...، ولكن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للتخلص من سائر المشكلات التي تشغل التجريبيون المناطقة لهذا هناك:

2- **التحليل الفلسفي** : وإذا كان التحليل المنطقي يتناول التركيب الصوري بالتحليل ليخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه فإن التحليل الفلسفي يتناول أسماء(الأشياء) بالتحديد والتحليل مثل الدولة أو ما شابه ذلك، أو تتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل مثل: القيم وحرية الإرادة ووجود العالم خارجي وما إلى ذلك...وبهذا يمكن إخراج العناصر التي كانت منطوية في جوف الجملة الأصلية[3].

---

[1] - كارناب، حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للّغة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص 167-168.

[2] -فريدريك وايزمان، كيف أرى الفلسفة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة....، ص 62.

[3] - زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ص 154-155.

ولكي تقوم الفلسفة بهذه المهمّة حسب التجربية المناطقة يجب من لغة أخرى، لغة اصطناعية رمزية جديدة قواعدها تكون أوضح وأكثر كمالا وتحديدا من القواعد التي تحكم استخدام اللّغة العادية «لأن الفيلسوف بوصفه رجل تحليل لا يعنى بشكل مباشر بالخواص الفيزيائية للأشياء بل كل عنايته تكون منصبّة على الطريقة التي تتحدث بها عن هذه الأشياء»[1]، والتحليل للّغة يصبح يسيرا «إذا كان من الممكن استخدام نظام اصطناعي من الرموز ذات البناء المعلوم لأجل توضيح صيغ تلك اللّغة، ولكن ليس من الضروري أنتكون اللّغة التي يتم بواسطتها تنفيذ التحليل مختلفة عن اللّغة التي يتم تطبيق التحليل عليها»[2]، فقضايا الفلسفة هي ليست قضايا فعلية بل لغوية في أساسها وما دام أن عبارات اللّغة عادة ما تكون عبارات مركبة ومن ثم يجب أن ترد إلى أبسط أنواع العبارات لكي تتمكن من الحكم على صدقها أو كذبها لأنها تلك فقط يمكن أن تقارن بالواقع الخارجي.

ورغم اختلاف فلاسفة التجربية المنطقية حول طبيعة هذه العبارات الأساسية أو البروتوكولية ولكنهم متفقين حول أن هذه العبارات لا تقبل التحليل إلى أبسط منها «وهي ما تصف مباشرة ما يصلنا من الواقع من معطيات تجريبية، فالعبارة التي تتكلم بوضوح عن معطى تجريبي أو حسي هي عبارة أساسية »[3]، و لهذا يؤكد أير ويتفق معه بقية أعضاء التجربية المنطقية أن للفيلسوف عملا نقديا إذ يمكن له أن يقترح الطرق التي ينبغي تعديل المفاهيم الأساسية بموجبها وهكذا سوف يكون ثمة فهم يمكن للفلسفة بموجبه أن تغير العالم، ليس من الناحية المادية لأن هذا الأمر ينبغي تركه للعلم، وإنما صوريا من خلال إعادة صياغة بنية اللغة وبهذه الطريقة يمكن أن نقرر أي الحقائق في إمكانها أن توجد، وعلى سبيل المثال كيف يطبق أير منهجه في التحليل الفلسفي على "مشكلة الإدراك" فيرى أن الأشياء المادية هي تركيبات منطقية للمحتويات الحسيّة، وهو يقدم تحليلا لما يقصده "بالتركيب المنطقي" وما العلاقة بين الأشياء المادية والمحتويات الحسيّة والغاية من كل ذلك الوصول إلى نتيجة وهي أن وظيفة الفلسفة هي تحليل قضايا العلوم تحليلا لغويا، تقديم تعريفات لا مرادفات للقضايا والعبارات

---

1 – Ayer. A. J, Language, Truth and Logic, p 57. « For the philosopher, as an analyst, is not directly concerned with the physical properties of things he is concerned only with the way in which we speak about then».

2 – Ibid. pp 71- 72. «It is to be remarked that the process of analyzing a language is facilitated if it is possible to use for the classification of its forms an artificial system of symbols whose structure is known… But it is not necessary that the language in which analysis is carried out should be to different from the language analyzed».

3 – Ibid, pp 62- 65.

لفهمها فهما جيدا، دون التعرّض لمضامينها التجريبية، لهذا يقول ما تقدمه الفلسفة «ليست تعريفات صريحة، ولكن تعريفات من حيث استخدامها، وحيث يتم تعريف رمز تعريفا صريحا بإحلال رمز آخر مرادف له في مكانه، وليست هذه المرادفات هو ما تعنى به الفلسفة، الفلسفة تقدّم لنا تعريفات في استخدامها وذلك بتوضيح كيف أن القضايا التي يوجد فيها هذا الرمز بطريقة لها دلالة يمكن ترجمتها إلى قضايا مكافئة لا تحتوي على نفس الرمز أو أي مرادف له»[1]، فهو يريد أن يحصر الجهد الفلسفي كله في نطاق الألفاظ والتعريفات كي يحلل الكلام ويفرغه ويجرّده مقتصرا على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات، ومن هنا يمكن فهم تركيبتها المنطقية وأن نمنع تسرّب الميتافيزيقا.

أما كارناب والذي يعتبر عند الكثيرين أهم من قام بعملية التحليل المنطقي للمعرفة الإنسانية ويمثل المرحلة الأكثر تطورا وعمقا في الفلسفة التجربية المنطقية، حيث شكلت تحليلاته علامة بارزة في الطريق التي سارت عليها الدراسات المنطقية المعاصرة، وحيث يرى أنه لا يكفي أن نقول إن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها بل لابد أن نوضح أيضا ما الذي يجعل القول لغوا، وفي مقاله السابق "حذف الميتافيزيقا" يقوم بتحليل بعض المفاهيم مثل مبدأ، الله، مشكلة الإدراك...، ويصل إلى النتيجة أنها مفاهيم ميتافيزيقية لا معنى لها يميز في التحليل:

. **السنتاكس:** البناء اللفظ أو علم النحويحصر نفسه في مجال محدد وهوأشكال الألفاظ أو صور العلامات، وبعبارة أخرى لا بدّ للدّراسة التركيبية من الاقتصار على البحث في القواعد التي تنص على طرائق التأليف بين العلامات وتداولها مع العلم بأن العلاماتهنا لا تزيد عن كونها مجرّد أشكال ورسوم[2].

. **السيمانطيقا:** علم الدلالة يعالج تعابير لغة ما بالإحالة إلى صورها ومدلولاتها أو معانيها من دون السماح لتسرّب عناصر الميتافيزيقا، فعلم الدلالة هو«نسق من القواعد تتم صياغته بميتالغة تحيل إلى لغة موضوع، أي

---

1 – Ibid, p 60. « … as we have already said, is primarily concerned with the provision, not of explicit definition, but of definition in use, we define a symbol in us, not by saying that it is synonymous with some other symbol, …can be translated into equivalent sentences which contain neither the definiendum itself, nor any of its synonyms».

2 – رافد قاسم هاشم، رودلف كارناب والوضعية المنطقية، **مجلّة جامعة بابل للعلوم الإنسانية**، المجلّد 18، العدد4 ، ص 1070.

تحدد الشرط الضروري والكافي لصدقها»[1]، وهكذا ينتمي إلى علم النحو كل بحث يحيل إلى صورها أو أي شيء يمكن تمثيله بطريقة صورية، أما علم الدلالة أو المعاني فكل بحث يحيل إلى مدلولات أو معاني العبارات.

وبهذا في رأي كارناب يستطيع وضع قواعد لغة العلم إلى جانب كشف الطبيعة شبهالنحوية لكثير من مجادلات وجمل الفلسفة التقليدية والتي تكون لهذا السبب مضللة وبهذه الطريقة التحليلية يوضح مثلا أن الجمل التي يستعملها هيدوجر ليست سوى عبارات زائفة بدون معنى، وبالتالي كل القضايا الميتافيزيقيا هي على نفس النحو.

وإن طوّر كارناب وأير وجهات نظرهما الأولى وجميع التجريبيين المناطقة حول التحليل إلاّأنهم يتفقون ويتمسكون بأن الفلسفة تتطابق مع التحليل، والتحليل مع شؤون اللّغة وحيث أن دور ومفهوم وطبيعة التحليل بقيت نفسها والتحليل بالنسبة لهم مسألة لغوية محضة ومشكلة فلسفية منها ينطلقون في معالجة بقية المسائل الفلسفية التي يطرحونها، واللّغة لا بدّ من فهمها لا بوصفها وسيلة فحسب بل بوصفها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفي، وهكذا حين طبق فلاسفة التجريبية- المناطقة منهج التحليل اللّغوي وجدوا أن القضايا ذات المعنى هي القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضيات) من جهة والقضايا التركيبية القابلة للتحقق تجريبيا، أما قضايا الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال بإعتبارها لا تعبّر عن قضايا ولا توصف بالصدق أو الكذب استبعدوها من مجال التفكير الفلسفي، كما «أدى تحليل التصورات الرئيسية لعلم الطبيعة إلى تحريرها من الشوائب الميتافيزيقية والتي ارتبطت بها منذ الأزمنة الأولى... وحلّ المشاكل التي كانت تتخبط فيه: القوانين، أسس الفيزياء، علم الأحياء، السيكولوجية، العلوم الاجتماعية وخاصة التاريخ والاقتصاد والسياسة... .

والخلاصة أن المنهج التحليلي المنطقي للّغة هو المنهج العلمي الجديد الذي يستطيع أن يأخذ الفلسفة نحو الاتجاه العلمي الدقيق، فكما كان له نتائج مثمرة ذات فاعلية كبيرة في الرياضيات كان له ذلك في الدراسات الفلسفية لأنه هو المنهج الذي يعمل على معرفة المكونات الأساسية وعلاقاتها بعضها ببعض في تراكيب مختلفة، وتحديد المفاهيم وبيان معانيها بدقة، وهذا ما يعترف به الكثيرون ولا ينكر أحد ما لهذا الاتجاه «من

---

1 – Carnap. R, Introduction to Semantics and Formalization of Logic, ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961,p 22. «... system of rules, formulated in a metalanguage and referring to an object language of such a kind that the rules determine a truth-condition for every sentence of the object language, i.e., a sufficient and necessary condition for its truth».

فضل في ارتفاع الأبحاث إلى مستوى علمي بعد تعريف الأفكار وتوضيح المفاهيم الخاصة بالبحث»[1] من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة، ولكن هذا لم يمنع من أن الكثيرين انتقدوا هذه النزعة ورأوا فيها قصور أدى إلى فشلها في تحقيق الهدف منها، حيث أن قصر الفلسفة على التحليل أمر يلحق ضرر كبير بها ولهذا يقول كارل بوبر أن ما يستحق الاهتمام هو وضع الفلسفة أمام مشكلاتها الحقيقية التي لا يمكن اختزالها وليس اختصارها في مشكلات لغوية أو في تحليل عبارات منطقية، فمثل هذا الاهتمام في تقدير الفيلسوف اهتمام عقيم ينم عن خطر الوقوع في الدوغماتية وأن المبالغة في إعطاء التحليل اللّغوي أهمية قصوى باعتباره عاملا حاسما في المنهجية العلمية هو الدوغماتية نفسه، ضف إلى ذلك أن مبدأ البساطة مبدأ أخلاقي نفعي وليس مبدأ علميا ومعرفيا، فلا يجب أن يكون العمل على إقامة مفاهيم غير غامضة ووضع حدود بينة غاية في ذاته، فلا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعاني، إنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة أي عن نظريات حقيقية[2].

كما يرى البعض أن التحليل المنطقي والفلسفي بالكيفية التي استخدمته التجربيّة المنطقية لم يزد كونه تحصيل حاصل، فرغم أن نتائج التحليل سليمة وقيّمة ولكن من جهة أخرى فهي قاصرة لأن اللّغة كائن وظيفي في مجال سيكولوجي واجتماعي إلى جانب أنها عناصر وعلاقات، والاقتصار على الجانب التحليلي من اللّغة فيه عدم استبصار بوظيفتها الحيّة كعامل أساسي للتكامل الاجتماعي[3]، وكما سنربلاحقا أن القضايا الأساسية التي يقوم عليها الجهاز التحليلي قضايا لا يمكن إثباتها إثباتا تجريبيا، ولهذا رغم المحاولات العديدة لتعديل أرائهم وخاصة كارناب لإيجاد حلول لهذه المشاكل التي واجهتهم وأن يوضحوا منهجهم بصياغة أكثر دقة مثل اقتراحه مفهوم "الإطار اللّغوي" الذي هو نسق لطرق جديدة في الكلام، تخضع لقواعد جديدة و«يشير إلى كيانات مجرّدة لكنها في الحقيقة تتناسب تماما مع التجربية والتفكير العلمي الصارم، ومن دون أن يعنى ذلك تبني أنطلوجية أفلاطونية»[4]، كما طرح معيارا جديدا لقبول التصورات وهو أن «الذي يبدوا مهم لقراراتنا في قبول أو رفض لأي تصوّر ما هو إذا ما كنا نتوقع أولا نتائج مثمرة من استعمال لذلك التصوّر بغض النظر عن أي

---

[1] - عزيز نظمي سالم محمد ، المنطق الصوري و الرياضي...، ص 290 .

[2] - بوبر كارل، بحث عن عالم أفضل، ترأحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص ص216- 217.

[3] - محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص 49.

[4] –Carnap. R ,Meaning and Necessity, ed, University of Chicago Press, 1956, p p 205- 206. «... it will be shown that using such a language does not imply embracing a platonic ontology but is perfectly compatible with empiricism and strictly scientific thinking».

عقائد ميتافيزيقية أو ثيولوجية سابقة متعلقة به»[1]، ولكن رغم ذلك لم يفلحوا في استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية من هذا الجهاز التحليلي مما يدل على فشل الكشف عن الالتباسات التي تلف اللّغة والقضايا الفلسفية كما زعموا وبالتالي لم تكن التساؤلات التقليدية مجرّد ضلالات بقدر ما كانت مسائل مهمة للإنسان ولحياة الإنسان.

II.فلسفة اللّغة

ومن السمات الأساسية أيضا والفارقة للتجربية المنطقية عن الفلسفات التقليدية يكمن في «أنها جعلت اللّغة موضعا أساسيا للاهتمام الفلسفي»[2] حيث قبل القرن العشرين استخدمت اللّغة كأداة أكثر دون الاهتمام بها أما في هذا القرن أصبحت الفلسفة "لغوية" وهي سمة اتسمت بها الفلسفة الأوربية القارية بتياراتها المختلفة، حيث برزت تيارات فلسفية طالبت العقل بالتريث وآمنت بأن الجهل باللغة وسوء استخدامها هو المسئول عن الإخفاق العقلي والفوضى الروحية التي سادت التفكير الغربي وأصبحت اللغة هي أحدث ملاذ للفلسفة، وتطورت هذه النوعية من الدراسات على أيدي الفلاسفة الفرنسيين بوجه خاص عند البنيويين والتفكيكيين، وإن كان ليس هناك اتفاق حول ميدان فلسفة اللّغة وذلك بحسب اختلاف التيارات الفلسفية وكانت الإشكالات التي تطرحها واحدة ولكن معالجتها هو موضع اختلاف.

والتجربيّة المنطقية بدورها تعتبر النموذج المهيمن على التحليل اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، ومما ساعدها على ذلك كما سبق وقلنا استعمالها المنطق الرمزي واتخاذ موقف تجريبي جذري ومحاولة العمل على إنشاء لغة عالمية صورية اصطناعية، إضافة إلى تأثرها الكبير بالإنجازات الكبيرة لكل من غوتلوب فريجه وراسل وفتجنشتين الذين اتخذوا من التحليل المنطقي منهجا لمعرفة المقومات المنطقية في اللّغة.

ورأينا سابقا أن من أهم أهداف هذه المدرسة وكما قال فتغنشتين «إن مشكلات الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية قد نشأت عن إساءة فهم منطق اللغة وأن تحليل لغة العبارات والقضايا قد بين أن معضمها ليس كاذبا وإنما هو خال من المعنى»[3]:

---

1 – Carnap. R, Introduction to Semantics…, p XIII«… that matters for our decision in accepting or rejecting a certain concept, irrespective of any earher metaphysical or theological doctrines concerning it».

2 - ماجي براين، المرجع السابق، ص 255 .

3 - Wittgenstein. L. V, Tractaus, p 46, 4,003.

أولا: إقامة مشروع العلم الموحد الذي يبدأ بتوضيح محتوى التصورات التجريبية وصياغتها على شكل قضايا أولية تشكل حجر الزّاوية في التحقق التجريبي من كل الأحكام الأخرى ولهذا قالوا «إن الفلسفة كلّها عبارة عن تحليل للّغة»[1].

ثانيا: أن يبينوا لأنصار الفلسفات والأنظمة الميتافيزيقية بأن عبارتهم لا معنى لها وأنّها غير قابلة للاختبار بواسطة أيّ طريقة يمكن تصورها من طرق الملاحظة أو التجريب.

ولهذا رأو أنه هناك خطآن أساسيان في الميتافيزيقا يجعلانها لا يمكن أن تكون قولا علميا:

1. اعتمادها اللّغة العادية التي تستخدم الصورة اللفظيّة نفسها فالاسم مثلا لتشير إلى الأشياء" التفاح" وإلى الصفات "الصلابة" وإلى العلاقات"الصداقة" وإلى العمليات"النعاس" وهذا أمر يؤدي إلى الكثير من الخلط ويخلق كيانات لا وجود لها.

2. الخطأ الثاني: يقوم على أن الفكر قادر بالاستناد إلى ذاته ومن دون استخدام أيّ معطى تجريبي على التوصّل إلى معارف أو استنباط مضامين جديدة انطلاقا من وقائع معطاة[2].

ولكي يصل التجريبيون المناطقة إلى تحقيق أهدافهم السابقة ومعالجة هذه الأخطاء سيعملونعلى معالجة نظرية المعرفة من هاتين الزاويتين:

الأولى: اتخذوا من التحليل اللّغوي أسلوبا ومن لغة الحياة اليومية مادة للبحث، اتخذوا من اللّغة التي يتكلم بها الفرد في المجتمع واللّغة التي يتحدث بها الفلاسفة لتحليلها ومعرفة معاني عباراتها لإيجاد حلول للمشكلات التي تعترضهم.

وثانيا: اتخذوا من التحليل المنطقي منهجا لهم في معالجة اللّغة العلمية كما أنه في نفس الوقت يحاولون بناء لغة اصطناعية تكون عامة أو نموذجا للّغة العلم "لغة العلم الموحد" والتي ستقوّض اللّغة العادية.

---

[1] - عزمي إسلام ، لدفيج فتجنشتين، دار المعارف بمصر، ص 138.

[2] – Soulez. A, op. cit, p 117. « Dans es théories métaphysiques… se dissimulent deux fautes logiques fondamentales : une dépendance trop étroite vis-à-vis de la forme des langues traditionnelles, et un manque de clarté à l'endroit des performances logiques de la pensée …. La seconde erreur fondamentale de la métaphysique réside dans l'idée que la pensée est capable, en partant d'elle-même et sans…Il n'est donc pas possible de développer une métaphysique à partir de la « pensée » .

ففي نظرهم أن سوء فهم منطق اللّغة هو الذي أدى إلى ظهور معظم المشكلات الفلسفية والتي لا يتم حلّها إلاّ إذا استخدمنا اللّغة الاستخدام الصحيح، ولكي يتضح لنا كيف أن عندهم الفلسفة طريقة ومنهجا محدودا باللّغة وتحليل للأفكار أو الحقائق التي لها علاقة بأجزاء اللّغة، نأخذ كنموذج كارناب وآير وحيث يكون لكارناب الدور الفعّال في هذا المجال من خلال القضايا التي طرحها والتي تمثل الحجر الأساس للبناء التركيبي والمنطقي للّغة العلمية لمدرسة فيينا وقد أصدر في هذا الصدد كتبه:المدخل إلى علم المعاني (1942)، إدخال الصورة في المنطق (1913)، المعنى والضرورة (1947)، إلى جانب البناء المنطقي للعالم 1934.

وأول شيء يراه كارناب أنه ضروري هو أولا: أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللّغة التعبيرية والدلالية أو المعرفية حيث «أن جميع الحركات الواعية أو اللاّواعية للشّخص بما في ذلك نطقه اللّغوي...وكل ما يمكن أن نأخذه بوصفه أعراضا أو علامات منها نستطيع أن نستدل على شيء ما يدور حول أحاسيسه أو شخصيته تلك هي الوظيفة التعبيرية للحركات والكلمات، ولكن بالإضافة إلى ذلك هناك جزء معين من النطق اللّغوي مثل "هذا الكتاب أسود"... إنه منطوق يستحضر حالة معينة من أحوال الواقع ومن ثم فإن هذا المنطوق يخبرنا عن شيء ما، ويحكم على شيء ما في الحالة الواقعية فتلك هيالوظيفة الدلالية أو المعرفية»[1]، والفلسفة التقليدية كما يرى كارناب ومعه جميع التجربيين المناطقة قد عملت على الخلط بين هاتين الوظيفتين، مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلسفة معبّرة عن مجرّد عواطف لا تدل على معان، وقد توهم الفلاسفة الميتافيزيقيون مع ذلك أن عباراتهم تمثل قضايا منطقية تقبل البرهنة في حين هي مجرّد تعبيرات عاطفية تكشف عن انفعالات ومشاعر.

ولهذا ولكي يتمكنوا من تحليل اللّغة يستلزم بناء اللّغة التي ستساعد على هذا التحليل «نسق مصطنع من الرموز يكون تركيبه معروف والمثال المعروف جيّدا لهذه العملية هو النسق اللوجستيقي الذي استخدمه "راسل

---

1 – Carnap. R, the Philosophy and Logical Syntax, p p 27, 28.« … all the conscious and unconscious movements of a person, including utterances… we may take almost all his movements and words as something about his feelings or his character, that is the expressivefunction of movements and words. But besides that, a certain portion of linguistic utterances (e. g. this Book is black)… these utterances represent a certain state of affairs they tell us that something is so and so, they assert something, they predicate something, they judge something, that is the representative function».

ووايتهد"»[1] والتي هي قادرة على انجاز صيغ دقيقة وبراهين صارمة ووضع نسق من القواعد تتمتع بالبساطة والرسوخ، وبالتالي القدرة على حلّ الكثير من المشكلات الفلسفية، ومادامت الكلمات التي نستخدمها ليست نظامية ولا دقيقة عمل كارناب في كتابه"البناء المنطقي للعالم" على محاولة بناء هذه اللغة "لغة العلم"، وذلك انطلاقا من البحث عن تعريفات جديدة للتصوّرات القديمة التي تفتقر إلى الوضوح والدقة، عكس هذه الجديدة التي يجب أن تمتلكك هاتين الصفتين والتي يمكن بهما إقامة التمييز بين الجمل المنطقية التي تأخذ صورة الجملة فقط بعين الاعتبار وبين جمل الموضوعات المزيفة، ولهذا أقام نظريته "نحو منطقي للّغة"، مكتفيا بها في البداية وهي «نظرية الصوّر اللّغوية لتلك اللّغة، البيان المنسق للقواعد الصورية التي تحكمها وفي الوقت نفسه تطوير النتائج التي تنبع من هذه القواعد»[2]، وهي تسمى نحوية «لأنها تتعلق بالبناءات اللّغوية أو بطريقةأكثر تحديدا ببنيتها الصورية، فالنحو المحض والوصفي ليس أكثر من رياضيات وفيزياء اللّغة»[3]، وذلك ليميزها عن الطريقة المادية التي هي سبب كل غموض المشكلات الفلسفية، بسبب الإبهام الذي يكتنفها ولهذا يجب تحويل كل جمل الطريقة المادية في الكلام إلى جمل مصاغة حسب الطريقة الصورية، لأن الأولى تقودنا إلى التحدث عن الأشياء التي تحيل إليها الكلمات في حين أن المقصود هو الكلمات بالذّات لا ما تحيل إليه ولهذا يؤكد أن «كل مشكلات الفلسفة التي تمتلك أي مدلول تنتمي إلى النحو»[4]، وأن وظيفة المنطق كما قال به فريجه وراسل هي المعالجة الصورية للجمل وأن الميزات المنطقية للجمل والعلاقات المنطقية القائمة فيما بينها إنما تعتمد فقط على البنية النحوية لهذه الجمل وبذلك يصبح المنطق جزءا من النحو[5].

---

1 – Ayer. A . J, Language, Truth, Logic, p 71.« an artificial system of symbols whose a symbolism is the so-called system of logic which was employed by Russell and whitehead».

2 – Carnap. R, Logical Syntax of Language, p 1. « we mean the formal theory of the linguistic forms of that language, the systematic statement of the formal rules which govern it together with the development of the consequences which follow from these rules».

3 – Ibid. p 284. « because they are concerned with linguistic construction, or, more specifically, with their formal structure. Syntax pure and descriptive is nothing more than the mathematics and physics of language».

4 – Ibid. p 280. « … all philosophical problems which have any meaning belong to syntax ».

5 - Ibid. pp 1- 2. «… That logic , too, is concerned with the formal treatment of sentences …
and the logical relations between them … are solely dependent upon the syntactical structure of the sentences. In this way, logic will become a part of syntax».

ولكن ونتيجة لكثير من الصعوبات التي واجهت هذه الطريقة أيضا وإلى جانب أنه لا يمكن التخلي كلية عن الطريقة المادية في الكلام إضافة إلى تأثر كارناب بالأبحاث التي قام بها تارسكي Alfred Tarski الذي أسس علم الدلالة، يقوم كارناب بتأسيس أيضا إلى جانب "علم النحو""علم الدلالة" أو "علم السيمياء" الذي هو «جملة الاعتبارات المتعلقة بتلك التصورات التي بكلام تقريبي تعبّر عن روابط معينة بين عبارات لغة ما والوقائع التي يحال إليها بواسطة تلك العبارات»[1]، ويرى ضرورته في توضيح المشكلات الفلسفية النظرية، إذ يسمح بالتمييز بين المشكلات التي هي من طبيعة واقعية تجريبية وبين المشكلات المنطقية خاصة في ميدان نظرية المعرفة وفلسفة العلم[2]، ولكن نتيجة أيضا للصعوبات التي ظهرت أمام هاتين النظريتين: علم النحو وعلم الدلالة، إذ أثبتت النتائج أنهما لم تمنعا من تسلل الميتافيزيقا إليهما نجد كارناب يقدّم حلا آخر ويطور موقفه أكثر وهو مفهوم "الإطار اللّغوي" حيث هذا الإطار سيسمح بالتمييز بين نوعين من الاسئلة «أولا: الاسئلة عن وجود كيانات معينة من النوع الجديد ضمن الإطار، ونسميها اسئلة داخلية، و ثانيا: الاسئلة التي تتعلق بوجود أو واقع نسق الكيانات ككل وتسمى اسئلة خارجية»[3]، والاختلاف بينهما أن القول مثلا «هل قطعة الورق البيضاء الموجودة على مكتبي واقعية أم لا؟ وهلأحاديالقرن واقعي أم لا ...؟، فالتصوّر للواقع الوارد في هذه الاسئلة الداخلية هو تصور تجريبي علمي وغير ميتافيزيقي، بمعنى أن التعرّف على موضوع ما كشيء أو كحدث واقعي يعنى أن ننجح في إدراجه داخل نسق الأشياء في موضع (مكان خاص)، بحيث يتلاءم مع باقي

---

1 – Tarski Alfred, op.cit, P 401. « the totality of consideration concerning those concepts whish, roughly speaking , express certain connexion between the expressions of a language and the objects and states of affairs referred to by these expression».

2 – Carnap. R, Introduction to Semantics, p xii-xiii. «It has turned out to be very fruitful to look at the problems of theoretical philosophy from the point of view of semiotic... . Among problems of this kind we may first distinguish between those problems ...which are of a factual, empirical rather than logical nature. They occur especially in the theory of knowledge and the philosophy of science...».

3 – Carnap. R, Empiricism, Semantic and Ontology, in, Meaning and Necessity A Study in Semantics and Modals Logic, University of Chicago Press, Chicago and London, 1947, p p 209- 210.« And now we must distinguish two kinds of questions of existence, first question existence of certain entities of the new kind within the framework; we call them internal questions and second , question concerning the existence or reality of the framework itself, called external question».

الأشياء المعروفة بإعتبارها واقعية، وذلك وفقا لقواعد الإطار»[1]، أما السؤال الخارجي عن واقعية عالم الأشياء بذاته وهو سؤال إشكالي لا يطرحه إلاّ الفلاسفة، فيجيب الواقعي بالإيجاب والمثالي بالنفي، وقد يستمر الجدال لقرون طويلة من دون التوصّل إلى حلٍ، لأن السؤال أصلا يوضع في إطار بطريقة خاطئة [2]، وبهذا وبحسب نظرية "الإطار اللّغوي" تتحوّل المشكلة الأنطلوجية للكيانات المجرّدة إلى مشكلة لغوية ويصبح السؤال المهم بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون تطوير أو استخدام مناهج دلالية ليس هو السؤال الأنطلوجي المزيف عن وجود كيانات مجرّدة، بل هو بالأحرى السؤال عمّا إذا كان استخدام الصوّر اللّغوية المجرّدة سيكون مفيدا ومثمرا للأغراض التي متى وضعت التحليلات الدلالية أي تحليل لغات الإبلاغ وترجمتها وتوضيحها وبنائها وخاصة العلم[3].

وهكذا انتهى كارناب بعد تطبيق التحليل اللّغوي إلى التمييز بين نوعين من العبارات:

1- **العبارات الوصفية:** ويصنف فيها أسماء الأشياء المفردة في العالم وأجزاء الأشياء والأحداث مثل نابليون، بحيرة ميشغن، الشمس، الثورة الفرنسية...، إلى جانب العلامات التي تسمى خصائص تجريبية من ضمنها أنواع المواد والعلاقات بين الأشياء والأماكن والأحداث... مثل أسود، حار، كلب، فضة، وتتضمن أيضا الوظائف التجريبية للأشياء والنقاط...مثل الوزن، السن، درجة الحرارة، درجة الذكاء... .

2-**العبارات المنطقية:** وهي التي لا تتضمن أي محتوى واقعي[4].

---

1 – Ibid. p 210.« we can raise and answer internal question, e. g: is there a white piece of paper on my desk? . Did King Arthur actually live? … the concept, to recognize something as a real thing or event means to succeed in incorporating it into the framework of things at a particular space-time position so that it fits together with the other things recognized as real…».

2 – Ibid. p 210. « … the external question of the reality of the thing world itself. In contrast to the forme question is raised …only by philosophers, realist give an affirmative answer, subjective idealists a negative one, and the controversy goes on for centuries without ever being solved. And it cannot be solved because it is framed in a wrong way».

3 – Ibid. p 227.« For those who to develop or use semantical methods the decisive question is not the alleged ontologycal question of the existence of abstract entities ….(a phenomenal data) is expedient and fruitful for the purposes for wich semantical are made, viz, the analysis interpretation, calification or construction of languages of communication, especially language of science».

4 – Carnap. R, Introduction to Semantics…, p 57.

وعنده الهدف من هذا التمييز هو وضع خط فاصل بين النحو كنظرية للصور وحدها وبين علم الدلالةكنظرية للمدلول، ومن ثم إلى التمييز بين الأنساق الصورية غير المترجمة وترجماتها، وهذه التمييزات – عند كارناب– ليست مزاعم بقدر ما هي عروض لبناء لغة متعالية لتحليل لغة العلم[1].

كما توصل بتطبيق هذا التحليل اللغوي أيضا إلى تمييز ثلاثة حقول في السيمياءSémiotique (النظرية العامة للتسميات واللّغات) فينتمي البحث في لغة ما إلى البراغماطيقا (التداولية) إذا كانت هناك إحالة واضحة إلى المتكلم، وينتمي إلى علم الدلالة الذي أحيل إلى المسميات وليس إلى المتكلم، وينتمي إلى النحو إذا عولج ليس المتكلمين ولا المدلولات بل فقط التعابير.

وميز أيضا بين نوعين من الجمل: الشارحة والشيئية، والجمل الشارحة هي التي تتحدث عن كلمات أو جمل أخر أما الجمل الشيئية فتشير إلى أشياء في العالم، مع أنه لا وجود للاعتقاد بواقعية عالم الأشياء «لأن المسألة ليست مسألة سؤال نظري فأن نقبل عالم الأشياء لا يعنى أكثر من القبول بصورة معينة للّغة، أي الموافقة على قواعد معينة لتشكيل الأحكام و اختيارها و قبولها أو رفضها»[2].

ويميز أيضا بين ثلاثة أنواع من الأحكام وتحديدا في الجمل الخبرية:

– النوع الأول: يتضمن أحكاما علمية أصيلة، مثل عبارات المنطق والرياضيات، أي التي لها ميزة علمية صحيحة وتجريبية، بغض النظر عمّا إذا توفر الدليل الكافي لقبولها أو رفضها.

– والنوع الثاني: فهي التي تسمى مع بوبر "علمية مزيّفة"، كأحكام التنجيم، الأساطير، السحر القديم...ومثل هذه الأحكام هي أحكام مفهومة وتتعلق بقضايا تجريبية، ولكن لا يمكن النظر إليها بجديّة من وجهة نظر علمية.

---

[1] – Ibid. p 64. «leads also to a sharp boundary line between syntax as the theory of form alone, and semantics as the theory of meaning, and thus to the distinction between uninterpreted formal systems and their interpretation. These distinction are meant not as assertions, but rather as proposals for the construction of a metalanguage for the analysis of the language».

[2] – Ibid. pp 8-10. «... because it is not a theoretical question, to accept the thing world means nothing more than to accept a certain form of language, in other words, to accept rules for forming statements and testing or rejecting them».

– وأما النوع الثالث: فهي الأحكام المزيّفة أي الجمل الخالية من أيّ معنى مثل العدد خمسة أزرق، أو العدم ينعدم[1]، وهذه الأخيرة هي التي يعدّها كارناب منتمية إلى الميتافيزيقا وكما يرى كارناب أن غالبا ما يكون صعب التمييز بين هذه الأنواع من العبارات والجمل والأحكام في الصياغة العادية، ولكن يمكن بسهولةعرضها بالتحليل اللّغوي المنطقي وهو وحده سيخلصنا من غموض الكثير من الجمل الفلسفية.

إن التحليل إلى جانب أنه يمكننا من معرفة قيمة صدق أي جملة فإنه يمكننا من معرفة شروط صدق الجملة «لأن فهم جملة ما أو معرفة ما الذي يقصد بواسطتها هو ذاته معرفة ما هي الشروط التي ستكون فيها صادقة»[2]، وهكذا يؤدي التحليل المنطقي للّغة إلى النتيجة السلبية القائلة بأن كل الأحكام المدّعاةفي المجال الميتافيزيقا لا تحيل إلى شيء، وبذلك تم التوصل إلى الاستبعاد الجذري لها الأمر الذي لم يكن ممكنا من وجهات النظر الضد ميتافيزيقا السابقة.

ولكن لم يسلم التجريبيون المناطقة عامة وكارناب خاصة من الانتقادات ورغم الردود والدفاعالتي قاموا بها عن قضاياهم ومحاولة تعديلها للخروج من تلك الصعوبات والعقبات لتجوزها مع الحفاظ على مبادئهم وأهدافهم والعمل بالحذر الشديد في صياغة أفكارهم الجديدة، ولكن كانت تلك الانتقادات لها الأثر الكبير والواضح على أعضاء حلقة فيينا، مما جعل كارناب يقول «أن هذا الاستبعاد على أي حال ليس بالسهولة»[3]، بل وأكثر من ذلك نجد أن أفكارهم لانت إلى درجة الخروج عن الخط الأول الذي رسمه البيان الرسمي لحلقة فيينا وحيث

---

1 – Schilpp. P. A, op. cit, p 878.«let us first make a rough distinction between three kinds of statements, i.e., declarative sentences (… statements of logic and pure mathematics), let kind I comprise genuine scientific statements, i. e, those which in sound scientific, empirical character,irrespective of whether the available evidence is sufficient for their acceptance or rejectionUnder kind II we shall classify those statements which we night call…. To kind III we delegate what we called " pseudo-statements" in Vienna, i. e, declarative sentenceswhich are devoid of cognitive meaning. Examples of this are "the cardinal number five is blue and "the nothing nothing».

2 - Carnap. R, Introduction to Semantics…, p 9. «because to understand a sentence, to know what is asserted by it, is the same as to know under what conditions it would be true».

3 – Carnap. R, the Logical Syntax of language, p 322.

أصبح المعيار الجديد حسب كارناب «لقبول أو رفض تصور ما هو ما إذا كنا نتوقع أو لا نتوقع نتائج مثمرة من استخدام ذلك التصور، بغض النظر عن أي عقائد ميتافيزيقية أو ثيولوجية سابقة متعلقة به»[1].

أما عن آير وإن كان يختلف عن كارناب في بعض النقاط ولكنه مثل جميع التجريبيين يتفقون على أن الفلسفة ليست اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل بل إيضاح ما نعرفه من قبل ومن أهم وسائل هذا الإيضاح هو التحليل المنطقي للغة، ولهذا يقول عن وضيفة التحليل «إن من الصحيح أننا بالحديث عن مظاهر الشيء سوف يبدوا وكأننا نميز الشيء عن مظاهره ولكن ذلك ببساطة هو مصادفة من مصادفات الاستخدام اللّغوي أو عارض والتحليل المنطقي يرينا أن ما يجعل من تلك المظاهر مظاهرا لنفس الشيء ليس ارتباطها بكيان غيرها أو يختلف عنها وإنما ارتباط أحدها بالأخر، والميتافيزيقي يفشل في رؤية ذلك لأنه ينخدع بالميزة النحوية السطحية للغة»[2]، إذا لم يعد على الفلسفة أن تقول بوجود تصورات حقيقية مرتبطة بكل اسم «وبذلك فإن أولئك الذين ينشئون الاسئلة حول الكينونة تلك الاسئلة التي ترتكز على افتراض أن الوجود صفة إنما هم مذنبون لتجاوزهم قيود المعنى وإتباعهم النحو»[3]، ولهذا يؤكد أهمية النحو «وما انزلاق الميتافيزيقي إلى كتابة كلام فارغ إلا بانخداعه بالنحو أو من خلال ارتكابه أخطاء في التفكير من نوع ذلك الخطأ الذي يقود إلى وجهة النظر القائلة بأن العالم الحسي غير حقيقي»[4]، ولكن آير يؤكد أنه لا يمكن فهم أو استخدام أية لغة بمجرد معرفتنا فقط بقواعد الشكل الخاصة بها، وقد تكفي هذه القواعد لنسق رياضي أو منطقي مادام لا تحتاج إلى تفسير

---

1 – Carnap. R, Introduction to Semantics…, p XIII.« It seems to me that the only question that matters for our decision in accepting or rejecting acertain concept is whether or not we expectfruitful result from the use of that concept, irrespective of any earlier metaphysical or theological doctrines concerning it».

2 – Ayer. A. J, Language Truth Logic, p 25. « IT is true that in talking of “its” appearances we appear to distinguish the thing from the appearances, but that is simply an accident of linguistic usage. Logical analysis shows that what makes these “appearances” the “appearances of” the same thing is not their relationship to an entity other than themselves. But their relationship to one another, the metaphysician fails to see this because he is misled by a superficial grammatical feature of his language».

3 – Ibid. p 43.« … so that those who raise questions about Being which are based on the assumption that existence is an attribute are guilty of following grammar beyond the boundaries of sense».

4 – Ibid. p 45.« The metaphysician, on the other hand, does not intend to write nonsense. He lapses into it Being deceived by grammar or through committing errors of reasoning, such as that which lead to the view that the sensible world is unreal».

مادي، ولكن هذه القواعد لا تكفي لتمييز لغة ما تخدم الربط بين القضايا حول الأمور الواقعية، ولهذا لابد أن تكون لبعض عباراتها على الأقل ذات معنى وهذه العبارات هي التي يسميها آير "قضايا الملاحظة"، أي أن تكون بعض القضايا تقريرا لما يمكن اختباره لكي يمكن أن تكون قابلة للاختبار تجريبيا.

وهكذا ينتهي إلى أهمية اللّغة واستعمالاتها فلا يمكن أبدا الاستغناء عنها في كل الحالات فـ«الفرق بين الإنسان الذي يستخدم اللّغة بصورة علمية، والإنسان الذي يستخدم اللّغة بصورة عاطفية أو انفعالية...هو أن أحدهما مهتم بصورة أساسية بالتعبير عن قضايا صحيحة والآخر مهتم بخلق عمل فني»[1].

وبهذا يكونوا وحسب التجريبيين المناطقة عن طريق التحليل المنطقي اللّغوي فقط يمكن معالجة تلك الأخطاء التي وقعت فيها الميتافيزيقا وإثبات استحالة تطوير الميتافيزيقا انطلاقا من الفكر المحض وأن قضاياها فارغة من المعنى وبالتالي به يمكن إقامة فلسفة علمية.

ولهذا تعتبر التجربية المنطقية خلاصة التحوّل الذي أصاب الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ومن الناحية التاريخية فإنها تعدّ بمثابة النموذج المجسد للمنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة لأنها حوّلت التحليل اللّغوي المنطقي إلى واقع فلسفي قائم، وحصرت الفلسفة في مهمة التحليل اللّغوي و أعطت الأولوية للّغة على الفكر[2] باعتبارها عاملا حاسما في المنهجية العلمية. ولا أحد ينكر سواء من المؤيدين أو المعارضين دور التحليل اللّغوي في إيضاح مفاهيم العلم وتصوراته وخطوات منهجه وأنه مجال أساسي له أهميته الخاصة، ولكن هذا لا يمنع أن في اتجاههم هذا نقص ومبالغة فكما يؤكد بوبر قائلا «أنا لا أرى أن الفلسفة هي الألغاز اللّغوية ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحيانا مهمّة أولى ضرورية، إنني لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم أو الكلمات أو اللّغات، إن المفاهيم أو الكلمات هيّ مجرّد أدوات لصياغة القضايا والافتراضات الحدسية والنظريات فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة في ذاتها، إنما تخدم لغتنا الوصفية والجدلية لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعاني وإنّما البحث عن حقائق مثيرة وهامة نعني نظريات

---

[1] – Ibid. p 44.«The difference between the man who uses language scientifically and the man who uses it emotively … that the one is primarily concerned with the expression of true propositions, the other with the creation of a work of art».

[2] - بغورة زواوي، الفلسفة واللّغة نقد المنعطف اللغوي في..، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 2005، ص ص 84– 85.

حقيقية»[1]، كما أنهم بالغوا حين ادعوا إدعاء قبليا بأن طبيعة الواقع الخارجي ينبغي أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة في حين كما يؤكد الواقع الملاحظ أن الوجهة العلمية الصحيحة ليست في البحث عن الدقة الداخلية في التعبير وإنما في مواجهة الظواهر الخارجية مواجهة شاملة تقتضي مراعاة كافة الجوانب والمجالات منها الحدود المنطقية الصورية.

هكذا ظهر أن منهج التحليل اللّغوي الذي اعتمدوا عليه في تشييد فلسفتهم تجاهلوا فيه جوانب كثيرة منها الجانب النفسي التاريخي، وألغوا الجانب المهم فيه وهو الجانب الفعل الإنساني والوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة من أقدم العصور «ولهذا يفضل البعض أن يقول عليها أنها مدرسة غارقة في المثالية، وأن منهجها ضيّق لأنها تعتبر النظرية العلمية استنساخا للوقائع وربطها فيما بينها وتنسيقها تنسيقا لا يتعدى المستوى التحليلي الضيّق»[2]، وربما أقسى ما قيل عنها وهي التي بجّلت العلم وأراد تحمل لواءه هو أن تعاملها مع اللّغة يعوق تقدّم العلم لأن التحديد المسبق لشروط دقة مفاهيم اللّغة العلمية وألفاظها يتناقض وطبيعة الفرضيات العلمية التي تفتح أفاقا جديدة ومن ثم يستوجب مرونة وليونة وبالتالي خصوبة في الخطاب الذي تصاغ به، ورغم ما أبداه أصحابها من لين والجرأة على تطوير أفكارهم وأن التحليل اللّغوي هو أكثر شيء برع فيه التجريبي المنطقي، لكن التحليل المنطقي للّغة لا يكفي لحل القضايا الفلسفية كلّها، والفلسفة بحد ذاتها كما دائما تعرف ينظر إليها تتجاوز حدود الواقع اللّغوي وبالتالي لا يمكن إحالتها إلى تحليل اللّغة فقط.

والنتيجة أنه كما لم تصمد تلك المبادئ الأساسية التي تقوم عليها فلسفتهم لم يعدم أيضا المنهج الذي تبنته وهو "منهج التحليل المنطقي اللّغوي" كمبضع دقيق تحل بها القضايا الفلسفية ويسمح لها أن تبين فراغ العبارات الميتافيزيقية من المعنى وبالتالي ضرورة استبعادها وحذفها من مجال المعرفة العلمية من أن يظهر أنه ضعيف لا يقوم على حجج قويّة، وما هذا إلا دليل بطلان دعواهم هذه وإن لم يكن كلية ولكن على الأقل بطلان إحالة الفلسفة كلها إلى تحليل اللّغة فقط.

---

[1] - بوبر كارل، بحث عن عالم أفضل، ص 218.

[2] - سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1989، ص 116.

I. رفض الميتافيزيقا

انتهينا الآن إلى كيف أن فلاسفة التجربية المنطقية حذفوا الميتافيزيقا من قائمة القول ذو المعنى حذفا تاما وذلك على أساس تحليلاتهم المنطقية للعبارات اللّغوية من ناحية التركيب والمعنى وهذا ما ميزهم عن هؤلاء الفلاسفة سواء التقليديين أو حتى من المعاصرين مثل الاتجاه التحليلي والبراغماتي والماركسية ... والذين واجهوا الميتافيزيقا بأكثر من نقد صريح وبأكثر من أسلوب لكن ليس بهذا الأسلوب الجديد الذي تميزت به التجربية المنطقية فما هي الميتافيزيقا التي استبعدتها؟ وما الذي تعتبره قضايا ميتافيزيقية ؟ وماذا أبقت للفلسفة؟

نجد في هذا العصر كثرة الأبحاث التي يكتبها كبار الفلاسفة والتي تحمل صراحة عنوان" الميتافيزيقا" حيث الملاحظ أنها صارت وكأنها مشكلة تنتظر الحل أو أزمة بحاجة إلى تفريج، ولم يكن الأمر قبل هذا العصر أن وضعت الميتافيزيقا في جملتها موضع التساؤل أو الشك.

أراد أنصار التجربية المنطقية منذ البداية أن يجعلوا الفلسفة علمية، أرادوا حسب قولهم «البحث عن نظام صياغة محايد من الرمزية الخالصة من شوائب اللّغات التاريخية والبحث عن نظام كامل من التصورات النقية الواضحة، وأما الأبعاد المظلمة والأعماق المغلقة فمرفوضة لأن في العلم لا وجودللأعماق فكل شيء على السطح»[1]، ولهذا قبلوا وجهة نظر فتجنشتين القائلة «أن معظم القضايا والاسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست صادقة ولا كاذبة وإنما خالية من المعنى لأنه لا وجود لمشكلات فلسفية أصلا وأن ظهور هذه المشكلات ناتج عن الفهم السّيء لمنطق اللّغة»[2]، وقبل ذلك ما قاله هيوم حين أقرّ: أن قضايا العلوم التجريبية والرياضيات وحدها هي التي تحمل معنى، أمّا غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى،

---

1 – Soulez. A, op.cit, P 115. « … la recherche d' un système formulaire neutre, d'un symbolisme purifié des scories des langues historiques, de là aussi la recherche d'un système totale de concepts, la netteté et la clarté sont visée, les lointaines sombres et les profondeurs insondables refuser en science, pas de « profondeurs » tout n'est que surface ».

2 – Wittgenstein. L, Tractatus. Logico philosophicus, P 46 .« 4. 003- la plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des matières philosophiques sont non pas fausses, mais dépourvues de sens, pour cette raison nous ne pouvons absolument pas répondre aux questions de ce genre, mais seulement établir qu'elles sont dépourvuesde sens, la plupart des propositions et des questions des philosophes viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage ».

ولهذا شن أعضاء التجربية المنطقية هجوما عنيفا على الميتافيزيقا خاصة من طرف شليك في مقاله " الوضعية والواقعية"، وكارناب في مقاله" حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للّغة".

والميتافيزيقا عندهم كما يؤكّد شليك «لكي نعرف موضوعا علينا أن ندركه إدراكا حسيا مباشرا، والمعرفة إنّما هي نوع من الحدس لا تكون تامة إلاّ عندما يحضر الموضوع بشكل مباشر للعارف بوصفه إحساسا أو شعور، ومن ثمّ طبقا لوجهة النظر هذه ما لا يمكن خبرته أو إدراكها حسيا يظل مجهولا لا يمكن فهمه فهو متعال لأنه ينتمي إلى مجال الأشياء في ذاتها»[1]، فالميتافيزيقا إذن هي: كل القضايا التي تدّعي وجود معرفة حول شيء ما يعلوا أو يتعدّى كل خبرة كالجوهر الحقيقي للأشياء والأشياء في ذاتها والمطلق وما إلى ذلك، ولذلك فهم يعارضون الواحديون الذين يذهبون إلى أن ثمة مبدأ واحد فقط صدر عنه كل موجود، والأثينيون الذين يذهبون إلى أن كل ما هو موجود إنما هو في جوهره مادي، والروحيون الذين يذهبون إلى أن كل ما هو موجود إنّما هو روحي، وينتمي إلى الميتافيزيقيين ومبادئها الرئيسية كمثال: سبينوزا وشلينج، هيجل... برغسون... إلخ، ولكن لا يدخلون فيها تلك النظريات التي غرضها ترتيب القضايا الأكثر عموما في مختلف مناطق المعرفة العلمية ترتيبا جيّدا في مذهب فمثل هذه النظريات ترجع في الحقيقة إلى حقل العلم التجريبي لا إلى حقل الفلسفة مهما بلغت من الجرأة»[2]، وهم في ذلك يرفضون قضايا الميتافيزيقا بمعناها الواسع ومعناها الضيق وعلى أساس وكما سبق ورأينا أن أمثال هذه العبارات هي أشباه قضايا، وتقوم نظريتهم في ذلك على أساس أولي وهو أن الوقائع التي تصفها أمثال هذه العبارات يستحيل أن يدل على صدقها برهان منطقي أو منهج تجريبي وليس ثمة من سبيل ثالث غير هذين الطريقين لنقرر به معنى وصدق العبارات.

أما لماذا إذن الميتافيزيقا ؟ فكما يقول زكي نجيب محمود أنّها «نشأت من غلطة أساسية ... هي الظن بأنه مادامت هناك كلمة في اللّغة فلابدّ أنّ لها مدلولا ومعنى، وكثرة تداولها في اللّغة ووجودها في القواميس يزيد

---

1 – Schlick. M, Positivism and Realism, p 102.« ... to know an object it is necessary to perceive it directly, knowledge is a sort of intuition, and is perfect only when the object is directly present to the knower as a sensation or feeling. Hence according to this view what cannot be immediately experienced or perceived remains un knowable, incomprehensible transcendent, it belongs to the realm of things in themselves».

2 – Carnap. R , Philosophy and Logical Syntax, p p 14-15-16.

الناس إيمانا بأنها يستحيل أن تكون مجرّد ترقيم أو مجرّد صوت بغير دلالة، لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجّلة في القواميس هي ألفاظ زائفة»[1].

ويسير التجربيون المناطقة في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين:

أولا : يبينون أن كل القضايا يجب ردّها إلى قضايا أولية مما تحققه الخبرة، والتي لا تقبل الرّد فهي قضايا خالية من المعنى «إنها قضايا لا يمكن التحققمنها ... لأننا لا نستطيع أن نستنبط أية قضية تقرر أية إدراكات حسيّة وإحساسات أو خبرات... ومن ثم فهي لا تقرّر شيئا على الإطلاق»[2].

ثانيا: يبينون أن الميتافيزيقا ما هي إلاّ نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللّغوي لعباراتها تطبيقا لمبدأ تحقق المعاني، وهناك حسبهم الأنواع الآتية من العبارات الميتافيزيقية:

1- العبارات التي يصوغها الفلاسفة دون مراعاة للقواعد التركيبية أو السنتاكسية للّغة، وهذه العبارات من النوع المضللة، وكأنها تتحدث عن الواقع في حين بأنها ليست كذلك ولكن إصلاحها يحوّلها لقضايا ذات معنى تجريبي لا علاقة لها بالميتافيزيقا.

2- العبارات التي تضم مفاهيم وأفكار كثيرة من دون تحديد لمعانيها واستعمالاتها.

3- العبارات التي يستعملها الفلاسفة العلماء في بعض الأحيان والتي لا يكون لها السند التجريبي الكافي، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر جزءا من النظرية العلمية إلى أن يثبت العلم أنها فارغة من المعنى.

4- العبارات التي تستخدم الاستدلالات المنطقية حتى يخيّل أنها نتاج من مقدمات مسلّم بها، في حين إن هذه المسلمات أو المصادرات تحتاج هي بدورها إلى تحليل لتستطع أن تكون جديرة بذلك[3].

آمن هؤلاء بضرورة حذف الميتافيزيقا من مجال القول العلمي لأن تحليل عباراتها تحليلا منطقيا بيّن أن لا معنى لها، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصواب، إنها مثلها مثل فلسفة القيم وعلم الأخلاق لا تتضمن أي محتوى معرفي بل هي مجرّد تعبير عن شعور ما، لقد أريد بها أن تعّبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بعبارة تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة، ويستشهد كارناب مثالا على ذلك، بعدة أمثلة على الألفاظ

---

[1] - زكي نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا، ص 105.

[2] - نفس المرجع، ص ص 97- 104.

[3] – Carnap. R, Philosophy and Logical Syntax, p p 16- 17. « ... that such propositions are not verifiable from the proposition,... we are not able to deduce any proposition asserting any perception or feelings or experiences ... it has no more sense than that proposition».

والعبارات ذات الدلالة الميتافيزيقية والتي تكون في الوقت نفسه خالية من المعنى منها كلمة مبدأ يقول إن هذا اللّفظ من بين الألفاظ التي يستخدمها الفلاسفة أثناء بحثهم الميتافيزيقي أي من حيث هو مبدأ للوجود، لأن حيث هو أحد مبادئ المعرفة، فيفترض بعضهم مثلا السؤال الأتي ما هو أعلى " مبدأ للعالم" أو "للأشياء" أو للوجود"؟ ثم يشرعون في الإجابة عن هذا السؤال بأنه الماء، أو الصورة أو الحركة....إلخ، وهذه كلها إجابات ترتبت على استخدام الألفاظ الميتافيزيقية في الاسئلة التي تكون هذه العبارات ردا عليها ولهذا في نظر كارناب وجميع التجربيين المناطقة «الميتافيزيقا نظاما فارغا والمشكلات التي تتعرض لها مشكلات غير ممكنة الصدق أو الكذب ومن ثم فهي بلا قيمة من الناحية المعرفية »[1].

وهكذا إن كان التحليل المنطقي اللّغوي هو الطريقة التي تتخذها الفلسفة التجربية المنطقية لرفض الميتافيزيقا وبناء قاعدة علمية عامة للعلوم، وإيجاد حدٍ فاصل بين أنواع العبارات التي قد تكون لها علاقة بالواقع وبين الأنواع الأخرى التي ليس لها هذه العلاقة مثل التعبيرات العاطفية والصورية البحتة والتي لا دلالة لها على الإطلاق إن وجدت، فأن مبدأ "إمكانية التحقيق" هو السلاح الذي به تستبعد الميتافيزيقا «إن التحليل المنطقي للميتافيزيقا وضمنها كل فلسفة للقيمة وكل نظرية معيارية أفضى إلى نتيجة سلبية مؤداها أن القضايا المزعومة في هذه المجالات تخلوا تماما من أيّ معنى ومن ثم لا بدّ واستئصال الكلمات والقضايا الزائفة الخالية من أيّ معنى»[2].

ولكن إذا كان ليس للميتافيزيقا موضوع ولا منهج وبالتالي لا شرعية لها فالسؤال: ماذا بقي للفلسفة خاصة إذا كانت كل القضايا القادرة على قول أي شيء ذي طبيعة تجربية تنتمي إلى العلم الواقعي؟.

يؤكد أنصار التجربية المنطقية أنه لا بدّ من تقويض دعائم الميتافيزيقا وإعلان إزاحتها من عالملا مكان فيه إلاّ للعلم، وتحويل الفلسفة نحو الاشتغال بالتحليل المنطقي لمفاهيم وتصورات العلم وبالتالي إن «الفلسفة ليست واحدة من العلوم الطبيعية ـ كما يؤكد فتغنشتين ـ بل هي نشاط نتيجته ليست عددا من القضايا الفلسفية بقدر ما هي جعل القضايا واضحة»[3]، وبهذا ذهبوا إلى رفض كل محاولة يراد بها الوصول إلى أسس علمية للميتافيزيقا، لأن البحث في هذا المجال سيقود حتما إلى مشاكل تستعصي على الحل ويؤكدون ضرورة تبديل الفلسفة القديمة بفلسفة العلوم لأنه «عندما تطهر الفلسفة من كل العناصر غير العلمية، يبقى فقط "منطق العلم"،

---

[1] - تفادي السيّد، المرجع السابق، ص 25.

[2] - كارناب. ر، حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للّغة، ص 167.

[3] – Wittgenstein. L, tractatus, p 52. « 4.11– la philosophy n'est aucune des sciences de la nature.

« 4. 112– le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée , la philosophie n'est une doctrine mais une activité… le résultat de la philosophie, n'est pas un nombre de « propositions philosophiques »mais le fait que des propositions s'éclaircissent ».

وبما أن الفصل الواضح في غالبية الأبحاث الفلسفية بين العناصر العلمية وغير العلمية مستحيل تماما لهذا السبب نفضل القول إن منطق العلم يحلّ محلّ التشابك المعقد للمشكلات التي تعرف باسم الفلسفة»[1]، ومنطق العلم هو «ذلك المجال الذي يتضمن كل الاسئلة التي يشار إليها عادة كمنطق محض وتطبيقي: كتحليل منطقي للعلوم الخاصة أو للعلم ككل كإبستيمولوجيا، كمشكلات الأسس، وما شابه (وذلك بمقدار ما تكون هذه الاسئلة خالية من الميتافيزيقا ومن كل إحالة إلى معايير القيم والمتعاليات[2] مثل: المطلق، المتعالي، الفكرة الموضوعية، المعايير المطلقة، الأمر الأخلاقي...، ويصبح هكذا إذن أنه «من الخطأ أن نضع تمييزا حاسما بين الفلسفة والعلم، إن ما يجب أن نميز بينهما هي المظاهر التأملية والجوانب المنطقية للعلم وأن نؤكد أن الفلسفة يجب أن تتطور لتصبح منطقا للعلم، بمعنى أن نميز بين فعالية صياغة الفرضيات وفعالية عرض العلاقات المنطقية لهذه الفروض، وليس بالأمر المهم فيما إذا سمينا الشخص المهتم بهذه الفعالية الأخيرة فيلسوفا أم عالما إن ما يجب أن ندركه هو أنه من الضروري للفيلسوف أن يصبح بهذا المعنى عالما إذا أراد أن يقدم إسهاما جوهريا في نمو المعرفة البشرية»[3].

فتتحول الفلسفة طبقا لهذه المدرسة إلى مجرّد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للّغة بهدف إزالة الغموض الذي يعتري الأفكار مع بيان عناصرها حتى تبدوا جلية وواضحة، مع الالتزامالتام بالدقة في الاستخدام للألفاظ والعبارات من أجل تحديد الألفاظ الفلسفية بطريقة لا تدع لأي كلمة مما لا يمكن تحقيقه تجريبيا أن تتسلل إليها وذلك لجعل الفلسفة علمية في منحاها ومنهجها «على الفلسفة أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقا وأن تدع للعالم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجربية لكي تقنع هي بتحليل اللّغة وإيضاح معرفتنا التجربية بترجمتها إلى قضايا تنصب على مضامين حسية إن مهمتها ليس الانتهاء إلى قضايا فلسفية معينة أو إقامة

---

1 – Carnap. R, the logical Syntax of language, trans . Amethe Smeaton, ed .Harcourt, Brace and company, New York, 1937, p 279. « then, once philosophy is purified of all unscientific elements, only the logic of science remains. In the majority into scientific and unscientific elements is quite impossible. For this reason we prefer to say: the logic of science takes the place of the inextricable tangle of problems which is known as philosophy».

2 – Ibid. pp 280- 281 .

3 - Ayer. A. J, op. cit, p 153 .« It is indeed misleading to draw a sharp distinction, as we have been doing, between philosophy and science. What we should rather do is to between distinguish speculative and the logical aspects of science. That is to say, we distinguish between the activity of formulating hypotheses, and the activity of displaying the logical relationship of these hypotheses and defining the symbols which occur in them. It is of no importance whether we call one who is engaged in the later activity a philosopher or scientist, what we must recognize is that it is … substantial contribution towards the growth of human knowledge".

نسق فلسفي متكامل بقدر ما هي تحليل وتوضيح العبارات والألفاظ التي تستخدمها في لغتنا ونصوغ فيها المشكلات الفلسفية وقضايا العلوم»[1]، وبالتالي نجد أن الميتافيزيقا بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دوائر المعارف الإنسانية.

والنتيجة أنه إن كان لا أحد اعترض على التجربيين المناطقة بمطالبتهم وبتأكيدهم على إزالة الغموض من التفكير الفلسفي والالتزام بتحديد الألفاظ لكن هناك الكثيرون ممن نظروا إليها نظرة توجس وخوف شديد وقبول محدود أو رفض كلي لموقفها من الميتافيزيقا، ورأوا أن أخطر ما في دعوتها هو أن تحصر الفلسفة في تحليل وتوضيح المفاهيم والقضايا والبراهين العلمية بواسطة التحليل المنطقي الدقيق، وهي بهذا الموقف احتفظت بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي حيث استبدلت العالم المادي الذي يعرفه العالم عالما ميتافيزيقيا من التجربة الحسية، مما أوقعها في مناقشات عميقة كما رأينا ذلك سابقا ولهذا هناك الكثيرون ممن أكّد أنها لا تستطيع أن تقضي على الميتافيزيقا بدون أن تقضي على نفسها أو على العلم وذلك كما يؤكد بوبر مثلا «قد يحدث أحيانا في هذا التطور أن تنجح بعض الأفكار التي كانت تعوم إن صحّ التعبير في المناطق الميتافيزيقية العالية في الانضمام إلى البحث العلمي ومن الأمثلة عن تطوّر من هذا النوع: المذهب الذري...نظرية حركة الأرض التي حاربها بيكون... النظرية الجسيمية للضوء....[2]، وهناك الكثيرون من الفلاسفة والعلماء ممن أكّد فائدة وقيمة الميتافيزيقا والنتيجة التي لا مفر منها وهي أن الأفكار الميتافيزيقية ليست مفيدة للعلم فحسب بل هي ضرورية له أيضا إذ أنها توفر إطارا لا غناء عنه يمكن من خلاله تشييد نظريات علمية محددة ومقارنتها بالتجربة مع الحذر والتحفظ الشديدين لأنه كما أن الميتافيزيقي يعمل كمرشد أو موجه للعلم وفي حين أن الدليل الميتافيزيقي ضروري للتحرّك في أي اتجاهعلى الإطلاق فإن هذا الدليل يمكن أن يقود بسهولة إلى الطريق الصحيح، فالمذهب الميتافيزيقي الواحد (سواء كان الفيثاغورية أو المادية الميكانيكية أو الديكارتية... أو غير ذلك) يمكنه أن يحفز على التقدّم العلمي في سياق أو وضع مشكل معين، في حين يشكل عقبة في طريق العلم في سياق أو وضع أخر[3] ما معناه أنه لا بدّ من وضع بعض التحفظات في الحسبان في التعامل مع الميتافيزيقا إذ أن الكثير من النظريات الميتافيزيقية ليس لها أدنى تأثير على العالم على أي نحو من الأنحاء، ولكن يبقى دائما أن المعرفة العلمية ذاتها

---

1 – Ibid. p p 30 –45.

2 - بوبر كارل، منطق البحث العلمي، تر محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط10، 1994، ص 297 .

3 - دونا لد جيليز، المرجع السابق، ص 469.

تحتاج إلى أساس فلسفي فلولا أن العلماء يفترضون بعض الفروض الفلسفية المعينة غير القابلة للإثبات لكان من المستحيل عليهم أن يفهموا أدنى الفهم ما يلاحظونه من ظواهر في العالم الطبيعي، وكمثل فسيكون من المستحيل عليهم إنجاز أي فيزياء لو أنهم لم يفترضوا أنّ هناك أشياء من مثل القوانين الفيزيائية[1]، ولهذا وحسب تايلور A. E. Taylor «فإنه ما من فكرة ميتافيزيقية عظيمة إلا وكان لها تأثير على مسار التاريخ العام للعلم وفي المقابل فإن كل تقدّم في مجال العلم له تأثير على تطوير الميتافيزيقا»[2].

ولهذا نجد وأمام حدّة الانتقادات التي وجهت إلى أنصار التجربية وأهمية القضايا الميتافيزيقيا التي لا يستطيع أحد أن ينكرها، نجد أنهم اضطروا في نهاية الأمر من التخفيف من حدّة مطلب استبعاد الميتافيزيقا، حيث يقول كارناب وهو من أشد المنتقدين لها، أنه لا ضرر من قبول كلمات ميتافيزيقية على شرط أن تفهم وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا على أن لها محتوى وإن لم يكن محتوى نظريا... وهو التعبير عن نزوع عام نحو الحياة[3]، وأما آير فقد أنكر كثيرا من الآراء التي وردت في كتابه (اللغة الصدق والمنطق) إلى الحد الذي اجاز فيه إمكانية وجود ميتافيزيقا التي وصفها بالبنائية أو التكوينية.

وذلك يثبت أنه لا توجد صيغة دقيقة لإقامة علم دقيق ومن ثم فإنه غالبا ما يكون ضروريا في مجال البحثالعلمي فحص المحاولات العقيمة من أجل التوصّل إلى محاولات مثمرة، وهذا يؤكد تهافت وبطلانموقف تجربيين المناطقة المتشدد والمتصلب حول الاستبعاد التام للميتافيزيقا من مجال العلم «إنه من المشكوك فيه أن يكون من الممكن أخذ تحريم الميتافيزيقا مأخذ الجد الكامل ذلك لأن أولئك الذين ينكرون الميتافيزيقا يمارسون هم أنفسهم سرا في الأعم الأغلب ميتافيزيقا خاصة بهم»[4].

---

[1] - ريتشارد موريس، حافة العلم عبور الحد من الفيزياء (الفيزيقا) إلى الميتافيزيقي، تر مصطفى إبراهيم فهمي، اصدرات المجمع الثقافي أبو ظبي، بدون سنة، ص 214.

[2] – Taylor. A. E, Elements of Metaphysics, New York. The Macmillan Company.2end edition, 1909.p 13. «Every great metaphysical conception has exercised its influence on the general history of science has affected the development of metaphysics».

[3] - كارناب. ر، حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للّغة، ص 169.

[4] - حسين علي حسن، أسس الميتافيزيقا للعلم، دار قباء للنشر و التوزيع،عبده غريب، 2003، ص 39.

IV. أنواع القضايا

عرفنا إلى حدّ الآن كيف أنه مهم جدا عند التجربيين المناطقة الوقوف على المعيار الذي تستطيع على أساسه الحكم إذا كانت عبارة أو قضية ما علمية أو ليست علمية لها دلالة حقيقية أو خالية من المعنى، ولأن المعرفة الإنسانية لا يمكن التعبير عنها بمفردات أو الحدود فإن القضايا أو العبارات هي الأصول الأولية للتعبير عن المعرفة[1]، لهذا مهم جدا عندهم التحليل المنطقي اللّغوي الذي به تبرر رفضها لكل القضايا الميتافيزيقيا التقليدية لأن ما يهمهم وما سيهتمون به هو ما يتصل بقضايا العلم ومنطق المعرفة، ومع ظهور المنطق الرمزي فتحت أبواب جديدة ودقيقة للبحث في هذا الحقل، فالكلام المفهوم (أو القضية) هو منطلق هذه المدرسة وعمادها وأساس القول فيها، وهذا ما سيحاول التجربيون المناطقة الوصول إليه متى يكون الكلام مفهوما ؟ أي كيف يمكن معرفة الظروف التي يمكن فيها معرفة ما إذا كان هذا الكلام صادقا أو كاذبا و متى يستحيل معرفة ووصف الظروف التي يعرف فيها صدقه أو كذبه، وبالتالي يستحيل أن يكون مشكلة حقيقية أي كلام خال من المعنى؟.

وإذا كانت القضية منطقيا هي ما يحتمل الصدق والكذب فلا بدّ أن يكونلها معنى يتم على أساسه تقويمها، وعلى هذا ينبغي أن تخضع كل قضايا التعبير اللّغوي للتحليل المنطقي لردها إلى عناصرها الأولى واستبعاد كل ما يخالطها من ملابسات سيكولوجية، أو من اشتراك لفظي أو معنوي أو من مغالطات ميتافيزيقية، وقد صرّح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة، إن لم يكن مصدرها جميعا الاختلاف على الألفاظ متى كانت مضطربة غامضة فهي مشكلات لفظية لا تقف على قدميها، لذلك فإنمهمّة الفيلسوف الحديث هو أن يعمل إلى استخراج المقومات واستخلاص النتائج مما يتصدّى لتحليله من قضايا وتصورات دون أن يضيف من عنده أحكاما عن الوجود أو الإنسان كله أو بعضه، وعن طريق هذا المنهج الذي استخدموه في التحليل يمكننا في رأي أعضاء المدرسة من رسم حدٍ فاصل وواضح بين نوعين من العبارات:

1.عبارات أو قضايا العلم التجريبي أو التركيبية: وهذه يمكن ملاحظة معناها بالتحليل المنطقي أي بردّها إلى ألفاظ أكثر بساطة تحمل مباشرة على المعطى التجريبي الحسي وما هي إلاّ معارف كاشفة عما يوجد في الواقع الموضوعي نحصل عليها بالخبرة الحسية والاستقراء، لذا كانت تخبر بشيء جديد «وإذا ما تم تحليل هذه

[1] - محمد عزيز نظمي سالم ، المنطق الصوري والرياضي...، ص 234.

العبارات إلى مكوناتها البسيطة حصلنا على مفردات تحيل مباشرة على المعطيات الحسية، لذا نحكم عليها بالصدق والكذب بناءا على مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، ونظرا لأن المعطيات الحسيّة تتغير باستمرار فإن مضمون العبارات التركيبية يكون احتمالا فقط»[1]، وهكذا يعتبرون أن العلم هو بناء من الجمل المرتبة ترتيبا منطقيا وأن هذا البناء يبدأ من عدد من:

القضايا الأساسية أو الأولية ويعرّفها راسل «بأنها تلك العبارات حول قضايا الواقع والتي تظهر على أنها ممكنة التصديق بصورة مستقلة عن أي نقاش حول ميزتها»[2]، ولقد خلق هذه النوع من القضايا عدّة من الصعوبات دارت حولها عدة من المناقشات أطلق عليها كل من نويرات وكارناب وهمبل وشليك بقضايا البروتوكول أو قضايا الملاحظة، وسماها فتغنشتين بالقضايا الإبتدائية أو الذرية، وهي قضايا لا تقبل التحليل إلى أبسط منها وهناك صفتان يجب أن تتصف بها القضية الأولية:

1. أن يكون سبب القضية الأولية هو حادثة حسيّة ما.
2. أن تكون لها صيغة بحيث أنه لا يمكن لقضية أولية أخرى أن تناقضها[3].

وينظر التجريبيون المناطقة إليها أنها وحدها من بين القضايا التجريبية التي تتصف بالصدق المطلق، ولهذا عليها أقاموا" مبدأ التحقق" كمعيار للمعنى والصدق، وعند "كارناب" قضايا البروتوكول عبارات تصف وتشير إلى الخبرة أو الظاهرة المباشرة، ومن ثم فهي قضايا صادقة دائما لا تتطلب هذه الخبرات أيّ تصديق، أما شليك يرى أن تترك الإمكان مفتوحا أمام عبارات البروتوكول الأساسية بأنها قد لا تكون صادقة إذ يمكن رفضها بوصفها كاذبة، ويصرّ شليك على قوله بأن الإثباتات النهائية للقضايا العلمية ينبغي أن تكون خبرات أوتجارب من النوع "هنا الآن أزرق"، أما نظرة أوتونيراث فقد رفض نظرة شليك هذه كما رفض موقف كارناب ورأى استحالة اعتماد الخبرات المباشرة كأساس صلب[4]، فالخبرة أو الواقع أمور بلا معنى وتنتمي إلى الميتافيزيقا

---

[1] - يوسف تيبس، منهج العلم، ص 89.

[2] - نقلا عن زيدان محمود فهمي، الاستقراء و المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص 189.

[3] – Russell Bertrand, an inquiry into meaning and truth, George Allen and Unwin LTD, London,1940, p 138.«... that a basic proposition should have two properties:

1– It must be caused by some sensible occurrence.

2– It must be of such a form that no other basic proposition can contradict it».

[4] - رافد قاسم هاشم ، المرجع السابق، ص 1066.

وبالتالي لا بدّ من رفضها «فلا توجد طريقة لاعتماد جمل بروتوكولية محضة مؤسسة بشكل حاسم كنقطة بداية للعلوم»[1]، أما آير يرى أن هذا النوع من القضاياتعبّر عن ملاحظات وهي قضايا ذات معنى ولا شك في معناها لأنها تسجيل لخبرة مباشرة شرط أن استخدام ألفاظي استخداما صحيحا لأن هناك علاقة مباشرة بين هذه القضايا وقائلها، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يعرف إحساساته وإدراكاته التي هي من قبيل (أنا لا أرى لونا أحمر)[2]، ولهذا فهو يرى أيضا أن هذه القضايا صادقة دائما على أساس أنها لا يمكن للإنسان أن يكون مخطئا بصددها «إن ما يقال من أجل التحقق من هذه العبارات بصورة حاسمة هو حدوث التجربة التي تشير إليها العبارات بصورة فريدة»[3]، ولكن سرعان ما أثارت هذه العبارات صعوبات كثيرة ومنها خاصة كيف ستستخدم كأساس للعلوم والقول أن القضايا البروتوكول يمكن أن تترجم إلى لغة العلم ليس كافيا، فقضايا البروتوكول لكي تخدم فإنها ينبغي أن تشكّلجزءا من العلم وإلاّ فإن العالم سيظل في هذه الحالة ما يزال معتمدا بطريقة أساسية على التجربة أو الخبرة الشخصية وهو بذلك سيكون علم ذاتي، فالعلمبهذه النظرة لا يتم التحقيق منه بطريقة موضوعية مع أن المعرفة العلمية من سماتها الأساسية أن تكون معرفة موضوعية، وإلى جانب نقائص كثيرة أظهرتها مما أرغم هؤلاء الذين أكّدوا أن هذه العبارات صادقة دوما إلى تغيير موقفهم ليقروا في النهاية أنه لا توجد في اللّغة العالمية التي تعبّر بواسطتها عن العلم الموّحد، لا توجد جمل غير خاضعة لتحقيق ولا وجود لجمل بروتوكولية تتصف بالصدق الكلي «فكل قانون وكل جملة فيزيائية من جمل العلم الموحّد أو أحد فروعه معرّضة لمثل هذا التغيير فهذا يطال أيضا الجمل البرتوكولية»[4]، وبالتالي هي الأخرى يطالها الاستبعاد.

. **القضايا العامة:** والتي هي تجميعات عقلية وتركيبات مركبة مغلقة لا سبيل إلى التحقق من صدقها الخارجي إلاّ بتحليلها تحليلا منطقيا بحسب قواعد النظم التي قرّرتها هذه المدرسة وردّها إلى قضايا أولية لمعرفة مقدار

---

1 – Soulez. A, op. cit, p 223. « Il n'ya aucun moyen qui permettrait de faire, d'énoncés protocolaires dont on se soit définitivement assuré de la pureté, le point de départ des sciences ».

2 - زايدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، ص 133.

3 – Ayer. A. J, op. cit, p 10. « …and what my be said to verify them conclusively is the occurrence of the experience to which they uniquely refer ».

4 – Soulez. A. op. cit, p 225. « Chaque loi et chaque énoncé physicaliste de la science unitaire ou de l'une des sciences sur le réel qui en fait partie, peuvent subir de telles modification. De même aussi chaque énoncé protocolaire ».

انطباقها على المعطيات الخارجية، وهم يميزون بين القضايا الشخصية والقضايا الكلية من حيث إشارة الأولى إلى جزئيات من الزمان والمكان بينما الثانية تشير إلى قطاعات أشمل من الجزئيات في المكان والزمان»[1].

إعتبر التجريبيون المناطقة القضايا العامة وخاصة شليك ليست قضايا حقيقية تتعلق بالصدق وبالكذب بل قواعد متعلقة بالحسن وبالقبح ومعدّة لتوجيهنا في علاقتنا بالتجربة فهي لا تعبّر عن أحكام حقيقية بل هيّ مجرّد دعوات إلى الحكم في الحالات المفردة التي تهمنا[2]، كما يعتبرها جلبرت رايل مجرّد ترخيصات للاستدلال، قواعد تسمح بالانتقال من عبارة إلى عبارة مفردة أخرى[3]، واعترض كل من كارناب ونويراث على ذلك بناءا على أن القوانين العلمية إنما تستخدم في العلوم بوصفها عبارات لا بوصفها قواعد، ومن الواضح أن الكلام يصبح بلا معنى حيث نتكلم عن تكذيب القاعدة، إن الاعتراض السابق لا ينصرف إلى القوانين أو التعميمات العلمية بل ينسحب كذلك بالنسبة للعبارة المفردة العادية طالما أن القوانين أو التعميمات العلمية تقبل التحليل إلى عبارات مفردة كل واحدة منها تتناول موضوعا مفردا مما ينطبق عليه التعميم العلمي، ولقد أوضح كارناب أيضا أن العبارات الفردية العادية هي موضوع أو مكانة مماثلة لموضوع أو مكانة قوانين الطبيعة منتهيا إلى أن القوانين العلمية الطبيعية هي عبارات وليس مجرّد قواعد[4]، أما آير فيقول عن القضايا العامة وحتى القانون العلمي وقضايا الماضي والمستقبل أنها تكون صادقة فقط «إذا كان بإمكان التجربة إثبات احتمالها»[5]، وهو بهذا أراد أن يتبنى "مبدأ التحقق الضعيف" ليؤكد أنه لا توجد عبارة أوقضية تجريبية واحدة يمكن أن تثبت أو تدحض بصورة حاسمة وقاطعة ما عدى العبارات التي تعبّر عن قضايا أولية فيقول «إن السؤال الذي ينبغي أن يطرح عن أية عبارة مفترضة عن الواقع ليس هو: هل بإمكان أية ملاحظات أن تكون ذات صلة وثيقة لتقرير صدق أو كذب تلك العبارة؟ وفي الحالة التي يكون فيها الجواب على السؤال الثاني نفيا في هذه الحالة فقط

---

[1] - محمد عزيز نظمي سالم ، المنطق الصوري والرياضي...، ص 166.

[2] - بلا نشي ر، نظرية العلم(الإبستيمولوجيا)، ص 122.

[3] – Passmore. J. op.cit, p 55.«Following Ramsy, Schlick suggestested that laws should be regarded not as statements but as rules permitting us to pass from one singular statement to another singular statement. In Ryle's phrase, they are inference– licenses».

[4] – Ibid. p 55.«... Neurath and Carnap objected to this on the ground that scientific laws are used in science as statements, not as rules, for example... absurd to speak of "Falsifying a rule».

[5] – Ayer. A. J, op. cit, p 37.« But it is verifiable , in the weak sense, if it is possible for experience to render it probable».

نستنتج بأن العبارة موضع الاهتمام عبارة فارغة من المعنى»[1]، وهو بهذا يريد أن يحمي القضايا العامة وفي نفس الوقت يحمي النظريات العلمية من أن تتهم بأنها مصاغة بألفاظ لا تشير إلى أي شيء ملاحظ.

وفي النهاية يعدّل التجريبيون المناطقة من مواقفهم بأن القضايا الكلية أو التفسيرات الشمولية هي تفسيرات ذات معنى حتى إذا لم يكن يمكن تدقيقها بالمشاهدة والخبرة التجريبية،لأن العلم يبقى ذا طابع نسبي والقضايا العلمية قائمة على مبدأ الاحتمال وذلك لكي لا يوصد الباب أمام التقدم العلمي وإن يبقى أن القضايا التركيبية هي قضايا حقيقية ذات معنى.

2- القضايا التحليلية (المصادقات) أو تحصيل حاصل: النوع الثاني من القضايا ذات المعنىولهذه القضايا أهمية كبرى لدى المناطقة، وكونها تحليلية يعنى أنه يستحيل تقرير نقيضها، تقرّر واقعة ولا تخبر عن أيّ أحداث واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لمجرّد تحديد الرموز اللّغوية المعادلة لسواها مثل قضايا الرعن الواقع[2]، وتكمن قيمتها في ذاتها لأنها لا تحيل إلى العالم الخارجي طالما لا تتضمن محتوى مياضيات والمنطق وقد أطلق فتغنشتين على القضايا التحليلية تسمية قضايا تحصيل الحاصل أو القضايا التكرارية أي الكلام الذي لا يدل على شيء، إنه يعدّها قضايا لا تخبر شيئا عرفيا أو مضمونا إخباريا، والذي يجعل قضية ما تحليلية وذات معنى حسب آير لأنها قضية:

1-صادقة بالتعريف أي أنها صادقة بحكم معنى الرموز التي تتكوّن منها.

2- قبلية ولا تؤخذ من التجربة.

3- هي يقينية وضرورية لأنها تحصيل حاصل[3].

ولهذا يدّعي أنصار التجريبية المنطقية «أن كل قضايا الفلسفة يجب أن تكون من هذا النوع، ذلك أن وظيفة الفلسفة هي القيام بتحليل مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها ودلالتها

---

1 – Ayer. A. J, op. cit, p 38.« we say that the question that must be asked about any putative statement of fact is not, would any observation make its truth or falsehood ?. And it is only if a negative answer is given to this second question that we conclude that the statement under consideration is nonsensical».

2 – Wittgenstein,Tractatus, p89.6,1 «les propositions de la logique sont des tautologies » 6,11 «les proposition de la logique par conséquent ne disent rien (Elles sont les proposition analytiques ».

3 – Ayer. A. J, op. cit, p 78, 79,80.

ومقدار صحّة كل منهما إذا كان لها تكوين ودلالة»[1]، وكنتيجة في نظرهم لا تعدوا القضايا أن تكون وقائع أو تحصيل حاصل أو تعريفات وإلاّ فهي خالية من المعنى أو مجرّد عبارات لفظية ميتافيزيقية على أساس ما يمكن النطق به والطائفة الأولى هي وحدها ذات دلالة لأنها تخبر بشيء عن العالم، وإلاّ فهي ما يمكن استخراجه بالتحليل المنطقي الخالص دون تغيير في المعنى.

ولكن كما هو الحال لم يسلم التجريبيون من عدّة انتقادات واعتراضات حول تمييزها بين القضايا التحليلية والتركيبية ويقول كارناب عنذلك «في السنوات القليلة الماضية تعرّضت وجهة النظر التي تقول بإمكانية وضع دقيق بين القضايا التحليلية والتركيبية إلى هجوم شديد من طرف كواين وومورتن وايت Morton White وآخرين»[2].

وحيث بين كواين إلى جانب تهافت ما عرف عند بعض الوضعيين باسم الإرجاعية إلى الخبرة المباشرة أيضا بين استحالة وخطورة تقسيم الحقائق إلى حقائق تحليلية وأخرى تركيبية فليس بالسهولة التي يعتقدها التجريبيون المنطقية ولهذا يرى «أن التعريفات التي تقرّر أمثلة مختارة من المترادفات هي بمثابة تقارير عن الاستخدام»[3]، وبالتالي لا يمكن عدّها تحليلية لأنها تلجأ في النهاية إلى الوقائع وإذا كان كارناب في الأخير أكّد أن التمييز يمكن فقط في اللّغات الصورية الدقيقة ذات القواعد الدلالية الواضحة فإن كواين رفض هذه القواعد التيتخبرنا بأن كذا أو كذا أحكام وتلك فقط هي الأحكام التحليلية (في ل)، والصعوبة هنا هي ببساطة أنهذه القواعد تتضمن كلمة تحليلية وهي كلمة غير مفهومة»[4] كما يؤكد «أن فكرة لغة اصطناعية ذات قواعد دلالية هي سراب، فهذه القواعد التي تعيّن الأحكام التحليلية للّغة ما اصطناعية ليست ذات فائدة إلاّ عندما نكون قد فهمنا فكرة التحليلية ومثل هذه الأحكام لا تقدّم لنا أي عون للتوصّل إلى هذا الفهم»[5].

---

[1] - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ص 279.

[2] - كارناب. ر، مدخل إلى فلسفة العلوم...، ص 298.

[3] – Quine. W. W. O,op.cit, P 20 « … Definitions reporting selected instances of synonymy come than as reports upon usage».

[4] – Ibid. p 33.«… the rules tell us that such and such statements, and only those, are the analytic statements of L_0, New here the difficulty is simply that the rules contain the world "analytic'' which we do not understand».

[5] – Ibid. p 36. « From the point of view of the problem of analyticity the notion of an artificial language with semantical rules is a feu follet par excellence. Semantical rules determining the analytic statements of an artificial

وإلى جانب صعوبات كثيرة اصدم بها القول بالتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية وهي صعوبات أقرّ بها التجريبيون المناطقة بحيث يقول فيها كارناب «أنني اعترفت دائما أنّها تعدّ مشكلة خطيرة وإن من الصّعب أن نجد لها حلاّ مرضيا في القريب العاجل»[1]، ونفس الشيء يؤكده آير «إن الشكوك تساورني الآن بخصوص كون القضايا المنطق والرياضيات تحليلية بأية دلالة مهمة،... وعلى أن اعترف بأن هذا التمييز ليس على درجة الوضوح التي ظننتها يوما، من البيّن أن ثمة فرقا بين قضايا الرياضة وقضايا العلم التجريبي لكنني أرتاب الآن في حكمي بأن قضايا الرياضة صادقة عرفا»[2].

وهكذا ظهر أن هذا الفصل الحاد بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فيه الكثير من التجني على الواقع لأن هناك صلة بين العلمين فكل منهما يكمّل الثاني وفي كثير من الأحيان يكونان متلازمان ولا يفهم أحدهما بدون الثاني وإن يبدوان منفصلين، والدليل على ذلك هو تغير النسق الرياضي مع تغير النظرة للزمان والمكان والحركة[3]، وحتى مبدأ التحقق الذي إليه يسند التمييز بين القضايا التي لها معنى عن التي ليس لها معنى في حين هو لا ينتمي لا إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية، مما أثار القول ضدّهم أنها ترفض قضايا الميتافيزيقا بمبدأ ميتافيزيقي، وبالتالي أدت كل هذه الانتقادات وغيرها كثير إلى إظهار هشاشة تلك الأسس التي أقام التجريبيون المناطقة فلسفتهم «مما أدى إلى نسف الحدود التي أقامها التجريبون بين الميتافيزيقا الاعتبارية والعلم الطبيعي»[4].

والخلاصة أن التجريبيين المناطقة أرادوا أن يكون موقفهم من القضايا الفلسفية موقف عقلاني، تحليلي، ومنطقي، قاطع وصارم ولكن اتضح أن تلك المبادئ التي قامت عليها لم تصمد أمام الانتقادات والممارسة الفعلية للعلم، بل وقعت في مآزق كثيرة حتى التجريبيون المناطقة أنفسهم سلّموا بتلك الصعوبات، ولم يبخلوا جهدا لمجابهتها وتطوير أفكارهم والذي ساعد على استمرارها واكتساب القوّة بدل التعصّب والتحيّز ولكن في كل مرّة كانت

---

language are of interest only in so far as we already understand the notion of analyticity, they are of no help in gaining this understanding».

[1] - كارناب. ر، الأسس الفلسفيّة للفيزياء...، ص 307.

[2] - براين ناجي، حوار مع الفريد آيار...، ص 162.

[3] - صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1986، ص 16.

[4] – Quine. W. W. O, op.cit, p20. « ... as we shall see, a blurring of the supposed boundary between speculative metaphysics and natural science».

الصعوبات تتزايد وتتعقّد أكثر والنتيجة أن التجريبيون المناطقة وإن أرادوا أن ينشلوا الفلسفة من تلك الانتقادات التي طالما ارتبطت بالفلسفة وهي الغموض وعدم الدقة وخلوها من الأهمية بالمقارنة مع العلوم الأخرى، لكن اتضح أنهم بالغوا في ذلك، وأدو إلى القول بحلّ الفلسفة وليس بتحليل قضاياها، مما أثار عليهم عدة انتقادات، ونهوض من يردّ على مزاعمهم ويؤكدوا أن الفلسفة لا يمكن أن تتخلى عن وظيفتها التي جعلت لها، وللفلسفة أن تنطلق إلى أكثر مما يحصر رجلالعلم نفسه، مادام دائما هناك قضايا تطرح نفسها على الذهن البشري، وأن ثمة تساؤلات تلح في البحث عنأجوبة.

نقول إن كانت عيوب التجربية المنطقية عميقة وكبيرة وقصورها يتضح كلما اقتربنا إلى سلم القيم الاجتماعية والفكرية كما سنرى لاحقا، ولكن أيضا إيجابياتها لا تتبدد وإن كنا لا نستطيع أن نستنفذ جميع أخطائها وقصورها ولهذا لم يستطع الناس أن يتجاهلوها وحتى العلماء بانتقاداتهم أن يقوضوا عليها، وتأثيرها لايزال على الفكر الإنساني المعاصر وإن عجزت أن تحتضن مشكلات الإنسان المعاصر من منظور إنساني شامل وعجزت أن تقضي على الفلسفة التقليدية وعن موضوعاتها الأكثر عمقا، وتبين أن المواضيع الفلسفية ميزتها هي أن تكون هكذا صعبة ومعقدّة ليست في متناول الجميع ولا تشرح بجرّة قلم واحدة ولهذا فالكثيرون أعادوا و أكدّوا وبتأكيدات علمية كما مرّ بنا قول كانط «يمكن إذن أن نكون على ثقة أنّه مهما كان أولئك الذين يحاكمون علما من العلوم لا وفقا لطبيعته بل وفقا لنتائجه العرضية، مهماكان مزدرين ومحترفين له فإننا سنعود أبدا إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها»[1].

وبالتالي عجز أعضاء التجربية المنطقية علي أن يحققوا أن روح "التصور العلمي للعالم" قادر أن يخترق أكثر صور الحياة الخاصة والعامة والتربية والتعليم والهندسة المعمارية، ويسهم في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية وفق مبادئ عقلانية، وعجز لوحده أن يخدم الحياة بجميع جوانبها ولهذا لا بد من الاعتراف بأنه هناك الكثير من المحدثين المغالين ومنهم أعضاء وأنصار التجريبية المنطقيّة «من كان يعتقد أن كل ما سبق حوالي 1700 كان سلسلة ضخمة من الأخطاء، كان تخبطا من الإنسان المرتبك في حجرة وظلمة»[2].

---

[1] – كانط عمان ويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهب، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص404.

[2] –كرين برينتن، أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي، تر محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،1965، ص474.

الفصل الثاني: المذاهب الأخلاقية الكبرى(مواقف وحجج ومناقشة)

المبحث الأول : المذاهب الأخلاقيّة التقليدية

المدخل

I. عند اليونان
   1. السوفسطائيون
   2. سقراط
   3. أفلاطون
   4. أرسطو

II. في العصر الهليستني
   1. الأبيقورية
   2. الرواقيّة

III. عند المسيحيين في العصور الوسطى
   1. القديس اوغسطين
   2. توما الاكويني

المبحث الثاني : المذاهب الأخلاقية الكلاسيكية

المدخل

V.في عصر النهضة
   1. ميكيافيل
   2. هوبز

VI.في العصر الحديث
   1. الإتجاه التجريبي
   2. العقليون و الحدسيون
   3. الوجودية
   4. الفلسفة المادية

الخلاصة

المبحث الأول : المذاهب الأخلاقية الكبرى التقليدية

المدخل

يمثل الفكر الأخلاقي بوصفه محاولة لصياغة قواعد ومبادئ للسلوك الأخلاقي دوما جانبا ضروريا للثقافات البشريّة كما يعتبر موضوع الصواب والخطأ أهم مسألة مفردة في مجال علم الأخلاق إلى جانب طرح النقاش ونقد المفاهيم الأساسيّة في الصوابيّة والخطأيّة الأخلاقية، وهناك مسألة ميتافيزيقيّة أو شبه ميتافيزيقيّة عني بها فلاسفة الأخلاق وتتعلق بالقدرة البشريّة على الأخلاق وفهم الخير البشري أو الحياة الخيّرة لا مسألة الصواب أو الخطأ فحسب، والتمييز بين الخير الأخلاقي والإلزام من جهة وكون طبيعة الخير البشري والحياة الخيّرة ليست بيّنة بذاتها، وإلى جانب تحديد الأشياء التي تعدّ خيّرات شخصيّة أساسيّة عن تلك الخيرات البيّنة الواضحة، أما في القرن الحالي ونتيجة الارتياب والشك في الحقيقة الأخلاقيّة جعلت الفلاسفة في القرن الحالي يهتمون بقضايا دلاليّة في علم الأخلاق وبمسائل تتعلق بمعاني ألفاظ من قبيل "الصائب" و"الخاطئ" و"الملزم".... وبمسائل موضوعيّة وإمكان التحقق من الأحكام الأخلاقيّة.

وهنا أنا لا أريد أن أجمع بعض أراء المفكرين والفلاسفة الأخلاقيّة فقط، لكن نتتبع مسار رؤية هؤلاء الفلاسفة للأخلاق كعلم يقارن بمختلف العلوم، وما هي المشاكل التي عالجوها وما انتهوا إليه في علم الأخلاق وبيان القيمة العلمية والفكريّة لهذا العلم التي كانت له سواء بالنسبة للمجتمع أو الأفراد أو الفلاسفة، إلى جانب أنه ولطالما أثار التصوّر التقليدي أكثر من مشكلة تتعلق بطبيعة الأخلاق والأحكام والمبادئ الأخلاقيّة، وإذا كانت العبارات التي تدور حول الخير والشّر والصواب والخطأ لا يمكن التحقق منها تجريبيا، فكيف يمكن التحقق من صحتها إذن؟ أي كيف سعوا إلى الإجابة عن السؤال الأهم على مستوى تسويغ الأحكام الخلقيّة وهولا شكّ السؤال العملي لماذا ينبغي أن نفعل كذا و كذا؟ أو نستنكف عن فعل كذاوكذا؟.

إنني هنا سأقف عند هؤلاء الفلاسفة والمذاهب والمدارس التي تؤكّد أن الأخلاق علم وأن وظيفة الأخلاق هو وضع قواعد للسلوك الإنساني بما هو كذلك، ومقاييس التمييز بين الخير والشّر، وهي تلك المذاهب والفلاسفة الذين يقفون بين القول أن الأخلاق معياريّة أو وصفيّة وهي المذاهب التي في جانبها الغائي والديونطولوجي على حدٍ سواء تفترض وجود معيار واحد نهائي للأخلاق يمكن بواسطته أن نجيب

من حيث المبدأ عن كل الاسئلة الخلقيّة التي تواجهنا وهو معيار يتخطى الظروف المكانيّة والزمانية وكل الثقافات إنّه معيار مطلق وهو صحيح بغض النظر عن ظروف البشر التاريخيّة، وهذا لاعتقادهم بوجود خير أسمى أو إرادة طيّبة كما عند كانط، إنهم يؤكدون بوجود قيّم خلقيّة موضوعيّة ومبدأ أو معيار مطلق، وإن كانت النتائج التي وصلت إليها تنتهي إلى الاعتراف باللاأخلاق، وسنتبيّن كيف ذلك:

ا : **عند اليونان:** وسنبدأ من اليونان وليس معنى هذا أنه لا وجود للأخلاق في الحضارات القديمة أو أنها لم تؤثر في الفكر الغربي أو الإنسان عامة، ولكن هنا نريد الوقوف على الفكر الأخلاقي الذي يعتبر مصدر الفكر الغربي بصورة مباشرة وتلك التيارات الخلقيّة التي لها تأثير وقيمتها في تاريخ الأخلاق، وكان لها السبق في الاعتراف بالأخلاق كعلم له مكانته وأهميته في الحياة وأثّرت في الفكر الغربي وكانت مرجعيّة للفكر التجربية المنطقيّة.

1. **السفسطائيون:** والذين عاشوا في القرن الخامس ق.م ورغم أنهم عُرفوا بأنهم الذين قاموا بإثارة مسائل أخلاقيّة مثل حول فكرة السلوك الأخلاقي نفسها وحول ماهيّة الأخلاق ولماذا يتوجب وجودها؟، فكان دورهم في حقيقة أمرهم جماعة عرفت مشكلات واقعها الفكري وعرضتها على بساط البحث والتحليل والنقد فكانوا حلقة اتصال في الفكر اليوناني نقلوا البحث من عالم الطبيعة وهو ما كان سائدا في الفترة السابقة عليهم إلى البحث في عالمالأخلاق والسياسة[1]، ويعتبر **بروتاغوراس** (500- 430ق.م) زعيم السفسطائيون أول من تحدث عن الأخلاق والسياسة، كان فيلسوفا سياسيا بالدّرجة الأولى حيث «وضع قاعدته الخطيرة التي تقول أن "الإنسان مقياس الأشياء جميعا، الأشياء الموجودة أو غير الموجودة حسب ما يحدّده ذكاء الفرد"، وهي قاعدة خطيرة لأنها تعبّر عن فرديّة متطرفة، لاسيّما إذا ما طبقت في مجال الأخلاق ما دامت قيّم الأشياء في نظر أيّ إنسان هي كما تبدو له»[2]، إنها إذا ما ترجمت هذه الفلسفة في نطاق الأخلاق إنهم يعتبرون الفرد مقياسا وقاعدة لما يعتبر صوابا أو خطأ وأن القوانين الأخلاقيّة مبتكرات بشريّة مقيّدة

---

[1] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص49.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق و السياسة دراسة في فلسفة الحكم، ص 199.

بمجموعة من العادات والأعراف التي تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وبالتالي القول بشكل من النسبانيّة وبإنكار أيّة قوانين كليّة في الأخلاق أو أيّة حقائق أخلاقيّة مطلقة.

وإن كان يعتبرهم البعض مثل هيجل والنفعيين أنهم فلاسفة التنوير عند اليونان فإذا كان سيجعل سقراط وأفلاطون وأرسطو القانون الأخلاقي عاما للناس في كل عصر ومكان وذلك بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر ونعني به العقل، كما سيرون أن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخيّر لذاته باعتباره غاية في نفسه فإن السفسطائيين أنكروا وجود حقائق موضوعيّة مستقلّة عن الفرد وظروفه وهكذا تتعدّد الحقائق بتعدد مدركيها والحالات التي تطرأ عليهم، وبذلك يمتنع الخطأ ويصدق النقيضان تبعا للظّروف والأحوال وتبعا لتعدّد الناس ومصالحهم[1]، ووضعوا غاية الأخلاقيّة خارجها ورهنوا الخيريّة باللّذة التي تنجم عنها[2].

وبهذا عمدوا إلى تغيير القيّم الأخلاقيّة التي سادت عصرهم، فحسب ما يعتقدون أن الطبيعة الإنسانيّة شهوة وهوى لهذا وضع المشرعون القوانين بغيّة قهر هذه الطبيعة، فجعلوا بهذا القيّم الإنسانيّة نسبيّة ذاتيّة لكن ذات طابع اتفاقي اجتماعي، وأطاحوا بالحقائق الثابتة في مجال المعرفة وأبطلوا القول بالمبادئ المطلقة في مجال الأخلاق.

والنتيجة يؤكّد الكثير من النقاد أن القواعد الأخلاقيّة عند السفسطائيين هي ضد البشر، فالإنسان غايته اللّذة والفضائل التي تعارف عليها الناس ليست سوى رذائل مقنعة، وأن تمجيد العفّة مرجعه إلى العجز عن إشباع الشّهوة وامتداح العدل مردّه القصور عن التفوّق على الآخرين، وهم بهذا يكونون الاوائل الذين عملوا على الطعن بالأخلاق حين أكّدوا أن الأخلاق تختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى زمن ومن فرد إلى آخر، لأنه لو كانت الأخلاق تصدر من العقل أو الوحي لكانت بكاملها على نسق واحد ومن نوعيّة واحدة في كل مكان وفي كل زمان.

---

[1] - محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص50.

[2] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 244.

ولكن إن كان موقفهم الأخلاقي لم يلقى قبولا عند الكثير من معاصريهم، فقد لقوا قبولا واسعا من فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث ممّن اتفقوا معهم في ردّ القيم إلى الإنسان وجعلها متغيّرة ومتطوّرة وتابعة لذات الإنسان ووجدانهم وآخرهم أنصار التجربية المنطقيّة.

2. **سقراط:** ولأن أخلاق أيّ مجتمع وفي أي عصر توجد على النحو الذي تقتضيه المعتقدات الدينيّة والحالة الاقتصادية والنظام السياسي... كما تتوقف على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، وإذا تطورت هذه المجموعات تطورت الأخلاق فهي دائما جزء من الحقيقة الاجتماعية الثقافيّة الموجودة بالفعل[1]، ولهذا عندما نتحدّث عن سقراط الذي هو مرآة عصره وزمانه فلا بدّ من أن نبدأ أولا من ذكر فضله أنه هو ذلك الفيلسوف اليوناني الأوّل الذي اهتم بسلوك الإنسان وقبله كانت متجهة إلى مخاطبة العقل وحده والتركيز على تفسير الوجود الخارجي دون الاهتمام بذكر الإنسان وكما عرف عنه أنه ناقد ورافض النظريّة السوفسطائية المبنيّة على المعرفة الحسيّةوردّ الحقائق إلى العقل، وأقّر بوجود قيم موضوعيّة مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ولا تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال وهو الذي سميّ بمؤسس علم الأخلاق فكيف ذلك؟

وهب سقراط نفسه لتعليم شبان أثينا الأخلاق كرسول يؤدي رسالته جاعلا طريقته في البحث عن الأخلاق تقوم كما هو معروف على المحاورة التي مبناها التهكم والتوليد[2]، وعني بالبحث في معرفة طبيعة الإنسان وغايته وما يتصل بهذه الغاية ولهذا كما يؤكد الكثيرون أن أكثر ما سجّله له التاريخ هوفلسفته في الناحيّة الأخلاقيّة، وسميّ بمؤسس علم الأخلاق لأنه كان يعتني بالتعرّف على الفضائل ورأى في الفضيلة أنها العلم أو المعرفة وأنّها تعلّم كسائر العلوم «ولهذا كان يؤكد أن الذي يعلم حقيقة أن هذا خير يفهم ويوقن طبعا أن من صالحه أن يعمله ولا يمكن ألاّ يريد عمله لأن الإرادة لا يمكن أن تسير ضدّ العقل وليس عثراتها أو خطؤها إلاّ ضلال العقل نفسه[3].

---

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص106.

[2] – محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ط3، 1953،ص 59.

[3] – نفس المرجع، ص69 .

لقد اراد سقراط هدم النظريّة السوفسطائيّة من خلال اعتبار أصل المعرفة بما في ذلك المعرفة الخلقيّة هو العقل الذي تقود إليه الحقائق والقيم الثابتة الموضوعيّة خالعا عليها طابعا عقليا« مثبتا أنه إذا كانت قواعد الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا فإنها تتمشى مع طبعتنا الإنسانيّة العاقلة»[1].

لقد أراد سقراط بناء الأخلاق على العقل وتأسّيسها على قواعد ثابتة ورفض ومحاربة ردّ الأخلاق إلى سلطة خارجية أو الحسّ لقد اتجه اتجاها روحيا خلقيا دينيا، وأعلن لقضائه ولشعب أثينا أنه يضع طاعة الإله فوق طاعتهم وفوق محبته لهم وأنه لن يكفّ عن إرشادهم للفضيلة، وبذلك عمل على تويجه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والوقائع وأن «الإنسان باستخدام العقل يصل إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تمكنه من التوفيق بين المنفعة الشخصيّة والخير العام، ويمكن لمثل هذه المبادئ أن تكون عامة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، لقد استطاع ان يثير الكثير من المسائل الرئيسيّة في الفلسفة الخلقيّة وبيّنى صعوبة إيجاد إجابات لهذه المسائل، وكان انجازه الكبير في هذا الشأن هو أن يكشف للجنس البشري ضرورة وجود هذه القواعد الكليّة التي بدونها لا نستطيع تقديم مسوغات للأفعال الإنسانيّة»[2]، كما اعترف بالضمير الذي يُهيب بنا صوته أن اعمل هذا واترك ذاك... وهذه الأصوات هي التي تكّون أوامرها قوانين غير مكتوبة تنال موافقة الناس جميعا لأنها عامة وإن لم يشتركوا في وضعها... وفيها ثوابها وعقابها، أما الثواب ففي الارتياح والغبطة وهدوء النفس... وأما العقاب فهو الألم المضني الذي يأكل القلب[3].

هكذا مع سقراط تصبح الأخلاق علم . و إن لم يطلقه عليه . له أساس يتميّز عن التقاليد الدينيّة ويكتسب عن طريق التعلّم والممارسة والمران ولن يعود يرتكز على العادات أو الغرائز، لقد رأى أن من الممكن أن نجد في الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانيّة العناصر اللاّزمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه

---

[1] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص35.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص50.

[3] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، 72،71.

الدقّة ولا السمو ولا السلطان كل المسألة كانت إذاً معرفة طبيعة الإنسان الحقّة[1]، كما بيّن أن المعرفة التي بحث عنها هي معرفة الخير الأقصى للإنسان، ولكن لا نفترض أنه كان يعتبر هذا الموضوع المعرفة الوحيدة التي يفتقر إليها تنظيم الحياة الإنسانيّة تنظيما معقولا، فإلى جانب ذلك معرفة كافة الأشياء الخيّرة نسبياً، القيّم العليا لكل خير من خيرات النفس وجميع الوسائل التي بها يحقق الإنسان هذه الغاية القصوى[2] وبهذا قيل عنه حق أنه أوّل محاولة للأخلاق الحرّة العقليّة.

3. **أفلاطون 467 ق م:** والذي يعتبر تلميذ سقراط الذي تابع أستاذه إبستمولوجيا وأخلاقياً أراد منذ محاورة "الجمهوريّة" حتى محاوراته المتأخرة أن يشكّل وجهة نظر منظّمة عن الطبيعة والله والإنسان والتي اشتق منها مبادئه الأخلاقيّة وبدون أن نغوص في نظريته في المعرفة نذكر فقط أنه ميّز بين المعرفة الظنيّة بالمحسوسات والماهيات المفارقة للمادة (المثل)، ولقد عدّ الخير أسمى المثل وهو عنده مصدر الوجود والكمال وعنده «تقوم الأخلاق على أدق أنواع المعرفة وأكثرها صرامة بل إنها تفوق في ذلك الرياضيات إلاّ أنها أيضا أكثر فروع المعرفة صعوبة في تحصيلها، وإذا كانت الرياضيات تبتعد بنا عن الصوّر المرئيّة والإدراكات الحسيّة إلاّ أن موضوعات المعرفة الخلقيّة أقل قابليّة للرؤية من الصوّر الهندسيّة والأعداد، فهيمفاهيم ومبادئ تتحدّ بشكل مطلق تحت مفهوم الخير الذي يضمها جميعا»[3]، لهذا دعي إلى جعل القانون الأخلاقي عاما للناس في كل زمان ومكان، ورأى أن الأخلاق يجب أن تقوم على جانب مشترك بين الناس وهو العقل، ومثل أستاذه سقراط رأى الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه وأبطل بذلك هو الآخر المذهب السوفسطائي الذي وضع غاية الأخلاقيّة خارجها ورهن الخيريّة باللذّة التي تنجم عنها[4]، «والخير عنده ليس شيئا تجريبيا وليس السرور أمارة على الشرّ ولكن المرء يقترب منه بقدر ما يبتعد عن النوازع الطبيعيّة»[5]، لأن موضوع العلم

---

[1] – المرجع السابق، ص74.

[2] – سدجويك هـ ، المرجع السابق، ص155 إلى 161.

[3] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص58.

[4] – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الدار القومية، 1965، ص244.

[5] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 79.

النظري هو تحديد الخير المطلق أي الخير الذي يكتفي بنفسه ولا يكون وسيلة لغيره وفي ذلك الفرق بينه وبين سائر الخيرات فالخير هو مزيج بين اللذة والمعرفة وهو في ذلك لم يتجاهل اللّذة ولا العقل، ولذلك يرى أن السعادة هي نتيجة الفضيلة العليا التي يسميها العدالة والتي هي أيضا العفة والشجاعة التي تكونان في خدمة الحكمة إنها تنشئ من تعادل قوى النفس الثلاث «إنها حالة باطنيّة عقليّة أخلاقيّة يظهر بها صحّة النفس وجمالها[1].

وأفلاطون في مناقشاته للمشكلات الأخلاقيّة لم يلجأ إلى الإجراءات الاستنباطية لأنه و« ربما لم يشعر بأنه لديه تصوراً مناسبا للخير يمدّه بالبديهيات التي يستطيع منها أن يستنبط قواعد السلوك ولكنه يتبع في إجراءاته هنا ما أسماه بـ"الجدل الصاعد" وهو عمليّة تعميم تنشأ خلال الحوار ويصعد فيها عن الحالات الجزئيّة المتماثلة إلى أعلى رؤية عقليّة لبنيّة الواقع والتي منها يمكن استنباط أحكام جزئيّة للقيمة وذلك عن طريق "جدل هابط" واستنباط من المبادئ العامة، وكان يهدف في فلسفته الخلقيّة إلى أن يعود إلى الطريق المؤدي إلى رؤيّة الخير»[2]، وإن كان سقراط يربط الصلة بين العلم والفضيلة فإن "أفلاطون" وخاصة في كتابه "مينون" يرى أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل بالبراهين والأدلّة،وليست الفضيلة كذلك لأنها ترجع إلى إلهام وبصيرة يشوبها قبس من التحمّس الدينيّ، وبالتالي فهو يجعل مكانة للدين بالنسبة للأخلاق، وهو يتكلّم عن مصير الأرواح بعد الموت وعن الحساب الذي ينتظرها والثواب والعقاب، يؤكد أننا سنعود بعد الموت لحياة أخرى جديدة في أجساد لا يفنيها البلى»[3].

هكذا يصل أفلاطون إلى استنتاج أن البحث عن القيمة يجب أن يبتعد عن الحواس ولذّات البدن ويقتضي ذلك طريقة عقليّة وتقشفيّة في الحياة وهي تلك الطريقة التي عرضها في الجمهوريّة في وصف تدريب الحواس، ولهذا كلّما ابتعد المرء عن اللّذات الحسيّة وحاول أن يسموا إلى معرفة الخير بمعرفته بعالم المثل كما يرى كلّما حظي بالفضيلة العليا التي يسميها العدالة.

---

[1] – تحسين طراونة، الأخلاق و القيادة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2010،ص41.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، 66.

[3] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص227.

4. **أما أرسطو**(385ق .م):والذي يقال عنه المعبر الحقيقي للعبقريّة اليونانيّة وأنه بنى مذهب شامل في كل جوانبه أكمل بناء الأخلاق على ما شيّده أستاذه "سقراط" "أفلاطون"، ولقد رأى أنه لابدّ من علم ينظم حياة الإنسان ويكشف له عن غايته ويجعل لسلوكه قوانين تتفق وطبيعة الإنسان الخاصة التي تميزه عن الحيوان وهذا العلم هو الأخلاق أحد فروع الفلسفة العمليّة أو الفلسفة الإنسانيّة[1] فكان موقفه من المسائل الأخلاقيّة يمثل في الواقع مذهبا جديداً يختلف اختلافا كبيراً عن مذهب أفلاطون.

بني أرسطو مبادئه الأخلاقيّة وفق متطلبات الطبيعة البشريّة فكان واقعيا يرى تحقيق الخير الذي يتوخى بحثه ميسوراً في الدنيا الفعليّة، وتصوّر الأخلاق على أنها علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، وأن فعل الإنسان يهدف إلى الخير حتى يصل إلى الخير الأقصى والذي هو السعادة، ولكن دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى «ولكنه أيضا كان يرى أن لما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هو النظر العقلي فإن أسمى أنواع اللّذة هي اللّذة المصاحبة للنشاط العقلي»[2].

لقد ركزّ على فكرة السعادة كمحور للأخلاق واعتبرها الغاية القصوى للأفعال التي تهدف إلى خير الجميع والغاية التي يستهدفها الفعل الإنساني، وميّز بين درجات الفهم لهذه الغاية القصوى أو السعادة بحسب اختلاف الناس في ظاهر سلوكها، كما يؤكّد أن السلوك الأخلاقي يمثل مراتب وهي: السعادة في نظر أصحاب العقول الممتازة وفي نظر الحكماء والفلاسفة «وبدون الأخلاق لا يتحقق ذلك وهو خير يتحقق في أعمالنا ولا تأتينا على صورة هبة أو مكافأة على أعمالنا الفاضلة»[3]، ولهذا رأى أن عدم ممارسة الإنسان للفضائل يؤدى حتما إلى عدم سعادته وهو يقسم الفضائل إلى أخلاقيّة وفضائل عقليّة وهي الأفضل وتعتبر الأولى وسائل لها وإن كانت الفضائل الأخلاقيّة تناسب الإنسان باعتباره كائنا مركبا من جسم وعقل أكثر من الفضائل العقليّة[4]، وهناك فضائل دنيا وفضائل عليا ولهذا فاللّذة وجميع القيّم الحيويّة عند أرسطو قيما أساسيّة تستند إليها الحياة الخلقيّة بأسرها (وهذا نجده عند الفكر اليوناني بصورة عامة والذي ظلّ ينظر

---

[1] - محمد يوسف موسى، المرجع السابق، 88.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص78.

[3] – نفس المرجع، ص76.

[4] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص92.

إلى كل ما هو طبيعيّ أو غريزة على أنه حسن و خيّر) وإن كان أفلاطون يرى أن اللّذة شر أما أرسطو فيراها أنها طبيعيّة تصاحب العمل البشري ومنها ما هو فاسد ومنها ما هو حقيقي وطبيعي، لهذا فكليهما يرون أنه لا سبيل لاستيعاب الصواب والخطأ عبر قواعد أو مبادئ أخلاقيّة مستقلّة أو سليمة أساسا، فالأمر موقوف بالإحسان والإدراك الداخلي أو عن طريق بواعث أو أوضاع باطنيّة خيّرة وجديرة بالإعجاب[1].

والنتيجة أن الأخلاق عند أرسطو هي علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان كما ربطها بالسعادة التي عنده الفعل المطابق لأشرف فضيلة وهي الحكمة «كما ربطها بحياة الآلهة التي هي وحدها العقول الصرفة التي تحيا حياة النظر العقلي المجرّد، وبالتالي فقد بقيت السعادة عنده حلما إلهيا بعيد المنال»[2]، ولكن الفرد وهو يحاول أن يحقق سعادته فليس على أساس أناني فهناك اتساق بين سعادة الفرد وسعادة الجماعة لأن حاجات الفرد وحاجات الجماعة متّفقة بصورة عاديّة وغير متعارضة لهذا يقول في مقدّمة من كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" «إن كل فن وكل فحص وكذلك كل فعل واستقصاء إنّما يقصد إليه الجميع والأخلاق باعتباره علم عملي عمل يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية الأفعال جميعا، هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعظم وإن معرفتنا لتهمنا إلى أكبر حد لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة»[3].

والفضيلة إضافة إلى كل ما ذكرناه عند أرسطو ليست طبيعيّة ولكن الطبيعيّ فينا قوى واستعدادات «فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده وليست فينا كذلك ضدّ إرادة الطبع ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها وأن العادة لتنميها وتتماها فينا»[4] وبلغة أرسطو أننا لا نكتسب الفضائل إلاّ بعد ممارستنا لها شأنها في ذلك شأن الفنون التي نتعلمها بممارستها، ويتم تحديدها بالأخذ بالوسط الذهبي وهو وسط اعتباري يتغيّر بتغيّر المضمون والأشخاص ... ويعيّن بواسطة العقل وحده....وهو أيضا ربط الأخلاق بالسياسة، فإذا

---

[1] – تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1(من أ إلى ط)، تر نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير الجماهيريّة الليبيّة، دار دبغ،2003، ص 332.

[2] – مصطفى عبده، المرجع السابق، ص 55.

[3] –أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر من اليونانية بارتلمي سانتهلير، تر إلى العربية أحمد لطفي السيّد، ج1، دار الكتب المصرية، القاهرة، ص 1924، ص168.

[4] – يوسف كرم، المرجع السابق، ص 188.

كانت السياسة عونا للمرء على ما ينبغي من فضيلة وسعادة فالأخلاق هي التي تخط المثل الأعلى للجماعة الإنسانيّة، ولهذا نجده في كتابه "الأخلاق" عالج فيه الأمور الخيّرة للإنسان بوصفها هدفا للسلوك البشري وكتاب "السياسة" تناول فيه بالدراسة شروط المجتمع الخيّر والمدينة بوصفها جماعة منظّمة في استطاعتها تحقيق الأهداف الخيّرة للسلوك، لقد أراد أن يستبعد كل أساس ميتافيزيقي فوق طبيعي للفلسفة الأخلاقية وأن يبيّن أن النسق اللاّزم له هواستقراء الواقع والصعود منه إلى نظريات لا الصدور عن المبادئ والأصول التي يفترض أن توفر إرشادات أخلاقيّة للبشر في حياتهم.

هكذا جاءت فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ورغم كل السلبيات التي وجهت إليهم في نظرياتهم الأخلاقيّة فالكثيرون لا يجدون في تعاليمهم الأخلاقيّة زاد، خاصة أنّها تتعارض مع الحقائق الواقعيّة ومع الحقائق التي يزودنا بها الكتاب ولكن رغم ذلك تبقى فلسفتهم الأخلاقيّة إيجابيّة والتي كانت ردا على الفلسفة السوفسطائيّة للإجابة على السؤال الذي طرحه السوفسطائيون لماذا يتوجّب علي أن أكون أخلاقيا؟ ويتفق الثلاثة ورغم الاختلافات الجزئيّة أن الحياة الخيّرة أخلاقياً التي تعاش وفق الفضائل هي أفضل حياة تناسب الكائنات البشريّة، إن الوظيفة المميّزة للبشر هي السلوك وفق سنن العقل وهذا بدوره يؤسس تصوراًعاما في الفضائل الأساسية ومن جهة أخرى ورغم الإيمان الموجود عند الفلاسفة الثلاثة فإن نظريتهماالأخلاقيّة لم تكن دينيّة والله عندهم ليس مشرعا سماويا للأخلاق إنه مجرّد نموذج للحياة المثاليّة، ولكنهم آمنوا بأن في مقدور الإنسان أن يحقق المثل الأعلى في حياته الدنيا وأن يبلغ الكمال الأخلاقي ولكنه ليس متاح للجميع بل للطبقة الفلاسفة عند أفلاطون فقط وعند أرسطو هي تعلّم ارستقراطي فهي دعوة لأهل المواهب إلى التفكير والتأمل لهذا اتجهوا لمخاطبة العقل وحده.

لقد تحدّث أفلاطون «في نظريته الأخلاقيّة المثاليّة عن الضمير كثيراً وإن لم يسميه باسمهالحقيقي إذ كان لا يميّز بينه وبين العقل غير أنه لا يوجد من عرّفه أحسن منه»[1]، وتابعهأرسطو الذي ألّف ثلاثة كتب"علم الأخلاق الكبير"و"علم الأخلاق إلى أوديم" وأخيرا "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" وإن دلّ ذلك فعلى أهمية هذا العلم سواء لأرسطو نفسه أو لليونانيين جميعا، وكانت أخلاقه واقعيّة تقوم على أساس نظريّته القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين، وإن كان لم يبيّن صحة نظريته بدليل وبرهان ... ولكن قدّم

---

[1] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص 32.

نظرة تبيح لكل الناس تحقيق سعادتهم ولكن بشيء من الاعتدال الذي يتم إذا استخدمنا عقولنا استخداما سليما...»[1].

لقد مثلت الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة والمفكرون علم ضروري ومهما كانت تلك العوائق التي اصطدموا بها وتلك النقائص التي ظهرت في مذاهبهم إلاّ أنهم تمسّكوا بمواقفهم بالنهوض بالأخلاق كعلم والتأسيس له دون التشكيك في علميته وقدرته على الوصول إلى الإجابة عن تلك الإشكاليات التي فرضت نفسها في هذا المجال رغم كل تلك الصعوبات والانتقادات التي جابهتهم وتجابههم، فهم على عكسي الكثيرين الذين طالما شكوا وتساءلوا ما الحاجة إلى علم الأخلاق؟ وهل يمكن للأخلاق أن تصير علما؟ وإذا كانت العبارات التي تدور حول الخير والشر والصواب والخطأ لا يمكن التحقق منها تجربيّا فكيف يمكن التحقق من صحتها، وبالتالي كيف يمكن أن نرسم خطاً فاصلا بيت القضايا الأخلاقيّة واللاأخلاقيّة؟، وإذا كان من الصعوبة تحديد مجال "علم الأخلاق" أمام وجود آراء متعدّدة وأحيانا متضاربة، وعدّة مواقف وكل موقف يختلف عن موقف آخر والنتيجة عندهم أنه لا يمكن أن يكون هناك فيلسوف أخلاقي يملك المقدرة على الإلمام بجميع المواقف، مما أدى إلى السؤال إلى الحاجة إلى "علم الأخلاق" نفسه؟!.

لقد ذهب هؤلاء إلى التأكيد أنه ليس هناك مسوّغ لوجود قضايا خلقيّة لا تجريبيا ولا عقليا ولهذا فالقول أن القيام بفعل ما أمر مرغوب خلقيا لا يعني وجود مسوّغ لقيام واحد بهذا الفعل، وبأنه ليس هناكقواعد أخلاقيّة ثابتة وأن هناك موانع تتعلق بنواقصنا التي تحول بيننا وبين معرفة هذه الاعتبارات الخلقيّة منها ضعفنا ومحدوديتنا وتعرّض أفكارنا الخلقيّة، هكذا إن كانت الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان فلسفة وقوّة من قوى النفس، إنهاجزء من الفلسفة وعلم النفس ولكن دون أن تتخلى عن الزهد والتصوّف ولاسيّما في العصر"الإسكندري"[2]، وإن كان معظم فلاسفة اليونان دعوا الناس إلى التمسّك بالقيّم الخلقيّة والزهد والقناعة وأكّدوا أن الأخلاق علم عقلي، تمسّك البعض بأن الفارق بين الصواب والخطأ إنّما هو فارق ذاتيّ يعتمد على اتجاه الفرد الذي يصدر الحكم الأخلاقي فما يحبّه يعتبر صوابا وما يكرهه يعتبر خطأ وهؤلاء هم السفسطائيونويمكن أن نضع في هذه المجموعة أيضا كل الذين يتمسّكون بأن الفرق بين الصواب

---

[1] – جون هوسيرس، المرجع السابق، ص75.

[2] – محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 20.

والخطأ هو مجرّد تقليد إنساني وكانت هذه هي وجهة نظر الشكاكووجهة نظر المفكرين المحدثين الذين يتبعون أيضا المذهب الشكي كما سنرى لاحقا.

5. **الشكاك**: وأبرز ممثّلي هذا الاتجاه فيرونPyrrhon (360، 270ق.م) ثم جاء بعده أرقاسيلاسArcesilas (316،241ق.م) وقرنيادس... الذين يدعون إلى اعتقاد الاحتمال في كل شيء، ويتلخص موقفهم في أنّه مادام ليس هناك صواب مطلق وخطأ مطلق فيمكن الشّك إذن في الصواب والخطأ نفسيهما، إنهم يرون أن جميع الأحكام سواء كانت أحكام عن الواقع أو أحكام عن القيمة لا يمكن البرهنة عليها بصورة ملائمة، لأن كل قضيّة تحتمل السلب والإيجاب بقوّة متعادلة، ولهذا على المرء أن يتوقف في إصدار أيّ حكم سلبا أو إيجابا، أما عن الأفعال الخاصة فيجب الحذر فيها إلى أقصى حدٍ، فليست هناك حقيقة يمكن حكم سلبا أو إيجابا، أما عن الأفعال الخاصة فيجب الحذر فيها إلى أقصى حدٍ، فليست هناك حقيقة يمكن أن يدّعى الإنسان أنه قادر على الوصول إليها ـ وهنا فقط كما يدعون ـ نصل إلى حالة اللامبالاة تحقيقا لراحة النفس وطمأنينيتها[1].

والنتيجة معهم أنهم أنكروا العلم والمعرفة والفلسفة وقاموا بزعزعة النظام الاجتماعي والفكري والأخلاقي السائد، وشكّكوا في كل القيم السائدة فلم يعد هناك نظام يقيني ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه وهذا ما سيذهب إليه أيضا أعضاء وأنصار الوضعيّة المنطقيّة.

فهؤلاء وحسب الكثير من المنتقدين لهم موقفهم لا يتفق مع وجهة النظر الأخلاقيّة كونهم أقاموا الأخلاق على الوجدان وليس على العقل ووضعوا الغاية الأخلاقيّة خارج الأخلاقيّة نفسها، إنهم التمسوا اللّذة والمنفعة سواء كانت فرديّة ذاتيّة أو عامة واعتبروها معياراً للقيم، وتفهموا الفضائل في ضوئها وأنكروا وجود خير في ذاته، وجعلوا الفضائل أداة لإشباع الرغبات وتحقيق مصالحهم ولهذا السبب فقط عندهم وجدت الأخلاق وإن كان البعض صرّح بذلك بطريقة مباشرة والبعض الآخر نفهمه كنتيجة من أرائهم، والنتيجة في

---

[1] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص 92.

كل ذلك أن أرائهم في «الأخلاق جميعا سلبيّة وليست إيجابيّة أقصى أمانيهم أن يحققوا للفرد نوعا من طمأنينية النفس وهدوء العقل وصفاء البال»[1].

II : العصر الهليستني

في هذه الفترة نجد المدارس الفلسفيّة الرواقيّة والأبيقوريّة... وهي المدارس التي تؤلف الفكر الأخلاقي للعصر الهليستني والروماني والذي تدهورت فيه جميع جوانب الحياة ممّا أثّر عمليا على الفلاسفة فانصرفوا عن التفكير في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان، وتطلعوا إلى السعادة الفرديّة والطمأنينة السلبيّة مما ترتب على ذلك ضيق النظرة إلى الأمور والافتقار إلى الأصالة وتفشي نزعة الشك التي قادت إلى إنكار العلم والمعرفة الفلسفيّة، ولكن نحن هنا سنركز على هؤلاء الفلاسفة والمدارس التي اهتمت بالأخلاق خاصة العمليّة أكثرمن الأخلاق النظريّة وهو تغيّر سيظل كما سنرى لاحقا قائما حتى القرن السابع عشر لذلك لا نجد شيئا يذكر من توضيح معاني المفاهيم الأخلاقيّة بينما نجد من ناحيّة أخرى تصوّرات جديدة لأهداف الحياة الإنسانيّة و قواعد جديدة للسلوك البشري.

1. **الأبيقورية**(342، 270ق.م): التي امتد وساد مذهبها من العصر اليوناني المتأخر إلى العصر الروماني، ويحب البعض وصفها بأنه ليس هناك حدث يعادل في الأهميّة في الجانب الأخلاقي هذه النظريّة التي سيتردّد صداها في تاريخ الفلسفة الخلقيّة إلى يومنا هذا على يد بنتام الذي أتي بعد أبيقور بعدّة قرون وأتى بطريقة حساب اللّذات على أساس معايير معيّنة سنراها لاحقا.

لقد كان محور الفلسفة الأبيقوريّة هو الأخلاق كانوا مهتمين بالإجابة على السؤال القائل: كيف ينبغي على الفرد أن يسلك حياته وبأيّ طريقة ينبغي أن يعيش وفقها؟. اهتم الأبيقوريون بكيفيّة تنظيم الحياة بطرح الرغبات واللّذات الوقتيّة واللّحظيّة من أجل رغبات طويلة المدى وطلب اللّذات العليا فقد اتفقوا على «تعلّم أن تعمل بدون الأشياء التي قد يسلبها العالم منك حتى لا تصاب سهام الحظ العاثرة»[2]، لقد أقرّ "أبيقور" باللّذة بوصفها الخير الأسمى وبالألم بوصفه الشّر الأقصى، وذهب إلى أن الفضيلة ليس لها قيمة في ذاتها

---

[1] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط1، مكتبة النهضة المصريّة، القاهارة، 1953 ص 30.

[2] – جون هوسيرس، المرجع السابق،ص 70.

بل قيمتها في اللّذات التي تقترن بها، كما أقرّ باللّذة الحسيّة لأن الإنسان يطلبها منساقا إليها بفطرته... وهو يفضّل اللّذات الروحيّة والعقليّة على اللّذات الحسّ لأنها أبقى وأدوم»[1].

وإن كان موقف أبيقور الأخلاقي يقوم على النزعة المادية الذّريّة التي قال بها الفيلسوف ديمقريطس (مات 370ق.م) ولكنه أدخل عليها هو تعديلا مُهما يتعلّق بمبدأ اللاّحتميّة الذي لا بدّ من التسليم به في نظره حتى يكون هناك تبرير لحريّة الإرادة الإنسانيّة التي هي شرطا لقيام الحياة الأخلاقية، وإن جعل اللّذة هي الخير الأعظم ولكنه رأى أن الإفراط في اللّذات له عواقب وخيمة، فنادى بضرورة اجتناب اللّذات التي تجرّ ألما لأنها عائق في تحقيق السعادة، وذهب إلى أن الشيء الوحيد الذي ينبغي على الفرد أن يسعى إليه هو تحقيق اللّذة القصوى، اللّذة ذات المدى الطويل كاللذّات العقليّة والجماليّة والمعرفيّة، اللذّات الأبديّة لا إلى اللذّات الحسيّة الوقتيّة، ولأنه طالما أن بعض اللّذات يعقب ألماً فإنه لا بدّ من تنظيم رغبات الإنسان بحزم ومن ذلك تنتج جميع الفضائل، وصّحة البدن واطمئنان العقل هما أعظم سعادة في الحياة[2]، وكما رأى أبيقور أن شقاءالإنسان نابع من مسألتين تخصان حيلته وهما: الإيمان بأن الآلهة يهتمون بأمر بني البشر، ثم الفزع من الموت الذي يتهددنا في كلّ لحظة، ولهذا نادى أيضا بتحرّر النفوس من هاتين الفكرتينالمؤرقتين[3].

واللذّة عند الأبيقوريين ليس لها صبغة مطلقة بدليل أنّها نسبيّة تقاس دائما بالألم المقابل لها وتخضع باستمرار لقانون التباين... كما اعتبروا الفضيلة مظهرا من مظاهر ضبط النفس وتغليب القيم العليا على القيم الدّنيا، وبهذا فمعياريّة الأفعال هو درجة اللّذة التي تحققها لأصحابها لأن الأفعال الخيريّة هي تلك التي تجيء متوافقة مع ما تقتضي به طبيعة البشر... فإذن القيّم الطبيعيّة هي الكفيلة بضمان خيريّة السلوك[4].

ورغم الانتقادات والنقائص والقصور الذي ظهر في هذه المدرسة وسواء كانوا متشائمين أو متفائلين فقد أعطوا أهميّة كبيرة للأخلاق سواء النظريّة أو العمليّة، وإن أقرّوا باللّذة وعند البعض حتى الحسيّة أقرّوا

---

[1] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص92.

[2] – جون هوسيرس، المرجع السابق،ص 234.

[3] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص232.

[4] – مصطفى عبده، المرجع السابق، ص 50.

ومكّنوا لها فهذا أبيقوريصرّح « بأن الإنسان كالحيوان من حيث أنه ينشد اللّذة منساقا بفطرته»[1]، وإن كانت الأخلاق عندهم وسيلة لتحقيق السعادة ففكرتهم سلبيّة وليست إيجابيّة لكن هدفهم كان أن يحققوا للإنسان حالة الطمأنينة التي تقوم على الخلو من الألم وتفادي القلق والمتاعب، وإن اتهموا أيضا في صميمه أنه أنانيّ وأنه يقوم على الفرديّة المتطرّفة، وإن كان لا أحد يجهل ما يقال عن هذا المذهب من جهة أخرى أنه مذهب غير أخلاقي جعل منه الحدّ الأكبر لكثير من الملحدين والزنادقة الذين أتو بعد إلاّ أنه يتطلع إلى النبل ويتضمن إمكان التصرف بسمو من خلال الذّات، فرغم ماديتهم الظاهرة واستنادهم إلى الإحساس في تفسيرهم للمعرفة نجد أنهم في مذهبهم الأخلاقي يتجه إلى تفضيل لذّات العقل على لذّات الحسّ فغاية الأخلاق عندهم هي الوصول إلى راحة العقل والطمأنينة أي الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها، ولمّا كانت الفضيلة هي الشرط الجوهري لتحقيق الطمأنينة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التي يتمكّن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أي السعادة والتي تعني تحصيل أكبر قدر من اللّذات[2]،لذلك وسواء أصيبوا أم لم يصيبوا لكنهم اهتمّوا بعلم الأخلاق وكل ما يتعلق بالعادات الأخلاقيّة والمبادئ الأخلاقيّة ونادوا بطلب المعرفة والجمال.

2. **الرواقية:** المذهب الذي أسّسه زينون (336- 264ق.م) الفيلسوف الإغريقي والذي ساد خلال العصرين اليوناني والروماني وحتى ذيوع المسيحيّة، وتعدّ أيضاهذه المدرسة أكبر انجاز عقلي في الثقافة الهليستنيّة والرومانية حيث قدّمت إطارا أخلاقيا ازدهر فيه التأمل الميتافيزيقي والعلم الطبيعي وعلم النفس والفكرالاجتماعي.

---

[1] – توفيق الطويل، المرجع السابق،ص 51.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع سابق، ص92.

كان شعار الرواقيّة هو "العيش وفق الطبيعة"(العقل) وبالتالي وفقا لمبادئ السلوك العقلي وبذلكتتحقق الفضيلة ويتم الخضوع للقانون الكلي الذي يسري على كل شيء[1]، وقوام "الحكمة" عندهم هو اعتراف المرء بهذه المكانة المحدّدة له وما يرتبط بها من واجبات[2].

لقد كان محور الارتكاز في فلسفة الرواقيين الأخلاقيّة هو التوحيد بين الفضيلة والسعادة، واعتبار أن القيمة العليا في الحياة البشريّة بأسرها إنّما هي السلوك الخيّر... والسعادة عندهم تنحصر في ضبط النفس والخلو من الرغبة والتحرّر من الانفعال والتخلّص من الهُوى[3]، وأن ما يحول دون الفضيلة والسعادة إنّما هو الانفعال الصادر عن قوّة غير عاقلة وهكذا انتهى الرواقيون إلى القول "بأن الشقاء حليف الرذيلة والجهل"، وبذلك ينتهون إلى نفس النهج الذي سلكه سقراط في التعويل على العقل واعتباره أساس الفضيلة طالما أنه يسيطر على شهوات النفس ويتوافق مع الطبيعة «فلا يحاول المرء أن يجعل الأمور تسير منسجمة مع رغباته وإنّما عليه أن يحاول أن يرضى بما يقنع ويزهد فإن فعل تنعم بالسلام الداخلي»[4]، وبالتالي نفهمأنهم لم يستأصلوا الشهوات وقمعها، بل اكتفوا بإخضاعها لحكم العقل وسيطرته، لأن الشهوات لها مكانها في الطبيعة الإنسانيّة «إنهم يرون أن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات ووظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه أفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل»[5]، وأما عن كيفيّة التمييز بين الخير والشرّ فيرون أن هناك غريزة في الإنسان يميّز بها الخير من الشر كالحاسة التي نميّز بها بين الألوان والأصوات[6].

وما نريد أن نصل إليه هو أن الرواقيّة ولتلك الأسباب التي ذكرناها وأخرى كثيرة دائما نُظر إليها «إلى جانب كونها مذهبا فلسفياّ فهي كذلك وقبل كل شيء أخلاق ودين»[7]، ولهذا أثّرت كثيرا بمبادئها

---

[1] – نفس المرجع، ص102.

[2] – محمد حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، ط3، دار القلم، الكويت،1983، ص49.

[3] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص237.

[4] – نفس المرجع، ص237.

[5] – يوسف كرم، المرجع السابق، ص224 .

[6] – أحمد أمين، المرجع السابق، ص54.

[7] – عثمان أمين، الرواقيّة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ، ط3 ، 1971. ص 6.

على المسيحيّة وإن اختلفت عنها كثيرا، وأفاد بها كثيراً المفكرين المسيحيين من أقوالها في الفضائل والرذائل وفي صفات الله وفي العناية الإلهيّة، ولم يرى المسيحيون في ذلك تعارض وتناقضبينها وبينالمسيحيّة، فقد كانت لها اهتمامات بالإلهيات فهي التي عرّفت الحكمة عندهم هي علم الأشياء الإلهيّة والإنسانيّة[1].

إن الأخلاق تحتّل عندهم المكان الأوّل وليست الفلسفة برأيهم إلاّ ممارسة الفضيلة، ولهذا قيل عنها أنها في صميمها هي مذهب أخلاقي، فما البحث في الطبيعيّات والمنطق عندهم إلاّ أداة لخدمة الأخلاق، والحكمة عندهم هي رأس الفضائل وتصدر عنالحكمة الفضائل الرئيسيّة الأربعة: الاستبصار والشجاعة والعفّة والعدالة، والفضيلة حسب الرواقية عبارة عن التخلّص من الرغبة والتحرّر من الانفعال[2]، ولهذا رأوا أن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات وبذلك مجّدوا العقل على حساب العاطفة والوجدان والسعادة تكون بإتباع العقل والموازنة بينه وبين العواطف والإحساس والنفس.

وهذه المدرسة ومعها الأبيقوريّة وإن أُوّلتا تأويلات عديدة ونجد حولهما أراء عديدة وأحيانا متناقضة إلاّ أن أغلب المفكرين يتفقون أن هذه المدارس المتأخرة إلى جانب المذاهب والفلاسفة الدور الأوّل يتفقون على الإطار الأخلاقي العام نفسه والاهتمام بعلاقة الفضيلة بالسعادة، ورغم ما يظهره البعض عكس ذلك خاصة المذهب الأبيقوري على أنه صيغة من صيغ مذهب اللّذة الذي يساوي بين الفضيلة والمتعة والسعيّ وراء المتعة الحسيّة، ولكن بالمقابل هناك الكثيرون من دافعوا عنهم ورأوا في ذلك الموقف إجحافا، لأنهم دافعوا أساساعلى السكينة الذهنيّة التي يتوجّب تحقيقها عبر تبديد المخاوف الخرافيّة من الآلهة والحياة الآخرة، وكذلك الرواقيون الذين نادوا إلى فكرة العيش وفق الطبيعة والعقل، وإن دعوا إلى طلب اللّذة والسعادة فمن خلال رباطة الجأش، وضبط الانفعالات والتطلّع إلى ملذّات العقل لأنها لا تجرّ ألما.

إن المذاهب اليونانيّة وإن تعددّت كانت كلّها عقليّة ما عدى "السوفسطائيين" والغاية القصوى والباعث على العمل عندهم كان مرجعه العقل لا العاطفة من عواطف الوجدان كالمحبّة والإيثار وهم بذلك يختلفون عن أصحاب التجربية المنطقيّة، لقد جعلوا للقوّة الناطقة الحكمة، العقل، المعرفة المهيمنة على قوى النفس الأخرى، جعلوا قاعدتهم" اتبع العقل" قاعدة للسلوك والخير الأعلى والغاية العليا التي هي السعادة و التي

---

[1] – يوسف كرم، المرجع السابق، ص 224.

[2] – توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة نشأتها و تطورها، دار النهضة العربيّة، ط2، القاهرة،1967، ص75.

تتحقق في الفضيلة وإن اختلفوا في الوسائل وكيفيّة تحديدها فيتباعدون أحيانا ويقتربون أحيانا أخرى، وإن كنوا من جهة أخرى أهملوا ولم يعطوا أهمية كبيرة "للواجب"، وإن وجدناه يظهر مع "أفلاطون" ولكن ليس بأهميّة كبيرة لهذا كانت الأخلاق اليونانيّة هي أخلاق السعادة لا الواجب.

لم يحاول أغلب المفكرين اليونانيون تقديم براهين قاطعة في نظرياتهم في الأخلاق لكن كانت المشكلة الخلقيّة هي المشكلة الأساسيّة التي كانت تلّح على أذهانهم فأعملوا عقولهم لإيجاد حلٍ لها، لقد كانوا متأكدين أن الأخلاق من العلوم الواضحة البيّنة التي لا تحتاج إلى إقناع وتدرك بالعقل، وإن اختلفوا في النهج وفي السبيل لتحقيق هذه الأخلاق لكن بذلوا جهد كبيرا لإعلاء شأن الأخلاق وتقويّة دعائمها فاستخلصوا دورها الذي تلعبه في الطبيعة، وكلّما سموا بها ظهرت جدارتها حقا بهذه الصّفة التي خلعوها عليها «لقد أصبحت معهم بعدما كانت عند القدماء دينا وتصوفا وسياسة، أصبحت فلسفة وقوّة من قوى النفس، جزء من الفلسفة وعلم النفس وعلم السياسة خاصة وإن كانت لم تتخلى كليا عن الزهد والتصّوف ولا سيّما في العصر الإسكندري[1]»، ولم تستند من جهة أخرى إلى دين سماوي، إن العديد من الفلاسفة اهتدوا بفطرتهم الإنسانيّة إلى العديد من المبادئ التي جاءت بها الأديان السماويّة، ولكن لايمنع أنهم أيضا وقعوا في وهم كبير في اعتقادهم أن الغاية من الحياة هي تحقيق اللّذة للإنسان.

لقد كانت الفلسفة في نظر اليونانيين "فن الحياة الخيّرة" وهي العلم الذي يعرض لدراسة هذه الحياة، والأخلاق أرقى العلوم إذ عرضوا للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة والرياضيات ولم يدرسوها لذاتها بل لأنها تمهّد للأخلاق، وبدا حرصهم الكبير على أن تكون علما فعالجوها كما عالجوا العلوم الأخرى بنفس المنهج الذي اصطنعوه لدراستها، وإذا نظرنا إلى أخلاقهم من الاتجاهين الغائي والموضوعي، فإن منها مذاهب غائيّة تحكم على الفعل الخلقي بالاستناد إلى أثاره ونتائجه وأشهرها مذهب اللّذة عند أبيقور، وهناك أخلاق السعادة عند أرسطو وهي الخير الأقصى يقصد لذاته، أما الرواقيون فرأوا انحصار السعادة في ضبط النفس، ولهذا تجنب اليونانيون كل ما يؤدي إلى ما هو غير أخلاقي وحمل الجسم على الاعتدال ورياضته

---

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص20.

«وإن جعلوا الجسم آلة متمثلة وخادما مطيعا فتلك هي إحدى القواعد الأصليّة للحياة الأخلاقيّة وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم»[1].

ولكن ومن جهة أخرى، فمن يتمعن في أخلاق اليونانيين وعلى سبيل المثال كما يقول برتراند راسل نجدهم اللذين أرسوا فكرة عدم المساواة وحتى بين الأفراد داخل المجتمع نفسه، لهذا يتساءل راسل هل ترضى من الوجهة الخلقية عن مجتمع يسير وفق دستور من شأنه أن يخص الأقليّة بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثريّة بالقناعة بما هو دون ذلك؟ فيقول أفلاطون و أرسطو نعم و يوافقهما نيتشه؟[2]، إنهم بذلك هم الذين أرسوا فكرة التمييز العنصري، ونظرة التعالي التي دفعت بالإنسان الأوربي إلى تحقير ما دونه من أجناس وتبرير الاستعمار واستغلال القويّ للضعيف واستبعاد الغير. معنى هذا أن النظريات الأخلاقية اليونانية لقد رفعت من شأن علم الأخلاق وجعلته على رأس العلوم، وكان لهم السبق في التأليف في الأخلاق ولكن نظرياتهم لم تخلوا من سلبيات وتلك السلبيات في الحقيقة خطيرة جدا، لأنها من جهة أخرى هي تهديم للأخلاق، وهذا ما سيستغله بعض الفلاسفة في العصر الحديث مثل نيتشه، وماركس .... وفلاسفة التجربية المنطقيّة، ومن تلك السلبيات أنهم حملوا معهم بذور إخضاع الأخلاق إلى وسيلة نفعيّة نأخذ بها إن حقّقت لنا المصالح والآمال ونلقي بها جانبا ونهملها إن لم تفعل، ولهذا كانت الأخلاق عندهم اختيارية وليست ملزمة واكتفوا بالنصح والالتزام بالتوسّط بين الإفراط والتفريط[3]، وأهملوا مسألة الجزاء والإستحقاق واكتفوا بالإهتمام بخيريّة الأفعال وشريتها وفي الحقيقة الكثير من الانتقادات والنقائص والتي هي في الحقيقة كثيرة ولا يسعنا ذكرها وجهت إلى الفلاسفة اليونانيّة تخدم كثيرا أنصار التجربيّة المنطقية حيث وجدوا في تلك الانتقادات سند كبير لموقفهم من الأخلاق وما يبرر لها أنها ليست علما يعتدّ بها .

أما في العصر الهليستيني الذي تدهورت فيه جميع جوانب الحياة مما سيأثّر سلبا على سلوك الإنسان ويدفعه ذلك إلى التطلع إلى السعادة الفرديّة والطمأنينة السلبيّة، وسيترتب على ذلك تفشّي نزعة

---

[1] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص32.

[2] – برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج1، تر زكي نجيب محمود، و مراجعة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر،1976، ص 295.

[3] – مصطفى حلمي،المرجع السابق،ص9.

الشكّ والتي ستقود إلى إنكار العلم والمعرفة والفلسفة، وسيبدأ في هذا العصر اهتمام الفلاسفة الأخلاقيين كما رأينا مع الأبيقوريّة والرواقيّة بالأخلاق العمليّة بدل الأخلاق النظريّة وسيتحول إهتمامهم إلى بناء تصورات جديدة لأهداف الحياة الإنسانيّة وقواعد جديدة للسلوك البشري كما سبق وقلنا.

III الأخلاق المسيحية في العصور الوسطى:

وبسبب أن فلاسفة العصر الروماني لم يلعبوا دورا كبيرا من حيث تطوّر النظريّة الأخلاقيّة إذ العقل الروماني كان ينفر من الفلسفة، وكل ما ظهر معهم أنهم عملوا على نقل وجهة النظر اليونانيّة القديمة في علم الأخلاق التي اعتبرت فكرة الخير والفضيلة فيها أساسيّ إلى وجهة النظر الحديثة التي تعتبر علم الأخلاق في الأصل دراسة للقانون الأخلاق فدرسوا القانون دراسة أخلاقيّة ووحدوا بين الخير والجوهر الحقيقي للأشياء[1]، ولهذا فلن نتطرق إليهم مع أن هناك بعض الفلاسفة المسيحيّة ممّن تأثّروا بالفكر الروماني وسنتحدث مباشرة عن الفلسفة المسيحيّة مع الإشارة كيف تأثر الفكر الأخلاقي المسيحي بالفكر الروماني.

فمع العلم أنه لم تظهر المحاولة الأولى لتفسير الأخلاق المسيحيّة تفسيرا منظما إلا في القرن الرابع الميلادي إلى غاية سنة 1453م الذي فتح فيه الترك مدينة القسطنطينيّة، وتميّزت القرون الوسطى الأوروبيّة بظهور الديانات السماويّة المسيحية وتنقسم إلى دورين نجد زمن أباء الكنيسة وزمن الفلاسفة المدرسيين ولكن رغم ذلك وعلى طول القرون الوسطى عملت الكنيسة على تثبيت سلطانها وعلى أنها وحدها مصدر المعرفة وعلى أن يكون الكتاب المقدّس هو المرجع الوحيد في الأخلاق وفي غير الأخلاق، أما الفلسفة فلا يصحّ لها أن تكون أكثر من خادمة للدين والتدليل على ما تضمنه الكتاب المقدّس فبالنسبة للمسحّيين علم اللاهوت هو أساس الأخلاق.

وأوّل ما يلاحظ في بداية المسيحيّة أن منهج أهل الأخلاق في تحديد السلوك المستقيم يشابه إلى حد كبير منهج المشرعين في تفسيرهم للقانون وهو منهج انحدر بطبيعة الحال من الحكومة الإلهيّة اليهوديّة التي شاعت في العالم المسيحي، فأكثر مفكري العصر الذي سبق المسيحيّة تصوروا البصيرة الخلقيّة معرفة

---

[1] – سدجويك هـ ، المرجع السابق، ص188.

بالناموس الإلهي الصادرة عن سلطة خارجيّة على العقل الإنسانيّ والذي تقتصر وظيفته على تأويل قواعده وتطبيقها على الحالات العسيرة[1]، و قد كانت البواعث السويّة التي تحمل على طاعة هذا القانون هي الثّقة في الوعود والخوف من أحكام المشرّع الإلهي الذي وضع ميثاقا خاصا بحماية أفراد الشعب اليهودي بشرط أن يؤدوا الطاعة الواجبة، وهكذا فإن مصدر ذلك القانون هو الوحي والأنبياء والكتب السماويّة وشرائع أخرى انحدرت متواترة بالأحاديث الشفويّة منذ أحقاب سحيقة من الزمن وتطوّرت مع الزمن، وبالتالي ورثت المسيحيّة فكرة قانون إلهي مكتوب أقرّه من حيث هو كذلك "إسرائيلالصادق" وبمعرفة هذا القانون استقام أمر الكنيسة كهيئة منتظمة مميّزة بالضرورة من الدولة[2]، وهكذا كان منهج أهل الأخلاق في تحديد السلوك المستقيم في بداية المسيحيّة يشابه إلى حدٍ كبير منهج المشرعين في تفسيرهم للقانون.

وظل القانون البشري والأخلاق في هذه الفترة مختلط ومع نهاية القرن الرابع للميلاد تكون المسيحيّة قد سادت التفكير الأوربي وسيجد المسيحيون في الوحي الإلهي مقياسا خلقيا معصوما، كما سيحاول بعض الفلاسفة ورجال الدين المزاوجة بين الأخلاق والفلسفة اليونانية، وسيحاولون صوغ التعالم الدينيّة صياغة علميّة وطبعها بالطابع الفلسفي مستعينين في هذه المحاولات ببعض فلسفات اليونان الأخلاقيّة خاصة من الفلسفة الرواقيّة التي كانت تدعوا إلى الزهد والتقشّف واستمساك شديد بالفضائل العمليّة إلى جانب أخلاق أرسطو وأفلاطون وأفلوطين... ولكن الكثيرين من الفلاسفة اللاهوتيين في عصر الآباء أو العصر المدرسي سيجعلون معرفة الخير والشر من الله وحده، وعلى الإنسان أن يضع نصب عينيه ما حث عليه الدين فيعتبره خيراً وما نفر منه الدين يعدّه شراً ومنهم خاصة من أباء الكنيسة كليمانت السكندري وأورجين... وأمبروز إلى جانب أبيلار"الفرنسي ودُونْس سكوت الإنجليزي وجيرسون الفرنسي... ومن المفكرين المعاصرين نجد برونر...، إلى جانب من سنذكرهم لا حقا فحسبهم الضمير المستنير بهدى الدين والمتفق مع أوامره وإرشاداته يستطيع التميّز بين الخير والشر فالحسن حسن لأن الله أراده والشرور هي كذلك لأن الله حرّمها، ويعطون لفضيلة الإيمان بالله الإحسان للناس في سبيل الله وحده والأمل في الحياة الأخرى

---

[1] – نفس المرجع، ص208.

[2] – نفس المرجع، ص209.

التي ينال الإنسان فيها حظه من الثواب ... وغيرها من الفضائل التي ترجع إلى الدين هي التي تؤدي إلى السعادة.

وإذا كان عند اليونانيين كما رأينا العقل هو المرجع في تمييز الخير من الشّر، فإن مع المسيحيّة «هي الحقائق الإلهيّة وإن كان للعقل فيها مجال فإن هذا يكون لطائفة خاصة ولا تصل إلى بعضها إلاّ في زمان طويل ومع أوهام كثيرة لا يؤْمَن معها الخطأ والضلال، والوحي هو الذي يجْلو كلّ هذا الضرب من الحقائق للناس جميعا بأيسر السبل وأوثقها في التأدية إلى الحقيقة[1]»، إنها تتجه إلى القلب أكثر من العقل وعلى الوحي لمعرفة الخير والشّر أكثر من اعتمادها على النظر والتفكير الحر، وبالتالي في المسيحيّة مقياس الخير والشر هو أمر الله ونهيه لا العقل وحده ولقد قامت على أن استقامة الغرض وإيثار الفضيلة لذاتها وقمع الرغبات الشريرّة هي النقط الجوهريّة عندها، وهم بهذا لا يبتعدون كثيرا عن الوثنيين حيث «لا تقوم الفروق الأساسيّة بين الأخلاق في الوثنيّة والأخلاق في المسيحيّة على أيّ اختلاف في قيمة استقامة القلب أو الغرض الذي تهدف إليه بل تقوم على وجهات نظر مختلفة بشأن الصورة الجوهريّة أو الظروف الضروريّة لهذه الاستقامة الباطنيّة»[2].

ورغم أن الأخلاق المسيحيّة اقترنت بالكثير من القيّم الدينيّة فاقترنت بشتى الانفعالات النفسيّة للنفس المؤمنة في سعيها الحماسيّ نحو الخلاص أو النجاة فإن هذا لم يمنع من وجود فلاسفة مسيحيين آمنوا بوجود العلم الأخلاقي، وحاولوا معالجة مشاكله بالعقل والاستناد إلى الدين، معتمدين في ذلك على الفلسفة اليونانيّة وعلى منهج المسيح وسننه وإدراك التصوّر الدقيق للعلاقة بين فعل الله وفعل الإنسان في السلوك المسيحي القويم، ومن هؤلاء *نجد:*

1. القديس أوغسطين: (354، 430م): المتأثر كثيرا بأفلوطين[3] وهو من فلاسفة عصر الآباء وشطر كبير من جهوده كرجل من رجال الأخلاق يقوم في التوفيق الذي جاهد للتوصّل إليه بين روح المسيحيّة التي ناصبت العداء للحياة الدنيا ومقتضيات الحضارة الدنيويّة فمن ذلك أننا نراه يلحّ في شرعيّة العقوبات

---

[1] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 155.

[2] – هـ سدجويك، المرجع السابق،ص 212.

[3] – فايزة انور شكري، القيم الاخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية،2002،ص109.

القانونيّة والخدمة العسكريّة[1]، وإن كان يؤكّد أنه لا يجب أن توضع المبادئ الأخلاقيّة موضع الشك أو المناقشة وأن المبادئ الأخلاقيّة حقائق أبديّة ترتبط بالوجود الإلهي[2] ولكنه كان مؤمنا بعجز الإنسان عن طاعة القانون الإلهي بنشاطه الخلقي وحده، وكان على علم تام بأهميّة الإرادة الحرّة من الناحيّة النظريّة نظرا لعلاقتها المنطقيّة بالتبعة الإنسانيّة والعدالة الإلهيّة[3] ولهذا كان يفهم أن الحريّة هي "الإرادة المطلقة"،... ولكن ولأنه لم يستطيع التوفيق بين هذا القول وبين الغاية أو الإرادة الإلهيّة الشاملة للكون، لذلك نراه يحاول الهرب من هذا الموقف قائلا: إن الأفعال الحرّة كانت صورة من قبل باعتبارها حرّة[4]، وكان يرى أن الفضائل لا تطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها النافعة بل تطلب لأنها تتماشى مع إرادة الله، بغض النظر على متطلبات الحياة والفضائل إذا انقطعت صلتها بالله أصبحت رذائل، إن الفضائل الأخلاقية كلها مثل الحزم ، العفة الشجاعة... كلّها ترجع إلى فضيلة عليا واحدة هي فضيلة حب الله[5] «و ليس للفضائل الخارجيّة قيمة خلقيّة متى أعوزتها استقامة القصد الباطني... فكل ما ليس من الإيمان فهو إثم»[6]، لهذا يرى أن الفضيلة تتألف من الإيمان والحب والأمل بالتعميم الكامل وهي ليس إلاّ حبّ الله الذي على صور مختلفة.

عند أوغسطين الأخلاق كلها ترجع إلى مشكلة الخير والشر فالخير شيء موجود بالفعل والشر هو سلب للخير...[7]، والخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعيأما الشّر فهو مخالفتهما، هكذاعالج أوغسطين علم الأخلاق ليس بعيدا عن العقيدة الدينيّة المسيحيّة فقدّم الحجج تارة من العقل وتارة أخرى من العقيدة و الكتاب المقدّس.

---

[1] – نفس المرجع، 223.

[2] – إميل برهييه، إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ص89.

[3] – هـ سدجويك، المرجع السابق،ص232.

[4] – فايزة أنور شكري، المرجع السابق، ص 111.

[5] – توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة ...، ص 131.

[6] – نفس المرجع، ص233.

[7] – فايزة أنور شكري، المرجع السابق،ص 110.

2. أما **القديس توما الإكويني** (1665،1674): المتأثر كثيرا بأرسطو ويعتبر ومعه **أنسلم** (1033-1109) من المدرسيين وهما اللذان أرادا جعل المذهب الإعتقادي للمسيحيّة الأصلية (الأرثوذكسية) متماشيا مع منطق العقلعلى قدر الاستطاعة.

يرى توما الإكويني الكاثوليكي أن كل عمل أو حركة لكافة الكائنات الناطقة واللاناطقة على السواء مُوجّهة نحو غاية أو خير ما، ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة، تحت تأثير العقل العملي... والسبب الأساسي والعلّة الأولى والخير الذي يسعى إليه كل موجود هو الله وعلى هذا فإن الخير الأسمى للإنسان هو الله نظريا، ومن حيث الشعور الذّاتي هو السعادة التي تستمدّ من حبّ الإنسان لرؤيّة كماله تعالى[1]، ولهذا فخيريّة وشريّة الفعل يحددها فقط الغايات أو الباعث الذي أدى إليه وهو حب الله.

وهو مثله مثل ارسطو قسّم الفضائل إلى أخلاقيّة وعقليّة وهذه الأخيرة إلى عمليّة ونظريّة، وميّز في الفضائل النظريّة بين العقل الذي يقف على المبادئ والعلم الذي يستنبط النتائج والحكمة التي تردّ إليها كل خطوات التعرّف إلى أسمى موضوعات المعرفة، وعالج الحكمة العمليّة أو الفطنة باعتبارها متصلة اتصالا لا ينفصم معالفضائل الخلقيّة ومن ثم فهي بمعنى خلقيّة[2]، كان يرى «أن المبادئ الأساسيّة للأخلاق مبادئ واضحة بذاتها، إنها ترتبط بالعقل العملي (العقل الأخلاقي) مثلما ترتبط المبادئ الأولى للبرهان بالعقل التأملي»[3].

ولأنه من المتأثرين بالقانون الروماني فمع بعثه ابتداء من القرن الثاني عشر ويبدأ بتأثيره على المفكرونالمسيحيين الذين سيحاولون المزج بين الأفكار اللاهوتيّة والنظريّة المجرّدة للقانون الروماني الأخير والذي سيمهد للتفكير الأخلاقي المستقل في العصر الحديث، ولهذا يؤكدتوما الإكويني أن «الفضيلة وكل أعمال الفضيلة الطبيعيّة متضمنة في القانون الطبيعي الذي غرسه بثبات الله في العقل الإنساني وغرس معه الميل الذي يدفع في سداد إلى ملاحظةالمبادئ في السلوك ومقاومة عصيانها، ولكن في الواقع نجد عند تطبيق هذا القانون لمبادئهعلى الواقع سيعرف على وجه ناقص لأن نور الطبيعة قد أظلمه وأفسده

---

[1] – هـ سدجويك، المرجع السابق، ص 245.

[2] – نفس المرجع، ص246.

[3] – عادل ظاهر، المرجع السابق،ص 190.

التعليم الفاسد والعادات السيّئة، وإلى جانب القانون الطبيعي هناك القانون الإنساني الذي سيسدد الجزئيات التي يتركهاالقانون الإلهي أو القانون الطبيعي[1].

وهكذا تبقى الحكمة المسيحيّة من وجهة النظر العقلي هي بالطبع لاهوتيّة من غير شك وغرضها "الله" أسمى الحقائق وتقوم على ضرورة الإيمان، ومهما تعددت أراء الفلاسفة فإن الوحي الإلهي هو المصدر الأوّل للسلطة الأخلاقيّة المسيحيّةوالأساس الوجداني وليس العقلي هو روح وجوهر الأخلاق المسيحيّة.

لقد تميّزت الفلسفة الأخلاقيّة المسيحيّة في العصور الوسطى عن العصور السابقة ببعض الأفكار الجديدة التي تعد تطورا للفكر الأخلاقي الغربي حيث نادت بقيم نبيلة كالعفو والمحبّة والصبر والإحسان.... وأعلاها كلّها فضيلة حب الله حيث الناس جميعا أبنا الله والخير أساس الأخلاق والفضيلة، كما ربطت المسيحية بين «عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقيّة التي يحياها الإنسان في دنياه،... كما أدخلت في مجال الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار، لأن فكرة الثواب والعقاب التي قالت بها من قبل ليس لها ثمة معنى إطلاقا إن لم يكن الإنسان حرا في اختيار أفعاله»[2]، ولذلك طالبت بالخلاص ونظريّة الاعتراف والعناية الإلهيّة ورأت أن المثل الأعلى لا يتحقق إلا في الحياة الأخرى، ولأنهم رأوا أن خيريّة أيّ شيء مستمد من كونه شيئا يأمر به الله وبالتالي فإنه لا وجود لخير كامن، والإرادة الإلهيّة هي المعيار المطلق والنهائي، ولهذا اتصفت أنها أخلاق لم تشجع التأمّل الأخلاقي ولا البحث الحرّ في ميدان الأخلاق بل انكبّت على تحديد الصواب والخطأ والخير والشّر بالرجوع إلى القانون الإلهي والإنجيل كما فسّرته الكنيسة وتمسّكوا بذلك فحينما يقول شخص أو يكتب ما يخالف ذلك يعدم وتحرق كتبه ولهذا انتقدت هذه المرحلة بأنها تتميّز بالجمود الطويل ومعادة النشاط العقلي السامي.

فالأخلاق المسيحيّة ولأنها كذلك أخلاق دينيّة في المقام الأوّل وبتعاليمها البعيدة عن الحياة وابتعادها عن المشاغل الدنيويّة وانشغالها بالخلاص فشلت أخلاقهم وأفضت إلى إشكاليات المصداقيّة والتأويل فكانتترى أن علم الأخلاق يعني بكل أنواع التدبّر والتصرّف المبنيّ على المصلحة الشّخصيّة اللّذين يرومان

---

[1] – نفس المرجع، ص ص248 – 249.

[2] – فايزة أنور شكري، المرجع السابق، ص 112.

على التوالي التقليل إلى الحد الأدنى من الخسائر[1]، ورغم ذلك أدت بالمجتمع المسيحي أن ينقسم إلى أقليّة متشدّدة من الرهبان ورجال الكنيسة، وقسم ثاني يمثل أغلبيّة المجتمع الذي لم يستطيع الانصياع للأخلاقيات المسيحيّة تعاليم الكنيسة فاختار القسم الثاني أن يعيش على أسس جديدة من التشريعات والأخلاق الوضعيّة وهذا الذي سيباركه أنصار التجريبيّة بكل تأكيد.

وهكذا تبدأ الأخلاق الغربيّة تبتعد قليلا قليلا عن الدين ويبدئ اضمحلال الفلسفة المدرسيّة ويتأكّدلدى الكثير ضرورة إبعاد الدين عن الأخلاق، ولتبدأ بعد قرون الدراسات الأخلاقيّة تنصرف عند المتعلمين والكتاب والمفكرين لاكتشاف أسس فلسفيّة مستقلّة للقانون الأخلاقي وخاصة بعد الدراسات الحماسيّة التي أعادت الاعتبار للفكر الوثني اليوناني أو الروماني ويكون «هذا التجديد نتيجة من ناحيّة وعلّة من ناحيّة أخرى لحركة نفور شديد من لاهوت العصور الوسطى»[2]، وتتطور الفلسفة الخلقيّة مستقلّة عن الإدعاءات الكاثوليكيّة والبروتستانتية الدينيّة وتبدأ جماعة من المفكرين في كل دول أوروبا يبشرون بفجر العلم الطبيعي الحديث ونشر آراءهم التي تتعارض مع أراء أرسطو بصدد نظام العالم والمنهج القويم للبحث فيه، وتظهر دعوة الاستقلال في علم الأخلاق وخاصة مع ازدياد التنازع الملاحظ الذي كان بين وجود اليقين في المعتقدات وضروب الاختلافات ومظاهر الزيغ في الحكم الشخصي بعد العصر الإصلاحي وليظهر مفكرين يتجهون بطبيعتهم إلى البحث عن منهج أخلاقي جديد وهناك من سيجده في العقل وهناك من سيراه في التجربة الخلقيّة العامة وهناك من سيجده في الحسّ... إلخ وهذا ما سنراه فيما يلي.

هكذا ننتهي إلى أن فلاسفة الأخلاق المسيحيّة كانت نظرتهم إلى الأخلاق بين من يؤكّد أنه علم مستقّل إلى حدٍ ما وبين من يؤكّد أنها مرتبطة بالدين وممتزجة بالميتافيزيقا والتصوّف وعلم النفس، ولكن الذي يقال في الحقيقة انه لم تكن المسيحيّة سوى طارئ عابر سرعان ما تجاوزها الفكر الغربي ليحافظ على أصله القديم، لهذا ليس غريبا أن يسعى الغربيين أن يزيحوا عنهم هذا الأسلوب المسيحي الغريب عن مزاجهم وروحهم وتاريخهم الثقافي والفكري والتاريخي والسياسي والاجتماعي وأكثر من ذلك كله عن الفكر

---

[1] – تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ص 327.

[2] – هـ سدجويك، االمرجع السابق، ص 264.

الأخلاقي، ولهذا لم تستطع المسيحيّة أن تحافظ على نقاء المصادر الأخلاقيّة فيها طويلا وما لبثتأن تأثرت بالديانات الوضعيّة مثل البوذيّة والكونفوشيوسيّة ودخلتها أفكار وضعيّة عديدة لفلاسفة ومفكرين عديدين، ولهذا ليس غريبا عندما نجد التجريبية المنطقيّة تسعى إلى التشكيك في الدين والقيمهذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الأخلاق المسيحيّة كما يؤكّد الكثيرون في الواقع وكما يصفها ويعرّفها العديدون تتصف بإنكار حقوق الفرد في الحياة الطبيعيّة وفي تلبيّة حاجاته الضروريّة ونزعاته النفسيّة الفطريّة، وأيضا لا شأن لها بإصلاح المجتمعات ولا بمسائل الحكم لذلك نجد جانب الأخلاق الاجتماعيّة خافت وضعيف في التعاليم المسيحيّة، ولهذا وكما سبق وقلنا انقسم المجتمع المسيحي إلى أقليّة متشدّدة من الرهبان ورجال الكنيسة، وقسم ثاني يمثّل أغلبيّة المجتمع والذي لم يستطيع الإنصياغ لأخلاقيات المسيحيّة وتعاليم الكنيسة فعاشوا على أسس جديدة من التشريعات والأخلاق بعيدا عن الدين واللاهوت بمنهج أخلاقي يطمع أن يصادف قبولا عند جميع الطوائف[1]، وهذا ما يؤكّده الكثير من المفكرين الغربيين ولهذا ليس غريبا أن يبدأ التأكيد على القول باللاأخلاق في الفكر الغربي الحديث وليصبح البحث على تأسيس الأخلاق وهما، و تتزعزع الفكرة خاصة أمام عجز كل هؤلاء الذين ذكرناهم وآخرون من الفلاسفة إلى الوصول إلى نتيجة إيجابية، لهذا سيرى الكثير من الفلاسفة أنه لا أمل في تجاوز تلك المعضلة إلاّ بتغيّر شكل المناقشة وبالتالي بمراجعة كل حد من حدودها لكي يضمنوا رؤية جديدة وإيجاد منطلق جديد واستئناف الحوار.

[1] – هـ سدجويك، المرجع السابق، ص 265.

المبحث الثاني: المذاهب الأخلاقيّة الكلاسيكية

I.عصر النهضة

سيبدأ الكثير من الفلاسفة والمدارس يصرحون ويشككون في القيّم ووجود أخلاق فهذا:

1. **مكيافيللي Nicolas Machiavel** (1527.1469) يعلن أنه لا يعترف بأيّ قانون أخلاقي في مسائل السياسة خاصة لأن السياسة عنده على نحو ما سوف تكون عند هتلر وموسوليني لعبة يسمح فيها بكل أنواع الحيل، وهو إن لم يدعوا الفرد إلى التحلل من القيم والمبادئ الأخلاقيّة لكنه سيدعوا إلى التحرر من الأخلاق الشائعة الصالحة بالنسبة للفرد فقط التي هي مبادئ لسلوك الفرد والتي هي البحث عن صالح الجماعة والمحافظة على الدولة وحمايتها وتدعيم وجودها وبقائها ولهذا لم يحب مكيافيللي المسيحيّة ولم يفهمها، لقد كان مغرما بالحريّة وبالقوّة في العصور القديمة وكان يرى فيهما الثمار الرائعة للتربيّة التي قدمتها الأديان الوثنيّة والتي كانت تركز على الفضائل الطوعيّة الوحشيّة التي تصنع الشعوب القويّة وخصوصا الحرّة كما كانت توحي بحب العمل والمجد الدنيوي... وتجعل قوام السعادة القصوى في عظمة النفس وقوّة الجسّد وفي كل ما يجعل البشر مخيفين، أما المسيحيّةدينا فإنها تجعلنا كما يقول مكيافيللي نكن قدرا قليلا من التقدير لمجد هذا العالم، فهي تمجد أكثر الناس الوضيعين الذين يكرسون وقتهم للحياةالتأمليّة... وتعدّ البشر من أجل الذهاب إلى الجنّة[1]، إنه يريد الدين بقدر ما يخدم مصالح الدولة ويقرّ بأولويّة السياسة كبديل لأولويّة الأخلاق التقليديّة« وبهذا فإن المكيافيللية لم تكن جديدة وغريبة بالنسبة للأخلاق المسيحيّة فقط وإنّما كانت كذلك أيضا بالنسبة للأخلاق الرواقيّة وللأخلاق الوثنيّة التقليديّة وأخلاق أفلاطون وأرسطو لأن هذا الأخير إذا عرف كيف يكون وضعيا وعلميا في منهجه وتحقيقاته فإنه لم يكن يفصل مطلقا السياسة عن الأخلاق، إن المدينة الارسطوطاليسيّة كانت لها من حيث ماهيتها غاياتأخلاقيّة، إن السياسة كانت أخلاقا عليا»[2].

---

[1] – شوفالييه هجان جك، تاريخ الفكر السياسي، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات، بيروت،ط4، 1998، ص242.

[2] – نفس المرجع، ص 246.

ويؤكد مكيافيللي في كتابه "الأمير" أن الفضيلة ما هي إلاّ سوى براعة الأمير الفرديّة التي تخوّل له تعديل عدم استقرار الأوضاع ومن ثمّة كان الإقناع بفضيلة الأمر أجدى منإحراج تصرفاته، ولهذا يكون التخلي عن الأساس القديم للأخلاق وهو الأساس الميتافيزيقي والديني ويوضّح كيف تأسست الأخلاق عندما يفكّر في أوضاع مؤسسي الإمبراطوريّة الرومانيّة ليبيّن أنهم لجئوا دائما إلى العنف والجريمة ثم لمّا نجحوا في فرض نفوذهم تنوسيّ هذا العنف بل أحيط بهالة من الفضيلة وصار حكمهم شرعياّ، وبهذه الطريقة يبيّن على أيّ ضرب بائس أقيمت الأخلاق، فكان مع نيقولا مكيافيللي كما يؤكّد أ. كواريهKoyré.A «أصبحنا حقيقة في عالم آخر تماماً لقد ماتت العصور الوسطى ويبدوا أكثر من ذلك أنها لم توجد مطلقا فكل قضاياها كالله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الدنيوي والعدالة والأساس الإلهي للسلطة غير موجود ... إن لا أخلاقيّة مكيافيللي هي ببساطة أمر منطقيّ، فالدين والأخلاق من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها لا تشكّل إلاّ عوامل اجتماعيّة إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استعمالها والتعامل معها وهذا كل ما في الأمر إن من الواجب حين إجراء حساب سياسي أن نأخذ بالحسبان كل الحساب إنه لن يستطيع أبدا تغيير المجموع»[1].

2.أما **هوبزTh.Hobbes** (1588-1679) فيعتبر من الأوائل الذين طرحوا السؤال: هل الأخلاق مؤسسة في نهاية المطاف على حبّ الذّات أو الأريحيّة؟.

وحيث في هذا القرن التاسع عشر والعشرين سيكون هناك صراع حاد بين مدرسة النفعيين أو اللّذة مع مدرسة الحدسيين حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بعد مثارا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق هما نشأة المثل ونوع القياس أو المستوى الذي تقاس به خيريّة الأفعال وشريتها[2]، ويكون هوبز أحسن من مثّل مذهب اللّذة أو ما يسمى بالمذهب الأخلاقي الأنانيّ أو الفرديّ، والذي هو امتداد أيضا لمذهب اللّذة الأبيقوري والقورينائيّة ورغم أنه يعتبر فيلسوفا سياسياعوضا أن يعتبر أخلاقيا لكن تعتبر آراءه أكثر الآراء إثارة للجدل، فقد اظهر ما يسمى المذهب الفردي الذي يؤكّد على الحريّة الإنسانيّة بمعزل عن الوحي المسيحي بعد أن لم تعد للأفراد الرغبة، ولأسباب عديدة كما قلنا سابقا في قبول قرار البابا أو القساوسة

---

[1] – نفس المرجع، ص 246.

[2] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ص ص 36- 37.

كقرار نهائي وسلطة حاسمة خاصة في الأمور الأخلاقيّة كما عمل البروتستانت على تأييد هذا الأمر بصورة أخرى حينما أرادوا لكل مسيحي أن يحمل إنجيله بين يديه وأن يفسره تفسيرا فردياّ غير منتظر في ذلك رأي راهب أوقسيس[1] إنه وحسبه «كل شخص ملزم خلقيا بأن يقوم بفعل من الأفعال إذا وفقط إذا كان هذا من بين كل البدائل الأخرى المتوفرة للفاعل هو الفعل الذي يحقق به أكثر ما أمكن من القيمة الكامنة»[2]، وهو بذلك يكون من دعاة الأنانيّة والتي هي نظريّة معياريّة في الأخلاق تقدّم لنا معيارا شخصيا والتقيّد بهذا المعيار يعني شعور من يتقيد به بأنه غير ملزم خلقيا بتحقيق أكثر ما تستدعيه مصلحته الخاصة وأنه من الخطأ أن يطلب من سواه ما لا يطلبه من نفسه[3]، إن الإنسان بطبعه أناني شرير حسب هوبز وما يلزم الأفراد بإتباع قواعد الأخلاق التي تكفل المصلحة المشتركة بينهم هو السعيّ في حفظ الذّات ومن ثم من الطبيعيّ ألاّ يقصد سلوك الإنسان إلاّ لحفظ حياته وتحقيق لذاته، وأكثر من ذلك عنده تقوم الأخلاق الاجتماعية على القوانين والنظم التي تضعها السلطة السياسيّة وهو يؤكّد بهذا نسبيّة الخير والشّر وأنهما متغيران بتغيّر الظروف والزمان كما يؤكّد أكثر من ذلك أنه ليس بمقدور الأخلاق عنده أن تحاز على سلطة على سلوكنا ما لم تكن معزّزة بسلطة سياسيّة فكل العواطف البشريّة تجليات لرغبة المرء في الحصول على الخير لنفسه.

عند هوبز الملك هو الذي يقرّر الخير والشّر وهو لم يميّز بين طلب اللذّة الفرديّة وطلب اللذّة الأخلاقيّة المقصودة ومرّد الأمر إلى أن الإنسان عنده همجيّ بطبعه نافر بفطرته من الاجتماع بغيره من البشر، ولم يكن ثمّة أخلاق على النحو الذي نعرفه في الحالة الطبيعيّة ولم يكن ثمّة قيّم أو مثل ولا قانون ولا تشريع وبالتالي لم يكن في الإمكان قياس بمعيار ما أخلاقيّة الفعل أو عدم أخلاقيّته لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد إنّما توجد العدالة متى ارتبط الإنسان بالآخرين عن طريق الدّولة المشروعة للقانون ومصلحته هي التي تقتضي عليه أن يقوم بتنظيم علاقاته بغيره من الناس، وبهذا ربط ورهن هوبز الأخلاق بإرادة الحاكم ما ثار عليه السخط من الكثيرين ولكن من جهة أخرى كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات

---

[1] – جون هوسيرس، المرجع السابق، ص 11.

[2] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 237.

[3] – نفس المرجع، ص 237.

الفلسفةالخلقيّة الحديثة مثل مذهب العقلي الحدسي، كما يكون أوّل الفلاسفة المحدثين الذين سيحاولون إقامة علاقة بين النظريّة السياسيّة والأخلاق إلى جانب أنه عمل كلّ ما في وسعه لتفسير هذا المذهبعلى أسس علميّة تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفرديّة والاجتماعية[1].

هكذا يقيم هوبز تصوره للحياة الأخلاقيّة على غريزة "حب البقاء" التي عنده هي القانون الطبيعي الأوّل الذي يحرّك سلوك الفرد وإرادته ورغم أن دافع حب البقاء عند الفرد يتناقض مع نفس الدافع لدى الأفراد والجماعات الأخرى لكن ذلك الذي يدفع الفرد والجماعات للبحث والكفاح من أجل الحصول علىالقوّة، ولهذا فجميع أفعال الإنسان بما في ذلك طاعة القوانين وأعمال الخير مدفوع بمنفعة عاجلة أو آجلة، وهكذا تصوّر الأخلاق على أنها فرع من العلوم الطبيعيّة كما وضع كلا من السلطة الاجتماعيّة والعقل كمصدر من مصادر الإلزام الخلقي، ويقدّم لنا القوانين الطبيعيّة بوصفها قوانين أخلاقيّة لأنه يصفها بأنها عقلانيّة وإلهيّة... مثل قانون نشر السلام والوفاء بالعهود ... الإحسان لمن يحسن إليك، التسامح بين الناس... إنها قوانين يكشف عنها العقل ويلزمنا بها إلزام أخلاقي ولكن هذا الإلزام الخلقي الداخلي لا يكفي وحده إذ يحتاج إلى الإلزام السياسي الخارجي[2]، بهذا اعتبره البعض ذو أهميّة كبيرة في تحرير الأخلاق من عبوديّة علم اللاهوت بموقفه من الله والإنسان، كما اعاد بالفلسفة لتعالج المشكلات التي بدأت بها في زمن سقراط والسفسطائيين خاصة وكانت تلك المشكلات قد فقدت الرؤيّة الفلسفيّة لما يقرب من ألاف عام، فضلا عن أنّه دفع في نفس الوقت بفهم المشكلات الأخلاقيّة إلى أعلى مستوى مستفيدا في ذلك بموقف المسيحيّة من المبادئ الأخلاقيّة بوصفها مبادئ ملزمة وكذلك بما تمخض عنه المنهج العلمي الذي قدّمه بيكون وجاليليو وديكارت[3]، وقيل لذلك أن النظريّة الأخلاقيّة الحديثة قد بدأت على وجه الدّقة معه حيث بنينظريته الأخلاقيّة والسياسيّة على مبدأ المحافظة على النفس.

ولكن في الحقيقة يضاف مذهب اللّذة عند توماس هوبز إلى مذهب اللّذة العامة الذي كما رأينا سابقا يمثله بنتاموج ستيوارت مل و جاي وآدم سميث... وآخرون، والفلسفة النفعيّة عامة وسواء في الأخلاق أو

---

[1] – جون هوسيرس، المرجع السابق، ص 349.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص ص 145–146.

[3] – نفس المرجع، ص 150– 151.

السياسة وفي كلّ مجال ظهرت مساوئها عند التطبيق واستفحلت أخطاؤها التي تتضح يوميّا، ومذهب الأنانيّة السيكولوجي هو في الحقيقة كما يراه البعض هو ليس مذهبا أخلاقيّا، إنه يرتبط بالنواحي النفسيّة وبالدوافع الإنسانيّة كما أنها نظريّة لا تخبرنا علاوة على ذلك شيئا عمّا هو شر و عمّا هو خير و لا تقول لنا شيئا عن الصواب و الخطأ إنها تحدثنا عن عبارات متشابهة مثل: كل فرد أنانيّ في جوهره كل فرد يعمل دائما ما هو في صالحه... ويقولون أن الناس من المستحيل أن يفعلوا غير ذلك إنهم يفعلون ما يريدون وما يسعدهم وذلك وفقا لقانونهم الخاص الذي يوافق طبيعتهم[1].

ولهذا وكما سبق وقلنا أنّ المذاهب الأنانيّة الأخلاقيّة الفرديّة أو الجماعيّة بجميع أنواعها هيّ في الحقيقة في النهايّة لا تتفق مع الوجهة النظر الأخلاقيّة بل إنها تشكّل تهديدا كبيرا لعلم الأخلاق، وهي تحاول أن تظهر أن الناس دائما يتصرفون بالطريقة التي هم عليها لكي تحدث فائدة ما لصالحهمومن ثم فهي تشكّل تهديدا للنظريات الأخلاقيّة بالرغم من تقيّدها ببعض الفضائل كالأمانة و الانضباط و الدّقة و مراعاةالمواعيد... ولكنها كفضائل ليست مقصودة لذاتها إنها تفيد الرأسمالي في تعامله مع الغير فقط، لهذا ففي النهاية تظهر أكثر اللاأخلاقيّة كما تؤدي إلى الانحرافات السلوكيّة والمنافسة المريرة التي لا ترحم، إنه هو ملهم للنظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الحرّة، لهذا لا يخطر على أحد سلبياته إلاّ أن تطبيق معيار الأنانيّة الأخلاقيّة يؤدي إلى الكثير من التناقضات أثناء التطبيق لأنه سيؤدي إلىتعارض بين مصالح الأفراد، إنه مذهب يعاني من عدة إختلالات منطقيّة يجعله مرفوض بصفته معيارا نهائيا للأخلاق، فلا يمكن حسابه معيارا أخلاقيا بالمعنى الحق، ولهذا وإن كان هوبز يحيل كل الفضائل إلى ألوان مختلفة من ألوان الأثرة ويكون في أخلاقه نفعيّا محضا إلاّ أنه عجزفي الحقيقة على استبعاد روابط إنسانية أبعد ما تكون عن تحقيق منفعة مثل حبّ التضحيّة والإيثار وعلاقة الأباء بالأبناء والرّحمة على الضعفاء... ولهذا نقول في الأخير إن معيار الأنانيّة فيه خلل كبير وطبيعته تفرض إذا تعمم تطبيقه عكس النتائج التي يفترض أن تتحقق عن طريق الممارسات الخلقيّة، وهو في النهاية عاجز على القدرة على حلّ صراعات المصالح في حين يتوقع من النظريّة الأخلاقيّة أن تحلّ كل الصراعات، ولهذا لم يبتعد التجربيون المناطقة

---

[1] – جون هوسيرس، المرجع السابق، ص ص121 – 122.

كثيرا عن ما ذهب إليه هوبز على أن الأخلاق ذاتيّة فرديّة الغاية منها تحقيق المنفعة الخاصة «إنها منفعة سافرة وإن كانت مموهة بغشاء نفسي لا يستر منها شيئا»[1].

II :العصر الحديث

هكذا يبدأ العصر الحديث والذي مهّد له عصر النهضة الذي بدأ في القرن الخامس عشر واستمر إلى نهاية القرن السادس عشر هذا العصر الذي عمّق الهوّة بين الفكر الحديث والفكر القديم، حيث قام الفلاسفة والمفكرون بمهاجمة سلطة تفكير القرون الوسطى ومحاولة تقويض أسسها، فكان من أهم نتائجه انفصال الأخلاق عن الدين بل وتراجعه من جميع نواحي الحياة، ورجع الفلاسفة كما قلنا سابقا مرّة أخرى إلى ما أثر عن الفلسفة اليونانيّة، وإلى البحث بالعقل وحده لحلّ مسألة غاية الإنسان من أعماله[2] وجعل الأخلاق علما بانتهاج مناهج علميّة دقيقة، وإن رأينا أن الأخلاق في اليونان وفي العصر الوسيط طالما ارتبطت بالدين فإنه وفي العصر الحديث سيعمل الفلاسفة على تأسيس الأخلاق وإخراجها من الوصاية الميتافيزيقيّة الدينيّة ومحاولة دراستها دراسة موضوعيّةوإعطاء علم الأخلاق الأسلوب العقلاني لضبط السلوك الأخلاقي، ولهذا سيسعى الكثير من المفكرين مطابقة علم الأخلاق مع الطرق العقلانيّة الحازمة للعلوم الطبيعيّة.

وعندما نتحدث عن الأخلاق في الفلسفة الحديثة فإننا سنتحدّث عن مذاهب ومدارس متعددّة ومتنوّعة ومواقف مختلفة ومتضاربة أحيانا، فنجد من يقيم الأخلاق على ما بعد الطبيعة وآخرون سيحاولون إقامتها على دعائم من علم النفس والبعض الآخر سيجعلون من علم الحياة أساسا لها وآخرون سيحاولون تأسيسها على علم الاجتماع... إلخ كما سنرى لاحقاوداخل هذه المذاهب والمدارس والاتجاهات المختلفة سنجد من يعترف بوجود الأخلاق كعلم وكاتجاه في الحياة، ومن ينكر وجود هذا العلم وينكر وجود قضايا أخلاقية من الأساسوهم الذين سيمثلون البدايات الأولى للتجربية المنطقيّة.

في الحقيقة تقوم الفلسفة الحديثة على أن الفهم الفلسفي يفضي إلى صياغة نظريّة في الأخلاق، ولكن بعيدا عن المعتقد الديني وليس له أيّ دور مميّز في هذه العمليّة وكما يهيمن في هذه الفترة سؤالان كبيران:

---

[1]– محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص252.

[2] – نفس المرجع، ص 230.

. هل الأخلاق مؤسسة في نهاية المطاف على حبّ اللّذات أو الأريحيّة؟

. وهل الأحكام الأخلاقيّة نتاج العقل أو العاطفة؟

1. **الاتجاه التجريبي:** وكما هو معروف تبلور هذا الاتجاه في المذهب التجريبي أو الوضعي عند الذين استبعدوا المطلق والغاية ورفض كلّ فكر قبلي ميتافيزيقي غيبي ومن ثمّ رد الأصول الأوليّة للتجربة، حيث أصبح التقيّد بالموضوعيّة في البحث والدراسة شرطا أساسيا.

تغلغلت التجريبيّة في العصر الحديث في كلّ مجالات التفكير منها الفن، السياسة، الإصلاح الاجتماعي، الأخلاق... وفي كل الميادين محاولة تقديم حلول لكل المشاكل العمليّة في شتى ميادين الحياة ودعت إلى الانصراف عن التأمل العقلي المجرّد إلى الفلسفة لهذا اهتموا بالأخلاق والسياسة والقانون والتشريع... . وتتجلى النزعة التجريبيّة أوضح ما تكون في المجال الأخلاقي في:

- مذهب المنفعة العامة مع بنتام وجون ستيوارت مل... .
- المذهب البرغماتي مع جون ديوي ووليام جيي...
- النظريّة النفعيّة التطوريّة مع سبنسر وداروين...
- مذهب العاطفة مع هيوم ...
- المذهب الوضعي مع كونت ودوركايم وليفي بريل.... .

- **مذهب المنفعة أو مذهب اللذّة السيكولوجي:** والذي سبق ورأينا أنه بدأ كإرهاصات عند الأبيقوريين والرواقيين ثم امتدت هذه النظرة في الفترة الحديثة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في مذهب جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل وسدجويك... وآخرون، وهم الذين يعظمون المنفعة العامة سواء الحسيّة أو المعنويّة الجسميّة أو العقليّة والنفسيّة ويزدرون الفكرة الثابتة والقيّم المطلقة، جعلوا من مفهوم المنفعة معنى أوسع ليشمل اللّذة والسعادة أو المصلحة غاية السلوك الأخلاقي، أصبحت قيمة الفعل الخلقي معهم متعلقة بنتائجه النّفعيّة وما يحقق من سعادة أو لّذة أو مصلحة للفرد أو لأكبر عدد من الناس، إنها أساس تقييم أيّ فعل أخلاقي، فالفعل إذا أدى إلى لذّة أو منفعة أو سعادة يعتبر خيراً، وإذا أدى إلى ضرر أو ألم أو قلق فهو شر، فاللّذة والمنفعة هو معيار الصواب والخطأ أو الخير أو الشرّ.

ويعتبر **جيرمي بنتام** Jermy Bentham(1748– 1832) أهم ممثلي هذا المذهب والذي يذهب إلى التأكيد أن الإنسان مطالب بالعمل على تحقيق أكبر قدر ممكن من المنفعة أو السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، ورأى ضرورة استخدام المنهج التجريبي لتحديد المنفعة المشتركة بين اكبر عدد ممكن وحتى أنه توصّل إلى قياس هذه اللّذة من خلال المعايير التاليّة:

- شدّة اللّذة: كون اللّذة أشدّ من غيرها.
- دوام اللّذة، كون اللّذة دائمة أكثر من غيرها.
- سهولة الحصول على اللّذة، كون اللّذة تولّد لذّات أخرى.
- تأكيد اللّذة: كون اللّذة سهلة المنال.
- خصوبة اللّذة و كون اللّذة تولّد لذّات أخرى.
- سعة اللّذة: كون خاليّة من الألم الذي يمكن أن يصاحبها.
- صفاء اللّذة: كون اللّذة خاليّة من الألم الذي يمكن أن يصاحبها.

وبهذا توصّل إلى «أن الفعل الخيّر هو الذي يحقق أو يحتمل أم يحقق أكبر مقدار من اللّذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس»[1].

عمل بنتام على مهاجمة معياريّة الأخلاق التقليديّة، لهذا حاول وضع علم رياضي لقياس اللّذات ووزن الآلام التماسا للدّقة والضبط، وتماشيا مع نزعته الحسيّة سوا بين أنواع اللّذات ورفض أن يفرّق بينها كيفا[2]، وأكّد فكرة الصالح العام معيارا أسمى للفضائل والقيّم وقبله أكده الكثيرون مثل شافتسبيري Schaftesbury... وآخرون.

لقد أراد أن يستكمل علم الإنسان على نحو ما استكمل نيوتن علم الطبيعة بقانون الجاذبيّة ولهذا قال بسلّم "الحساب الأخلاقي" وله كتاب في ذلك "المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" من جزأين(1789) ليتحوّل معه علم الأخلاق إلى علم الحساب، ويتحامل على لفظ الإلزام والواجب ليقرّ باللّذة في توجيه حياة

---

[1] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص98.

[2] – نفس المرجع، ص56.

الإنسان الأخلاقيّة[1]، وبهذا ينتفي التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن لأن على فيلسوف الأخلاق أن لا يقول: ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا بل يقول من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا، وبهذا يسير بنتام في نزعته الحسيّة التجريبيّة التي ينكر فيها معياريّة الأخلاق ليعتبرها "علم وضعيا" حيث أصبح يتوفر على الشرط الذي لا يستقيم بدونه العلم بوجه عام وهو القياس والمنهج الاستقرائي وهو الذي تمتاز به الدراسات العلميّة وبهذا ترتفع الأخلاق لأوّل مرة على يده إلى مصاف العلوم الطبيعيّة الدقيقة[2]، وأما عن العقوبات فعنده ما هيإلا «محرّض الفعل الذي أجبر الإنسان على السلوك طبقا لمبدأ المنفعة، وقواعد السلوك المنبثقة عنه»[3]، و«...أما عن الاختلاف بين السياسة والأخلاق فبنتام يرى أن السياسة تدير أعمال الحكومات والثانيّة تدير أفعال شخصيات محدّدة لكن غايتها واحدة وهي السعادة، أما ما هو جيّد سياسيا لا يجوز أن يكون سيئا أخلاقيا وإذا كانت القواعد الحسابيّة صحيحة بالنسبة للأرقام الصغيرة[4].

كذلك ذهب **جون ستيوارت مل** (1806-1873) مثله مثل بنتام اعتبر علم الأخلاق علم وضعيا موضوعهووصف سلوك الأفراد في المجتمعات المختلفة، وقد أودع مذهبه الأخلاقي في الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثاني من كتابه "Analysis of the phenomans of the human mend" وكتابه"مذهب المنفعة العامة" وجعل منهج البحث فيه استقرائيا تجريبيا، وكأستاذه بنتام علّق الأخلاقيّة على نتائج الأفعال دون بواعثها فاللّذة هي الغاية الوحيدة التي تهدف لتحقيقها غاية الإنسان والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان والمقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقيّة[5]، واعتبر الجزاءات كعنصر مشجع على فعل الخير واجتناب الشر[6]، ومن هذه الجزاءات الدينيّة والقانونيّة والجزاءات العرضيّة الاجتماعية وهي نفس الجزاءات التي قال بها بنتام ولكن ميل أضاف إليها الجزاءات الباطنيّة ويقصد بها الضمير وهو إحساس الفرد بالضيق وعدم الارتياح عندما يعصي نداء الواجب وارتياحه عند قيامه بالواجب، وهذا الجزاء الأخير

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص22.

[2] – توفيق الطويل، المرجع السابق،ص105.

[3] – شفارتزمان، الأخلاق البرجوازيّة في العصر الحاضر، ترمحمد شعبان، ط1، دار دمشق، 1986،ص135.

[4] – نفس المرجع، ص ص 40-41.

[5] – توفيق الطويل، المرجع السابق،ص 119.

[6] – مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 63.

الذي دفع ميل لتعديل النزعة النفعيّة في التركيز على الأنانيّة واستبدالها بالغيريّة[1]، ولكن يبقى أن هذا الضمير عنده وليد الجماعة بطريقة غير مباشرة أي أنه مكتسب، كما أضاف ميل إلى اللذّات الحسيّة أنه هناك لذّات معنويّة كيفيّة تتعلق بحياة الوظائف العليا للإنسان هي أشرف من حياة الوظائف الدنيا[2]، ولأنه في الأخير وبتأثره بالتفكير الألماني مال إلى الاتجاهات العاطفيّة الوجدانيّة مفضلا لذّات العقل على لذّات الحس كما أخضع المنفعة الذاتيّة للمنفعة الكليّة[3]، إن ميل مثله مثل بنتام يشبهون المفاهيم الأخلاقيّة الخير والواجب وغيرها بمفهومي المنفعة والسعادة وإن كان ميل يؤكّد أن التمييز بين اللّذات لا يكون على أساس الكم ولكن على أساس النوع والكيفيّة التي تشبع بها الرغبات[4].

إنه مثل جميع التجريبيين يرى أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن توصلنا إلى أن شيئا ذو قيمة هو التجربة باعتبارها الأساس الوحيد الذي يؤكد أن هذا الشيء ذو قيمة، هي التي تضمن صدق أو كذب قضيّة أخلاقيّة من أيّ نوع كانت ولا مكان للمعرفة العقليّة التي تستند إليها المثل العليا التي تقع خارج المعرفة الحسيّة.

وإلى جانب مذهب المنفعة العامة هناك مذهب المنفعة المثالي والذي يوسّعوا فيه أصحابه مفهوم الخير الأسمى ليشمل كل الأشياء الأخرى التي تتصف بنظرهم بالخير الكامن كالتحقيق الذّاتي والعدالة وما سوى ذلك، وتحقيق السعادة بالمعنى الواسع عند المذهب المنفعة المثالي يكون تحقيق الخير العام بمقتضاهمنوط بتحقيق أكثر ما أمكن من الأنواع المختلفة للخير وليس فقط في السعادة، فالخير العام وليس الخير الخاص هو الغاية الأخيرة للأفعال وللاختيارات والقرارات الخلقيّة.

هكذا عالج النفعيون الأخلاق كما تعالج العلوم الصوريّة وحاولوا أن يدرسوها كما تدرس العلوم الطبيعيّة التي تمتاز بالدقّة والضبط الذي يكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ولم يتطلّعوا إلى تصوير مثل إنساني، وأكّدوا الصالح العام معيارا أسمى للفضائل والسعادة هي الغاية الوحيدة للإنسان ولاشيء غيرها،

---

[1]– تحسين طرونة، المرجع السابق، ص 48.

[2] – يوسف كرم، المرجع السابق،ص 349.

[3] – مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص63.

[4] – محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق، ص 109.

وعملواعلى كيفيّة التأسيس للأخلاق وجعلها علم يصل إلى نتائج أخلاقيّة فعلا، وتزويدنا بمعيار مستقل عن الحدس مرهون بنتائج الأفعال وأثارها نستطيع عن طريق تطبيقه أن نعرف ما هي واجباتنا الخلقيّة الفعليّة، و رأوا أن مصلحة الإنسان هامة بالنسبة له بنفس حجم أهميّة مصلحة الناس الأخرى[1].

ولكن وإن اعترف النفعيون بالأخلاق وأرادوا أن يجعلوه علما قائما بذاته وهم بذلك يخالفون فلاسفةتجريبية المنطقيّة ولكنهم من جهة أخرى ألغوه حين سلبوه طابعه المعياري وحين ألغوا كلمة "الواجب" و"ينبغي" من مفردات الأخلاق[2]، كما أنهم يظهر وإن أرادوا أن يجعلوه علما فقد استخفّوا بالبواعث بمقداراهتمامهم بالنتائج والآثار، وأقاموا أخلاقيّة الفعل على ما يترتب عليه من لّذة أو ألم من منفعة أو ضرر أما البواعث فإنها لا تغيّر من طبيعة الأفعال لا كثيرا ولا قليلا[3]، وهذا يتماشى مع تجربيتهم إلاّ أن ذلك جرّهم إلى مهاوٍ لم يكن في وسعهم أن يتفادوا الوقوع فيها فأنكروا على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون وأن يتخطوا النظر في الواقع الأليم إلى البحث في المثل الأعلى للسلوك الإنساني[4]، اكدوا أنه بإمكاننا من حيث المبدأ أن نتجاوز كليّا اللجوء إلى القواعد الخلقيّة في محاولتنا تقرير واجباتنا الخلقيّة وأن نكتفي بتطبيق معيار المنفعة بصورة مباشرة على الأفعال[5] وهم بذلك إنتهوا إلى القضاء على كلّ إحساس بالقيّم بمجرّد استحالتهم الإنسان إلى عبد للملذّات، ورفضهم مقولة أن قيمة الخير داخليّة واعتبارها خارجيّة مسقطين بذلك دور الضمير ونداء الواجب والالتزام ودعوى المثاليين في تهذيب السلوك الإنساني وسخريتهم من مبدأ الإيثار والغيريّة خاصة مع بنتام، ولذلك في الحقيقة مذهب المنفعة ليس إلاّ صورة أخرى من صور مذهب اللّذة الذي لا يحقق مكارم الأخلاق المستمدة من معرفتنا للقيّم والمبادئ الأخلاقيّة والمثل العليا، وهذه النتيجة في الحقيقة نفسها التي ينتهي إليها فلاسفة التجريبيةالمنطقيّة وحيث تتحوّل معهم جميعا الأخلاق إلى الوسائل المؤديّة إلى المنفعة دون النظر إلى قيمة الغاية التي يسعون إليها وهم بهذا أيضا يتفقون معها بإقامة الأخلاق على أساس نفسي ذلك أن الأخلاق

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق،ص 41.

[2] – توفيق الطويل، المرجع السابق،ص 108.

[3] – عادل العوا، المذاهب الأخلاقيّة عرض ونقد، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ج2، 1959، ص 73.

[4] – توفيق الطويل، المرجع السابق، ص 118.

[5] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 334.

عندهم تقوم على الضمير والقوّة العاقلة والإرادة... وكل ذلك من مباحث علم النفس، كما أن هناك من الغرائز والاستعدادات والنفسيّة ما يوجه إرادتنا وأعمالنا وجهات خاصة، وإن كان البعض الآخر يرى أن بنتام وميل هم في الحقيقة بطلا من أبطال علم الأخلاق اللاأناني كونهم آمنوا بأن على الناس أن يبحثوا في تحقيق سعادة الآخرين وليس في سعادتهم وحسب، ولكن الحقيقة أن هذا المذهب عجز عن حلّ صراعاتالمصالح والجدالات الأخلاقيّة التي ادعت أن بمعيارها قادرة هي على حسمهاوهيّ التي شغلت مركزامهيمنا في فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين الأخلاقيّة.

وهكذا انتهوا مع الانتقادات التي وجهت إليهم إلى أن أخلاقهم أخلاق مجرّدة لا أخلاق علميّة[1] تفتقر إلى أساس علمي يعتدّ به، كما أن إرجاع الأعمال الأخلاقيّة إلى بعض الغرائز والميول والقوى النفسيّة تصف الكائن بدل أن ترشده إلى ما يجب أن يكون، في حين أن الغاية من الأخلاق هو ضبط ما فينا من غرائز وميول عنيفة لا السير على ضوء هذه الغرائز و الميول.

– **البراغماتيين أو الذرائعيين أو الفلسفة العمليّة:**وهم الذين أيضا قيل فيهم إلى جانب النفعيين أنهم المختصين في مشكلات الأخلاق، وقد كانوا من الأوائل المتصدين والرافضين التسليم برأي التجربية المنطقيّة التي قرّرت أن الأحكام الخلقيّة لا تحمل معنى، فإلى أين انتهى موقفهم؟

إن البراغماتية هي كغيرها من صور المذهب الحسي التجريبي ومن أهم أعلامها وليام جيمس وجون ديوي... أرادوا مثلهم مثل أنصار المنفعة أن يجعلوا الأخلاق علم، فانتهوا إلى أن جميع الأفكار أساس العمل وهي صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع فهذا **وليام جيمس**W.James(1842–1940) يقول في موقف التجربية المنطقيّة من الأخلاق مؤكدا على علميّة هذا العلم في كتابه"إرادة الإعتقاد" «لا بدّ أن نميّز أولا: عن هؤلاء الذين يرضون بالشك في الأخلاق فلا يمكن أن يكون لا أدريا، ولهذا فإن الشك الأخلاقي ... مع أنه لا يمكن أن يكون ثمرة للتفلسف الأخلاقي لا بدّ أن يعتبر متناقضا للفلسفة مهددا من أوّل الأمر كيان كل مريد للتفلسف»[2].

---

[1] – ليون تروتسكي وآخرون، أخلاقهم وأخلاقنا وجهتا النظر الماركسيّة والليبراليّة في المثل الأخلاقيّة، تر سمير عبده، ط1، منشورات دار الأخلاق الجديدة، 1985، ص80.

[2] – وليام جيمس، إرادة الإعتقاد، تر محمد حب الله، دار جياء الكتب العربيّة، 1946، ص80.

وهو الذي يرى أن «الخير يقوم على إشباع مطالب حياة الإنسان وتحقيق رغباته ما معناه أنه من حقنا أننعتنق مبدأ خلقيا أومعتقدا دينيا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرّد بل تدعونا إلى اعتناقهمطالب الحياة ومقتضياتها»[1]، وبهذا فسّر الدين والأخلاق وأقامهما على التجربة «وحاول أن يثبت اعتناق الدين والإيمان بالله حق لأنه يتحوّل عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته، فالإيمان يساعد صاحبه على إحتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل، بعكسي الإلحاد الذي يدفع بصاحبه إلى الانتحار إذا أصابته كارثة»[2]، ولهذا وحسبه على كل فرد أن يفهم المثل كما يريد ويستطيع أما الفيلسوف الأخلاقي فعليه التوجيه فقط، وعلى هذا ينكرجيمس علم الأخلاق العقلي المطلق الذي يتضمن مواعظ وإرشادات ... أو تلقي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة، إنه يرى أن مثل هذا العلم لا معنى له، وهو بذلك يكون من الممهدين للتجربية المنطقيّة أن تطلق هذا الحكم على علم الأخلاق كله رغم أنه من الرافضين لها، وأيضا عندما يؤكد أن الإنسان هو المصدر الحقيقي لعلم الأخلاق لأنه هو وحده الكائن الخلقي وهو بالتالي هو مصدر الخير والشر، الفضيلة والرذيلة إنه هو الذي يقول: إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيّم في هذا العالم و ليس للأشياء من قيمة خلقيّة إلاّ باعتباره هو[3].

ونفس الشيء ذهب إليه **جون ديوي** J.Dewey (1859–1953) أن الأفكار والمثل العليا والمبادئ مجرّد وسائل وذرائع يستعين بها الإنسان فيوجّه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته[4]، وهو الذي أبان عن مذهبه الأخلاقي البرغماتي في سلسلة من الكتب التي وضع بعضها في صدر حياته الفلسفيّة منها:(خلاصة نظريّة نقديّة في الأخلاق 1891، دراسة علم الأخلاق 1897، الشروط المنطقيّة لدراسة الأخلاقيّة دراسة علميّة 1903، نظريّة التقويم 1939). وهذه الكتب إن دلّت فعلى أهميّة الأخلاق بالنسبة لديوي ولأهميّة الفرد بالنسبة له الذي هو غاية الأخلاق ولهذا يعتبر «صالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعيّة هو المقياس الأقصى للخير والشر، لأن ما يغني حياة الفرد ويخصبها لابدّ أن يساهم في إثراء

---

[1] – مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 66.

[2] – توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة نشأتها و تطورها، ص 276.

[3] – نعود إلى كتاب د محمود زيدان، وليام جيمس، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1958، ص 182–183.

[4] – توفيق الطويل،مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ص269.

حياة الجماعة وإخصابها» و«علم الأخلاق في رأيه ليس علما نظريا مجرّدا، وإنّما هو جزء من الحياة متمم لها»[1].

لقد انتقد الفلسفة العامة التقليديّة لأنها تجعل العقل متفرجا عاطلا، وظيفته مجرّد التأمل في الحياة، كما رفض الفلسفة الخلقيّة التقليديّة التي تجعل علم الأخلاق إما تحليلا صوريا بعيدا عن الحياة العمليّة، أو ترده في آخر أمره إلى مجموعة من نتائج يعدّها علماؤه للناس وهي أبعد ما تكون عن مجرى الحياة أو مطالبها مع أن الأخلاق النظريّة تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تغري بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثمّ تصبح الفلسفة أداة كدٍ وجهد ونشاط، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مثل أعلى واحد أو في مجموعة المفهومات الخلقيّة التي يتوقف بعضها على بعضمن النّاحيّة المنطقيّة[2] ولهذا يقول «إنّه فيعلم الأخلاق كما في علم الطبيعة يجب أن تكون الأشياء موجودة قبل أن ندركها»[3]وحيث إن الأخلاق تتعلق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسيّة، بل ويؤكّد أن الأخلاق في الحقيقة هي أكثر المواد جميعا إنسانيّة، وهيّ أقربها جميعا إلى الطبيعة البشريّة وتتصف بالحسيّة التي لايمكن محوها وهي ليست لاهوتيّة ولا ميتافيزيقيّة ولا رياضيّة وحيث إنّها تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانيّة فكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني في علم وظائف الأعضاء وعلم الطب والإنثروبولوجيا وعلم النفس يكون مما يناسب البحث الأخلاقي، إن علم الأخلاق ليس شيئا لهميدان منفصل ولكنه معرفة ماديّة بيولوجيّة تاريخيّة وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء (مناشط) الإنسان وترشدها[4]، وإن كان أيضا يرفض القول أن الأخلاق انفعالية لأن وحسبه الأخلاق غير العاطفة تبحث عن كل معرفة يستطيع العالم الطبيعيّ تقديمها خاصة بالظروف البيولوجيّة ونتائج النقص والتفوّق، وإن قواعد الأخلاق عنده لا توضع مقدّما وتكون عامة مطلقة كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق بل تتغيّر ظروفها وأحوالها ولا تكون المثل العليا أوامر

---

[1] – نفس المرجع، ص 269.

[2] – نفس المرجع، ص 269.

[3] – جون ديوي، الطبيعة البشريّة والسلوك الإنساني، تر محمّد لبيب النجيجي، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، 1963، ص99.

[4] - نفس المرجع، ص 309، 312.

قصوى بل تصبح أداة لمواجهة موقف أو مشروعا لحلّ إشكال، إنها تزودنا بأسباب خلاص من ورطة أو مأزق، وبذلك تحقق الخير في الحياة الإنسان[1].

هكذا ذهب البراغماتيون إلى أن المبادئ الخلقيّة والمعتقدات الدينيّة أن قيمتها مصونة متى ثبت منفعتها في دنيا الواقع طالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا، وإن كان الاهتمام بالواقع ليس فيه حرج وليس عليه غبار ولكن الكثير من النقاد رأوا أن هذا المذهب ينتهي إلى جعل المبادئ الأخلاقيّة والمعتقدات الدينيّة مجرّدوهم خادع وضلال باطل[2]، وهي نفس النتيجة التي سنرى لاحقا تنتهي إليها الوضعية المنطقيّة أيضا، وليس فقط هذا فعندما يؤكّد النقاد أن إذا كان الاعتقاد بالله مرجعه إلى تقدير أثره في الدنيا دون الإكتراث بحقيقة الإيمان من الناحيّة الموضوعيّة الخالصة فهذا الاعتقاد هو أيضا احتيالا وضلالا، وهذا في الحقيقة الأمر وإلى جانب الكثير من الانتقادات والنقائص التي ظهرت في هذا المذهب يتأكد مرة أخرى للتجربية المنطقيّة عجز الأخلاق المعياريّة أن تكون علما ولهذا قال برتراند راسل «إن نظريّة جيمس هيّ محاولة لتشييد بناء فوقي للاعتقاد على أساس الشكليّة كجميع المحاولات مثيلتها فهيتعتمد على مغالطات، وفي حالة تنبع المغالطات من محاولة لتجاهل كل الوقائع المتجاورة للبشر»[3].

والاكيد أن الخير كالحق وكل مبادئ الأخلاق مستقلّة عن الإنسان، ولمبادئالأخلاق قداستها بصرف النظر عمّا يحتمل أن يترتب عليها من نفع أو ضرر وأخلاقيّة الأفعال الإنسانيّة أكيد أنها تقوم على بواعثها كما تهتم بآثارها ونتائجها وإذا كان المذهب البرغماتي أنكر إمكان قيام علم أخلاقي يتضمن مبادئ عامة مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ويستند إلى أسس عقليّة موضوعيّة وإن كان ليس سببا في اتهامها باللاأخلاقيّة إلاّ أن وصايتها بإرادة الاعتقاد جعلها تنتهي إلى التوكيد الأعمى لكلّ ما يظن الإنسان أنّه يعين على أداء ما يسميه نفسه جيمس واجبنا العام.

وإذا كان البراغماتيون يعدّون النظريّة الأخلاقيّة هي بديلهم عن الديانة التقليديّة، كما تمثّل وسيلتهم الرئيسيّة للدفاع والهجوم على الموقف المادي من المشكلات الاجتماعية إلاّ أنهم في الواقع لم يقدّموا إدراكا

---

[1] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق،ص 274.

[2] – فايزة أنور شكرى، المرجع السابق، ص368.

[3] – برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج1، ص 475.

علميّا للوضع الحقيقي الذي يخلق الصراعات الأخلاقيّة الاجتماعية كما أنهم لم يفصحوا عن حل عملي لها، وبهذا فإن هم رفضوا موقف التجربية المنطقيّة من الأخلاق فإنّها تجعلهم كمرجعيّة لمواقفها واراءها وأنهم انتهوا إليها في النهايّة مثلهم مثل جميع النفعيين.

– **النظريّة النفعيّة التطوريّة:** التي نشأت في مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتؤكّد عن نشوء وارتفاع الأنواع نشأً ساذجا بسيطا ثم نمى وتطوّر حتى أصبح قوانين وأدبا، وأبحاث النشوء والارتقاء عند المحدثين إما طبيعته محضة تعني بدرس قوانين التطور في الأجسام الطبيعيّة من جماد ونبات وحيوان وإما أدبيّة تعني بتطوير قوانين السلوك ومدى ما يتصل إليه من الكمال وما فيها من الخير والشر[1]، ثم وسعت دائرة البحث فيه وتناولته ببيان أوفى و جعلت منه أساسا للأخلاق.

ولقد قال بهذه النظريّة **تشارلز داروين**Charles Darwin(1809–1882) و**هربرت سبنسر** Herbert Spenser(1820، 1903) والذي طبقها على مختلف مجالات المعرفة البشريّة وفي مقدمتها الأخلاق في كتابه (مجال علم الأخلاق) إلى جانب السير لسلي ستيفن Sir LeslieStephen (1832–1904)في كتابه أيضا (علم الأخلاق) (1882) وصنفوا ضمن التجريبيين لأنهم ذهبوا في تفسير طبيعة الإنسان وسعادته بالنظريّة "العضويّة العلميّة" حيث وحسب ما ذهبوا إليه أن «استقراء التاريخ يشهد بأن الفرد لا يكون إلاّ في مجتمع ما، بل إن علاقاته بمجتمعه تحدد حقيقته... إن حياته تستمدّ مقوماتها من علاقته ببيئته الاجتماعية»[2]، ولأن ما يهمنا هو الجانب الأخلاقي في نظريتهم فإنهم يرون «أن الاعمال الأخلاقيّة نشأت ساذجة بسيطة وأخذت في التدرج والرقي شيئا فشيئا وهي سائرة نحو "مثل أعلى" يعتبره غاية، والعملخير كلّما قرب من هذا المثل الأعلى وشر كلّما بعد عنه، وغاية الناس في الحياة أن يحققوا هذا المثل أو يقتربوا منه قدر المستطاع»[3].

لقد طبّق هؤلاء القواعد البيولوجيّة على دراسة الحياة الخلقيّة ونظروا إلى الحياة باعتبارها تكيّفا متصلا بين العلاقات الداخليّة والعلاقات الخارجيّة أي بين الفرد وبيئته، وبالتالي يمكن أن توصف الحياة

---

[1] – فايزة أنور شكرى، المرجع السابق، ص426.

[2] – توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص211 – 212.

[3] – أحمد أمين ، المرجع السابق، ص96.

الخلقيّة بأنها تلاءم الفرد مع بيئته الاجتماعية بحيث ينموا اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذي يعيش فيه حتى ينتفي التعارض بينهما، فإذا أفضى السلوك الخلقي إلى رفاهيّة الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثا على سروره محققا لذّاته، ومن هنا أيضا كانت اللّذة هي الشاهد على حيويّة الإنسان وصحته وقوّته والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ثم هيّ الغاية التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء[1]، إن التطوّر في الميدان الخلقي ينطلق من الأحاسيس إلى الأفكار، والأحاسيس تفرض مقياس المتعة المباشرة بينما تسمح الأفكار للمرء بأن يتبع مقياس المستقبليّة والخالدة والساميّة وعلى ذلك فإن المقياس الخلقي هنا هو المتعة والسعادة أيضا، إلاّ أن مضمون هذا المقياس يتطلّب اتساعا وعمقا يعتمدان على مستوى التطوّر، وقدبيّن هربرت سبنسر بهذه الطريقة أيضا وبواسطة طرائق تتعلق بمذهبه النفعي(التطوّري) أن مبدأ (الغاية تبرّر الوسيلة) لا يتضمن أيّ شيء غير أخلاقي[2].

وبالتالي يكون موضوع علم الأخلاق مع هذه النظريّة وحسب سبنسر هو «تلك السلوكات التي تهدف إلى ترقيّة حياة الجماعة... وغاية الأفعال الإنسانيّة تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته، وكلسلوك يحقق هذه الغاية يكون خيرا فإن عجز عن تحقيقها كان شرا»[3]، ما يعني أنّ «وظيفة علم الأخلاق هو أن نستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوع الأفعال الإنسانيّة التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ونوع الأفعال التي تعوق تحقيقها ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك»[4] والحياة تتطوّر بالتدرج إلى غاية أو مثل أعلى وقد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه وقيمة حياته رهن بمتابعة هذا المثال الأقصى ومحاولة إدراكه.

ولكن إن هم ـ أصحاب النظريّة التطوريّة ـ يردّون الإلزام الخلقي إلى الجزاءات الاجتماعية والسياسيّة والدينيّة وأن فكرة الواجب تنطبع على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ولكنهم من جهة أخرى يزعمون أن أحكامنا التي نُقوّم بها أفعال الإنسان مردها إلى العقل فالأوامر الخلقيّة التي تحرّم السرقة والكذب ونحوها لا يبررها،

---

[1] – توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص 209–210.

[2] – ليونتروتسكي وآ خرون، المرجع السابق، ص 20.

[3] – توفيق الطويل، المرجع السابق،ص218.

[4] – نفس المرجع، ص 215.

إن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ولغيرنا أعظم سعادة بل العقل هو الذي يبرر صواب هذه الأوامر وأنها ضروريّة لحياة الإنسان ونشاطه، وهم في ذلك يرفضون النظريّة التي تجعل فكرة الواجب أو الخير ذاتيّة صادرة عن عواطف الفرد وميوله[1] وهم بهذا يرفضون ما ذهبت إليه التجربية المنطقيّة، ولكن من جهة أخرى الأخلاق عامة عندهم تظهر غريزيّة لدى الناس جميعا، ولأن الإنسان كثيرا ما يضل سبيله وبمرّ الأيام تصبح لا فطريّة بل مكتسبة بالتجارب التي تنموا وتنتقل من جيل لجيل والتي كانت تظهر لنا على أن ما حكمنا بخيريته من الأعمال كانت نتائجها طيّبة دائما وأنا ما حكمنا بشريته كانت عواقبه سيّئة دائما[2].

إن هذا المذهب يقيم الأخلاق على أسس أو دعائم من علم الحياة وبهذا يمكن وحسبهم أن تصبح الأخلاق علما له منهجه وقوانينه العامة المستخلصة من الظواهر المختلفة المتعدّدة للحياة، ومعهم أيضا تصبح أهم مميزاتها بُعدها عن الدين وما بعد الطبيعة العنصرين الذين أصبح في هذا العصر موضع ريبة وشك ولهذا استعانوا بقانون التطوّر وانتخاب الأصلح ووسّعوا فيه وجعلوه المبدأ الذي تسير عليه الأخلاق، كما استعانوا بمذهب المنفعة والدراسات الاجتماعية، وكما رأينا هو مذهب منفعيّا في أساسه واجتماعيّا في تحليلاته وتفاصيله، ولهذا فهم لا يفصلون علم الأخلاق عن علم الكون ويعتبرون الإنسان جزء من هذا العالم الواسع ومقياس الخيريّة أو الشريّة للفعل هو تعديل الكائن لنفسه حسب الوسط والبيئة التي يجد فيها حتما اللّذة التي ننشدها ويحقق السلوك منفعة الفرد ومنفعة المجتمع.

وباختصار شديد وإن كان لهذه النظريّة بعض الحق في أن الإنسان يكيّف طرق حياته أكثر فأكثر مع ضروريات الحياة[3]، والملاحظ أن من أهم وأكبر الانتقادات التي وجهت إليهم أنهم أنزلوا الأخلاق عن مستواها فما ذهبوا إليه كان ضدّ الأخلاق، ولم يبتعدوا عن ما ذهبت إليه التجربية المنطقيّة بجعلهم الأخلاق تسير حسب الغريزة كالحيوانات وخاصة أنهم لم يعطوا أيّ أهميّة للواجب والإلزام، والكثير من الفلاسفة رأوا أن التطوريين بمحاولتهم دعم الأخلاق بعلم الحياة وقوانينه عملوا على هدمها، إذ لا تقوم أخلاق لا إلزام ولا مسؤوليّة فيها، والقول بالتطور ينتهي إلى أن الفضيلة ليست إلاّ من نسيج العصور ولا قيمة لها في ذاتها،

---

[1] – نفس المرجع، ص ص 214– 216.

[2] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 280.

[3] – فايزة أنور شكرى، المرجع السابق، ص 433.

كما لا يجعلون للبحث الأخلاقي قيمة ما دام الأمر لا يعدوا التطوّر شئنا أم أبينا، وبعبارة أخرى إن القول مثلا بأن الواجب ليس إلاّ نتاج الزمن يهيئ الأسباب للذين يحلوا لهم أن يتنكبوا سبيله، متعللين بأنليس عليهم جناح إن خرجوا عن بعض ما ورثناه من تقاليد وأوهام وآراء[1]، بل إن نظريتهم تنتهي إلى نتيجة مرّوعة والتي هيّ أن تكون الفضيلة والرذيلة أو الخير والشر مرادفين للقوّة والضعف وفضائل كثيرة من المفروض هي رذائل ولكن لأنها تحقق الكمال التطوّري فهي مقبولة على حسب التطوريين، كما أن الملاحظ أن الكمال التطوري الذي ينشده التطوريين يختلف كثيرا عن الكمال الأخلاقي، إنهم يوصون بأخلاق توصي بسحقالضعيف من قبل القويّ لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة، وكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكامليّة لبقاء الأصلح إنّما هي تعاليم سلبيّة، وبذلك ونتيجة نقائص عديدة أخرى نقول أنهم قي الحقيقة انتهوا إلى هدم الأخلاق.

– **أخلاق الشفقة أو مذهب العاطفة:** ومن ممثلي هذا الاتجاه على سبيل المثال لا الحصرروسو .**J.J** Rousseau (1712– 1778) وشوبنهاور A. Schopenhauer(1788–1860) وهيوم إلى جانب آدم سميث Adam Smith(1723– 1790)، وقبلهم شافستبرى Shaftesbury(1621–1683)... ، ويقرّ أصحاب هذا الاتجاه «أن التعاطف هو مصدر الاستحسان أو الاستهجان، وهذا الاستحسان أو الاستهجان يصير أخلاقيا إذا جعلنا التعاطفمحايدا نزيها بالنسبة إلى أفعال الآخرين وأفعالنا نحن ثم بالنسبة إلى أفكارهم»[2]، كما يركزون الأخلاق على الحب كأصل للوجود وقانون للأخلاق، فهذا جان جاك روسو وفي كتاب"مقال في الأصل في عدم المساواة بين الناس"(1755) يؤكّد نفور الإنسان بطبعه من رؤية الآخرينيتألمون ويقرّ أن العطف أو الشفقة يمنع الناس من التوحش ومن العطف تنبثق كل الفضائل الاجتماعيّة[3]، وفي كتابه "إميل" يبينّ أن العطف أو الشفقة توحّد بين الذات الآلمة والذات المُشْفقة، ويرى أن الإنسان ولد خيّرا بالطبع لكن المجتمع والحضارة والنظم الاجتماعية هي التي أفسدت طبيعة الإنسان لهذا يدعوا الناس قائلا «أيها الناس كونوا أشد إنسانيّة فهذا هو واجبكم الأول كونوا رحماء بجميع الطبقات،

---

[1] – عبد الرحمن مرحبا، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص273.

[2] - نفس المرجع، ص273.

[3] - نفس المرجع، ص 274.

وبجميع الأعمار وبجميع من ليسوا غرباء عن البشريّة فأي حكمة يمكن أن تكون لكم إن أخرجتك عن إنسانيتكم؟»[1].

إنه يبيّن أن الأخلاق في الإنسان تبنى على أساس الشفقة، إنها الفضيلة الوحيدة التي تنشأ عنها سائرالفضائل الاجتماعية والتي يعترف بها للبشر، فليس الكرم والحلم والإنسانيّة سوى الشفقة حين تتعلق بالضعفاء والمخطئين أو البشريّة عامة، ولقد تصورها كميل طبيعيّ وفسّر قدرتها على تحريك الإرادة باعتبارها رد فعل تلقائي، ولهذا ينكر أن تكون الأخلاق والدين بواسطة معرفة أوحيت للإنسان ولا بحجج يمكن إثباتها وإنّما بالتجربة التي يجريها على تلقائيّة أناه[2]، والضمير لا العقل هو الينبوع الفياض إنه «... غريزة إلهيّة وصوت سماوي خالد ومرشد أمين لكائن جاهل محدود ولكنه ذكي وحرّ، أنت حاكم لايخطئ حكمه على الخير و الشر... بدونك لا أستشعر في نفسي شيئا يسموا بي فوق الدواب، اللهم إلاّ الامتياز البائس لضلالي في أخطاء بعد أخطاء بمساعدة ذهن بلا قاعدة وعقل بغير مبدأ»[3].

كذلك **شوبنهاور** بدوره يرى وهو منتقدا كانط أن الشفقة بصفتهاالظاهرة الأولى فيالأخلاق هي في نفس الوقت أصل الواجبات التي يفرضها القانون، العرف، والواجبات التي تمليها الفضيلة الأخلاقيّة أصل العدل وأصل الإحسان ولكنه ربطها بالإيثار، لقد جعل الشفقة التجربة المؤسسة للأخلاق بل كذلك الطريق لبلوغ الحقيقة، إن أول درجة ناشئة عن الشفقة... أنها تعترض الشرور التي سأحدثها للآخرين... إن العدالة تقتضي ألاّ تؤذي الآخرين، والظلم يقوم في الإضرار بالغير، إن العدالة تنبع من الشفقة على الآخرين، ومن الشفقة أيضا ينبع الواجب لأن الواجب فعل يكفي إغفاله كي يصيب الضرر الغير[4]، إن الخير منبعه هو الشعور بالإيثار والوحدة وكرم الفضيلة والشرّ ما هو إلاّ الشعور بالذاتيّة وتوكيد مبدأ الفردانية[5]، إن الرجل

---

[1] - روسو ج ج، إميل أو تربيّة الطفل من المهد إلى الرّشد، تر نظمي لوقا، الشركة العربيّة للطباعة، القاهرة، ص08.

[2] - فرانسوا جوليان، جدل في الأخلاق، تر خديجة الكسوري بن حسين و آخرون، دار الجنوب للنشر، 1995، ص 166.

[3] – عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص54.

[4] – Schopenhauer. A, Le Fondement de la Morale, tr. fr AugusteBurdeau,Baillière,1879,pp166-173.

[5] – عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص ص 277- 278.

الخيّر هو الذي يغمره الحنان شطر الجميع بسببعدم عقده للتمييز العادي بينه وبين الآخرين، هكذا فإنه يسلك وفق المبدأ " لا شيء إلى أحد، على العكس ساعد الجميع قدر إمكانك"[1].

لقد أراد روسو وشوبنهاور أن يؤسسوا الأخلاق على شعور الشفقة وتصوروها كميل طبيعي، وفسروا قدرتها على تحريك الإرادة باعتبارها ردّ فعل تلقائي، وفي الحقيقة كما يتفق الكثير من المفكرين أن تصورهما للشفقة ما هو إلاّ سوى المظهر المميّز لهذا الطابع الفوق فردي والفوق انفعالي الخاص بالكيان، ولكن أيضا إنها شعور أناني وكما يقول روسو لاأشفق على الآخر إلاّ في حدود ما أعتقد أنه يمكن أن يصيبني إنها بذلك شعور لا يظهر فيها الشعور الأخلاقي الأصيل، إنها ظاهرة لا يمكن تفسيرها بواسطة العقل ولا يمكن للخبرة أن تكشف لنا عن أسبابها، إنها شعور غامض متشابك ولهذا عجزوا على إبعادها من أفق حبّ الذّات وجعل الإحساس الذي يؤسسها إحساس غيريّا بالفعل[2]، ومهما يكن فمعهم أضاعت أيضا الأخلاق مع محتواها كل حيويّة بانطلاقهم من الميل ولا شيء يدل معها أننا نتصرف احتراما للواجب وأن لفعلنا هذا قيمة أخلاقيّة حقيقيّة.

أما عن **هيوم** والذي له تأثير كبير على فلاسفة التجربية المنطقيّة، فهو الذي يرى أن المعارف إنما يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، وأما عن القضايا الأخلاقيّة فهي المبرزة للأحاسيس والانفعالات لا للحقائق الواقعيّة، ولهذا يخلص إلى أن الأخلاقيات في النهاية ترجع إلى الإحساس الأخلاقيلا إلى العقل وإدراكاته، ويعتبر مفهوم"التعاطف" المفهوم الأساسي في مذهبه أو هو ما يسميه بـ "الإنسانيّة" و"الشعور بالرفق" أي قدرتنا على المشاركة في مشاعر الآخرين بالسعادة والشقاء، وينكر فرض حبّ الذات ورغم أن التعاطف غالبا ما تعوزه القوّة التي تمكنه من إحداث تأثير حاسم على سلوكنا، فإنه يحرّك كل البشر بدرجة أو بأخرى، وهكذا تنشأ الأحكام الأخلاقيّة عن هذه العاطفة لا عن العقل، فهذا الأخير ليس حافزا على الفعل ويرفض أن يكون حكما أخلاقيا لان أعمالنا ناجمة عن العاطفة، علاوة على أن الدّافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللّذة والألم، وبهما نميّز بين الخير والشّر وليس العقل هو الموجّه لأعمال الإنسان لأنه ملكة نظريّة لا شأن لها بالجانب العملي، وكل أثره هو أنه يوجه الدافع الذي ينبعث من الشهوة أو الرغبة،

---

[1] – دليل أكسفورد، ج1، ص 522.

[2] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص ص 33، 36.

إنه يبيّن لنا ما هو حق إلاّ أنه لا يستطيع أن يؤثر في السلوك على نحو معيّن في حين يؤكّد أن «عواطفنا وأفعالنا تنتمي إلى طائفة الموجودات الواقعيّة الحقيقيّة ولا تنتمي إلى طائفة النسخ، وينجم عن هذا أنها تكون كاملة في ذاتها ولا يمكن أن نقول إنها صادقة أو كاذبة معقولة أو غير معقولة[1].

إن الأخلاق عند هيوم ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع فعندما تصف أيّ فعل أو أيّسلوك بأنه رذيلة، فانك لا تعنى شيئا سوى أنه من تأليف طبيعتك يكون لديك شعور أو عاطفة اللّوم...ومنثم فإنه يمكن مقارنة الرذيلة والفضيلة بالأصوات وبالألوان وبالحرارة... التي لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات في الموضوعات ولكن ادراكات في العقل، ولأن هيوم فيلسوف أخلاقي وصفي وليس فيلسوفا أخلاقيا معياريا، فهو يجد المفتاح لوصف وشرح الأحكام الأخلاقيّة التي يصنعها الناس بالفعل في الوقائع الأساسيّة للطبيعة البشريّة لا في محاولات متعاليّة للاهوت ولا في مقولات قبليّة[2].

لقد أراد هيوم هدم محاولات تأسيس الأخلاق على إرادة الكائن "الموجود الأسمى"، ولكن الملاحظ أن أهم إحدى علاماته الأكثر تأثيرا أن العقل عبد للعواطف وبالتالي فهو محاولة أخرى لردّ تصوّر "الخيرية" إلى تصوّر سيكولوجي، وهو بذلك عجز في تبيان كيفيّة التعامل مع رغبات من قبيل الرغبة في الأخذ بالثأر أو الرغبة في الانتقام...، ومهما يكن وإن كانت هناك الكثير من الانتقادات التي وجهت إلى هيوم فإنه يكون من الذين قلّبوا صيرورة العقل الأخلاقي الغربي بذهابه إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطى وضعيا ومجتمعيا وكان من أهم اهتماماته هو كيف يمكن تفسير العواطف الخلقيّة تفسيرا علميا، ولكن رغم ذلك فهو من الذين يؤكدون رجحان علم النفس على علم الأخلاق، لهذا ردّ العاطفة الخلقيّة إلى مشاركة وجدانيّة مضمونة بنتائج العمل لذّة كانت أو أليمة، وهذا الاتجاه بالطبع هو الذي مهّد لتفسير المسألة الخلقيّة الدقيقة وكيفيّة تحديد السلوك القويم تفسيرا قائما على المنفعة ونفي كل علاقة بين الأخلاق والدين.

– **الاتجاه الاجتماعي أو الوضعيون التقليديون:** بدأ مع اسبيناس.EspinasA.V (1844–1922)في حديثه عن "المجتمعات الحيوانيّة" واوغست كونت في بحثه عن "السياسة الوضعيّة"، ثم تأكّد أكثر في مؤلفات

---

[1] – محمد السيّد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1992، ص34.

[2] – نفس المرجع، ص 40.

دوركايم Durkheim(1858–1919) في "توزيع العمل الاجتماعي"(1893) و"قواعد المنهج الاجتماعي"(1894) و"الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة"، كما ظهر واضحا عند ليفي بريل LevyBruhl (1857–1939) في كتابه "الأخلاق وعلم العادات" وفي "منهج العلوم"... . ويتفق هؤلاء وكل من سار على نحوهم على هدم الأخلاق التقليديّة ورفض تصوره معياري من حيث هو نظري وتشريعيا من حيث هو علم[1]، وجعلوه علما وضعيا وموضوعا محسوسا يتمثّل في مجموعة القواعد والأوامر والنواهي التي يمكن ملاحظتها وهي توجد على قدم المساواة مع بقيّة الظواهر الدينيّة واللّغويّة والقانونيّة[2] كما تتمثل بالفعل عند جماعة بشريّة تعيش في زمان معيّن ومكان محدد، وتقوم هذه الدراسة على منهج تجريبي استقرائي أي أن تكون دراسة موضوعيّة وليست ذاتيّة، وغايته هي البحث في القواعد المدبرة للسلوك وردها إلى مبدأ واحد وهذا لا يمكن أن يكون نظريا إلاّ إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه وبهذا يقولون «لا يُنتظر أن تفقد الأخلاق سحرها وتأثيرها في النفوس حين تخضع للبحث العلمي التجريبي... ونهمل النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، أي ننصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الحقائق دراسة وصفيّة تقريريّة كما هو الحال في كل علم... وبهذا تتلاشى الأخلاق النظريّة وتبقى الأخلاق العمليّة التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه»[3].

إن الاجتماعيين أو الوضعيين التقليديين يؤكدون أن الذي يجعل الأخلاق علم هوتجريد الوقائع من صيغتها الذّاتيّة وإغفال الوجهة التي تتصل بشعورنا والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعيّة، إنهم لا يعترفون بأيّ شعور أو نظام خاص وليست الأخلاق في نظرهم إلاّ فصلا من علم الإنسان هذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين البيولوجيا والسوسيولوجيا. إنهم يحصرون أنفسهم في مهمّة الكشف عن الحقائق النسبيّة لأن الظواهر الأخلاقيّة في تغيّر دائم تغيّر الواقع الاجتماعي المعقّد. وإذا كانت القضيّةالرئيسيّة التي شغلت المذاهب الأخلاقيّة النظريّة هي اختيار نظام أفضل من غيره فإن ما يهم الجانب الفيزيقي أحكام ذات

---

[1] - سدجويكه ، المرجع السابق، ص14.

[2] - لفي بريل، المرجع السابق، ص 62.

[3] – نفس المرجع، ص ص16– 17.

قيمةخلقيّة[1] وهذه ليست الوظيفة الجديرة بأن تحمل لقب العلمللإنسان وسلوكه الواقعي، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير ذلك كالعاطفة الدينيّة والأخلاق وغيرها من الأمور التي لا تخضع للقياس الكمي، فهي ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعيّة بل من حاجة الإنسان نفسه إلى مثل معينة.

وهذا **اوغست كونت** يقتنع بأهميّة الأخلاق ليعالجه في الفصل الأخير من علم الاجتماع وبأهميّته العظمى في تعزيز العاطفة الاجتماعية فيعتزم أن يجعل منه علما قائما برأسه يكون سابع العلوم الرئيسيّة، فيصير هو من ثمّة أعقد العلوم وتصير سائر العلوم أجزاء له، ويرفض طرح الأخلاق النظريّة التي تقوم على التصورات العقليّة على نحو مجرّد ويستبدل بها علم دراسة الواقع الاجتماعي وتحليل ماضي المجتمعات الإنسانيّة وإدراك القوانين والروابط التي تحكم الظواهر الاجتماعيّة والأخلاق، فحسبه «المنهج الوضعي وحده يقدر على الاستيلاء على المواقع الأخيرة التي يحتلها التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي وفي هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفيّة جديدة وحلّ مشكلة الاتساق المنطقي التام»[2]، وبذلك سيتحقق الانسجام العقلي بعد أن يصبح التفكير الإنساني موحدا لا يقتصر على جانب دون آخر، ويتم في النهايّةالقضاء علىالفوضى العقليّة الناتجة عن تعايش أنماط التفكير المتعارضة[3]، وبهذا في رأيه تكونالمهمّة التي يجب على الفلسفة الواقعيّة أن تعمل لها هي محو فكرة "الحق" الراجعة إلى أصل لاهوتي من حيث أنها تفترض سلطة أعلى من الإنسان، وحصر الأخلاق كلها في فكرة الواجب ذلك الميل الطبيعي إلى إخضاع النزعات الذّاتيّة لصالح النوع أجمع، بحيث يصير شعارنا "الحياة لأجل الغير" إن فكرة الواجب آتيّة من الروح الاجتماعي الذي تحققه الفلسفة الواقعيّة إذ تبيّن الفرد عضو من أعضاء النوع[4].

ونفس الشيء بالنسبة **لدوركايم** فقد اهتم كثيرا بتطبيق المنهج الوضعي على الأخلاق وكان حساسا اتجاه تلك البلبلة التي أثيرت حول الأفكار الأخلاقيّة والأزمة التي تعانيها، وربما كان البحث عن علاج لهذه

---

[1] – محمد محمد امزيان، المرجع السابق، ص51.

[2] – ليفي بريل، فلسفة اوغست كونت، تر محمود قاسم وسيّد بدوي، مكتبة الانجلو المصريّة، ط1، القاهرة، 1952، ص24.

[3] – محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 37.

[4] – محمد عزيز نظمي سالم، الإسلام في مواجهة المذاهب العربيّة، ص444.

الوضعيّة هو الدافع المهيمن على كل نشاطه[1]، ويقوم مذهبه الأخلاقي على أربعة اعتقادات:

– لا وجود لأخلاق من دون المجتمع.

– المجتمع يملك شخصيّة مستقلّة.

– لا بدّ من إتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدّد معادلة الحسن والقبيح.

– معرفة الأعمال الحسنة والقبيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وآدابه وتقاليده.

فهو يرى أن الظواهر الطبيعيّة كانت هيّ الأخرى ذات طابع ديني أو خلقي أما وقد تحرّرت العلوم من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد بأنها سوف تختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أي من آخر معاقلها، وبذلك تدع السبيل حرا أمام العلماء لهذا يقول «إن العلم هو الذي أكّد المفاهيم الأساسيّة التي تهيمن على تفكيرنا... وقبل أن تتكوّن العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمّة لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصوّر مهيأ مبدئيا للإنسان والكون وقد كان العلم وارثا للدين»[2].

وكذلك **ليفي بريل** نظر إلى علم الأخلاق أو كما يسميه "فن الأخلاق" «كمجموعة من الوقائع الاجتماعية ينبغي أن ندرسها بوصفها كذلك وبالمنهج المستعمل في دراسة الظواهر الطبيعيّة ـ وإن هو يراه لم يكتمل بعد ـ فلن يتكوّن هذا الفن إلاّ شيئا فشيئا تبعا لتقدّم العلوم التي يتوقف عليها»[3]، ومهمته ليس وضع القواعد وتحديد ما ينبغي أن يكون بل موضوعه تحصيل المعرفة بالوقائع الأخلاقيّة، ونبذ كل أخلاق نظريّة وكلّ فلسفة خلقيّة على أن يحلّ محلّها علم وضعي جديد هدفه اكتشاف قانون تطورها الذي يحوّل الأخلاق إلى علم موضوعي لا ذاتي[4]، وهذا الاتجاه السوسيولوجي كلّه يقرّر أن كل فرد يتلقى من الوسط الاجتماعي الذي يولد وينشأ فيه العناصر الأساسيّة لضميره الأخلاقي وذلك بطريق الثقافة العامة أو التثقيف

---

[1] – إميل برهييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر جورج طرابيشي، ج7، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 1987، ص263.

[2] – Emille Durkheim, Education et sociologie, Edition 4(PUF).1922 , p 56 « c'est la science qui élabore les motions cardinales qui dominent notre pensée … Avant que les sciences ne fussent constituées, la religion remplissait le même office, car toute mythologie consiste en une représentation déjà très élaborée, de l'homme et de l'univers, la science d'ailleur, a été l'héritière de la religion ».

[3] – ليفي بريل، الأخلاق و علم العادات الأخلاقيّة، ص 354.

[4] – يعقوب المليحي، المرجع السابق، ص 131– 132.

المنظم وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده، وساعدت هذه على تصوير الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض[1]، وأصبحوا يرون أن القيّم تعتبر حقائق أساسيّة هامة في البناء الاجتماعي وهي بذلك تعالج من وجهة النظر السوسيولوجيّة على أنها عناصر بنائيّة تشتق أساسا من التفاعل الاجتماعي.

وبهذا يكون مع هؤلاء الوضعيّين(التقليديّين) هبّت رياح أخرى للتغيير وشهدت معهم موجة قويّة لطرد الميتافيزيقا من ميدان الأخلاق وجعله علما مثل العلوم الطبيعيّة، حيث أرادوا وحسب إعتقادهم جعل الأخلاق نقيّة من جميع شوائب الدين وجعل المجتمع الإنساني هو مصدرها وهو غايتها، إنها نتاج اجتماعي يخدم أغراض اجتماعيّة لا تستند إلى مصادر دينيّة أو إلهية، لقد صوروا علم الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع موضوعا ومنهجا ونفوا أن يكون علم معيار«إنه العلم الذي يحدّد القواعد السلوكيّة التي تسلّم بها جماعة من الناس في حقبة زمنيّة»[2]، وبهذا فمعهم يصعب تصوّر حياة اجتماعيّة بدون أخلاق أي بدون قواعد أخلاقيّة، فالعقل يقضي بإخضاع علاقات بعضنا ببعض لقواعد من النوع الذي يخدم الوظيفة الاجتماعيّة بكل معانيها، ولقد استطاعوا أن يهدموا الاتجاه التقليدي المعتمد في فهم الأخلاق فغيّروا في منهجه ومجاله وغيّروا كيانه تغييرا كاملا ولكنهم انتهوا إلى نتائج سلبيّة كثيرة، وهم كما هو معلوم لا يبتعدون كثيرا عن التجريبيين المناطقة الذين يعتبرون امتداد لهم ولهذا انتهوا إلى نفس النتائج.

لقد عمل هؤلاء الاجتماعيين على إزاحة الأسلوب الديني والأخلاقي وترسيخ المفاهيم الماديّة للكون والحياة، وربّما هذا مألوف عند الغربيين حيث الإلحاد والوثنيّة خاصيتان شكلتا المضمون الأساسي للفكر الغربي، ولهذا إن وجدنا المسيحيّة واليهوديّة عملتا على تقديم رؤية شاملة وتصوّر متكامل فإن هؤلاء الوضعيين أحلوا محلّ النسبيّة المطلق، وفي الحقيقة أن هذه القطيعة بين العلم والأخلاق ستتحكم في مصير العقل الغربي وآلياته في التفكير وستكون له نتائجه الوخيمة في إنتاج معرفة تقتل في الإنسان معناه الإنساني وستعمل على تكريس الرذيلة وقتل معاني السموالأخلاقي والوجداني بحجة الحياد العلمي الذيلا يكتفي بالوصف والتقرير لما هو كائن دون التعرّض لما ينبغي أن يكون.

---

[1] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص 73.

[2]–بارتلمي، مقدّمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، تر أحمد لطفي السيّد، مطبعة دار الكتب، 1924، ص10.

إنهم يتفقون مع التجربية المنطقيّة في فهمهم لمعنى الأخلاق على أنها «مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق النّاس وواجباتهم اتجاه بعضهم البعض والتي يعترف بها الأفراد بصفة عامة في عصر معيّن وفي حضارة معيّنة»[1]، والنتيجة المنطقيّة من هذا التعريف هو بالطبع نسبيّة الأخلاق لأنهم يرجعون الأخلاق إلى الفرد والمجتمع، وهم أيضا يتفقون في رفض النظريات الأخلاقيّة الميتافيزيقيّة وهو موقف بالتأكيد مبالغ فيه، كما أن يكون المجتمع والفرد هو منبع الأخلاق وصانع المثل وتحويل الثوابت إلى متغيرات كانت له انعكاساته الخطيرة على مستوى مناهج البحث وعلى مستوى القيم والسلوك وعلى مستوى التصوّر الفلسفي العام[2] فهذا دوركايم يقول «إن العلم يعلمنا فقط كيف نحقق الأهداف ولكنه لا يزودنا بالأهداف التي ينبغي أن نحققها»[3]، وهم بهذا هم لم يعملوا إلاّ على التشكيك في كل القيم السائدة، فلم يعد معهم هناك نظام يقيني ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه.

إن هذه الوضعيّة القديمة تتفق مع الجديدة ولو بطرق مختلفة في أن تحقق نظام موحّد يقضي على الانفصام الموجود في الفكر الأخلاقي بتعميم المنهج الوضعي واستئصال كل مظاهر النموذج الديني والميتافيزيقي استئصالا قاطعا وإهمال النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، والانصراف عن التشريع المثالي إلى دراسة الحقائق دراسة وصفيّة تقريريّة كما هو الحال في كلّ علم وبهذا تتلاشى الأخلاق النظريّة وتبقى الأخلاق العمليّة التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه، وإن كان الوضعيين التقليديين يرون ذلك ممكن إلاّ أن الوضعية المنطقيّة ترى أنه من المستحيل ولذلك تبقى عندها الأخلاق مجرّد انفعالات ومشاعر ورغبات الأفراد، ولكنها فشلت في مهمتها وعجزت في تفسير الوقائع الأخلاقيّة كما سنرى لاحقا.

II.العقليون والحدسيون:

ويعتبر القرن التاسع عشر والعشرين أيضا ساحة الصراع بين مدرسة النفعيين ومدرسة الحدسيين حول مشكلة نشأة المثل العليا ونوع القياس أو المستوى الذي تقاس به خيريّة الأفعال وشريتها، والحدسيون

---

[1] – ليفي بريل، المرجع السابق،ص 169.

[2] – محمد محمد أمزيان، المرجع السابق،ص 54.

[3] – انكلز ألكس، مقدّمة في علم الاجتماع، ط1، تر وتقديم محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، 1980، ص12.

أو العقليون هم الذين يرون أن المثل العليا تكون روحيّة في نشأتها، والخير ضرورة يقتضيها العقل ويدرك بالحدس كما تدرك الأوليات الرياضيّة ولهذا فهي واضحة بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان أو تأييد والعقل يدركها بطبيعته ويستنبط منها بالاستدلال القياسي نتائجها التي تلزم عنها، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزوّدا بقواعد عمليّة خلقيّة لا تجيئه اكتسابا، وهي ثابتة دائمة مطلقة من حيث إنها عامة في الناس لا يحدها زمان ولا مكان، وواضح من هذا أن منهج البحث عند الحدسيين استنباطي وليس استقرائيا، وإن اختلفوا في تصورهم لمستوى الخيريّة فاعتبره البعض خارجاً عن طبيعة العقل وبالتالي مستوى الخيريّة مبدأ ثابت لا يتغيّر، وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلا عنه ويتفرع إلى صورتين:

أولا: اللذين يرون أن مستوى الخيريّة قائم في طبيعة الأفعال الإنسانيّة ذاتها وقد نهض بالدفاع عن هذا كدوورث R.Cudworth(1617-1688)، أما الصورة **الثانيّة:** فتعتبر المستوى الأخلاقي خارجا عن طبيعةالعقل البشري ومردها إلى الله فالخير خير لأن الله أمر به ودافع عن ذلك لوك، أما البعض الآخر يردّ مقياس الخيريّة إلى طبيعة العقل البشري مثل كانط.

كما أنهم غير متفقين بخصوص ما الذي يشكّل الموضوع الأخير للمعرفة الحدسيّة فالبعض يعتقد أن ما نحدسه بصورة مباشرة هو الكيفيات الخلقيّة ذاتها كالخيريّة الكامنة للشيء، بينما يعتقد البعض الآخر أن ما يشكّل موضوع حدسنا أو معرفتنا الخلقيّة المباشرة هو علاقة من نوع معيّن علاقة بين كون فعل من نوع معيّن وليس من نوع آخر، وكونه فعلا واجبا من الوجهة الخلقيّة، وهناك فلاسفة حدسيون يذهبون إلى الاعتقاد أن ما يشكّل الموضوع الأخير للمعرفة الحدسيّة على مستوى الأخلاق هو المبادئ الأساسيّة للأخلاق أي المبادئ التي تشكّل المعايير النهائيّة للأخلاق[1]، وهكذا اختلفوا بين ردّ الأخلاق إلى طبيعة الأفعال الإنسانيّة أو إرجاعه إلى إرادة الله أو جعله قائما في طبيعة العقل البشري إلاّ أنهم يعودون إلى الاتفاق على أن خيريّة وشريتها مرهونة ببواعثها مستقلّة عن نتائجها وأثارها[2]، كما يؤكدون جميعا أننا إذا نظرنا إلى مبادئ الأخلاق مجرّدة بيّنة بذاتها وأن قوّتها الحقيقيّة مرجعها إلى الإرادة التي تستند إلى العقل من حيث هيّ كذلك بصرف النظر عن اعتبارها قوانين قد شرعها للناس قادر على كل شيء.

---

[1] - مصطفى عبده، المرجع السابق، ص 30- 31.

[2] - Henry Sidgwick, The Methods of Ethics,(Seventhed),The Macmillan CO, 1907, pp 23-38.

ودعاة الأخلاق الحدسيّة أو العقليّة كثيرون وأهمهم **كانط** الذي يعتبر إمام الفلسفة الخلقيّة الحديثة وصاحب مذهب أخلاقي، والذي حمل كثيرا على مذاهب اللّذة أو العاطفة التي تجعل الحكم الأخلاقي على الأفعال الإنسانيّة مرهونا بنتائجها دون بواعثها وذلك لأنه امتهان للأخلاق لا ريب فيه، يؤكد كانط بوجوب فهم الأخلاق بشكل مستقل عن كل البواعث التجريبيّة أو الحسيّة لأن الصوابيّة الأخلاقيّة في السلوك مسألة تتعلق بالقيام بأفعال بطريقة متسقة وعقلانيّة، وإن كان هناك صعوبة في تبيان كيف أن اللاأخلاقيات العاديّة من قبيل الحنث بالوعد، السرقة ... يمكن أن تفهم أساسا بوصفها شكلا من أشكال عدم الاتساق الإرادي أو العملي... إلخ ، ولكن كانط وخلافا عن من سبقه كما رأينا أن الأخلاق عندهم تقوم على أن الغرض الأسمى منها هو الوصول للخير الأعلى الذي يشمل السعادة والفضيلة أما كانط فيقيمها على فكرة الواجب وحده وعلى الإرادة التي تخضع له دون غيره.

لقد جعل القانون والواجب أو الإلزام دعامة الأخلاق كلّها، وهذا ما عرضه في كتابه "نقد العقل العملي" الذي فيه اهتم بتأسيس الأخلاق من حيث هي علم لينتهي إلى التأكيد أن الإرادة الخيّرة من بين الأشياء التي يمكن تصورها في هذا العالم الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعدّه خيرا على الإطلاق من دون قيدأو شرط[1]، وفي كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يقدّم ويبيّن أوجه الاختلاف بين المبادئ الأخلاقيّة وقوانين الطبيعة، حيث أن الاختلاف بينهما يكمن في إحساسنا الذّاتي بالإلزام في طاعة القوانين الأخلاقيّة بعكس قوانين الطبيعة التي لا نشعر حيالها بمثل هذا الإلزام كما يكمن كذلك في المعنى العملي أو الإرشادي للقوانين الأخلاقيّة، على عكس المعنى النظري أو الوضعي الذي يبدوا في قوانين الطبيعة، لهذا تصاغ القوانين الأخلاقيّة في صيغة أمر بينما تصاغ قوانين الطبيعة في الصيغة التقريريّة، كما حاول بدقّة شديدة أن يحدّد المطلب الأخلاقي في طابعه القبلي الخالص وتحريرها من كل ميل حسي حتى يضفي عليها طابع الضرورة، واهتم كثيرا بدراسة طبيعة التكليف بدلا من الوقف عند دراسة النتائج السارة أي الغايات الخيريّة في كتابه "نقد العقل العملي".

إن الأخلاق عند كانط توضّح قوانين الحريّة التي يفرضها الكائن العاقل على أفعاله ويتوقّع من الكائنات العاقلة الأخرى التعرّف عليها وإطاعتها، ويمكن تحليل هذه القواعد في أن كون المرء عاقلا معناه

---

[1] – إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر أحمد الشيباني، دار اليقضة العربي للترجمة والنشر، بيروت، 1966، ص92.

أن يفعل طبقا لقاعدة عامة وهي القواعد الأخلاقيّة، وهذه القواعد هي تلك التي تتبعها جميع الكائنات العاقلة، وهكذا فإن الإنسان بمقدار ما يكون أخلاقيا يكون عاقلا ويكون بذلك حرًا، وبمقدار ما يكون لا أخلاقيا يكون لا عقلانيا ويكون بذلك عبداً لرغباته الطبيعيّة، إن ثواب الفضيلة لا يكون في السعادة بل في الكرامة والحريّة[1]، لقد نظر إلى الأخلاق من حيث المصدر ومصدر الفعل الأخلاقي عنده هو إرادة الواجب « فالإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أمينا وخيرا ... وإن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب»[2]، و"الإرادة الخيّرة" والتي هي العمل بمقتضى الواجب هي وحدها الدعامة الأساسيّة لكل عمل أخلاقي لأنها وحدها الخير الأقصى إنها خير في ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأمور الأخرى.

وهو عندما يقرّ بوجود "عالم الأشياء في ذاتها" فإن من أهم الأسباب فهي كمبرّر عملي يؤكد على وجود القيم الدينيّة والأخلاقيّة، وبذلك يسمح هذا العالم أن نتحدث عن وجود الله والحرية الإنسانيّة وخلود النفس، وهذا العالم الخلقي يتناقض مع عالم الظواهر المألوف لنا، لكننا يمكننا تصوّره بوصفه عالما روحيّا يسوده قانون الإرادة الحرّة[3]، وبهذا فقط يكون عقل الإنسان هو أساس الأخلاق، إن العقل وحده بطبيعته يرينا الخير والشّر ولأن الإرادة البشريّة خاضعة لدوافع حسيّة متعارضة مع العقل خيّرا حتى تحقق التصرّفات وفقا للقانون الأخلاقي.

والموضوع الأساسي للأخلاق أنه «... لما كان الناس يصدرون أحكاما على التصرفات الخلقيّة التي تحدث في الحياة العاديّة، فإن المسألة التي يتعيّن على الفلاسفة بحثها هي معرفة المبادئ التي تصدر عنها تلك الأحكام ومحاولة إرجاع هذه المبادئ بعد التعمّق في حقيقتها إلى مبدأ أساسي[4]، إنه يريد إرساء أخلاق على أسسها الخاصة بمعنى تأسيسها انطلاقا من ذاتها، فهو يرى أنه لم يعد ولم يبق للأخلاق حاجة لسند الميتافيزيقا لأنه سند مشبوه طالما أن نتائج الميتافيزيقا لم تعد مقنعة و لكنها تجد مطلقها في ذاتها و

---

[1] – محمد مهران رشوان، تطوّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيّة، ص 156.

[2] – عمانويل كانط، المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق، تر حكمة حمص، ص ص 41– 45.

[3] – محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة للعلميّة ، الإسكندريّة، 1999، ص221.

[4] – عمانويل كانط، المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق، ص136.

هيّ قادرة أن تبلغ اللاّمشروط بنفسها فعوض أن تكون تابعة لميتافيزيقا غريبة سكتون لها ميتافيزيقا تخصها و هي ميتافيزيقا أسس الأخلاق، ليؤكد أيضا أن الأخلاق "ظاهرة عقليّة" ومن حيث هي كذلك تشارك قبليات العقل فمن العقل استقت بل استحقاق خصائص وظيفتها التشريعيّة الكونيّة والضرورة معا(أي خاصيتي الأمر المطلق)، بحيث تتبدّل الأدوار التقليديّة وتنقلب بموجب ذلك علاقة التبعيّة عوض أن تقوم الميتافيزيقا والدين مقام الأساس بالنسبة للأخلاق صارت هذه الأخيرة وهي الواثقة من أساسها الوحيدة في هذا الوضع قادرة على أن تكون ركيزة لقناعاتنا الميتافيزيقيّة بل لإيماننا الديني وأن تبرّر هذه وذاك[1].

ولهذا يؤكد كانط من جهة أخرى أنه لا صلة بين الميول والعواطف من جهة والأخلاقيّة من جهة أخرى، لأن الأخلاق لا تعني بإشباع هذه العاطفة أو تلك أو إرضاء هذا الميل أو ذاك، وإلاّ لما كان هناك قانون أخلاقي... فضلا عن ذلك فإن الميل دائما مسألة شخصيّة أو ذاتيّة بحتة، ولكن الأخلاق لا بدّ أن تقوم على دعائم موضوعيّة، وبذلك تستبعد من الأخلاق جميع الاعتبارات الوجدانيّة[2]، وبهذا يظهر أن ما ذهبت إليه التجريبية المنطقيّة بعيدا كل البعد عن ما ذهب إليه كانط، فعنده الفعل الذي يعبّر عن الإرادة الطيّبة هو ذلك الفعل الذي لا يكون للفاعل أيّ مسوّغ للقيام به سوى كونه فعلا واجبا أو صحيحا من المنظور الخلقي وعلى الفاعل أن يفعل الفعل الواجب لأنه واجب[3]، والهدف الأقصى الذي ينشده الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل وهو قانون الاتساق الصوري، فمن واجبه ألاّ ينشد الفضيلة من أجل السعادة بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل الواجب ومن هنا كان القانون الخلقي عند كانط هو قانون معياري ذو طبعة أمريّة قبلي ضروري وكلي مطلق يصدر عن العقل العملي لا النظري إنه يقول لنا ما الذي علينا أن نفعله وأن ما ينبغي علينا أن نفعله في نظر كانط هو تحقيق الخير الأسمى(الإرادة الطيّبة).

---

[1] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص ص 21– 22.

[2] – محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص 159.

[3] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص ص 305–306.

إن الأخلاق عند كانط علم رغم أنه علم شكلي وعلم الأخلاق الشكلي هو الذي يكون فيه صواب فعلا يتوقف على الأقلّ ليس كليّة في نظر كانط على نواتجه الفعليّة أو المحتملة أو المقصودة[1] ولقد جاء ردا على مذهب المنفعة كلّها، فردّ الأخلاق كلّها إلى العقل العملي الذي يدبرّ حياة الإنسان من نتائج لذّة أو ألم، نافعة أو ضارة... وتسيّر الإنسان مبادئ عليا تصدر عن أسمى جانب في طبيعته ولا تخضع حياته الخلقيّة لنزوة طارئة أو هوى مفاجئ أو لذّة مغريّة أو أنانيّة ملّحة ... وبهذا تسموا قيمة الحياة الإنسانيّة وتفترق عن شريعة الغابة[2]، وهكذا وإن كان النسق الكنطي ليس بأسره مقبولا تماما فهو شكلي صارم لكن رغم ذلك بيّن أن الأخلاق علم.

لقد عمل كانط ومعه بعض فلاسفة عصر الأنوار على إرساء الأخلاق على أسسها الخاصة، بمعنى تأسيسها انطلاقا من ذاتها لأنه بمجرّد أن ترتبط بمصلحة غريبة وأن تأسس على مبدأ خارجي سواء الرّب أو الطبيعة أو العلم أو المصلحة العامة تفقد الأخلاق خلوصها وتنتهيكأخلاق كما نبه إلى ذلك كانط مؤكدا أن العقل هو منبع الأخلاق وقد شارك روسو ثقته في الطيبة الأوّليّة للإنسان متماشيا في ذلك مع تفاؤل فلاسفة عصره (خاصة بين سنتي 1762- 1765)، فلم تبد له الأخلاق نتاجا لإلزام خارجي يعمل ضدّ ميولاتنا بل تعبيرا لميل تلقائي، هي تفتح طبيعتنا ذاته[3].

وهكذا يرى العقليون والحدسيون أن علم الأخلاق علم معياري لا وصفي ومن شأن العلوم المعياريّة أن تعتبر دراسة عقليّة لقيم ومستويات ومثل عليا لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل وهي التي تعلوا بنا عن مستوى مرتبة الطبيعة، ولهذا استخدم المنهج الاستنباط العقلي،... وشتان بين علم الأخلاق والواعظ الديني وبين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعي وبين عالم الجمال والمشتغل بأعمال جميلة كالفنان[4]، وأن الاختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم منخلال البصيرة المباشرة أوالبديهيّة المباشرة والغيريّة كمعيار، ليؤكد كانط أن العمل الذي يصدر بدون وعي الضمير وقوّة الإرادة الحرّة وصوت الأمر

---

[1] – جون هوسيرس، المرجع السابق، ص 221.

[2] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة...، ص 72.

[3] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص 39.

[4] – مصطفى عبده، المرجع السابق، ص ص 37- 38.

القاطع المطلق المجرّد من الغاية والمنفعة هو عمل ليس من الخير في شيء، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرّف وفقا لتصوره للقوانين وتعقله للقانون، ولا يفرض القانون نفسه على الإرادة بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى في شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعيّة... والواجب الخلقي هو الذي يميّز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحريّة عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة[1]. وهم بذلك يرفضون القول بذاتيّة الأحكام الخلقيّة ونسبيّة القيم وتغيّرها بتغيّر الظروف، وينكرون ردّ الضمير إلى التجربة وربط أخلاقيّة الأفعال بما ينجم عنها من أثار، أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس.

وإن كان هذا الموقف لا يخلوا من الكثير من التناقضات والانتقادات ورغم محاولة كانط من انتشال الأخلاق من المكبّات التي وقع فيها بالمحاولة الكشف عن أفاق جديدة، إلاّ أنهعجز في تبيان الكثير من المسائل مثل عجزه تبيان كيف يمكن لها أن تحركنا هذه الأخلاق، وأنه بالغ كثيرا حين نظر إلى الإلزام الخلقي على أنه إلزام مطلق وأن القانون الأخلاقي ملزمة لنا بدون قيد أو شرط، ... ولهذا رأى النقاد أننظريّة كانط هي نظريّة صوريّة متطرّفة موغلة في التزمّت والتشدّدّ ومستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانيّة كما يحياها الناس في واقعهم الاجتماعي الذي يتطوّر ويغرز قيّم أخلاقيّة ... .

ولهذا رأى البعض وعلى رأسهم أصحاب التجربية المنطقيّة أن نظريّة كانط أدّت إلى طريق مسدود، فإذا استندنا إلى أخلاقيّة القانون وقعنا في خطر القصور عن فكّ الارتباط بالرّب (أو بوظيفة الأب)، أما إذا استندنا إلى شهادة التجربة داهمنا خطر آخر خطر ألاّ تكون أبداً متأكدين من أخلاقيتنا ولا من نجاحنا في تخليص شعورنا الأخلاقي من كل لبس[2]، ولكن اتفقت التجربية المنطقيّة معه في تدمير اللاّهوت ورفض رد الإلزام الخلقي إلى أي سلطات خارجيّة سواء كانت وضعيّة أو إلهيّة لأن أوامر الله ونواهيه لا تبرّر قيام الإلزام الخلقي بل هي تعبير لميل تلقائي إن هي تفتح طبيعتنا ذاته[3] وإخراج الأخلاق من الوصايا الميتافيزيقيّة والدينيّة، فكان كانط من أهم من استقت منه أهم أفكارها و طورتها ليلاءم مواقفها وغاياتها.

---

[1] – مصطفى عبده، المرجع السابق، ص 64.

[2] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص ص 42– 43.

[3] – نفس المرجع، ص39.

والنتيجة لهذا كله أن التجربية المنطقيّة وجدت في التيارات الأخلاقيّة التقليديّة التي أكدت أن الأخلاق علم وإن لم يشكوا هؤلاء بقدرة الإنسان على وعي وإدراك كل حوافزه حتى أعماقها ولكنها استفادت كثيرا منها ومن النقائص التي ظهرت فيها ورغم ما يظهر من إختلاف وتباعد في المواقف، فكما يظهر من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة ومفكرون العصور الوسطى إلى الكثير من الفلاسفة العصر الحديث يتفقون أو نقول لا ينفون أن تكون الأخلاق علم وإن كان بطريقة مخالفة عن العلوم الطبيعيّة أو الصوريّة، لقد جعلوا الأخلاق موضوعا من مواضيع البحث أقرّوا بوجود مشاكل أخلاقيّة لا حصر لها والتي يواجهها النآس دائما ودراسة مثل هذه المشكلات يختص بها علم الأخلاق، فاتفقوا أن المبادئ الأخلاقيّة من الضروريّ ألا توضع موضع الشك، وبين من اعتبرها علم معياري وبين من اعتبره علم وصفي وبين من رآه علم يبحث في سلوك الإنسان بما هو كذلك وغايته وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني إلى من رآه علم يبحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معيّن ومكان محدد وغايته وصف سلوك الإنسان في الجماعات البشريّة دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبّر عمّا ينبغي أن يكون، وبين استخدام المنهج الاستنباطي إلى استخدام منهج الاستقراء وبين من يصطنعه علم المشاهدة والتجربة مستبعدين الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه وبالتالي فهي أخلاق نسبيّة وقوانينها ومبادئها ليست مطلقة، بل إنها تتقيّد بتغيّر الظروف والزمان وبالتالي هو علم يقيم قواعده الخاصة على التجربة، ولا يهتم إلاّ بموضوعات دنيويّة خالصة ونبذ كلّ ما يتصل بالحياة الأخرى وبالتالي صياغته صياغة علميّة، وبين من رآه عكس ذلك على أنه علم نظري ومعياري تقويمي يبحث فيما ينبغي أن يكون، وأن القيّم والمبادئ الأخلاقيّة تشير إلى معاني الضرورة والكليّة والثبات والإطلاق....وبين من نظر إلى غايته وبين من نظر إلى بواعثه.... أكّدوا أن الأخلاق علم ضروريّ قائم بذاته مثله مثل العلوم الأخرى.

وإن لم يخلوا من السلبيات والنقائص الكثيرة والتي أدت في نظر الكثير من النقاد إلى نتائج تتنافى مع مقتضيات الأخلاق وأنهم بذلك أنزلوا القيم أو المبادئ الأخلاقيّة من مكانتها، وأعيبوا كثيرا على عجزهم في إيجاد حلول للمشاكل الأخلاقيّة وأثاروا معارضة الكثير من المعارضين، والذي أدى بفلاسفة التجربية المنطقيّة أن يستغلوا تلك النقائص ليهدموا الأخلاق و يخرجوها من مصاف العلوم وتصبح مجرّد مشاعر وعواطف لا أساس لها، ولكن قبلهم أيضا سيحاول الكثير من الفلاسفة والمذاهب رفض كل الشرائع التقليديّة ورفض القناعات السائدة ومحاولة بناء شرائع أخلاقيّة خاصة ومنها نجد:

III.الوجوديّة:

وأحسن من يمثل هذا المذهب هو **نيتشه** F.Nietzsche (1844- 1900) الفيلسوف الألماني والأب الروحي للفلسفة الوجوديّة، والذي يكون أوّل من زعزع اليقين في القيّم وكان لا يجرؤ أحدا على مناقشتها، لقد كانت الفلسفات التقليديّة الميتافيزيقيّة والمثاليّة تضع "الله" على رأس هذه القيمة فطالب نيتشه بأن يكون الإنسان هو القيمة العليا في هذه الحياة[1].

لقد سبق ورأينا كيف وقع تأكيد فلاسفة الأنوار على مبدأ "تأسيس الأخلاق" بوضوح في القرن الثامن عشر عندما أرادوا إخراج الأخلاق من الوصاية الميتافيزيقيّة الدينيّة ولقد كان كانط وروسو أهم روّاد هذه العمليّة التي بلغت أوجهها معهما ولكن وكما يرى البعض استطاع مونتانيM.de Montaigne(1533-1592) بعرضه لاختلاف العادات في العالم أن ينتشل الفكر الأخلاقي من سباته الدوغماتي ويميط اللّثام على هذا الأساس الواهي للأخلاق إذ فضح البداهة الناجمة عن العرف وقدرتها على تشويه الواقع فهو القائل «ولمّا قادني بحثي إلى أصلها وقفت على ضعف أساسه»[2]، لتتآكل مع شوبهاور في كتابه حول "أساس الأخلاق" أما نيتشه فسيعمل على عكس ذلك كلّه يقول في كتابه" أصل الأخلاق" وهو يناشد الأخلاقيين تغيير موقفهم «إننا بحاجة لنقد القيّم الأخلاقيّة، وأن قيمة هذه القيّم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث ومن أجل ذلك من الضروريّ ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التي ولّدتها...أن تعرف تلك الشروط معرفة لم يحدث لها مثيل حتى الآن، بحيث لا يحتاج المرء حتى إلى تقصيها والتحّري عنها. كانت قيمة هذه "القيم" تعتبر أمرا معطى وأمرا واقعيّا بمنأى عن كل شك وتساؤل، فقد أضفى على الطيّب حتى الآن قيمة أرفع من القيمة التي أضيفت علىالخبث دون أن يتخللّ ذلك الإخفاء خردلة من شك أو قيراط من تردّد ... فإن الذنب يكون في ذلك ذنب الأخلاق بالضبط بحيث أن الأخلاق تكون من بين الأخطار جميعا الخطر الذي لا ينازعه منازع»[3]، وبهذا رأى عوض أن نغذّي وهم وجوب تأسيس الأخلاق حريّ بنا إذن أن ننكّب على البحث في أصلها وهكذا أراد استبدال مشروع ميتافيزيقا

---

[1] – محمد عزيز نظمي سالم، الإسلام في مواجهة المذاهب الغربيّة، ص108.

[2] – نيتشه ف، أصل الأخلاق وفصلها، تر حسن قبيسي، المؤسسة الجامعيّة، بيروت، لبنان، 1971، ص ص14-15.

[3] – فرنسوا جوليانن المرجع السابق، ص 22.

الأخلاق بالعناية بجينيالوجيتها، كما استبدل المفهوم المجرّد للكائن العاقل بتصنيفيّة شيّدها انطلاقا من تصادم القيّم الارستقراطيّة أو الإقطاعيّة، ولقد دعي إلى ذلك أيضا في كتابه"مساهمة في تاريخ طبيعي للأخلاق" الأخلاقيين إلى تغيير موقفهم، فعوض أن يبحثوا فيتأسيس الأخلاق وهو ما دأب عليه كما يعتقد نيتشه عبثاً كان، فأجدى بهم أن ينكّبوا على المهمّة البنّاءة الوحيدة تلك المتمثّلة في إحصاء ضروب الأخلاق من أجل تنظيمها ومقارنتها ففي اعتقاد نيتشه «أنهم ظلّوا طويلا في حالة الوهم الفجّ، هذه لافتقارهم لأمثلة تخول لهم الحكم على الظواهر الأخلاقيّة، وبالتالي لاعتمادهم الدائم على منتقيات اعتباطيّة أو مختصرات عارضة أو بحسب أخلاق محيطهم أو منطقتهم وطبقتهم الاجتماعية وكنيستهم وعصرهم، وقد حال جهلهم وعدم مبالاتهم بما يخص أمما أخرى وأزمنة أخرى وعصورا سابقة دون تبيّن المشاكل الأخلاقيّة الحقيقيّة لأن تلك المشاكل تكمن دوما حسب نيتشه في المقارنة بين الأخلاق المختلفة[1]، وبهذا أراد نيتشه هدم الأخلاق التقليديّة وإطلاقيّة ضرورة الأخلاق والتشكيك في التسليم بكونيتها، أراد ردّ الأخلاق إلى التعبير عن الرغبات من غير الاهتمام بالظروف الاجتماعيّة، فقوام الأخلاقيّة عنده هو صراع البقاء للأصلح وتوكيد الذّات وإقرار للنزعات الفرديّة عندما ارتقى بمفهوم الإرادة إلى أوجه "إرادة القوّة" هذا المفهوم التركيبي للأنا، لقد دعي إلى الاعتزاز بالقوّة واحتقار الضّعف وحب الصراحة وكراهيّة الكذب والنفاق... ونحوهذا ممّا لا غنى عنه في حياة الإنسان الأخلاقي[2]، كما آمن بأن الأفعال التي لها صفة فرديّة من جميع الجهات (أي ترجع أثارها ونتائجها إلى الشخص الفاعل وحده) لا تقع ضمن دائرة التقييم الأخلاقي.

ويعتبر مذهبه ردّ فعل على الأخلاق المسيحيّة التي تستند إلى الأخلاق الرواقيّة والتي أدت إلى اتجاهات أخلاقيّة سلبيّة تدعوا الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، وتدعوا إلى روحيّة العبوديّة في نفوس أتباعها، وتربي إنسانا خاملا وذليلا وهذه الأخلاقيات غير مقبولة عند نيتشه، لأنه على المذهب الأخلاقي أن يربي إنسانا فاعلا ومؤثرا، ولهذا انتقد أيضا كانط وكل من أراد انتشال الأخلاق من المكبّات التي وقعت فيها، ورفض كل أخلاق غيريّة وبشّر بذلك بأفق جديدة فسيحة حسب اعتقاده.

---

[1] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص ص 24، 25.

[2] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة، ص 58.

وهو بذلك لم يبتعد كثيرا عن مكيافيللي وهوبز حينما رأوا أن القوّة والسلطة أساس الأخلاق الفاضلة كلّها، ففي شرحه لنظريته الأخلاقيّة يرى أن كل موجود حيّ يحب حياته، يريد المحافظة عليها وهذا الأمر يحتاج إلى القوّة، لذا فإن الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء، إنه مشغول خصوصا بالتعارض بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة حيث تشغل أفكار الشهامة، الشجاعة، والصدق، مركزا أساسيا، وأخلاق العبيد التي يجنح إلى مماهاتها بالأخلاق المسيحيّة وأفكار الواجب والتضحيّة بالذّات، إنه يتأرجح بين اعتبار أي أخلاق متميّزة انجازا للإبداع الإنساني، والحط من أخلاق العبيد بوصفها مظهرا سيكولوجيا للنفور وحب انتقام مخيفين، وتاريخ الأخلاق هو تاريخ صراع بين هذين النوعين من الأخلاق.

أراد أن يبيّن بتبنيه قيّم جديدة حسبه ما سكت عنه المفكرون طويلا «أي لا أخلاقيّة الأخلاق في أعماقها وتضاربها مع المثل الأعلى الذي ترفعه، إذ هي اقتصرت على إشباع غرائز الحقد والانتقام، غرائز الضعفاء...، كما بيّن أن الأخلاق عوض أن تنطق ولو بسذاجة بخطاب العقل لم تكن شيئا آخر سوى اللّغة الرّمزيّة للأهواء أو للرغبة الحيويّة الوحيدة رغبة السيطرة»[1]، ولكن في الحقيقة كانت دعوته في الأصل أنها تقوم على الأنانيّة السافرة وتوكيد الذّات والتعبير عن الفرديّة المتطرّفة والتي لا تتفق مع النزعة الأخلاقيّة، أراد أن يقوّض حجج هؤلاء الفلاسفة الذين أرادوا التأسيس للأخلاق، ويظهر سذاجة الأخلاق وعدم صلابة هذا العلم وعلى فضح الطابع الغامض والريبي للأخلاق التي هي دائما تحت سيطرة الطبقة الحاكمة تستغلها على غرار الدين لدعم النظام القائم، ثم عمل إلى إرجاع الأخلاق إلى الآليات النّفسيّة التي تنبع منها وهو في الحقيقة انتهى إلى إنكار الأخلاق ومهاجمة القوانين الأخلاقيّة بحجّة أنها تمنع من تطوّر الإنسانيّة إلى مرتبة الإنسان الأعلى Superman لأنها أخلاق بشر تبشّر بالضّعف والخمول[2]، ودعوته التي صوّرفيها مثله الأعلى قائما في إرادة القوّة وقهر المنافسين والسير على جثثهم في غير رفق ولا رحمة هي دعوة صريحة إلى اللاأخلاق.

لقد جعل الخير في القوّة والشّر في الضعيف رفض مكان متعارف من الأخلاق التي لا تقوم على سيادة القوّة، كما رفض أن يكون مرجع الحكم بالخيريّة والشريّة هو الله بأوامره ونواهيه وما يراه رجال الدين،

---

[1] - فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص 22.

[2] - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر عادل العوا، ط1، عويدات للنشر، بيروت،لبنان، 2001، ص24.

بل مردّ ذلك في رأيه إلى الطبيعة الإنسانيّة الخاصة وما فيها من غرائز، وبذلك يكون لكل طائفة متماثلة تقديرها الخاص للأعمال الأخلاقيّة، إن البشر هم اللّذين أبدعوا حكم الخير والشّر لأنفسهم، إن الإنسان هو الذي يقدّر القيّم ولم يلهم بها ولهذا يجب أن تكون مختلفة بين الناس لهذا يرى «إن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع هو خسارة محققة للرجل القوي الممتاز، وأنه بالإجمال كما يوجد فرق في المرتبة بين إنسان وإنسان يجب أن يوجد فرق بين أخلاق وأخلاق»[1].

والحقيقة أن أساطين الفلسفة الوجوديّة أمثال كيركجارد وجبرييل مارسيل وسارتر... فبدافع رفضهم إخضاع الفرد للحتميّة الاجتماعيّة أو الموضوعيّة العلميّة وتقديسهم للحريّة باعتبارها مصدر الإلزام أسقطوا جميع القيّم من حسابهم، فكانت فلسفتهم في الحقيقة ضربة قاصمة للقيم والفضائل الخلقيّة، وتجاوزت معاول هدمهم هذا الحد وهوت بالحياة الإنسانيّة إلى مشاعر القلق والعبث والغربة والعدميّة واليأس، إنهم عامة ينظرون إلى الشؤون المعياريّة والقيميّة على أنها شؤون لا عقليّة خارجة من دائرة القضايا المعرفيّة، وجعلوها منوطة فقط بالتزاماتنا وقراراتنا الذّاتيّة، ويرون في الطابع الذّاتي للأحكام الأخلاقيّة انحرافا عن معايير العقل، رغم أن المشكلة في هذا الموقف الوجودي هو أن النظر إلى حكم على أنه ينحرف عن معايير العقل (لا عقلي) يعني أن نقيضه يتفق مع معايير العقل،ولكن بما أن نقيض الحكم الخلقي هو نفسه حكم خلقي إذ لا يمكن أن يناقض حكما إلاّ حكم من نوعه، إذن من الواضح أنّه يستحيل منطقيّا أن تنحرف كل الأحكامالخلقيّة الممكنة عن معايير العقل[2]، وهم في ذلك يمجدون القرار لطبيعته الذّاتيّة والحرّة ولعدم خضوعه لمعايير موضوعيّة، وهم في ذلك يتفقون مع التجريبية المنطقيّة لكنهم يختلفون معهم في ضرورة المعرفة العلمية، حيث لا يجدون ما يثيرفيها اهتمامهم بحكم الطابع الموضوعي لهذه المعرفة، كما يؤكدون على ضرورة الفصل بين المعرفة والقرار حيث ينظرون إلى طبيعة القرارات على أنها لا يمكن أن تقوم على أيّ أساس عقلاني مادامت قرارات بخصوص ما يجب اختياره من غايات، وليس بخصوص ما يجب اختياره من وسائل لتحقيق غايات معطاة لنا مسبقا.

---

[1] - محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص ص 183إلى 185.

[2] - توفيق الطويل، المرجع السابق، 23.

هكذا دعي الوجوديون عامة إلى اللاأخلاق وفتحوا الباب على مصراعيه لمن يريد هدم الأخلاق والتشكيك في وجودها وفائدتها وإلى حدّ التخلّص منها، تقول جكلين روسJacqueline Rose(1949) مؤكدة ذلك على سبيل المثال « نيتشه الذي تستمد أخلاق زماننا النظريّة المعرفة من تشخيصه ورؤيته للعالم، إن المرض القاتل لزماننا هو العدميّة، وسيادة العبث (اللاشيء)، فلقد أصبحت الظلمات نصيبنا، ما دام فوق الحسي يهملنا،... ثم إن رؤيّة العالم النيتشويّة تمهّد للفكر الأخلاقي النظري المعاصر و لتساؤلاته العدميّة هي هذه التجربة بالفراغ المرتبطة باليهوديّة المسيحيّة، وقد أعدتها المثاليّة الأفلاطونيّة، وهذه العدميّة تظّل كامنة، وقد أبان نيتشه، أن العدميّة الحقيقيّة هي عدميّة الأزمنة الحديثة، فعندما تزول العقائد القديمة المرتبطة بما فوق الحسي، و تخفض قيمة القيم العليا ينفتح أمام الفكر فضاء جديد»[1].

IV. **الفلسفة الماديّة:** وأحسن من يمثل هذه الفلسفة أو هذا الإتجاه هو **ماركس**K.Marx(1818. 1883)، وهو مثله مثل نيتشه وفرويد وآخرون الذين سيعملون كل بطريقته في عمليّة فضح الأساس الأخلاقي من أجل تقويضها سيعمل ماركس كما يزعم على فضح الطابع الغامض والريبي للأخلاق التي هي دائما تحت سيطرة الطبقة الحاكمة تستغلها على غرار الدين لدعم النظام القائم، ولهذا وحسبه تنشأ الأخلاق من أن الطّبقة المسيطرة هي التي تسعى لأن تطرح مصلحتها كمصلحة عامة... وعندما تظهر أخلاق هذه الطبقة التي تهجمعلى الأنظمة الاجتماعية الباليّة على أنها مصلحة لكل المجتمع ـ ومثل ذلك أخلاق البرجوازيّة الثوريّة الفتيّة التي وقفت ضدّ النظام الإقطاعي وتحت شعارات الحريّة والمساواة والأخوّة ـ وتسعى كلطبقة مسيطرة بهذا الشكل أو ذاك لطرح الأخلاق التي تعترف بها على أنها الأخلاق الوحيدة الصّحيحة وفرضها على الطبقات والفئات والمجموعات الأخرى، مستخدمة في ذلك أدوات التأثير الأيديولوجي الموجودة في حوزتها الكنيسة المدرسة الإعلام...[2]، وهكذا إن أيّة أخلاق وقيم أخلاقيّة إنّما هي في الواقع مشروطة اجتماعيا وتاريخيا، هذا هو الموضوع الأساسي لعلم الأخلاق عند ماركس، فالمضمون الموضوعي للأخلاق يعكس طابع علاقات اجتماعيّة محدّدة، علاقات الملكيّة لوسائل الإنتاج، والتأثير المتبادل بين مختلف الطبقات والجماعات وشكل التوزيع والتبادل... .

---

[1] – جاكلين روس، المرجع السابق، ص ص24– 25.

[2] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص ص 34– 35.

غير أن الذي يحدثه الانتقال من الرأسماليّة إلى الاشتراكية يعتبر الانقلاب الأساسي الأهم، فالثورة الاشتراكية بوراثتها وراثة مبدعة لكل ما هو إيجابي في التجربة الأخلاقيّة للبشريّة، تدّل إلى جانب ذلك على القطيعة النهائيّة مع أخلاق عدم المساواة الطّبقيّة وعبوديّة الإنسان للإنسان[1]، هكذا يؤكّد ماركس إن الأخلاق ومبرراتها النظريّة هي نتيجة للمجتمع في المرحلة الاقتصادية، إن كل أخلاق هي ـ ويتعيّن أن تكون كذلك ـ أخلاق طبقيّة إما أن تبرر سيطرة ومصالح الطبقة الحاكمة وإماّ أن تمثّل عندما يصبح المضطهدون أقوياء بما فيه الكفايّة الثورة على هذه السيطرة ومصالح المضطهدون في المستقبل، وهكذا فإن تفسيره المادي لتبدلات واتساع الأحكام الخلقيّة يقدّم التبرير للأخلاق[2].

إن الطّبقة العاملة وحدها حسب ما يقول ماركس من بين كل الطبقات التي وصلت إلى السلطة لا تحتاج إلى الأوهام الأخلاقيّة ولا إلى الرياء لأن شرط تحرّرها كطبقة هو في نفس الوقت شرط تحرّر المجتمع كله من الاستغلال ومن اضطهاد الإنسان للإنسان، والطبقة العاملة بحاجة إلى تصورات علميّة صارمة عن تطوّر المجتمع، فبدون هذا لا يمكننا خلق علاقات اجتماعيّة جديدة، وهي مهمّة من كل قلبها في أن تتجنب الأخلاق والمفاهيم والأباطيل والأحكام المسبقة لكي تضع فيها واقعيّة فعليّة وليس خياليّة للنشاط الحياتي وموجهات السلوك وتطوير الشخصيّة، لكي تصبح الإنسانيّة بواسطتها مرتكزا واقعيّا للعلاقات المتبادلة بين الناس[3]، إن أخلاق البروليتاريا تمثّل بصورة أكمل مصالح تصوّر البشريّة جمعاء، وهذا يعني أنها تتضمن كميّة أكبر من العناصر الإنسانيّة العامة.

هكذا عالج ماركس الأخلاق بما في ذلك الضمير معالجة دياليكتيكيّة، إن البشر يستمدون أفكارهم الخلقيّة عن وعي منهم أو دون وعي بالحساب الأخير من العلاقات العمليّة التي يستند إليها وضعهمالاجتماعي من العلاقات الاقتصاديّة[4]، إن الممارسة هي الينبوع والمعيار لكل حقيقة ولكل قيمة، إن الأخلاق عبر المنظور الماركسي لا تمنح من قبل الطبيعة ولكن يخلقها التاريخ، إنه ينظر إلى تقييم

---

[1] – نفس المرجع، ص 24.

[2] – ليون تروتسكي، المرجع السابق، ص ص 78– 79.

[3] – مجموعة من الأساتذة السوفييت، علم الاخلاق الماركسيّة، ط2، تر ابراهيم قندور، موسكو، 1983، ص 73.

[4] – ليون تروتسكي، المرجع السابق، ص 78.

أخلاق طبقة أو أخرى من مدخل تاريخي، فالطبقات التي تتطوّر في خط متصاعد تعتبر حاملة للأخلاق التقدّميّة بالنسبة لزمانها أما الطبقات المتقهقرة التي تخرج من مسرح التاريخ، فإنها تطرح أخلاق رجعيّة ومعاديّة للإنسان غالبا، ويكون ما هو إيجابي وما هو سلبي في إخلال كل طبقة دائما في توازن معيّن يستدعيه وعيها الاجتماعي، ويجب النظر إلى الفضائل والرذائل النمطيّة لكل طبقة منمنظور واقعي برؤية أفق تغيّرها في المستقبل والطبقات الكادحة هي الحافظة الأساسيّة ومبدعة القيم الأخلاقيّة الإيجابيّة وهي تمتلك أكثر الأفاق رحابة في استئصال الرذائل الاجتماعيّة الأخلاقيّة وفي التطوّر الأخلاقي، وعلى هذا الأساس ليس من الصّحيح مبدئيا تحويل المدخل الطبقي إلى تقييم الأخلاق بمواعظ مبسطة بتخصيص كل الفضائل الممكنة لبعض الطبقات وتخصيص كل الرذائل ببعضها للآخر وتصويرها على أنها تجسيدا للشّر في التاريخ[1].

هكذا يُظهر علم الأخلاق الماركسي أنه يدافع عن موضوعيّة عدم وجود أخلاق إنسانيّةعامة بصورة مستقلّة ومعزولة عن المنظومات الطبقيّة للأخلاق، إنه يرفض وجود ما هو إنساني عام في الأخلاق وإن كان يقول بما هو إنساني عامعبر المصلحة الطبقيّة المتقدّمة المتجسّدة في الأخلاق الثوريّة والقيم التي تضعها لنفسها، وهو في الحقيقة حتى هنا ما يؤكّده هو عدم وجود أخلاق وقيم ثابتة وأنها تتغيّر وفقا لأغراض الطبقيّة، إنه يؤكّد لا عين ولا أثر للأخلاق في الواقع[2] إن هي إلاّ حيلة من الأقوياء لا من الضعفاء فقد ابتدع الطغاة كلمة الوداعة والمسالم الزهد ابتعادا عن المشاكل وكيلا يتحوّل المستضعفون إلى مكافحين ثائرين على الرق والعبوديّة، فنرى هنا قد عكس نظرة نيتشه عن أصل الأخلاق وإن كان الهدف واحد وهو في الحقيقة هدم تأسيس الأخلاق، إن كل من ماركس ونيتشه أرادوا إثبات وجود الأخلاق في الواقع من حيث أرادوا نفيها وإنكارها.

كما يظهر أن الأخلاق الماركسيّة لا تعترف بالمبادئ الأخلاقيّة لأن ما تسعى إليه فقط مثلها مثل النفعية هو الغايات الشخصيّة والغايات الاجتماعية يقول تروتسكيLéon Trotski(1879–1940) عن الأخلاق الماركسيّة «إنها نتيجة للتطوّر الاجتماعي وإنه ليس ثمة من شيء ثابت بشأنها وإنها تخدم

---

[1] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص 241.

[2] – راسل ب، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج3، تر محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1997، ص434.

المصالح الاجتماعيّة وأن هذه المصالح المتناقضة للأخلاق أكثر من أيّ شيء آخر للإيديولوجية ذات مظهر طبقي، ولكن ألا توجد قواعد خلقيّة مبدئيّة جرى التوصّل إليها خلال تطور الحس البشري ككل ولا غنى عنها لوجود الجماعة نفسها؟، لا شك أن مثل هذه القواعد موجودة إلا أن مدى فعاليتها محدود جدا وغير ثابت، وبقدر ما تكون الشخصيّة التي نتجت عن الصراع الطبقي حادة وذكيّة بقدر ما تصبح المقاييس (الملزمة للجميع) أقل قوّة وأعلى شكل للصراع الطبقي هو الحرب الأهليّة التي تفجّر في الهواء جميع الارتباطاتالخلقيّة بين الطبقات المتصارعة»[1]، وليس هناك هدم للأخلاق أكثر من هذا فلا يأخذنا المظهر الذيتدّعيه.

وحتى أيضا علماء النفس وعلى رأسهم فرويدS.Freud(1856–1939) الذي عمل على إرجاع الأخلاق إلى الآليات النفسيّة التي تنبع منها، فما الضمير الأخلاقي إلاّ سوى إنتاج لتكوّن للأنا الأعلى الذي هو بدوره استبطان للصورة الممثلة لأبوينا خلال طفولتنا، بل وذهب إلى أكثر من ذلك ليجد أن مستقبل الدين وهم من الأوهام، وعليه فلا مناص لإنقاذ الأخلاق من أن تصبح وهما إلاّ أن يتم عزلها عن الدين وعن المؤسسة الكنسيّة وبهذا تعود الأخلاق مرتبطة بميول النّفس فهي داخليّة ولاشيء فيها خارجي وأما المظهر الخارجي للنفس فيسمى سلوكا وهو مختلف عن الخلق ولهذا يعتبر علماء النفس أن تغلّب ميل على ميل آخر باستمرار هو ما يسمّى بالأخلاق، فإذا تغلّب ميل عمل الخير على الميول الأخرى سميّ خلقا حسنا أو العكس.

وهكذا في النهاية هم كثر فلاسفة الغرب ومفكريها الذين يؤكدون أنه ليس هناك أخلاق بل هناك أخلاقيات، فمع هؤلاء وآخرون عوض أن تكون الأخلاق مرتفعة كما تدّعي بدت مناقضة غير صادقة فيما تشيد من خير، إنها عند البعض ليس إلاّ نتاجا لتزوير خسيس ومكر وما خلناه شعورا باطنيّا (ومن حيث هو كذلك فطريا) ما هو إلاّ عمليّة استبطانيّة، استبطان الحقد الذّي نشعر به اتجاه الأقوياء والذي إذا ما انقلب ولّد شقاء الضمير، ومثاليّة الزهد هو استبطان مصالح الطبّقة المهيمنة إلى درجة أنّه يجعلني أتمنى خضوعي،... لقد بحثنا . يصرحون . عن أساس مستقّل للأخلاق فما وجدنا إلاّ استلابا[2].

---

[1] – تروتسكي، المرجع السابق، ص 22.

[2] – فرنسوا جوليان، المرجع السابق، ص 24.

مع هؤلاء لم يجدي نفعا تفسير الأخلاق بمفاهيم ميتافيزيقيّة كالإرادة والضمير والخير... ولا حتى بمفاهيم سيكولوجيّةإنها مجرّد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معيّن ومكان محدّد، وعوض أن تكون الأخلاق كما ادّعى كانط ملازمة للحريّة بدت نفعيّة أو مجرّد مشاعر ورغبات وانفعالات الخير مجرّد استحسان لفعل يحقق منفعة أو يعوق مضرّة والشّر مجرّد استهجان لفعل يعوق نفعا أو ينزل ضرراً[1]، وأصبح البحث عن تأسيس الأخلاق وهما والذي تزعزع أمام عجز الكثيرون الوصول إلى نتيجة مرضيّة للجميع، فلم يتردّدوا كما قال نيتشه «أي إخوتي حطّموا هذه الألواح القديمة»[2] إن أخلاق هؤلاء السادة ترفض كل الشرائع التقليديّة، والأخلاق التي ينادون بها هي الأخلاق التي تمثل مصالحهم ورغباتهم ومخاوفهم، وأغلبهم مستعد لرفض القناعات السائدة والغدر والخيانة باسم طموحهم ونزواتهم والغايةبالنسبة لهم تبرّر أية وسيلة في مجال المصالح الشخصيّة المقدّسة، فيضعون شرائع أخلاقيّة خاصة ومستمرّة ومرنة في الوقت نفسه تبرّر غايتهم وطموحاتهم، واقتنعوا بأن مواقفهم أمنع بكثير من الباحثين التقليديين على الصّعيد النظريّة الأخلاقيّة والأخلاق العمليّة، وأن آرائهم هي الحقيقة واسترضوا تفوقهم الخلقي.

وأصبحت القيم تعني الاهتمام بفعل أو قول أو شيء واستحسانه والميل إليه والرغبة فيه والشعور باللّذة نحوه وإيثاره على غيره ونحو ذلك من المعاني التي توحي بأن القيّم ذات طابع شخصي ذاتي خال من الموضوعيّة وهي وليدة الخير الذي يرتبط بالواقع الذي يعيشه الإنسان أو يراه، وبزعمهم هكذا تتحقق النزعة الواقعيّة في الأخلاق، والتي لا يجب أن تهدف إلى خلق أولياء وقديسين، بل ترمي إلى توجيه النشاط الإنساني وإلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان وليس اللّذات إلاّ محاولة لتقدير جهود الإنسان، وتقويم مدى نجاحها في تحقيق اللّذات أو تفادي الآلام، تقويما رياضيا يمتاز بالدّقة والضبط كما يزعم جون س مل أو غيره. ولهذا رأى البعض أن الأخلاق لا تستطيع أن تمدنا بقوانين عامة وبالتالي معرفة الصواب من الخطأ في سلوكنا «إن وظيفتها تنحصر عندهم في إفهامنا الخير والشر ولكنها لا تعطينا أيّة أوامر أو وصايا تتعلّق بحياتنا»[3]، ساوو بين العادات الأخلاقيّة المتغيّرة في كل قطر وفي كل أمّة وفي كل عصر

---

[1] – توفيق الطويل، القيّم العليا في فلسفة الأخلاق، مجلّة عالم الفكر، المجلّد السادس، العدد الرابع،1976، ص217.

[2] – جون هوسيرس، السلوك الإنساني مقدّمة في مشكلات علم الأخلاق، ص 19.

[3] – نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، تر فيليكس فارس، مطبعة البصير، الاسكندريّة، 1938، ص 171.

وبين القاعدة الأخلاقيّة الثابتة، فابتعدت الأخلاق معهم كثيرا عن الدين والمبادئ الثابتة.

والنتيجة في الحقيقة هي الدّعوة إلى اللاأخلاق، إلى التأكيد على عدم وجود معيار يمكن أن يعوّل عليه في شئون المعرفة الخلقيّة، ولا يجوز بالتالي اعتماد أساس للتقييم الخلقي ولتكوين مواقف أو أحكام خلقيّة، والاستخفاف بالمثل العليا ومهاجمة الالتزامات والواجبالتي ينبغي أن يقوم بها الإنسان، وبالتالي لم يستطيعوا أن يقدّموا جوابا للإشكاليات المطروحة في مجال الأخلاق وعما هو خير أو شر وعما هو صواب وغير صواب.

إنها مجرّد مذاهب إلحاديّة لا تدين بوجود الله إنها مذاهب تتنافى مع مقتضيات الأخلاق، تسعى إلى تحقيق ما يلاءم فقط الإنسان وأيّ إنسان الإنسان القوي فقط، إنها أخلاق قضاء مآرب وجرّ مغانم ولا شيء يثير لذاته رغبة الإنسان إلاّ لتحقيق السعادة وحتى الفضيلة وسيلة لتحقيق تلك السعادة.

وهكذا لم يكن بجديد التشكيك في صلابة أسس الأخلاق، وأن تصبح اليوم مع التجريبية المنطقيّة وغيرها من المدارس موضع ريبة، والوصول إلى النتيجة أن القيم تنشأ عن ذات قائلها بكل ما تضم من ميول ورغبات ووجدانات وأهواء وهي أحكام ذاتيّة تنبثق من الذات الحساسة ويرفضون بالتالي التسليم بوجودعلم الأخلاق، ورأوا أن العبارات الأخلاقيّة كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس وعلم الاجتماع، أما عبارات القيم التي تعتبر عما ينبغي أن يكون فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي على حدّ زعم دعاة التجربية المنطقيّة.

الفصل الثالث :الأخلاق والقيم عند التجربية المنطقيّة

المدخل

المبحث الأول:الأخلاق بين الرؤية المعياريّة والعلميّة

1. هل يمكن ان تكون موضوعا للمعرفة العلمية عند فلاسفة التجربية المناطقة
2. موقف التجربيون المناطقة من المذاهب الأخلاقيّة الكلاسيكية
3. أي نوع من المعرفة تكون الأخلاق عند التجربيين المناطقة
4. النظرية الإنفعالية

المبحث الثاني: التحليل المنطقي للغة الأخلاق (نحو الميتاأخلاق)

1. وظيفة الفلسفة في حقل الاخلاق والتحليل اللغوي

المبحث الثالث: القيم من منظور أنصار التجربية المنطقية

المبحث الرابع: الأحكام الأخلاقية

الخلاصة

المبحث الأول: الأخلاق بين الرؤية المعياريّة و العلميّة

المدخل

لكي نتعرف عن مكانة وقيمة الأخلاق عند التجريبيين المناطقة يتطلب منا تحليل مواقفهم من سائر مشكلات الفلسفة التي اهتموا بها، سواء صرّحوا بها أو أضمروها أو أنكروها، وإذا كان ينظر دائما من طرف بعض المفكرين والفلاسفة مما رأيناهم سابقا إلى الأخلاق على أنها هي أكثر المواد جميعا إنسانيّة وهي أقربها جميعا إلى الطبيعة البشريّة وتتصف بالحسيّة التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتيّة ولا ميتافيزيقيّة ولا رياضيّة وحيث إنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانيّة، فكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني والجسم الإنساني في علم وظائف الأعضاء وعلم الطب والأنثروبولوجيا وعلم النفس يكون ممّا يناسب البحث الأخلاقي... فعلم الأخلاق ليس شيئا له ميدان منفصل ولكن معرفته ماديّة بيولوجيّة تاريخيّة وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء الإنسان وترشده[1].

وأكيد أننا نعلّق على العلم الكثير لحل المشكلات التي تصادفنا في كل المجالات ومن نفوذه على مناطق مجهولة «ولكن إن كان العالم الإنساني واحدا كما يقال فهو أكيد عالم تنفذ القيم أيضا إلى جميع صور فاعلياته ومن بينها العلم نفسه، لا فرق في ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن»[2]، والأخلاق تتطور وتتغيّر في ظل التقدّم العلمي والتقني المعاصر وما يصاحبه من اضطرابات ومؤثرات تمسّكلّ مكونات الحياة الإنسانيّة حتى أصبحت إشكاليّة الأخلاق في العصر الحاضر إشكاليّة متفاقمة في العالم كله.

1. فهل يمكن للأخلاق والقيم أن تكون موضوعا للمعرفة العلميّة عند فلاسفة التجربية المناطقة؟

رأينا كيف أن التجريبيين المناطقة وبكل وضوح وصراحة وصرامة أرادوا تهديم أغاليط التفكير الغير العلمي بأجمعه وغرس عقلية لا تفكّر باصطلاحات غير علميه ورفض قضايا اللاّهوت التقليدي والميتافيزيقي ذات الطابع المطلق ومحاولة استئصالها باعتبارها غير علميّة ولإنها غير ذات معنى، لهذا أرادوا هدمها لتحل محلها الحقائق النسبيّة وتوطيد بالمقابل البديل الوضعي و«استبعاد كل مضمون غيبي

---

[1] – جون ديوي، المرجع السابق، ص ص 109–110.

[2] – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص 248.

للظواهر الإجتماعيّة وللقضايا العلميّة وإختزالها إلى قضايا تجريبيّة أو تحصيل حاصل من أجل إظهار طابعها الموضوعي والعقلاني مستبعدين في نفس الوقت كل مايتصل بالقرار والإلتزام من دائرة إهتمام الفلسفة لأن مملكة القرار والآلتزام هي في نظرهم مملكة الأحكام الذّاتيّة والعشوائيّة»[1]، وهذا ما يختصره كارناب في قوله «تعود المعرفة أساسا إلى تجاربي التي تتعلق في ما بينها وتترابط وتتركّب وبذلك يوجد تقدّم منطقي يقود أولا إلى كائنات الوعي المختلفة ثم إلى المواضيع الفيزيائيّة إضافة إلى ذلك يقود بعون هذه الخبرة إلى ظواهر وعي الذّوات الأخرى أي النفسي الغيري، كما يقود بواسطة النفسي الغيري إلى المواضيع الثقافيّة والحال أن هذا يلخص نظريّة المعرفة برمتها»[2]، وهذا ما قاده إلى القول أيضا «بأننا لا نجيب عن أسئلة فلسفيّة سواء كانت تتعلق بالميتافيزيقا أو نظريّة المعرفة أو الأخلاق لأن اهتمامنا هو بالتحليل المنطقي»[3].

وإذا كان بعض الفلاسفة التقليديون وخاصة اللاهوتيون اعتقدوا أن هناك نموذجا مثاليا يجب التطلّع إليه مهما اختلفت الظروف الزمانيّة والمكانيّة[4]، فإن التجريبيين المناطقة لا يرون أيّ وجود لهذا المثال خارج كل واقع اجتماعي معيّن ولهذا لم يعد مطروحا عندهم حتى البحث عن أساس للأخلاق وتبرير الوقائع التي تعرضها علينا.

لقد أراد الوضعيون التقليديون مثل كونت ودوركايم وليفي بريل... علميّة القيم الأخلاقية التي يدين بها الناس في حياتهم وجعلها غير مرتبط بأيّة إيديولوجيّة مهما كان نوعها والحياد عن موقف ومصالح بعض التكتلات والأنظمة الإجتماعيّة المختلفة وتحريرها من الأساس العقائدي الذي يضلل الناس حسب إعتقادهم، فمارسو المنهج الوضعي الحسي على جميع المجالات منها الاجتماعيّة وطبيعة الأخلاق ونشأة الأديان ومختلف النظم الإجتماعية، فأكدوا بأن المجتمع هو الذي شرّع القواعد الأخلاقيّة وبالتالي رأوا ضرورة التوجيه العلماني للأخلاق والقيم، وأنه ليس مهمة الأخلاق تكوين قواعد السلوك بشكل مجرّد بل

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 20– 21.

[2] – كارناب ر، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة للفلسفة، تر يوسف تيبس، مكز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2011، ص 54.

[3] – Carnap.R, The Logical Syntax of language, p 278 .

[4] – محمد محمد أمزيان، منهج البحث الإجتماعي بين الوضعيّة والمعياريّة، ص51.

الإكتفاء بملاحظة القواعد في ممارستها في مختلف المجتمعات وهكذا لم تعد الأخلاق علما معياريا للخير عندهم ولكن علما وضعيّا للعادات الأخلاقيّة[1]، إلاّ أن التجريبيين المناطقة ومعهم المدرسة الإنفعاليّة عامة وفلاسفة اللغة العاديّة الذين ينظرون إلى الأخلاق على أنها لا يمكن أن تصبح علم رأوا ضرورة تحديد أسس علميّة للفصل بين ما هو علمي وغير علمي ـ كما رأينا في الفصل الأوّل ـوالتي إعتبرتها كافيّة لتحقيق أهدافها الجديدة، ومن أجل زحزحة تلك الأفكار المطلقة التي كان يعتقد ويناضل من أجلها الناس ويصدرون عنها، خاصة بعد أن فشل هؤلاء التجريبيين التقليديين في نظرهم في تحديد دراسة موضوعيّة يتفق على صوغها المفكرون الأخلاقيون وخفقت منهجيّة البحث الخلقي الوضعي نفسه، وهذا ما حدى بالتجريبيين المناطقة إلى حدّ نفي صفة العلم عن موضوع الأخلاق، بحيث لا يمكن اعتبارها علما من العلوم بحسب المقاييس المتعارف عليها في تحديد ما يعتبر من العلوم وما لا يمكن اعتباره داخلا فيها، فقالوا "بمعيار المعنى" والذي كان كما إنتهينا في الفصل الأول «الغرض من ابتكاره هو أن يتجنب الفلاسفة والعلماء مشّقة المناقشة بلا طائل حول أسئلة لا معنى لها فمعيار المعنى في صورته الأساسيّة يهدف إلى نعت أيّ قول علمي مبني على الإفتراض ومتعذر نفيه أو إثباته بالإعتماد على الخبرة الحسيّة بأنه عديم المعنى، وبأنه ذو معنى إن أمكن نفيه أو إثباته بالخبرة الحسيّة»[2]، بمعنى آخر «أن للقضيّة معنى يمكن وصفه فقط إذا كان يترتب على صدقها أو كذبها اختلاف يمكن التحقق منه، فالقضيّة التي يظل العالم كما هو وذلك في حالة كذبها أو صدقها على السواء هي قضيّة لا تقول على الإطلاق شيئا عن العالم فهي فارغة من المعنى ولا تنهض بتوصيل شيء ولا يمكنني إعطائها أي معنى»[3]، فمثلا ومن أهم مباحث علم الأخلاق ما يتعلق "بالضمير" وهو ما لا يمكن ملاحظته مشاهدته والحكم عليه وكذلك الأمر بالنسبة للبواعث والنوايا التي تسبق الأفعال أو تقارنها والأثار النفسيّة التي تترتب على التصرفات الخلقيّة وتعقبها، مثل الشعور بالحزن أو الأسف أو الندم أو الرفض... ولهذا وحسب التجريبيين المناطقة لا نجد في البحث في الأخلاق الوضعيّة إلا التأملات الذّاتيّة والأراء الشخصيّة للفيلسوف أو المفكّر الأخلاقي وهو ما حدى

---

[1] – Picard.J,Pascal.G,"Cours de philosophie la logique et la moral, Editions Bordas, Tomll,1964, p 196.

[2] – إسلام عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 118–120.

[3] – محمد مدين، محمد مهران، مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة ، المنصورة، ط3، 1990، ص 212.

بهم إلى إنكارها وإنكار أن الأخلاق على أنه علم مستقل أو صنعة أو تطبيق للعلم بعد أن حاول الوضعيون التقليديون أو التجريبيون عامة وحتى بعض المثاليون والعقليون أن يجعلوه علما مستقلا مثله مثل العلوم الاخرى، واستمرت المحاولات لفترة طويلة تحاول إقامته معتمدا على غيره من العلوم التي ثبت وجودها في مجال الدراسات الإنسانيّة والاجتماعية ولكن بدون جدوى، لأنه وحسب ما يؤكده **برتراند راسل** وإن لم يكن يعد من التجريبيين المناطقة ولكن يتفق معهم في العديد من النقاط «أن المعرفة الإنسانيّة بأنها هي معرفة العالم التجريبي، هو وحده مجال العلوم على اختلافها، فإن جئت تنطق لنا بعبارة لا تشير إلى شيء من أشياء هذا العالم المحسّ، فأقل ما يقال فيها هو أنها خارجة عن الحدود المشروعة للعلم، إن ما تنطق به عندئذ لا يكون "معرفة" مما يمكن أن يتناقله الناس ويتبادلون، وقل عنه بعد ذلك ما تشاء»[1]، ويفرق بين مادة العلم ومادة الأخلاق فيقول «إن مادة الأخلاق تباين مادة العلوم لأنها محض مشاعر وانفعالات، وليست مدركات حسيّة، فالحكم الخلقي أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة بل يبتعث أملا في شيء أو خوفا منه، رغبة في شيء أو عزوفا عنه وإن كان كثيرا ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة»[2].

وهذا ما يؤكده أيضا **هـ.ريشنباخ** بقوله «إن المعرفة ـ ويقصد المعرفة العلميّة الخالصة ـ لا تشتمل على أيّة أجزاء معياريّة، وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق ومن هنا فإن الموازاة بين الأخلاق والمعرفة تضرّ بالأخلاق لأنها تؤدي إلى سلب الأخلاق طابعها الآمر»[3]، ليؤكد « أن الذي يرمي إلى إقامة الأخلاق على أساس معرفي إنّما هو نتيجة لسوء فهم للمعرفة وللرأي الباطل القائل أن المعرفة تنطوي على جانب معياري»[4].

ورغم أن ريشنباخ في مواقع أخرى يدعوا بتخفيف الفصل الحاد والغلو بين المعرفة والأخلاق، إلاّ أنه حرص كثيرا على هدم الفلسفة التأمليّة التي سعت إلى إقامة التوجيهات الأخلاق بنفس الطريقة التي تشيد بها المعرفة المطلقة، فليس للعقل كما يرى قدرة على سن القانون الأخلاقي كما زعم العقليون ولا يمكن

---

[1] – راسلبرتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج3، في آخر الفصل الأخير.

[2] – راسل ب، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر عبد الكريم أحمد، حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1946، ص 17.

[3] – ريشنباخ. هـ، نشأة الفلسفة العلميّة، ، ص342.

[4] – نفس المرجع،ص 242.

كشف القواعد الأخلاقيّة بعمليّة تبصر، ولهذا يؤكّد «إن الفلسفة العلميّة قد تخلت نهائيا عن خطة وضع قواعد أخلاقيّة، فهي تنظر إلى الغايات الأخلاقيّة على أنها نواتج لأفعال إراديّة لا للمعرفة، وكل ما يمكن أن تتناوله المعرفة هو العلاقات بين الغايات أو بين الغايات والوسائل، أما القواعد الأخلاقيّة الأساسيّة فلا يمكن تبريرها من خلال المعرفة وإنما السبب الوحيد للأخذ بها هو أن أناسا يريدون هذه القواعد ويريدون من الآخرين أن يتبعوها، فالإرادة لا يمكن استخلاصها من المعرفة بل إن الإرادة البشريّة هي التي تولّد ذاتها وتحكم على ذاتها»[1]، ولهذا كانت «محاولات الفلاسفة صياغة الأخلاق كما لو كانت مذهبا في المعرفة قد انهارت... ونحن نعلم ـ يقول ـ السبب الذي تعيّن من أجله أن تخفق هذه المذاهب فهو أن المعرفة لا تستطيع أنتخدم توجيهات، فعلى من يبحث عن قواعد أخلاقيّة ألاّ يحاكي منهج العلم، إذ أن العلم ينبئنا بما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون»[2].

ولهذا عندما يسأل التجريبي المنطقي «ما الخبرة الممكنة التي يمكن أن تحسم الأمر بين القضايا الأخلاقيّة الصادقة والكاذبة يكون الجواب بالطبع لا توجد إجابة عن ذلك لأنها مثل العبارات الميتافيزيقيا لا يمكن التحقق من صدقها، ونفس الشيء يسير على الأخلاق المتعاليّة أو أية محاولة لإقامة عالم للقيم يعلوا على الخبرة الممكنة لأن القضايا التي تتكلم عن القيم تدخل في نطاق الميتافيزيقا المثاليّة ومن ثم يجب رفضها»[3].

وكذلك ينكر **زكي نجيب محمود** على الأقل في بداياته الأولى عندما تبنى التجربية المنطقيّة أن تكون القيم موضوعا للمعرفة فكما يقول «فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدّالة أنها ليست من المعرفة إطلاقا فضلا عن أن توصف بما يوصف به ادق أنواع المعرفة من يقين، إن الأخلاق لا بدّ أن توضع خارج نطاق العلم طالما اصرّت على رسم"ما ينبغي أن يكون" فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام و"هو الكلام الذي يعبّر به الإنسان عن رغباته وآماله" وفي ذلك يختلف الناس دون أن يكون في إختلافهم

---

[1] – نفس المرجع، ص265.

[2] – نفس المرجع، ص 249 – 251.

[3] – Passmore,John,"Logical Positivism", p54.

تناقض يأباه العقل ومنطقه»[1]، لأنها بغير واقعة خارجيّة تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته يرجع إليه للنظر إن كانت صحيحة أو غير صحيحة.

إن العلم عند التجريبي المنطقي هو الذي له نظرة وقائعيّة للمعرفة وهو مصدر للتنبؤات والمعلومات التي يمكن توظيفها لخدمة أغراضنا العمليّة وهي نظرة وجدت كما هو معلوم عند (هيوم)، ولكن رغم ذلك فالملاحظ أن التجريبيين المناطقة بحثوا واعتنوا بالأخلاق وإن كان اكثر ما بحثوا فيه ليس المسائل الأخلاقيّة لكن طبيعة الأخلاق «فلست أرغب في مناقشة المسائل الأخلاقيّة وإنما أود مناقشة طبيعة الأخلاق»[2] يؤكد ريشنباخ كما بعض التجريبيين المناطقة.

ويلخص **آير** كل ذلك في قوله «نحن نجد أن الفلسفة الأخلاقيّة تتألف من القول بأن مفاهيم "علم الأخلاق" هي مفاهيم زائفة ولذلك فهي غير قابلة للتحليل، والمهمة الأبعد في وصف المشاعر المختلفة التي تستخدم مصطلحات علم الأخلاق المختلفة للتعبير عنها وردود الأفعال التي تشيرها عادة إنما هي مهمة المهتم بعلم النفس، ولا يمكن أن يوجد علم بالمعنى التقني لكلمة "علم" من قبيل علم الأخلاق إذ كنا نعني بهذا العلم تكوين نظام حقيقي محكم للأخلاق وطالما أن الأحكام الخلقيّة هي مجرّد تعبيرات عن المشاعر فلا يمكن إيجاد طريقة لتقرير صدق نظام أخلاقي ما، وكذلك فإنه في الحقيقة الأمر ليس ثمة معنى في السؤال عما إذا كان أيّ نظام من هذا القبيل صحيحا»[3].

وهكذا انتهى التجريبيون المناطقة إلى استبعاد "علم الأخلاق" وكل العلوم المعياريّة من مجال العلم بحجّة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب لأنها أوامر أو عواطف وتمنيات في صيغ مضلّلة.

---

[1] – محمود زكي نجيب ، نحو فلسفة علميّة، ص ص 359– 362.

[2] – ريشنباخ هـ. ، المصدر السابق، ص 257.

[3] – Ayer ,A,j.“Language, Truth and Logic”,p 112.

2. موقف أنصار التجريبية المنطقية من المذاهب الأخلاقيّة الكلاسيكيّة

ولكي يظهر ويتبين لنا كيف وصفوا القضايا الأخلاقيّة لا بد الوقوف أولا عند موقف التجريبيين المناطقة من المذاهب الأخلاقيّة التقليديّة وكيف انتقدوا نظرياتهم ومواقفهم، والذي يظهر واضحا أن جميع فلاسفة التجريبيين المناطقة يقفون موقف معارض من ما يسمى "الموقف الإدراكي" والذي يمثله خاصة إتجاه التجريبيين (التقليديين) أو الطبيعيين من جهة واتجاه الحدسيين أو اللاطبيعيين من جهة أخرى، هذان الإتجاهان ورغم الإختلافات التي بينهم إلاّ أنهم يتفقون كما تبين لنا سابقا «أن هناك علما للخير والحق، وإن كان نوعا خاصًا من العلم»[1] كما يؤكدون «أن أحكام القيمة مع اختلافها في وجوه عديدة عن الحقائق العلميّة وذلك بالنسبة لموضوعاتها وأغراضها إلاّ أنها تتفق مع هذه العلوم في أنها تستند إلى الملاحظة والتجريب فعندهم تكون الدّعوة ملحّة لتطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الأخلاقيّة بعد تطبيقه في الموضوعات الطبيعيّة»[2].

والتجريبيون المناطقة يرون أنه لو أرادوا جعل الأحكام أو القضايا الأخلاقية تجريبيّة سيفقد الأخلاق أهم صفة فيه (الفلسفيّة) وبالتالي سيصبح فرع من العلوم الطبيعيّة، ولهذا أوّل ما قاموا به أن انتقدوا المذهب النفعيّ مع بنتام ومل... وعلم الأخلاق التطوري مع مؤسسه سبنسر وآخرون...، فهذا **أير** أهم من انتقد المذاهب التقليديّة أكثر يؤكد أن الوضعيين التقليديين والنفعيين وكل اللّذين ذهبوا إلى التأكيد وإضفاء صفة "الوصفيّة" على القيم الأخلاقيّة بالقول مثلا بأن (الصواب الخلقي هو ما يوفر أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس) إنهم إنّما يقعون بذلك ضمن دائرة الأحكام الخلقيّة أيضا، وذلك باستخدامهم لمفهوم السعادة والذي هو مفهوم معياري كذلك[3]، ولهذا يؤكد أيضا أنه إذا إفترضنا أن القضايا الأخلاقيّة قضايا (وصفيّة) بالمعنى الإعتيادي فلن نكون قادرين على أن نفسّر خاصيتها المعياريّة، ثم يؤكدأنه حتى إذا ادّعينا أن هذه

---

[1] – أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي المعاصر، دار الثقافة العربيّة، 2008، ص41.

[2] – نفس المرجع، ص 40.

[3] – زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، 1968، ص 322.

القضايا هي قضايا وصفيّة بمعنى مافوق إعتيادي، كما فعل مور على سبيل الميثال فإن هذا سيوصلنا إلى صعوبات المذهب الحدسي الذي بيّن (مور) في كتابه" مبادئ الأخلاق" أنه لا يفسّر شيئا[1].

ولقد قسّم أير الأخلاق الوصفيّة إلى مذهبين:

الأول المذهب **اللاّطبيعي**: الذي قال عنه أنّه يتعارض مع الوضعيّة ومع التحقق، والنوع الثاني هو المذهب **الطبيعي** الذي ينقسم بدوره إلى قسمين:

مذهب المنفعة والمذهب الذّاتي: الذي ينقسم بدوره إلى المذهب الذّاتي العام والمذهب الذّاتي الفردي، وكلا هذين الصنفين الأخيرين يؤديان إلى مغالطة طبيعيّة* والتي قال بها مور ولكن وقع فيها هو أصلا حسب آيار، حيث أن أنصار هذا المذهب يؤكدون أن المقولات الأخلاقيّة تعكس المضمون المحدد للظواهر، وأن الأحكام الأخلاقيّة تشبه الأحكام الوضعيّة «ولهذا وجد التجريبيون المناطقة أن إحدى المهام الأساسيّة لهم تكمن في تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقيّة وإظهار إختلافها عن الأحكام حول الحقائق»[2].

وينتقد أير المذهب اللاطبيعي أو كما يسميه أيضا المذهب الحدسي أو المطلق، وكل اللّذين يقولون أن الأخلاق مطلقة وصفيّة بطريقة ما وتكون إما كاذبة أو صادقة، فهم يقولون ويعترفون بأن حالات الواقع التي تصفها القضايا الإعتياديّة تختلف تماما عن تلك التي تصفها قضايا الأخلاق ولكنهم مع ذلك مصرون على أن هناك حالات واقائع أخلاقيّة هي موضوع الوصف، فالخير والحق والمصطلاحات الأخلاقيّة الأخرى تمثل صفات مثل باقي الصفات، والقيم هي وقائع بطريقة ما ليست مثل باقي الوقائع طبعا ولكنها مع ذلك وقائع بمعنى ما، وهذه الصفات أو الوقائع تعرف إدراكيا cognitivly وليس بالطريقة التي نعرف بواسطتها الوقائع الأخرى بالطبع ولكن بطريقة خاصة بنوع من الرؤية Insight أو الحدس Intuition»[3].

فبالنسبة لـ أير وهو ينتقد الحدسيين عامة ومور خاصة «أنه إذا اعتنقنا هذا المذهب الحدسي أو المطلقيّة absolutism كما يسميها فإن ذلك سوف يحيلنا إلى وجهة النظر القائلة بأن الأحكام الخلقيّة غير

---

[1] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص286.

* – ما يعنيه مور "بالمغالطة الطبيعيّة " تعريف الخير بخاصة من الخصائص الداخلة في نطاق الطبيعة، كالقول أن الخير هو ما هو سار، أو ما هو مرغوب فيه ..." نعود إلى ألفريد جولي آير، الفلسفة في القرن العشرين، من التهميش، ص121.

[2] –Macdonald,G and Wright,(ed) ;"Fact, Science and Morality", Blackwell, New york,1987 , pp 231-249.

[3] – Macdonald,G and Wright,(ed) ;op.cit ,pp290-292.

قابلة للتحقق، إذ أن المذهب الحدسي لا يمتلك مبدأ يوجهه إلى تقرير أي من مجموعة الحدوس المتعارضة هو الصّحيح، وهذا الأمر لا يمكن تقبله إذ أننا إذا ماقبلنا موقفهم فمن الواضح أن النظريّة المطلقيّةفي علم الأخلاق سوف تقوّض مجمل مناقشتنا الرئيسيّة»[1] فيما يؤكده أير. فما ذهب إليه جورج مور في كتابه "مبادئ علم الأخلاق" الذي صدر منذ 1903، أنه أراد تكوين منظومة "علم الأخلاق العلمي الدقيقة " ورغم أن ما أراده في الحقيقة هو رفع سمعة القيم الأخلاقيّة الرأسماليّة «أخذا بعين الإعتبار النظام الذي يعتمد على متطلبات العموميّة والموضوعيّة والاستقلال الذّاتي غاية هذا العلم هو تحديد المبادئ العامة وليس إدارة أفعال الناس الملموسة بواسطة الاختبار»[2]، وكانت هذه الرغبة مرتبطة إلى درجة كبيرة بالسير العام لتطوّر علم ذلك العصر الذي دفع الكثيرين من المفكرين إلى فهم الحاجة الموضوعيّة إلى البرهان العلمي في علم الأخلاق . ولكن رغم ذلك هذا لم يلق استحسان التجريبيين المناطقة وإن اتفقوا معه في انطلاقه أن النضال ضد مذهب الطبيعة شرط ضروري لحل مسائل علم الأخلاق الأساسيّة، ولكنهم لم يكونوا موافقين لا على حجج مور ضد المذاهب الطبيعة ولا على تلك الإستنتاجات فيما يتعلّق بطبيعة ووظيفة الأخلاق التي توصل إليها[3].

ويرفض أير ومعه أيضا بعض التجريبيين المناطقة المذهب الذّاتيSubjectivism بقسميه فالذّاتي العام الذي يرى بأن إذا ماحكمت بأن (س) خير فإنما أقول بأن (س) مستحسن بصورة عامة، ورفضوا الذّاتي الفردي الذي يرى بأن عندما أحكم بان (س) خيّر فإنني إنّما أقول بأن (س) مستحسن من قبلي... فليس ـ حسب أير ـ من المتناقض ذاتيّا التأكيد على أن بعض الأشياء التي تنال الإستحسان العام ليست خيّرة... كما أن الإنسان الذي يعترف بأنه يستحسن أحيانا ما هو سيئ أو خاطئ هذا الانسان لا يناقض نفسه[4].

---

1 – Ayer ,A,j."Language, Truth and Logic", p 106 . «it is clear that the acceptance of an "absolutist" theory of ethics would undermine the whole of our main argumet» .

2 – Margolis.G.E, Moore and Intuitionism, Journal of Ethics, U of Chicago Press,V87, N1, 1976,p35.

3 ـ شفارتزمان، المرجع السابق، ص53.

4– Ayer ,A,j, Op cit ;p 104. «because it is not self-contradictory to assert that some actions which are generally approved of are not right, or that some things which are generally approved of are not good…. on the ground

وفي الواقع إنتقد أيار بشدّة جميع الأشكال الكلاسيكيّة للمذهب الذاتي في الأخلاق لأنه وحسبه أن هذا «المذهب يكون مستحيلا إذا كان هناك خلاف أخلاقي واقعي ومع ذلك فإننا نختلف حول أيّ الأشياء صحيح أو خاطئ، ويحاول كل منا أن يقنع الآخر باستخدام الحجج المساندة والمضادة والتي تبدو وكأنها حقيقة واضحة، ومثال ذلك إذا كانت القضيّة (س خير) مرادفة للقضيّة (أنا أرغب في س) فلا يمكن أن يكون ثمة خلاف حول خيريّة (س)، إن الشيء الواحد الذي يمكن الجدال فيه هو ـ حسب أير ـ ما إذا كنت أرغب في س فعلا، ولكن هذا الأمر محسوم، فالخلاف يمكن أن يأخذ شكل توضيح مشترك لكل من يرغب فيّ ويرغب عنِّي كما أن النظرية فيالأخلاق تتجاوز هذا الإعتراض لأنه طالما أن القضايا الأخلاقيّة تتضمن إشارة إلى واقع موضوعي فإنها تفسح مجالا للخلاف ولكن الخلاف إنما يكون حول الوقائع فقط لا حول المواقف المعبّر عنها إزاء تلك الوقائع، وبهذا المعنى فليس من وجود للخلاف الأخلاقي»[1].

وهذا ما يؤكده معه ريشنباخ الذي يقول عن المذهب الفردي «لا شك أن من يدعوا إلى الفرديّة يكشف عن قصر نظره حين يغفل ذلك الرضاء الذي تشعر به الإرادة نتيجة للإنتماء إلى جماعة، أما كوننا ننظر إلى تكيّف الإرادات خلال الجماعة على أنّه عمليّة نافعة أو ضارة فذلك أمر يتوقف على تأييدنا أو معارضتنا للجماعة، ولكن ينبغي أن نعترف بأن تأثير الجماعة هذا موجود بالفعل»[2]، وإن كان ريشنباخ هنا يحاول أن يصبغ الأخلاق بصبغة جماعيّة وبالتالي يرفض الفرديّة في الأخلاق.

كذلك من المذاهب الطبيعية التي يرى أير أنها من المذاهب التي ضللتنا لوقت طويل هو المذهب النفعي كما سبق ورأينا الذي «يعرِّف صحة الأفعال أو خيريّة الغايات بمقتضى اللّذة أو السعادة أو الإقتناع الذي ينشأ عن تلك الأفعال أو الغايات»[3] لأكبر عدد من الناس لهذا يقول منتقدا ومستهزءا بهذا المذهب «ليس مما يناقض نفسه القول بأن بعض الأشياء الملذّة ليست بالخيّرة أو أن بعض الأشياء السيّئة مرغوب

---

that a man who confessed that he sometimes approved of what was bad or wrong would not be contradicting himself....».

1 – Charles.Worth, M.J, Philosophy and Linguistic Analysis", Duquensne University, Pittsbugh,1959,p 142 .

2 – هـ.ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص 259.

3 –Ayer,A .J,op.cit, p104 .«For the utilitarian defines the rightness of actions, and the goodness of ends, in terms of the pleasure, or happiness, or satisfaction, to which they give rise;» .

بها، وإن إعتراضي هذا ينطبق على كل نوع من النفعيّة التيأعرفها»[1]، لهذا عندما حاول بنتام في رأي آير أن يعطي الناس الشعور حول فعل معيّن بأنه صحيح عن طريق فكرة توفير السعادة الأكبر ولقد تحدّث عن تعريفاته كما لو كانت وصفيّة بسيطة ومجرّدة، ولكن حقيقة الأمر أن تلك التعريفات لم تكن وصفيّة بقدر ما كانت اقناعيّة، إن مبدأ المنفعة ليس قضيّة صادقة ولا حتى كاذبة إنه مجرّد توصيّة والذي لا يمكن ان يقبل التحقق أو حتى تبريرها كما يعترف بنتام نفسه.

وبهذه الانتقادات رفض التجريبيون المناطقة الموقف النفعي من الأخلاق خاصة لأنه فسّر الألفاظ الأخلاقيّة على أنها تمثل بعض الخواص التجريبيّة، وقد رأى اير أن الفاظ الخير وماشاكلها لا تنطوي علىمعنى وصفي[2]، كما يعيب ريشنباخ على البرغماتيين الذين يعملون إلى إثبات صحّة الأهداف الأوليّة بوسائل معرفيّة على اساس أنها محاولات علميّة.

وهكذا يرفض أير المذهب الذّاتي الذي يرجع الخير والصواب إلى مشاعر القبول والإستحسان لدى فرد أو جماعة، ويرفض مذهب المنفعة الذي يعرّف الخير والصواب باللّذة أو السعادة، لأنهما مذهبان يجعلان الأحكام الخلقيّة "نوعا من الأحكام النفسيّة أو الإجتماعيّة"، وبالتالي فإن البراهين الأخلاقيّة لن تختلف عن الراهين الواقعيّة وهذا مرفوض عند أير بحجة كما سبق وقلنا أننا وحسبه في وسعنا قبول ما هو خطأ أو شر أحيانا دون الوقوع في التناقض، كما أن في وسعنا القول ودون تناقض أيضا من الخطأ أحيانا أداء الفعل الذي يولد أعظم لذة أو سعادة أو إشباع ومن هنا فإن عبارة (س لا ذ) أو (س) مرغوب لا تكافئ في معناها الحكم الخلقي (س خير) ومن هنا فإن تعريفات المذهبين الذّاتي والنقدي خاطئة[3].

وفي النهاية ينتهي آير مؤكدا «حين نتبنى القول بأن الأحكام الخلقيّة هي أحكام وصفيّة لوقائع طبيعيّة، نرتكب مغالطة طبيعيّة... وحين نتبنى القول بأن الأحكام الخلقيّة هي أحكام وصفيّة لوقائع لا طبيعيّة نتجاوز على المبادئ الوضعيّة، ومن أجل الخروج من هذا المأزق نصح برفض الإفتراض الذي

---

1 – Ibid,p 105.« And since it is not self-contradictory to say that some pleasant things are not good, or that some bad things are desired, it cannot be the case that the sentence... And to every other variant of utilitarianism with which I am acquainted the same objection can be made ».

2 – زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 320.

3 – Ayer,A .J,op.cit,pp 138-139.

يؤدي إلى ظهوره (ظهور المأزق)، وهو الإفتراض القائل بأن تحليل الأحكام الخلقيّة يجب أن يحفظ الخاصيّة الوصفيّة الظاهريّة للأحكام الخلقيّة واستنتج بأن الأحكام الخلقيّة هي نوع من الأحكام اللاّوصفيّة، ـ ولكن أيّ نوع من الأحكام اللاّوصفيّة هي؟ جواب آيار هنا ـ هو أنها تعبير عن مواقف معينة يتخذها المتحدّث، ولهذا قال بنظريّة الإنفعاليّة»[1].

إن الذين ـ في رأي التجريبيين المناطقة ـ اهتموا ببناء الأنظمة المعياريّة المختلفة والتي قُدمت بمثابة مبادئ السلوك الرئيسيّة وأجروا حولها جدالات لا نهاية له نجد عدم تطابق تقديراتهم كما عجزوا عن تحقيق الغرض منها، مما أدى بالمبادئ الأخلاقيّة في العصر الحديث لعدّة تقلبات جنحت لها من النفعيّة إلى الوضعيّة العمليّة والماركسيّة والوجوديّة والعدميّة والمثاليّة...، في حين لم تحقق شيء للتغلب عن الأزمات الأخلاقيّة أو الإجابة عن التساؤلات التي طرحها ويطرحها هذا العلم، وهذا ما دفع بهم بالهجوم علنيّة على علم الأخلاق والدّعوة لأعادة طرق البحث فيه أي في الأخلاق ذاته ومضمون الخير والشر.

ويمكن تقسيم المذاهب الأخلاقيّة بمنظور التجريبيين المنطقيّة وكما يوضّحها لنا زكي نجيب محمود عبر التاريخ في النهاية إلى قسمين أساسيين: مذاهب تصويريّة وأخرى تعبيريّة، ويرفض التجريبيون المناطقة مذهب الأخلاق التصويريّة الذي يؤكد أن أية عبارة نعبّر بها عن حقيقة أخلاقيّة كقولنا مثلا "إن الوفاء بالوعد واجب" ...إنما هي عبارة تصف شيئا كائنا بغض النظر عن نفس القائل ومشاعره فهناك ـ في رأيهم ـ في العالم الخارجي أعمال يمكن مشاهدتها تسمى مثلا "الوفاء بالوعد"...، ومن ثم هناك صفة تصف تلك الأعمال هي صفة "واجب" ليست من خلق الإنسان ولا من خياله إنما هي صفة موضوعيّة كإرتفاع "جبال هماليا" لا دخل للإنسان فيها ولا حيلة له في تغييرها أو تحويرها، وكل ما عليه في هذا الصدد هو أن يسجّل ما هنالك واصفا له ومقررا لما يجده، تقرير الناقل الذي لا يحذف مما يرى شيئا ولا يضيف شيئا وقل ذلك في جميع الجمل من هذه الشاكلة، فعند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق أن المعنى الأخلاقي قائم كائن ذو خصائص معينة، فإذا ما جاء الإنسان ووصف معنى من هذه المعاني نتيجة لبحث قام به فيالأشياء الخارجيّة أو في ذات نفسه، فهو إنما يصف حقيقة لم يكن له يد في ايجادها ولن يكون له يد في تغييرها، وإذن فمن وجهة نظرهم هذه تكون "القيمة" موضوعيّة تدرك وتوصف بعبارة وصفيّةعلميّة، ولئن رأينا

---

1 – Macdonald.G,Wright,(ed),fact, Science and Morality, p291.

الشعوب المختلفة في العصور المختلفة قد تباينت في أحكامها الخلقيّة، فليس ذلك راجعا إلى كون المعاني الخلقيّة نسبيّة تتغير بتغير الناس، بل هو اختلاف في تشخيص الحقيقة، ووصفها على النحو الصحيح، كما قد اختلف الناس يوما في شكل الأرض أمسطح أم هو كروي، وسيجيئ يوما يستطيعون فيه جميعا أن يهتدوا إلى حقيقة أخلاقيّة واحدة، يرونها جميعا على السواء و يصفونها جميعا وصفا يشتركون فيه، كما قد جاء يوم إهتدوا فيه بعد خلاف على شكل الأرض، وكذلك قل في الحقائق الجماليّة»[1]، أما التجريبيون المناطقة وإليه ينتمي زكي نجيب محمود فيرون غير ذلك كله إذ يرون أن العبارة الأخلاقيّة ـ وكذلك الجماليّة ـ هي جملة تعبيرية لاتزيد على كونها تعبيرا عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به وعندئذ يستحيل ان يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذّب لما يقول لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول وكيف يراجعه وهو لم يقل جملة تعبيريّة، لا تزيد على كونها تعبيرا عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو عن العالم المشترك بينهما شيئا، إنما نطق بشيء أشبه بالصراخ ـ مثلا ـ أو بقهقهة الضحك؟[2].

3- أي نوع من المعرفة تكون الأخلاق عند التجريبيين المناطقة إذن؟

هكذا إنتهى التجريبون المناطقة إلى أن البحث في الأخلاق الطبيعيّة واللاطبيعيّة لا ينتهي بنا إلاّ إلى التأملات الذاتيّة للأراء الشخصيّة للفيلسوف أو المفكّر الأخلاقي في الحقيقة، ولكن رغم ذلك إهتموا بالأخلاق إهتماما كبيرا كما قلنا سابقا، فكان النصيب الأكبر لـ آير و موريس شليك ولسلي ستيفنسن وقبلهم فتجنشتين الذي تأثروا به أيّما تأثر والذي قيل عنه «أن أهم خاصيتين للرسالة المنطقيّة الفلسفيّة هما الإهتمام بالمنطق من ناحيّة والإهتمام بمشكلة الأخلاق من ناحيّة أخرى»[3]، **لهذا نتساءل ماذا أراد فلاسفة التجريبية المنطقيّة من هذا الإهتمام؟ هل هو أن يحرّروها من العناصر الميتافيزيقيا كما فعلوا مع الفلسفة، أم رفضوها رفضا تاما؟ أم رغم قولهم بأنها بدون مضمون تجريبي ولكن لها وظيفة أخرى لكنها ليست الوظيفة التقليديّة؟.**

---

[1] - زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص ص113-114.

[2] – نفس المرجع، ص 114.

[3] – محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفيّة لفلسفة الفعل عند فتجنستين، دار آتون للتوزيع، 1986، ص 12.

إن العبارات المقبولة عند التجريبيين المناطقة هي القضايا الصوريّة (الرياضيّة والمنطقيّة) وقضايا العلوم الطبيعيّة أماّ الفئة الثالثة التي تضم عبارات لا هي رياضيّة تحليليّة ولا هي تركيبيّة إخباريه فهي أقرب إلى التعبيرات الإنفعاليّة العاطفيّة «ويدخل تحت معنى الإنفعالي كل الجمل الميتافيزيقيّة بالإضافة إلى الشعر والأخلاق المعياريّة والدراسات الدينيّة والجمال»[1]، ومن ثم كانت في نظرهم كلاما فارغا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب، إنها "أشباه قضايا" وليست بقضايا حقيقيّة، بمعنى أنها تتخذ صورة القضيّة لكنها ليست قضيّة إنها لا تدخل في نطاق القضايا التركيبيّة الإخباريّة وبالتالي حسنها وقبحها وما ينبغي منها وما لا ينبغي منها وغير ذلك من المفاهيم الأخلاقيّة الواردة فيها ليست مرئيّة ولا مسموعة ولا تدرك بأي حاسة من الحواس الأخرى، وبناء عليه لا يمكن تجربة وجود أو عدم وجود هذه الخصائص في الموضوعات الأخلاقيّة (الحسن والقبح) إنه لا يمكن التحقق منها عن طريق التجربة الحسيّة فهي أحكام ذاتيّة.

إن الأخلاق والقيم تختلف تماما عن مجال العلم ولا صلة له بهما، فإن كانت «الأخلاق المعياريّة هي نشاط فلسفي الغرض منه تزويدنا بالأساس الذي يمكن بواسطته تقييم المواقف أو الأحكام الخلقيّة أو تقييم البدائل المتاحة لنا في سياق الإختيار الخلقي لنعرف ما الذي يجب أو على الأقل ما يستحسن إختياره من بينها»[2]، فبالنسبة لهم و«طبقا للمتطلبات الأساسيّة لعلم الأحكام الأخلاقيّة لن يستطيع الباحث الذي ينشغل بمسائل تطبيق المبادئ العلميّة على تحليلاتها، وقبل كل شيء مبدأ التحقق الذي يحتل مكانا هاما في حقول المعارف العلميّة المختلفة»[3].

ولهذا يضع هؤلاء التجريبيين المناطقة العبارات الأخلاقيّة ضمن العبارات الإنشائيّة وكل ما يتعلق بما هو معياري وإنفعالي كالمشاعر والفن والجمال والسياسة، ويؤكدون أنه من «الخطأ إعتبار "الأخلاق" مبحثّا مثله في ذلك مثل علم الجيولوجيا أو تاريخ الفن...، حيث هناك درجات من الخبرة، بحيث أنه مثلما ننظر إلى مؤرخ الفن كشخص يستطيع ـ وفقا لدرجة تدريبه وخبرته ـ تحديد ما إذا كانت لوحة فنيّة لوحة مزيفة أم

---

[1] – كارناب رودلف، الأسس الفلسفيّة للفيزياء، ص 11.

[2] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 24.

[3] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص20.

أصليّة، كذلك يمكننا أن ننظر إلى الفيلسوف كشخص يمكنه أن يحدد ما إذا كان فعل أخلاقي فعلا خاطئا أم لا، و في الحقيقة ليس للفيلسوف هذه الخبرة، لا لقصور في تعليمه ولكن لأنه لا وجود في فلسفة الأخلاق لمثل هذا المرشد ذي السلطة الذي يمكنه اطلاق حكم أخلاقي لا معقب وراءه ليس للفيلسوف فيمايتعلق بسلوك الحياة أيّ ميزة أكاديميّة يتفوق بها على غيره»[1]، ولهذا يطلق على هذا الموقف للتجريبيين المناطقة من القيم والأخلاق موقف"اللاإدراك" أو"الشك الجزافي" وإن كانوا يختلفون فيما بينهم ـ أي أصحاب التجربية المنطقيّة ـ اختلافا يسيرا في فهم القضايا الأخلاقيّة، لكنهم في النهاية يتفقون في أغلب الأفكار الأساسيّة كما رأينا سابقا.

4- النظريّة الإنفعاليّة

ولكي يتجاوزوا إذن التجريبيون المناطقة تلك المذاهب التقليديّة تبنوا النظريّة الإنفعاليّة Emotivisme أو الوجدانيّة وهي نظريّة جاء إسمها من التفرقة بين الإدراك والإنفعال، وقيل عنها أنها ظهرت في الفترة مابين عامي 1920-1930 ومن أهم المدافعين عنها آير، كارناب، ريشنباخ، راسل وفي مقدمتهم كلهم شارلي لسلي ستيفنسون الذي يقال عنه أنه الذي جاء بصورة أكثر تقدّما في هذا الموضوع، ولكن أيضا قيل أنه قبل ذلك قد استخدمها أوجدنOgden Ch.K، ورتشاردزRichards I.A في كتابهما "معنى المعنى" لأوّل مرّة وبنفس الدلالة التي استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاما فهما يقولان أن الخير وهو موضوع الأخلاق لا يعني شيئا و ليس له وظيفة رمزيّة[2]، و لكن قبل ذلك كلهم نعلم أنهم قد سبقهم إلى القول بالعاطفة "هيوم" رائدهم الأوّل في زعمه أن الحكم الخلقي مسألة عاطفة وإحساس وليس حكما عقليا، كما يمكن ردّ هذا الإتجاه الوضعي في فهم علم الأخلاق وعلم الجمال بصورة مباشرة أيضا كما يقال إلى "جورج مور" الذي اعتبر الخير مقولة انفعاليّة أو وجدانيّة في كتابه "مبادئ الأخلاق"، وفي بعض الأحيان هذا المذهب العاطفي في الأخلاق يعزى إلى جورج سانتيانا L.Santyana (1863-1952) وهو فيلسوف وشاعر أمريكي عام 1912، ولكن العبارة الأكثر شيوعا فهي تعود إلى كتاب أير (اللغة، والحقيقة والمنطق)1936.

---

[1] - أج آير، الفلسفة في القرن العشرين، تر بهاء درويش و إمام عبد الفتاح إمام، ط1، دار الوفاء ، 2006، ص 84.

[2] - Warnok.M, Ethics since 1990 ,Oxford University Press , NewYork,3ed, pp50 - 84.

والسؤال الذي نطرحه هنا ماذا يقصدون بالإنفعالات؟.

يشير مصطلح "المعنى الإنفعالي إلى قدرة اللفظ الخلقي على التعبير عن المشاعر والإتجاهات عند المتكلم، واستثارتها في السامع، على أساس أن التعبير متميّز عن الوصف إن معنى اللفظ وظيفته والدور الذي يؤديه في الحياة الخلقيّة وهذه الإنفعاليّة فيما يُرى هي مايهب الحكم الخلقي طابعه المعياري.

نعلم جميعا أن التجريبيين المناطقة استمدّوا رفضهم للميتافيزيقا من رسالة فتجنشتين حيث يؤكّد الكثير من فلاسفة التجريبيين المناطقة ممّن سنراهم لاحقا ممن ساروا على نفس خطه في رفض الأخلاق، فتجنشتين الذي ذهب إلى أنه لا يمكن أن تكون ثمة قضايا أخلاقيّة «لإنه من الواضح أن الأخلاق لا يمكن التعبير عنها»[1]، فالفلسفة الأخلاقيّة التقليديّة لا تنطوي على أيّ بحث في الوقائع بل هي بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر أي فيما يصحّ عمله وما لا يصحّ عمله، فلو نظرنا إلى العبارات الأخلاقيّة على أنها تعبير عن "قضايا" كان في وسعنا أن نقول أنها لا تعبّر عن أي شيئ قابل للتحقق تجريبيا، ولو نظرنا إلى العبارات الأخلاقيّة على هذا النحو لكان علينا أن نقول أنها عبارات ميتافيزيقيّة خاليّة من كل معنى[2]، ولهذا يقول أيضا «حتى لو حلّت كل القضايا العلميّة الفعليّة والممكنة ولم يبق أي سؤال علمي بدون جواب، فإن قضايا الحياة تظل معلقة»[3] بمعنى إن مشاكل الأخلاق هي من بين تلك المشاكل التي تبقى قائمة بعد أن تتم الإجابة عن جميع الاسئلة العلميّة الممكنة.

بالنسبة لفتجنشتين ما تستطيع القضايا أن تنقله لنا فقط هو صورة الواقعة لا مضمونها، لذا فإن كل محاولة لقول هذا المضمون ستكون محكومة بالفشل وينطبق هذا على كل الميتافيزيقا السابقة التي كانت تحاول قول شيء بخصوص ماهيّة الظاهرات، هذه المحاولة ستبقى محكومة بالفشل «لأن القضيّة تستطيع فقط قول كيف هو الشيء وليس ما هو»[4]، بذلك يؤكد فيتجنشتين «لا يمكن أن توجد قضايا ذات معنى صادقة أو كاذبة حول المسائل الأخلاقيّة، إذلا يمكن مقارنة القيم مع الواقع لمعرفة إذا كانت صادقة أو

---

1 – Ludwig Wittgenstein,Tractatus, 6 ,42.

2 – أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي المعاصر، ص 42،43.

3 – Warnok.M, op.cit,p 84,50 .نقلا عن

4 – Ludwig Wittgenstein,Tractatus, p 94(3 ,221).

كاذبة، يلزم عن ذلك أن القول الأخلاقي غير ممكن، فالأخلاق (كالإستيتيقا ترنسندنتاليّة)»[1]، أي أنها تقع خارج مملكة ما يمكن قوله لأن «القضايا لا يمكن أن تعبّر عما هو أعلى»[2]، الأخلاق والقيم ومعنى الحياة تقع خارج دائرة القول الوصفي للعالم، ومثل هذه الأمور تصبح مواضيع تبصّر غيبي لا موضوع قول، ولأننا لا نستطيع قول ما هو المضمون ولا قول ما ليس هو «فإن كل ما يمكن قوله هو أن هذا المضمون يعرض ذاته، ولا يمكن التعبير عنه لأن اللّغة لا تنقل لنا سوى الصورة، تحتوي قضيّة ما على صورة ولكن ليس على مضمون معناها»[3]، ولذا كانت محاولات الفلاسفة السابقين محكومة بالفشل، وذلك ناتج عن استخدامهم للّغة العاديّة، وهيّ لغة غير دقيقة تخفي الصورة المنطقيّة الحقيقيّة للقضايا وهكذا تنشأ بسهولة التشوشات الأكثر أساسيّة والتي تمتلئ بها الفلسفة، ولهذا فالنتيجة عند فتجنشتين لا بدّ من استبعاد القولين الأخلاقي والميتافيزيقي فما يمكن قوله فقط «سيكون المنهج الصحيح في الفلسفة هو هذا ألاّ نقول شيئا عدا ما يمكن قوله أي قضايا العلم الطبيعي، وهذا شيء لا علاقة له بالفلسفة»[4].

ولكن على عكس فتجنشتين أبدى بعض اتجربيين المناطقة مثل آير وكارناب ونويراث وستيفنسون... وآخرون استعدادا أكبر لمناقشة المسائل الأخلاقيّة وإن كانوا يوافقون فتجنشتين في ما ذهب إليه، فهذا كارناب يؤكد في كتابه «التحليل المنطقي للميتافيزيقا» أنه إلى جانب الميتافيزيقا وضمنها كل فلسفة للقيمة وكل نظريّة معياريّة قد أفضى إلى نتيجة سلبيّة مؤداها أن القضايا المزعومة في هذه المجالات تخلوا تماما من أيّ معنى، ومن ثم لا بدّ من استبعادها استبعادا تاما حيث يقول «نحن لا نقدّم حلولا للمشكلات الفلسفيّة ولكننا نرفض كل المشكلات الفلسفيّة التي تعبّر عن نفسها في صورة ميتافيزيقيّة أو أخلاقيّة أو معرفيّة»[5]، ويرفض أيضا الاسئلة التي كانت تدور حول تقييم المعايير الأخلاقيّة والتي اهتمت بها المدارس المثاليّة والمدارس المنفعة ومدرسة الحدس الأخلاقي...إلخ. فهو يؤكّد أن العبارات الأخلاقيّة

---

1 – Ibid, p 103, (6,421).

2 – Ibid, p 103,(6,42).

3 – Ibid, p 103 ,(6,41).

4 - Ibid, p 106 ;(6,53).

5 - Passmore. J, Logical Positivism, p 54 .

«مجرّد أوامر، فقولك إن الصدق فضيلة يشبه قولك التزم الصدق»[1] إنها ليست قضايا على الإطلاق، بل هي ذات ارتباطات نفسيّة لا تنقل إلينا أي نوع من المعرفة لأن المفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة غير قابلة للتحليل، ولو نظرنا إلى العبارات الأخلاقيّة على انها تعتبر "قضايا"ـ حسب كارناب ـ لكان علينا أن نقول إننا هنا بإزاء "قضايا زائفة" لا تعبّر عن أي شيء قابل للتحقق تجريبيا، والحق أننا هنا بإزاء أقاويل لا تعبّر إلاّ عن بعض الرغبات أو الأوامر أو الوصايا، إن العبارة الأخلاقيّة التي تقول مثلا "إن القتل جريمة" قد خدعت الكثيرين بسبب مظهرها اللّغوي فظن الفلاسفة مثلا أنها قضيّة تدلّ على الحكم في حين أنها لا تزيد عن كونها مجرّد "وصيّة" أو "أمر" يشبه قولنا "لا تقتل"، وصحيح أننا هنا بصدد وصيّة مستترة ولكننا لا نستطيع أن نقول ـ بأية حال ـ إننا هنا بصدد قضيّة منطقيّة تقبل الصدق أو الكذب، وعلى حين أن الأوامر لا يمكن أن تعدّ صادقة أو كاذبة، وبالتالي فإنها لا تمثل "قضايا" أصلا، ونجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقيّة فراحوا يجهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها، وفات هؤلاء أن أيّ حكم قيمة لا يزيد عن كونه وصيّة أو أمر مستترا، فكوّن صيغة لغويّة خداعة، ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقيّة لا تقرّر شيئا ولا تشير إلى أيّ شيء، فلا سبيل إذن إلى تقديم أي برهان إثبات أو برهان نفي لا على صحتها أو كذبها[2].

وإذا كان الفلاسفة كما انتهينا سابقا ـ يؤكد كارناب ـ «يستخدمون الأخلاق بمعنيين: فريق رأى فيه بحث تجريبي (سيكولوجي أو سوسيولوجي نفسي أو اجتماعي) معيّن تدور حول أفعال الكائنات الإنسانيّة، منظورا بصفة خاصة إلى أصل هذه الأفعال من إحساسات وإرادات مختلفة وتأثيرها على أناس آخرين والأخلاق بهذا المعنى بحث تجريبي، ومن ثم فهي بحث علمي لأنها تنتمي إلىالعلم التجريبي أكثر من انتمائها إلى الفلسفة»[3]، فهذا التصور مرفوض بالنسبة لكارناب ولآير كما سبق ورأينا كما أن المعنى الثاني للأخلاق وهو معنى يختلف إختلافا أساسيا عن الأول وهو بوصفه بحث في فلسفة القيم أو المعايير الخلقيّة، والتي يمكن للمرء أن يشير إليه بوصفه أخلاقا معياريّة، فهو بهذا ليس بحث في الواقع، وإنما هو

---

1 - Carnap.r, philosophy and Logical syntax,p 24 .

2 - Ibid,p 24-25.

3 - White.Morton, Logical Positivism, In The Age of Analysis 20The Century Philosophers, Mifflin Co. NewYork, 1955, pp 216-217.

بحث مزعوم فيما هو خير وفيما هو خطأ علينا أن نتجنبه ـ يقول كارناب ـلأن الغرض من هذا البحث إنماّ هو غرض فلسفي أو معياري، فالأخلاق هي التي تحدّد معايير السلوك أو الأحكام الإنسانيّة والتي تدور حول القيم المعياريّة[1]، وهذا أيضا إذن مرفوض بالنسبة للكارناب ولجميع التجربيين المناطقة لأنه لا يمكن النظر إلى الأخلاق على أنها علم معياري.

وللأن للّغة عند كارناب عملين أو وظيفتين «التعبير من جهة والتصوير من جهة أخرى، ـ وكما يقول ـ نقول عن العبارة اللّغويّة إنها تعبيريّةُ Expressive حين نريد أن نقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه من إحساساته أو مزاجه الحالي أو طباعه المؤقتة أو المستديمة ... مما يستحيل على سواه أن يراجعه فيه، لأنه شعوره الذي خاص به كالشعور بالألم او اللّذة مثلا (وهي لغة الأخلاق)، ثم نقول عن العبارة اللّغويّة إنها تصويريّة Representative أو دلاليّة حين نريد القول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئا خارجا عن ذات القائل، ولمن شاء أن يراجع هذا القائل في مطابقة الوصف الشيء الموصوف يرى إن كان وصفا صادقا أو كاذبا(وهي لغة العلم)»[2]، ومن ثم لا بدّ من التمييز بين الوظيفة التصويريّة أو الوصفيّة التي يمكن التحكم فيها بغير صعوبة إذ تستطيع أن تغيّر معنى اللفظة الوصفي في أيّ وقت تشاء... لأن المعاني الوصفيّة للكلمات مرهونة بإتفاق الناس ولهم أن يغيروها كيف شاءوا، لكنك لا تستطيع أن تغيّر المعنى الشعوري لكلمة معينة بهذه السهولة في نفس القارئ أوالسامع، فلا تستطيع بمثل هذا اليسر أن تقول لأحد أريدك منذ هذه اللحظة أن تشعر بالرضى أو بالسخط أو بالإشتياق أو بالذكر كلما وردت عليك الكلمة الفلانيّة ومن هنا كان من الصعب الصعاب أن تجرد كلمة أخلاقيّة من بطانتها الشعوريّة لتدرك عناصرها الموضوعيّة وحدها إن كان لها عناصر موضوعيّة[3]، ومن يقوم بهذه الوظيفة هي اللغة الشعوريّة أو التعبيريّة، «ولهذا عندما نستخدم الصيغ الخيريّة أو الطلبية إلى جانب أشكال وصيغ اخرى فإننا في أيّ وقت نستخدم فيه صيغة خيريّة مثل (س صواب أو خطأ) و(ص حسن أوسيء)فإننا في الواقع لانقرّرواقعة على الإطلاق، فهذه الصيغة دائما مضللة لأن القول "إن السرقة خطأ" ليس هو قول أيّ

---

1 - Carnap.R, Philosophy and Logical Syntax, p 25-27.

2 – Ibid;pp 26.27.

3 – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص131.

شيئ عن السرقة بأكثر من القول "إن الطقس بشع" فهو لا يصف الطقس حقيقة، ففي كلتا الحالتين فإننا أعبّر فقط عن رد الفعل العاطفي... معبرا عن مشاعري وربما أدعوا السامع إلى أن يكون لديه مشاعر مماثلة»[1] والنتيجة عند كارناب أن كل «التصورات الأخلاقيّة أو بالأحرى الكلمات أو المصطلحات التي يبدوا أنها تعبّر عن تصورات لها فعلا المناسبات الصّحيحة لاستخدامها ولكن ليس لها معنى، أو بعبارة أدق فإنها ليست تصورات، فهي لا يمكن أن تظهر في عبارات يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة»[2]، ولهذا إنتهى أيضا إلى «أن كل عبارة لا تحيل على كائنات فيزيائيّة هي عبارة خاليّة من المعنى، وهو ما يعنى أن العبارات التي تصف التجارب الذّاتيّة مثل المشاعر والعواطف لا تنتمي إلى هذه اللغة مثلها في ذلك مثل العبارات الميتافيزيقيّة والثيولوجيّة... ويستلزم عدم الإعتراف بها»[3].

وهكذا إذا كان بالنسبة لكارناب لا حدود للمعرفة العلميّة بمعنى أنه لا يوجد سؤال لا يمكن للعلم من حيث المبدأ أن يجيب عنه[4]، أما أخلاقيا فيعني أن للحياة أبعادا أخرى تقع خارج دائرة العلم، فمع أنه لا يوجد ألغاز في العلم يقول كارناب ولكن «يوجد اسئلة من حيث المبدأ غير قابلة للحلّ، على أيّ حال"أحاجي الحياة" ليست أسئلة بل مواقف عمليّة»[5].

أما **أيـــر** والذي كما هو معروف أنه لم يعد في كتاباته المتأخرة تابعا للتجريبية المنطقيّة ولا منكرا للميتافيزيقا بل إن له نظريات ميتافيزيقيّة في وجود العالم الخارجي ومشكلة النفس الإنسانيّة ومشكلة الحريّة ومشكلة المعرفة...[6] ولكن رغم ذلك في بداياته وتماشيا مع تجربيته ومع المطالب الأساسيّة لمبدأ التحقق ومن أجل مواجهة الإعتراضات على وجود قضايا أخلاقيّة إقترح النظرية الإنفعاليّة في الأخلاق وهي النظريّة التي هدف من خلالها إلى أن يبيّن المميزات الخاصة للقضايا الأخلاقيّة، فميز بين الأحكام الخلقيّة الفعليّة والمواعظ الخلقيّة وهي الأوامر- وفي رأيه - أنه حتى الأولى هي في الأخير تعبير عن انفعال، وفي

---

1 – Carnap.R, philosophy and Logical, p(27432).

2 – برنادرمايو، فلسفة الصواب والخطأ مدخل إلى النظرية الأخ، تر وفاء عبد الحليم،ط3، دار الوفاء، 2003، ص137.

3 – كارناب، البناء المنطقي للعالم و المسائل الزائفة في الفلسفة، ص92.

4 - نفس المصدر، ص520.

5 - نفس المصدر، ص 530.

6 - محمد فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص134.

كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا الأخلاق قضايا علميّة تجريبيّة يمكن التثبت منها بالتجربة، ويتفق أير مع كارناب في القول بأن الأحكام الخلقيّة أوامر وفي القول بأن جميع الأحكام تتميز بخاصتين:

انها تعبر عن حالة عقليّة وأنها تؤكد أو تنفي شيئا ما ولكن في النهاية «الأحكام الخلقيّة لا تقرر شيئا واقعيا، وهي مجرّد تعبير عن حالة عقليّة تشير حينا إلى نوع من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس، وعلى ذلك فهي في النهاية أوامر في صورة لغويّة مضللة لا توصف بالصدق والكذب أي ليس لها معنى»[1]، إنه «في كل حالة تؤدي بالفرد ـ عادة ـ إلى قول حكم أخلاقي تكون وظيفة الكلمة الأخلاقيّة المناسبة هي وظيفة انفعاليّة أو عاطفيّة محض، إنها تستخدم لتعبر عن المشاعر إزاء موضوعات معينة وليس لتضع أية تأكيدات حولها»[2]، إن الصفات الأخلاقيّة المختلفة التي قد نخلعها على أفعال الناس لا يمكن أن تعدّ صفات واقعيّة نظرا لأنها لا تصف أيّ سمة من سمات الموقف الذي يراد تطبيقها عليه[3]، ولهذا «إن قلت لأحدهم لقد "قمت بعمل سيء حيث سرقت ذلك المال" فلم أقل له شيئا أكثر من قولي هذا "أنت سرقت المال"، ومع إضافة القول " قمت بعمل سيّء" لم أعطى خبرا زائدا، فقط أظهرت عدم صواب هذا الفعل عندنا أخلاقيا، ومثل هذا بالدّقة لو تكلمت بلحن خشن معك للتنفر فقلت "أنت سرقت المال" أو "أنني كتبت هذا الخبر وأضفت إليه علامة التعجّب"، فإن اللحن الخشن أو علامة التعجّب لا يضيفان شيئا إلى المعنى الواقعي للجملة، غاية الأمر أنهما يظهران أن حكاية الخبر عن المتكلم صاحبه بعض الإنفعالات»[4]، هكذا يؤكّد آير أن قولنا أن الإنسان الذي سرق "إقترف جرما أخلاقيا"، إن هذا الإنسان الذي إقترف جرما أخلاقيا وهو فعل السرقة لا يقدّم لنا أيّ معلومات عن العالم حولنا سوى أن فلانا قد قام بفعل السرقة، أما ما تبقى من كلام حول كون الفعل المذكور يشكّل جرما أخلاقيّا فلا يعدوا كونه تعبيرا عن إحساس عاطفي نحو الفعل وهو إحساس بالإستياء وعدم الموافقة أو اللوم كما قال سابقا هيوم .

---

[1] - أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي..، ص 43.

[2] - Ayer A.j,Language, Truth and Logic, p 108

[3] - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 293.

[4] - Ayer Aj,op.cit,p 107.

ولينتهي إلى النتيجة بأن المفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة غير قابلة للتحليل ولا يوجد معيار يمكن للمرء أن يختبر به صحّة الأحكام التي تظهر في الجمل الأخلاقيّة وأن ما يجعلها غير قابلة للتحليل هو أنها مفاهيم زائفة، إن حضور الرمز الأخلاقي في قضيّة ما لا يضيف شيئا إلى محتواها الفعلي، ويؤكد «إذا إفترضنا أن تحليل المصطلحات الخلقيّة يجب أن يحافظ على الطبيعة "الوصفيّة" للأحكام الخلقيّة فإننا سوف نقع في نطاق مأزق ذي حدين، إذ أن السؤال الذي سوف يطرح نفسه هو وصف ماذا؟ سوف يمسك بنا الحد الأوّلمن هذا المأزق إن قلنا بأن الأحكام الخلقيّة هي أحكام وصفيّة للوقائع الطبيعيّة، ويمسك بنا الحد الثاني من المأزق إن قلنا بأن الأحكام الخلقيّة هي أحكام وصفيّة للوقائع اللاّطبيعيّة... »[1].

إن عبارات علم الأخلاق حسب آير هي ببساطة تعبيرات عن الاستحسان والإستهجان الخلقيين، ولكن لا تؤكد تلك المشاعر كما يقول الذاتيون ولو كانت لها تلك الصفة لصارت قابلة للتثبت أو التحقق ومن ثم فهي قضايا حقيقيّة أو أصيلة إن تلك العبارات تعبر عن المشاعر بالطريقة التي يعبر بها التثاوب عن السأم أو الطريقة التي يعبر بها التنهد عن الآسى[2]، وبالتالي «ليس من المتناقض ذاتيّا التأكّد على أن بعض الأشياء التي تنال الإستحسان العام ليست خيّرة... وأن الإنسان الذي يعترف بأنه يستحسن أحيانا ما هو سيء أو خاطئ هذا الإنسان لا يناقض نفسه»[3]، ولكن رغم ذلك يضفي آير للعبارات الأخلاقيّة وظيفة أخرى وهي أنه هناك فائدة أخرى لعبارات الأخلاق غير التعبير عن المشاعر وهو أنها تثير المشاعر وتحفز على الفعل، وبعض المصطلحات الخلقيّة تستخدم بطريقة لتعطي جملا لتظهر فيها أثر الأوامر، هكذا فإن جملة (إن من واجبك أن تقول الصدق) تعبّر عن نوع من الشعور الأخلاقي حول الصدق، وتعبّر عن الأمر (قل الصدق) ، يقول «ويجدر بنا ان نشير أن الحدود الأخلاقيّة لا تعبّر فقط عن الشعور وإنّما تستخدم أيضا لإثارة الشعور والحث على الفعل فبعض هذه الحدود يستخدم على نحو يجعل العبارة التي يرد فيها تعبّر عن "الأمر" ومن ثم فإن العبارة التي تقول "أن واجبك قول الصدق" قد تستخدم للإشارة

---

1 - Macdonald.G,Wright, op.cit,p290.

2 –McGrath.P, The Nature of Moral Judgement...,London and Melbourne, Sheed and Word Stagbooks,1967,p24.

3 – Ayer ,A,j.“Language, Truth and Logic”,p104.

إلى نمط معين من الشعور الأخلاقي نحو الصدق، وكتعبير عن الأمر، أماّ عبارة "ينبغي عليك قول الصدق" فهي تتضمن أيضا الأمر"قل الصدق" ولكن اللهجة الآمرة هنا تكون اقل تأكيدا، بينما أصبح الأمر في العبارة "من الخير قول الصدق" أقل من أن يكون إقتراحا بالفعل وهكذا تتميز كلمة "خير" في استخدامها الأخلاقي عن كلمتي "واجب" و"ينبغي" ويمكننا في الحقيقة أن نقوم بتعريف الكلمات الأخلاقيّة في حدود كل من المشاعر المختلفة التي تستهدف التعبير عنها والإستجابات المختلفة التي تستهدف استثارتها»[1].

لقد استند اير على معطيات ابستيمولوجيّة بالاضافة إلى فكرتي السؤال المفتوح والأغلوطة الطبيعيّة على التدليل على أن التعريف الطبيعي لا يكافئ معنى الخير من الناحيّة المنطقيّة، بمعنى أنه يؤسس انظاره الميتأخلاقيّة على أسس منطقيّة ولهذا انتهي كما انتهى مور إلى رفض التعريفات الميتافيزيقيّة والطبيعيّة، وحاول تقديم مفهوما طبيعيا جديدا، فالألفاظ الخلقيّة لا تشير إلى أيّةكيفيات ميتافيزيقيّة أو طبيعيّة، ليس لأنها رمز لفكرة أو شيء غير طبيعي بل لأنها لا ترمز إلى شيء أبدا غير انفعالاتنا ومشاعرنا. إن انكار أيار كل مضمون معرفي أو مشار واقعي للخير هو لإعتبارات ابستمولوجيا، ومعنى ذلك أن هذا اللفظ غير وصفي Non-Descriptive، وإلا كانت نظريته صورة عن المذهب الآني القديم، وحين واجه مشكلة تعريفه اضطر تحت تأثيرالنقاد إلى استئصال المشكلة من أساسها بأن جعل "الخير" وكل لفظ خلقي آخر بمثابة تعبير طبيعي، صوتي عن الانفعال.

أما **تشارلز ليزلي ستفنسون**"G.L.Stevenso[2] والذي يعدّ أهم مؤسسي النظريّة الإنفعاليّة لهذا لا بد من الوقوف قليلا عند نظريته الإنفعاليّة، فقد استطاع بكتبه ومقالاته أن يكسب لها أرضا على خريطة النظريّة الأخلاقيّة المعاصرة، وهو من الذين سعوا إلى فحص معنى الألفاظ والأحكام الخلقيّة وتحديد منزلتهما المنطقيّة وطبيعة البرهان الخلقي والتأكيد على أن كل ذلك من مهمة الفلسفة بذاتها، وأكّد على

---

1 – Ibid,p 108.

2-أهم مؤلفات ستيفنسون:

-The Emotive Meaning of Ethical Terms(Mind 1937) .

-Persuasive Definitions(Mind11938).

-Ethics and Language (yale U.P.New Haven,1944).

-facts and Values (yaleMu.P.New Haven,1963).

ضرورة إيجاد "نظريّة في المعنى" أكثر شمولا من نظريّة آير، ويعتبر كتابه "الأخلاق واللغة" أكمل شرحا للميتاأخلاق الإنفعاليّة رغم أنه في النهاية إنتهى إلى ما ذهب إليه كارناب وآير ولم يختلف عنهما كثيرا.

يرى ستيفنسون أن الطابع الإنفعالي "هو السّمة المميّزة لمعنى الألفاظ الخلقيّة" رغم أنه لا ينكر كبقيّة التجريبيين المناطقة وجود معنى معرفي للفظ الخير مثلا، بل يعدّ هذا المعنى وحسب ثانويا في مجال الأخلاق بالنسبة إلى الأول. يعرّف ستيفنسون المعنى الإنفعاليفيقول «هو الميل الذي يكتسبه اللفظ، عبر تاريخ استخدامه في المواقف الإنفعاليّة إلى إثارة الإتجاهاتAtitudes أو التعبير المباشر عنها، على أن التعبير عنها متميّزا عن تسميتها والدلالة عليها ولا تغير الأحكام الأخلاقيّة الإتجاهات في هذا النوع من المعنى باللجوء إلى قوى واعيّة كما هو الحال في الأوامر، بل عن طريق آليّة مرنة، فالألفاظ الإنفعاليّة تعرض المسألة التي تتحدث عنها في ضوء ساطع أو خافت إن صح هذا التعبير فتقود الأفراد بالتالي إلى تغيير اتجاهاتهم عوضا عن أمرهم بذلك»[1]، إن للمعنى الإنفعالي عند ستيفنسون سمة نفسيّة واضحة، ويقارنه «بالتعبيرات عن الضحك أو التنهدات والأنات والمظاهر المماثلة للإنفعالات جميعها، سواء منها اللفظيّة أو الإشاريّة»[2]، إلا أنه أيضا يشبه المعنى الإنفعالي بالأوامر Imparatives ، وذلك حين يتحدث عن النماذج الفعالة Working Models، فعبارة"هذا خطأ" تعني أنا استهجن هذا "إفعل المثل أيضا"، وعبارة "يجب أن يفعل هذا" تعني "أنا استهجن تركه لهذا الأمر افعل المثل أيضا"[3]، يتمثل المعنى الوصفي في الفقرات الدلاليّة Declarative من العبارات السابقة، بينما يتمثل المعنى الإنفعالي في الفقرات الأمريّة، ولهذا يحذر ستيفنسون على عكسي آيار في معرض توضيحه لنوعي المعنى من مغبة الفصل بين المعنى الوصفي والمعنى الإنفعالي، لأن الإستخدامات المتعددة للّغة لا تتجزأ ولا تنقسم، إن عملياتنا النفسيّة ذات علائق ووشائج قويّة ومشتركة فيما بينها، فالإهتمام بالعناصر الوصفيّة قد يؤدي إلى عقلانيّة أكبر في حين تهتم العناصر الإنفعاليّة بأهداف ساذجة وتجهد من أجل ذلك في التخلص من العناصر الوصفيّة للغة بدلا من

---

1 – Stevensin.Ch, Ethics and Language, New Haven, yale University Press, 1944, p33.and in the **Stevenson Charles**, The Emotive Meaning of Ethical Terms, In Logical Positivisme,p273.

2 – Ibid,p37.

3– Ibid,p21.

تكملتها وتتميمها، مؤديّة بهذا إلى نتائج ساذجة وسطحيّة، ومقطوعة الجذور بالخبرة، فإذا نظرنا مثلا إلى التفكير الأسطوري وجدنا أن العناصر الوصفيّة والإنفعاليّة تمتزج معا، بطريقة تحمل المضمون الوصفي الضعيف على البقاء مختفيا، وحيث تعاني الأخلاق المعياريّة بالمثل دائما، من خطر التحوّل إلى شبه أسطورة ومن هنا فإن لا بد من بذل كل جهد لازم للحيلولة دون مناقضة العناصر الإنفعاليّة للعناصر الوصفيّة للغة.

وهكذ يظهر أن ستيفنسون على عكسي آير وكارناب يرى ضرورة عدم الإستغناء عن المعنى الوصفي في غمرة اهتمامنا بالمعنى الإنفعالي في العبارات الأخلاقيّة ولا يفكر أيضا بالتخلي عن المعنى الإنفعالي في خضم عنايته بالمعنى الوصفي إن المشكلة الأساسيّة في نظره، هي « حمل كلا الإستخدامين للغة على العمل بتوافق بحيث يحقق كل واحد منهما وظيفته دون أن يتجاوز حدود هذه الوظيفة»[1]، وبغير هذا الإعتراف بوجهي اللغة الخلقيّة فإن الأخلاق ستظل في خطر التحول إلى فكر اسطوري كما يؤكد ستيفنسون.

وإذا كنا سنفهم مما سبق أن تبعيّة المعنى الإنفعالي للمعنى الوصفي أن اللغة الخلقيّة وصفيّة، ويتعارض هذا مع تأكيد ستيفنسون على الوظيفة الديناميّة للغة الخلقيّة، وحفاظا على هذه الوظيفة اضطر ستيفنسون إلى القول بأن المعنى الإنفعالي يتبع "إلى درجه كبرى" المعنى الوصفي، ولكن ليس كلية ، أي أن جزءا من المعنى الإنفعالي مستقل عن المعنى الوصفي ورغم أن هذا المعنى مكتسب بواسطة المعنى الوصفي، إلاّ أن تأثيره قد يضاد مضمون اللفظ الوصفي، فإذا ثبت ورسخ غدا قادرا على التأثير في المعنى الوصفي[2]. و لكي يوضح لنا ذلك يقول ستيفنسون لنفترض على سبيل المثال إننا نستهجن جوانب معينة في مفهوم "الديمقراطيّة" ثابتا على حاله دون تغير،ثم نحمل اللفظ أو ندعه يكتسب تدريجيا معنى المدح اقوى فيما يتصل بالمعنى الوصفي الذي نستحسنه، ومعنى المدح أضعف فيما يتصل بالجوانب التي نستهجنها، كما أن في وسعنا أيضا ابقاء المعنى الإطرائي على حاله، مع تغيير المضمون الوصفي للفظ بحيث يشير بعد فترة إلى الجوانب التي نستحسنها من مفهوم الديمقراطيّة وحسب.

---

1 - Ibid,pp234-335.

2 - Ibid, p87.

وهكذا ينتهي ستيفنسون إلى اعتبار المعنى الإنفعالي التابع منفعلا بالمعنى الوصفي، والمعنى الإنفعالي المستقل فاعلا في المعنى الوصفي، إلاّ أن الطبيعة المصطنعة لهذا التمييز تسمح بالاستغناء عن المعنى الانفعالي التابع كلية، بحيث نقف أمام معنى وصفي وآخر انفعالي (مستقل)، إلاّ أن قسمتنا معنى اللفظ الخلقي إلى معنى انفعالي وآخر وصفي ليست قسمةواقعيّة بقدر ما هي قسمه تصوريه لاغراض الدراسة" كما يؤكد سيفنسون ولكن يبقى كما يؤكد أيضا أن نمو النزاعات الانفعاليّة والوصفيّة للغة لا يمثل عمليتين منفصلتين، فهناك تفاعل مستمر بينهما"، وهذه العلاقة الوثيقة بين المعنى الوصفي والانفعالي تتمثل " في الاصل والاستخدام الفعلي" مما يعني أن المعنيين يشيران إلى جوانب قابلة للتمييز في موقف كل " وليسا اجزاء له قابلة للدراسة على انفراد[1].

وهذا التمييز بين النوعين من المعنى لن يكون أكثر من تمييز شكلي عند ستيفنسون لذا يحاول تدعيم قسمته بفكرة القواعد اللغويّه، بحيث لا يمكن توضيح التمييز بين المعنيين في عبارة مادون الاشارة إلى القواعد اللغويّة (قواعد التركيب) التي تحكم ألفاظها من خلال نظام لغوي أي أن المعنى الوصفي يتحدد بالقواعد اللغويّة.

مع أنه يؤكد أن الطريقه التي تحدد بها القواعد اللغويّه المعنى الوصفي مشكلة غامضة لم تحل بعد أيضا، وأن القواعد اللغويّة لا تحدد المعنى الوصفي كليّه بل إلى "درجة معتبره وحسب" كما سبق وقلنا، ويعني هذا أن المعنى الوصفي يتميز عن المعنى الانفعالي بأنه أكثر ثباتا فقط بتأثير القواعد اللغويّه، فيرغم من ثم المعنى الانفعالي على التبعيّة له، ولكن إذا صح هذا التصور فلن يكون هناك معنى انفعالي أبدا، ذلك أن هذا المعنى غير محكوم بقواعد لغوية تثبته وتستبقيه، لهذا يلجأ إلى علم النفس كي يثبت وجود المعنى الانفعالي.

وهنا إن كان هناك من سيتساءل ماذا ستتضمن هذه الصيغة الجديدة لنظريّة المعنى عنده؟، فالإيجابة كما يرى أنه إذا كان من العادة ان المعنى الانفعالي يعكس خاصة ما هو سائد، فإن وظيفة اللغة الخلقيّة ليست مجرّد ترجيح لما هو سائد، بل هي التأثير على أفعال الافراد واتجاهاتهم، ويبرهن ستيفنسون على وجود هذا المعنى الإنفعالي بالإشارة إلى نزعة الالفاظ إلى إحداث تأثيرات من نوع معين في اتجاهات

---

1 - Ibid, pp 71-76.

السامع ومشاعره، حيث لا تكون هذه التأثيرات ناجمة عن المعنى المعرفي للالفاظ، وادعى أنه لا تفسير لهذه التأثيرات إلاّ بافتراضنا وجود نوع آخر من المعنى ذي طابع غير معرفي، وهذا النوع من المعنى هو ما يدعوه بالمعنى الإنفعالي ويتضح من هذا الطابع النفسي لفرضيته والذي زعم أنه يتسق مع البنيّة التشريحيّة للفكر والتحليل العلمي لعمليات الحياة النفسيّة.

وإن كان في النهاية يعترف هو بنفسه بأنه لا يوجد دليل تجريبي حاسم على وجود "معنى انفعالي" للألفاظ اللغة عامة، أو ألفاظ اللغة الخلقيّة على وجه الخصوص، وقد يقال "أننا أكثر انفعاليّة على العموم حين نتحدث في الأخلاق منا حين نتحدث في الفيزياء أو الكيمياء، غير أن هذه الملاحظة لا تزيد عن كونها فرضا لا يقبل إلاّ من بعد دليل تجريبي وإذا فرضنا أننا قد أثبتنا وجود اختلافات فسيولوجيّة عند سماع بعض الالفاظ فان هذه كلها لا تثبت أن الانفعال مرتبط علميا وبصورة مباشرة باللفظ، فقد يكون الانفعال قد وقع مصاحبا للفظ ليس إلاّ.

ولهذاسيحاول تقديم برهان على ذاك المعنى استنادا إلى تصوره الخاص للغة الخلقيّة، وهو ما يشكل الركن الثاني في نظريته في المعنى: وهو أن خير برهان على إنفعاليّة اللغة الخلقيّة فيما يرى هو أن الخلافات الخلقيّة في حقيقتها خلافات في الإتجاه و ليست خلافات في الاعتقاد، أي أن الخلافات الخلقيّة قد تظل قائمة رغم اتفاق الاطراف المتنازعة على جميع الوقائع، ولكن ما الدليل على صحة هذا الحكم؟، يقول ستيفنسون ان الدليل هو أن الاتفاق على جميع الوقائع لا يحل الخلاف الخلقي مما يثبت أن هذا الخلاف لا يحل إلاّ باتفاق على عنصر آخر غير الوقائع اي على الاتجاه، ومن هنا يقول إن الاتفاق على جميع الوقائع (كما ثبت لي تأمليا لا تجريبيا) لا يحل الخلاف الخلقي.

والركن الثالث في نظريّة ستيفنسون في المعنى هو تمييز المعنى الانفعالي بالإستناد إلى فكرة القواعد اللغويّة و يقول في هذا الصدد، «أن المعنى الوصفي للعبارة متحدد بالقواعد اللغويّة... بينما ايحائيّة العبارة في منتهى الغموض ما دامت تتخطى أية قواعد ثابتة»، ويقول في نص آخر «إن القاعدة اللغويّة تعزل ما تعنيه الكلمة عما توحى به»[1].

---

1 - Ibid,pp 69-74.

المعنى الوصفي في عبارة أخلاقيّة اذن هو المعنى المحكوم بالقواعد اللغويّة، في حين أن ما توحي به العبارة وهو المعنى الانفعالي لا علاقة له بهذه القواعد، إنه المعنى المحكوم بالارتباطات النفسيّةPsychological Associations، ويتضح من ذلك أن الفرق بين المعنيين الوصفي والانفعالي هو ذات الفرق القائم بين كلمتي "قاعدة" "ارتباط نفسي" والإختلاف بين اللفظين هو أن كما يتصور ستيفنسون "القاعدة اللغويّة عادات اصطلاحيّة وأعراف اجتماعيّة تتصل باستخدام الفاظ معينة في أغراض أو سياقات معينة انها ترتكز إذن على نوع من الترابط بين اللغة والعالم واللفظ والفعل،على عكسي الإرتباطات النفسية غير محكومة بقواعد.

ولكي يدعم موقفه أكثر بوجود المعنيين الإنفعالي والوصفي في العبارة الخلقيّة يمهد ستيفنسون لنظريته في البرهان الأخلاقي بدراسة نقديّة للنظريات العرفانيّة وأخرى تحليليّة للخلافات الاخلاقيّة، ويلاحظ في هذا الصدد أن النعت "خلقي" يستخدم في معنيين: الاول ضيق "يقصر دلاله الالفاظ على ما هو خلقي كلية" والثاني واسع "يدخل في اطار ما هو خلقي كافة الوقائع التي لها صلة ما بما هو خلقي"، ويقرر أن هذا المعنى وحده هو الذي يضع الاخلاق في اطارها الحقيقي وسياقها الحي لأنه إذا أريد للأخلاق أن تكون فلسفة عمليّة، وليس تقليدا زائفا لما هو عملي، فان عليها ... أن تأخذ في اعتبارها جميع الاتجاهات التي يمكن أن يوجه بها سلوك الانسان، ثم ينتقد النظريات الخلقيّة الضيّقة ذات العقلانيّة السطحيّة كالمدرسة التطورية التي ذهبت إلى أن خيرية اي شيء تتوقف على الدرجة التي يزيد بها هذا الشيء أو ينقص من قوة المجتمع وقدرته على الكسب في معركة الصراع من أجل البقاء، ان نتيجة الفعل وتأثيره في معركة البقاء هو المعيار الوحيد للخيريّة مما يوهمنا ويقودنا إلى الظن بأن تأثير الفعل "س" على البقاء الاجتماعي هو كل ما يجب ان يؤخذ في عين الاعتبار "علما أن الاعتبارات المؤثرة ... ذات تنوع عظيم" ومن هنا فان هذا النمط من التعريف لا يقدم غير "تصور مجدب وقاحل للأخلاق من الناحيّة العرفانيّة"، فبالرغم من لفتة النظر إلى بعض الاعتبارات الهامة إلاّ انه يستثني اعتبارات أخرى تماثلها أو تفوقها أهميّة[1].

إن قصر ما هو "خلقي" على الجوانب العرفانيّة للأشياء تضييق لا مبرّر له ـ يؤكد ستيفنسون ـ، وهو أشبه بالعمل على صب الواقع وحمله على الدخول في قوالب جاهزة من قبل، ومن هنا فان تلك النظريات

---

1 - Stevenson,"The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implicatins" in Facts and values, pp58-62.

العقلانيّة تعجز عن تفسير اتفاق فردين على جميع الوقائع واختلافهما مع ذلك على خيريته، ويسعى لهذا ستيفنسون إلى أن يبيّن لنا "أن المعنى الانفعالي أميل إلى النجاح حيثما يميل المعنى الوصفي إلى الاخفاق، انه سيعيد العناصر المعرفيّة والتأمليّة Reflective في الاخلاق إلى مكانها الصحيح. وذلك ببيان صلة ما هو غير خلقي بما هو خلقي، يؤكد «إذا حكم فرد بأن فعلا ما خير، فإننا نطالبه في العادة ببيان الأسباب الوجيهة التي تدعم هذا الفرض، مثلما نطالب في العلم ببيان الملاحظات التي تدعم فرضا ما، وليس في وسعنا تحديد هذه الاسباب أو الملاحظات بصورة قبليّة أو من مضمون الفرض، فهذه الاسباب متنوعة للغاية، ويضع هذا التصور الحكم الخلقي في سياقه الواسع وعلى كل تحليل ميتاأخلاقي أن يبيّن لنا صلة الاسباب بالحكم الخلقي ويفسر لماذا نحس الحكم عاريا حين لا تقدم لنا أية اسباب، وهنا يوجه ستيفنسون نقده الثاني للنظريات العرفانيّة فيقول ان في تعريفها للأخلاق انما تحدد ما يعد خيرا خلقيا وبالتالي ما يعد أسبابا وجيهة تسوغ تبني حكم خلقي ما، إن أصحاب هذه النظريات يتصورون الحكم وكأن معناه يتضمن في صورة ما، جميع العناصر المعرفيّة التي تمثلها الأسباب، ويفترض أن هذه الاسباب انما تكرر بصورة صريحة أداء المهمة المعرفيّة التي سبق للحكم الخلقي القيام بها ولكن ضمنيّا، غير أن هذا الإجراء مستحيل كما رأينا، فالأسباب التي يمكن إجازتها وقبولها غاية في التعقيد، ولا بد من أن تقع النظريات غير الانفعاليّة في أحد المحاذير التاليّة: أما أن تذكر بعامل ما ضيق كالبناء وتتجاهل كل العوامل الأخرى، وبذلك تجذب الأخلاق أو تعالج المشكلات الشخصيّة بتجاهل تام للمشكلات العامة ولينتهي ستيفنسون من ذلك إلى القول بأنه "لا ضرورة لان توجد المجموعة الكاملة من الأسباب "هناك" في الحكم الخلقي نفسه إننا نستطيع اضافتها تدريجيا، هكذا نفعل في الواقع، اننا لا نعرف مقدما كل الاسباب ذات الصلّة بمشكلتنا»[1].

هكذا يبدأ ستيفنسون عرضه لنظريته الخاصة في البرهان بدراسة الخلافات الأخلاقيّة كما تجري في الواقع وتسويغها في أربع مجموعات يكشف تحليلها عن طبيعة الصلة Relevance المبحوث عنها:

المجموعة الأولى: وتبين الخلافات الخلقيّة المنطوية في هذه المجموعة أن الصلة بين الأسباب والحكم الخلقي منطقيّة ومثلها:

---

1 - Ibid,pp 67-68.

أ–من الخير أن تحصل على شيء من العون والصدقة لانك عاطل عن العمل.

ب–لكنك قلت أيضا ان الصدقة تضعف احساس الفرد باستقلاله وسلمت حينها ان كل فعل يولد هذه النتيجة ليس خيرا[1].

يتضح من هذين المثالين أن الفرد 'أ' قد دافع عن رأيين متناقضين في الصدقة، فهو يؤكد تارة أنها تضعف احساس الانسان بكرامته واستقالة، وان كل فعل يحدث هذه النتيجة شر، أي الصدقة شر، وكما أنه يؤكد طورا آخر على أن حصول العاطل عن العمل على شيء من الصدقة خير، لان هذه الصدقة تعينه على قضاء حاجاته، وهذا القول برهان قياسي أيضا.

ويستنتج ستيفنسون مما سبق أن المنطق الصوري ذو فائدة في المجموعة الاولى من الخلافات الاخلاقيّة لكن فائدته محدودة، فاذا سألنا الفرد (ب) بأي البرهانين القياسيين آخذ، فان قواعد المنطق الصوري لا تساعد في الوصول إلى قرار ما وقصور هذه القواعد هو ما يحملنا احيانا على استخدام طرق أخرى تمكننا من اتخاذ قرار معين.

المجموعة الثانيّة: و تبين ان الصلة بين "الأسباب" و"الحكم الخلقي" نفسيّة أكثر منها منطقيّة، اذ ترتكز على بيان طبيعة الفعل أو نتائجه ومثالها:

أ–ان الرسم الضريبي المقترح سيء على العموم.

ب–انني لا أعرف الكثير عن هذا..إلخ.

أ–لكن هذا الرسم سيلقي عبئا ثقيلا على كاهل الفقراء، و لن يكون له في نفس الوقت تأثير ملحوظ على الأغنياء.

ب–اني غير واثق من هذا العرض...إلخ.[2].

يكشف هذا النموذج عن أن الفرد الاول يحاول اقناع الثاني بتغيير اتجاهه ازاء الرسم الضريبي المرتفع، و ذلك بكشف طبيعة هذا الرسم، و بيان نتائجه على الطبقة الفقيرة، و يبدو أنه قد نجح إلى حد ما

---

1 - Stevensin.Ch, Ethics and Language,pp 115-117.

2 - Ibid, p 119.

في غايته، و تذكر طريقة البرهنة المستخدمة في هذا النموذج بالتصور البراجماتي الذي يعلق صواب فعل ما على ما يترتب عليه من نتائج محتملة.

المجموعة الثالثة: و تبين بكشفها دوافع الفعل، أن الصلة بين الاسباب و الحكم نفسيّة أيضا، و مثال ذلك ان يبين الفرد (أ) ان تأييد فرد آخر (ب) بعض قوانين متساهلة فيما يتصل بالعلاقات الجنسيّة غير المشروعة، ناجم عن رغبته الدفينة في مجاراة "الموضة" و ركوب الموجة، حيث اعلن كثيرون عن تأييدهم لاجراء مثل هذا التعديل في القانون، و لما كانت لدى (ب)مثل هذه الدوافع حقا، فانه يعلق بالمثل تأييده لهذه الاجراءات.

وتهدف صيغة البرهان المستخدم في هذا النموذج من الخلافات الأخلاقيّة إلى كشف الدوافع غير المقبولة أو الشريرة التي لا يرغب صاحبها في الإعتراف بها في الواقع، و من هنا فإنه قد يرد على بيان (أ) بسلسلة من الأسباب المدعمة لرأيه، كأن يقول ان تأييد ذوي الاختصاص لمثل هذا التعديل القانوني هو الدافع "الحقيقي" وراء تأييده هو لهذا الإجراء و هنا قد يعود (أ) إلى التفكير الحر في الاجراء دون مراعاة لاعتبارات الغير، و الخلاصة أنه اذا نجح في حمل (ب) على التسليم بأن دافعه إلى تأييد ذاك التعديل في القانون، هو من النوع الذي كشف عنه، فانه سينجح عندئذ في تغيير اتجاهه ازاء ذلك الاجراء.

المجموعة الرابعة: لا تكشف هذه المجموعة عن طريقة في البرهان، بل عن طريقة لابطال مفعول حجة الخصم، ببيان انطباقها عليه في نفس الوقت، ومثال هذه المجموعة من الخلافات الأخلاقيّة، أن أحدالافراد (أ) قد يشب عدم الامانة وتفشيها بين موظفي الحكومة فيرد عليه فرد آخر، يشمله هذا الاتهام قائلا ان بعض اعلانات (أ) تقول "ثقتك في (أ) لا تخيب أبدا، لكن (أ)لا يثق في الواقع في عميل لم يدفع الديونالمتراكمة عليه منذ أمد بعيد، مما يشير إلى أن ذاك الاعلان لا يمثل الحقيقة كاملة، ويضيف (ب) مبينا أن بعضا من اعلانات (أ) الأخرى عن منتجاته تنطوي على مبالغات غير صحيحة ، ان (أ) اذن غير امين بالمعنى الدقيق للكلمة، وعليه اذن ان لا يرجم الأخرين وهو خاطئ، فمن كان بيته من زجاج لا يرمي بيوت الأخرين بالحجارة.

بعد أن يحدد ستيفنسون الطرق المستخدمة بالفعل في البرهنة على صواب الأحكام الخلقيّة، كما تتجلي في النماذج السابقة يلاحظ تجاوز الحجج المستخدمة فيها للصيغتين المألوفتين في البرهان: القياس والاستقراء وعلّة التجاوز في رأيه أن في الحكم الخلقي، فضلا عن المعنى الوصفي، معنى آخر انفعاليا –

أمريا لا سبيل إلى البرهنة عليه بالطرق التقليديّة وبالتالي فان الادعاء باستغراق معنى الحكم الخلقي كليّة في المضمون المعرفي، يحول دون تقديم برهان سوي على الحكم الخلقي، ولن يتوفر لنا مثل هذا البرهان إلاّ حين نسلم بوجود مضمون انفعالي للحكم إلى جانب المضمون المعرفي التقليدي[1].

أما إذا تمسكنا بالتصور العرفاني فسوف "تبدوا الأحكام الخلقيّة قابلة جزئيا وحسب للبرهان فبقدر ما يحتوي عليه الحكم هذا خير" من معنى معرفي، فان البرهان سيكون ممكنا، ولكن بقدر ما يحتوي عليه الحكم من معنى انفعالي، فان مطلب البرهان سيكون غير مفهوم،" وهذا ما يلزمنا بالبحث عن صيغة اخرى للبرهان وطريقة جديدة للاثبات، اننا في حاجة إلى "بديل مسبب" ينفع بذات الدرجة، في ازالة الشكوك التي تسفر الناس على طلب البرهان في العادة، رغم أن صيغته تختلف عن صيغة البرهان الاستقرائي أو الاستنباطي.

إن الوصول إلى صيغة جديدة للبرهان في الأخلاق ليس صعبا يرى ستيفنسون، فكل منا يلاحظ في المناقشات والخلافات الأخلاقيّة، أن كلمة لماذا؟ حين تطلب بعد حكم خلقي ما لا تطلب برهانا بقدر ما "تنشد سببا... ولا يمكن دعوة هذه الأسباب "براهين" إلاّ في معنى واسع ومحفوف بالمخاطر"، ذلك أن هذه الاسباب لا ترتبط بمضمون الحكم "استقرائيا أو وصفيا' Demonstratively ، بكل ما يمكن أن يقال انها "تدعمه" و"تسنده" و"ترسخه" أو تؤسسه" على اشارات مشخصة إلى واقع، ومن ثم فانها تناظر البراهين وبالتالي قدرتها على إزالة الشك أو الحيرة التي تحول دون قبول الأمر[2].

يعتبر ستيفنسون أن كل ماله تأثير سببي على الفرد يكون ذا صلة بالحكم الخلقي، غير أن هذا المعيار للعلّة يتجافي كليّة مع المعايير التي نستخدمها بالفعل في البراهين الأخلاقيّة اننا لا نعد كل ما يقنع السامع سببا بل الاعتبارات التي يجد المرء انها مقنعة هي وحدها التي تعد أسبابا حقيقيّة، ذلك أن الخلافات الأخلاقيّة، في جوهرها محاولات لاثبات الحقيقة أكثر منها محاولات لاقناع الخصم، دون اعتبار للحقيقة[3].

---

1 –Ibid, p119– 130.

2 - Ibid, pp 26–27.

3 - Ibid, p114.

لقد ذهب ستيفنسون إلى أن الاسباب ... ترتبط بالحكم نفسيا أكثر مما ترتبط به منطقيّا، انها في عبارة دقيقة لا تتضمن الحكم بذات الطريقة التي تتضمن بها البديهيات Axiom، النظريات Theorems، وهي لا ترتبط بالحكم استقرائيا على نحو ما ترتبط العبارات التي تصف الملاحظات بالقوانين العلميّة انها تدعم الحكم على الاصح بالطريقة التي تدعم فيها الأسباب الأوامر[1].

ولكن إذا كانت العلة سببيّة نفسيّة وليست منطقيّة فكيف تحدث الاسباب أو الاعتقادات تأثيرها في الاتجاه؟.

يرد فيلسوفنا على هذا السؤال مبينا ان الاعتقاد "يقوي الاتجاه أو يضعفه بالكشف عن موضوعات جديدة للإستحسان أو الاستهجان بحيث تتسق الاتجاهات و تتوحد"، ويعني هذا أن تأثير الاتجاهات يتم عن طريق "تنظيم Systematize اتجاهات المرء الفعليّة والكامنة بطريقة تعطي لها اتجاها محددا، ويتطلب هذا الالمام بالعلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة... التي تبين العلاقات بين موضوعات اتجاهات الفرد".

وهكذا فان الارتباط السببي يتم بواسطة استخدام "العقل" في تنظيم الاتجاهات المتضاربة، على نحو معين، لكن ستيفنسون يقول أيضا ان الاعتقادات تحدث تأثيرها السببي في الاتجاهات عن طريق آخر، فهي "ذات نتائج فعالة ومؤثرة فيما يتصل بالرغبة والارادة"، فاذا كان النص الاول سيوحي بأن التنظيم الحاصل يتم على نحو ما تنتظم الحدوس الحسيّة في المقولات فان النص الثاني يوقظنا من غفلتنا، إذا يقرر و بكلوضوح أن التأثير السببي يتم عن طريق آليّة نفسيّة وما دام الأمر على هذه الصورة، فانه لا يوجد طريق واحد تؤثر فيه الاعتقادات في الاتجاهات ويكون "مقنعا لجميع الأفراد تحت كل الظروف ... مهما يكن عدد الاسباب المستخدمة معا في ذات البرهان، أو الكيفيّة المنهجيّة التي تقدم فيها" وهكذا فان درجة التأثير " تقريبيّة وليست يقينيّة"[2]، لكننا نجد إلى جانب هذا التوضيح "للصلة في الأخلاق وللغة أقوالا أخرى تناقضه ومن ذلك تقريره أن التوضيح النفسي التام للكيفيّة التي يعمل فيها السبب، حين يعتقد

---

1 - Ibid, pp28 -31-114-115-131-132.

2 - Ibid,p113-115-130- 133.

به، على تغيير الاتجاهات، مسألة تتضمن صعوبات جمّة[1]، إن أقل ما يذهب إليه هذا القول هو ان التوضيح المقدم في "الاخلاق واللغة" لم يكن كافيّا أو سويا.

ولكن من جهة أخرى رغم تيقن ستيفنسون من اخفاق التفسير النفسي للعلّة إلاّ أنه حاول بعد سنوات قلائل تقديم تصور نفسي آخر يوضح "الصلة" بين الاسباب والحكم الخلقي، فيقول: 'أن استحساننا لأي شيء يقوى أو يضعف تبعا لكوننا نستحسن أو نستهجن نتائجه لنفرض على سبيل المثال ان لرجل اتجاهات متعارضة ازاء س ولنفرض أيضا أنه قد اعتقد أخيرا ان س تحدث النتيجة ص، أنه اذا كان يستحسن ص... فانه سيستحسن بالتالي س وبنوه أكبر، كما أن رجحان استحسانه للفعل س على استهجانه الجزئي له سينزع به إلى حل الخلاف لصالح س. ويعني هذا التفسير في لغة الاقترانات الشرطيّة انه حين ترتبط نتيجة معينة مع شيء معين فان كل استحسان للنتيجة سيكون في نفس الوقت استحسانا للشيء، وهكذا يرتبط تفكيرنا بالشيء مع تفكيرنا بالنتيجة، مثلما يرتبط اتجاهنا ازاء الشيء مع اتجاهنا ازاء النتيجة، وإذا نحن لم نقبل هذا التفسير فاننا سنعرض حياتنا النفسيّة عندئذ للتقسيم و التجزئة[2].

و في النهاية ما يمكن قوله في كل ماقاله ستيفنسون عن إنفعالية القضايا الأخلاقيّة أنه في الحقيقة لم يقدم لنا أية اسباب تسويغهالتفسير النفسي رغم اعترافه بما يتظمنه هذا التفسير من صعوبات كما أن علم النفس لم يحقق ايّ تقدم ملموس في هذا المجال، كما أدرك بالفعل وفي مرحلة مبكرة ان تصوره السببي لن يلق ترحيبا في أوساط كثيرة فقال في "الأخلاق واللغة" أن التفسير الحالي للمنهاج سيخفق في اقناع العدد الأكبر من المفكرين المشتغلين في "البحث عن اليقين ذلك أنه ليس للأسباب المذكورة هنا نوع من الالزام المنطقي" [3].

لقد جعلت نظريته الانفعاليّة من المشاعر والاتجاهات جزءا جوهريا لا يمكن فصله من معنى العبارات الاخلاقيّة بينما يتألف هذا المعنى في عرفنا العام من الاعتقادات التي تعلنها العبارة فقط ونحن نعزوا إلى هذه الاعتقادات أو العناصر المعرفيّة قيمة صدق مما يعني بالتالي أن العبارة التي ترد فيها تلك

---

1 - Ibid,p114-115.

2 - Stevenson,"The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implicatins", pp55-59.

3 - Stevensin.Ch, Ethics and Language, pp30-31.

الالفاظ قابلة للصدق أو الكذب اما ستيفنسون فقد ذهب إلى أن معنى العبارة الأخلاقيّة غير مستغرق كلية في الإعتقادات التي تعرب عنها وذلك لوجود عناصر غير معرفيّة، مما يحول دون عدّ العبارة الأخلاقيّة قابلة للصدق أو الكذب.

ومن هنا فان جزءا وحسب من معنى العبارة الأخلاقيّة قابل للتحقيق وتعدّ المناهج العقلانيّة المألوفة كافيّة نظريا لتحديده والبرهنة عليه أما الجزء الآخر الانفعالي فانه ليس سوى نزوع أو إيمان لا يمكن وصفه بالصدق أو الكذب.

وأهم العناصر التي تقوم النظريّة الأخلاقيّة عليها عن دستيفنسون والتي تشرح لنا كل ما قلناه سابقا كما يلخصها لنا محمد مدين ومحمد مهران في كتابهما "مقدمة في الفلسفة المعاصرة" فإنها لا تخرج عن ما قاله أير في النهاية أيضا وهي:

ـ عندما يصف شخص ما شيئا ما بأنه خير فإنه لا يفعل شيئا اكثر من أنه يعبّر في كلمات عن استحسانه الذّاتي لهذا الشيئ بالإضافة إلى أنه قد يستهدف من تعبيره أن يستثير في نفوس سامعيه نفس الاستحسان الذي يستشعره نحو هذا الشيء.

ـ وعندما يختلف الناس فيما بينهم في الاتجاهات، وبالرغم من القوّة الإنفعاليّة للّغة الإنفعاليّة التي يستخدمونها فإنه من الممكن تحقيق الإتفاق في "الإتجاه" إذا استطعنا التوصّل إلى اتفاق بينهم في الإعتقاد وذلك من خلال استخدام مناهج الحجّة العقليّة والبحث الملائم لحسم المشكلات الواقعيّة ولكن ليس لدينا مبرّر منطقي من أيّ نوع يبرر لنا كيف يمكن أن يؤدي الإتفاق حول الوقائع إلى إتفاق في الإتجاه، إن الملاحظة السيكولوجيّة هي وحدها وليست المناهج العقليّة التي بإمكانها أن تبيّن لنا أن الإتفاق في الإتجاه هو أمر يمكن الوصول إليه على هذا النحو.

ـ ليس هناك واقعة بعينها تكون أكثر ملائمة من واقعة غيرها وذلك فيما يتعلق بالإختلاف في الإتجاه، فالأمر برمته يرجع إلى مجرّد الملاحظة وحدها هي التي تبيّن لنا كيف أن الإتفاق حول واقعة ما قد يكون مؤثرا أكثر من غيره وذلك في أنواع معينة من المواقف اكثر من الإتفاق حول وقائع أخرى.

ـ ليس هناك تمييز بين الحجج الصحيحة والحجج غير الصحيحة فيما يتعلق بالتقييمات وأحكام القيمة، ومن يحاول مثل هذا التمييز فلن يستطيع سوى أن يقوم بعمليّة اختيارالإستدلالات التي يكون مدفوعا

إليها سيكولوجيا، وربما يلجأ إلى أن يدفع بالاخرين إلى الأخذ بهذه الإستدلالات ذات الطبيعة السيكولوجيّة الإنفعاليّة.

ويترتب على هذا كله عند ستيفنسون نتيجتان على درجة كبيرة من الأهميّة للنظرية الأخلاقيّة الإنفعاليّة:

1ـ أن المشكلات الأخلاقيّة لا تثير مشكلة الصدق.

2ـ لما كان تصور "الصّحة" مرتبط بتصور الصدق حيث أن الحجة الصّحيحة هي الحجة التي تؤدي إلى نتائج صادقة إذا كانت المقدّمات صادقة، فإن السؤال عن الصّحة ليس له وجود في الأحكام المعياريّة[1]، و هي النتيجة التي إنتهى إليها آير وكارناب.

ورغم أن ستيفنسون أيضا مثله مثل أيار أراد تخفيف اللاّعقليّة والعدميّة المميّزة للمذهب الإنفعالي لهذا توجّه إلى إثبات الأخلاق وتقديم البرهان المنطقي للأخلاق كما رأينا سابقا فبدأ بتوضيح معنى المفاهيم الأخلاقيّة وبتحديد ذلك الأسلوب الذي نستطيع بمساعدته تفسير طبيعة الأخلاق وإبراز الإختلافات التي ظهرت في حقل الأخلاق، ولكن في الواقع أن ستيفنسون مثله مثل جميع التجريبيين المناطقة أيضا يؤكد مبدأ المذهب الإنفعالي العام الذي يقول بأن وظيفة الأخلاق الأساسيّة تنحصر في تغيير مواقف الناس، و«أن الكلمات الخاصة بالقيمة والأخلاق مثل الخير والشر ذات معنى عاطفي وليس لها معنى تصورى»[2]، إن الطابعالانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الألفاظ الخلقيّة، وإن كان صحيح هناك معنى معرفيّا إلاّ أنه ثانوى بالنسبة للمعنى الذي يشير إلى قدرة اللفظ على التعبير عن المشاعر والإتجاهات عند المتكلم واستثارتها عند السامع على أساس تمييزه بين التعبير والوصف، ولهذا عنده أيضا «القضايا التي تبدوا فيها هذه الكلمات(الخير، الشر) أفعالا ليست قضايا على الإطلاق وإنما هي مجرّد ألفاظ غير موضوعيّة ليست صادقة ولا كاذبة، لكنها تعبير عن موقف المتكلم ورغبته في تحويل الآخرين إلى موقف

---

[1] - محمد مهرانو محمد مدين، مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، ص211. أو Urmson(J,O) : the Emotive Theory of Ethics (Hutchinson University Librry, 1968, p 68, 84.

[2] - نفس المرجع، ص 45.

مماثل لموقفه»[1]، ولهذا يؤكّد إن عبارة مثل "هذا فعل شنيع" لا تعني فقط إنني أكره الفعل مثلما قال هيوم من قبل، بل إنها تشتمل على دعوة مبطنة للمستمع بأن يتخذ الموقف نفسه وبالتالي تتم ترجمة عبارة "هذا فعل شنيع" بعبارة "إنني أكره هذا الفعل وحبذا لو تكرهه أنت أيضا كما سبق ورأينا.

ومن أجل جعل هذا الموقف أكثر وضوحا وإقناعا أورد ستيفنسون التباين بين قناعات الناس ومواقفهم كما رأينا سابقا وأشار أيضا إلى أن الناس الذين يملكون نفس القناعات اتجاه بعض الحقائق الإجتماعيّة يستطيعون إتخاذ مواقف مختلفة أي متنوعة، وتقييم هذه الحقائق والتصرفات بأشكال شتى انطلاقا من هذه التقييمات، فبعض الناس يفضّلون بعض الحقائق والآخرون يرفضونها انطلاقا من هذه التقييمات المختلفة وفيما بعد حاول ستيفنسون بدقّة أكثر توضيح مضمون الإنفعالي للأحكام الأخلاقيّة، ولكنه لا يشاطر الفيلسوف آير وكارناب ورايشنباخ وجهة نظرهم التي تعبّر عن أيّ شيء غير الإستحسان أو عدم الإستحسان[2]، حيث رأى أن مهمتها الأساسيّة تكمن في تقديم البرهان المنطقي للأخلاق وبالدرجة الأولى الموقف الأخلاقي من أجل تكوين خصائصها الموضوعيّة، وعلى ما يبدوا عنده فإن الأساس الموضوعي لموقف الناس هو قناعاتهم التي اعتمدت بدورها على الحقائق التي خضعت للتصحيح، وبرأي ستيفنسون فإن الإنسان يفضّل نمط الحياة المحدّدة، إذا كان هذا النمط يقود إلى هذه النتائج الإيجابيّة أو تلك التي يمكن وصفها كالإمكانيّات المتساويّة لتطوير الفرد وقدراته وغير ذلك[3].

ويؤكد أيضا ستيفنسون معارضا مور أن استحسان الإنسان للظاهرة أو سلوك يعتبر مقياسا لصحتها، مع أن النقد الموجه إليه هنا «أن هناك تشويش واضح عند ستيفنسون بين فهم المسوّغات العقليّة للسلوك والموقف والشيء الرئيسي هو أن المسوّغات المنطقيّة لا تخدم الشكل المحدّد للفعل ولا تحدّد ضرورة اتباعه، والإشارة إلى الحقائق من أجل الدفاع عن قناعاتهم يخلق للوهلة الأولى مجرّد الإنطباع بأن هذا يعتبر كافيّا لتحديد صحّة موقف الإنسان»[4]، ولكن يبدوا أن هذه الحقائق وغيرها تستطيع تكوين مواقف

---

[1] - نفس المرجع، ص 46.

[2] –Stevensin.Ch, Ethics and Language, pp 21-22.

[3] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 65.

[4] – نفس المرجع، ص ص 65-66.

مختلفة في الحياة الواقعيّة وبالتالي فلا بدّ من المقياس الموضوعي لتحديد قناعات الناس التي ظهرت في مواقفهم وهذا ممكن فقط أثناء التحليل العلمي الدقيق للعلاقات الإجتماعيّة القائمة التي انعكست في مقولات علم الأخلاق وهنا لا بدّ من مطابقة قناعات الناس مع المتطلبات العلاقات الإنسانيّة بين البشر، كما لا يوجد ممثل من ممثلي المذهب الإنفعالي ومن بينهم ستيفنسون استبعد قضيّة البرهان الموضوعي للأخلاق والتي طرحت من قبَلِه شخصيّا، وطبقا لمنطق مناقشاته فإن إقتناع الإنسان في الحكم الذي عبّر عنه يخدم هذه القاعدة، كما لم تتوصّل جميع الأبحاث عن البرهان الموضوعي في الأخلاق إلى أيّ شيء، وبدون أن يكشف ستيفنسون عما يمكن أن يكون أساسا مقنعا للأخلاق، فلن يتمكن من تفسير لا طبيعة إختلافات الناس في ميدان الأخلاق، ولا تفسير الأسباب التي دعت إليها فإذا كانت الإختلافات في العلم برأي ستيفنسون مرتبطة بقناعات الناس المتنوّعة بخصوص الحقائق الملموسة فإن الإختلافات في الأخلاق مرتبطة بمواقف الناس المتباين الذي يعبّر عن أهدافهم وأمانيهم وطموحاتهم، هذا صحيح لكنالتحليل التالي يحتاج إلى تحديد أساس الأهداف والدوافع وطموحات الناس، ولم يستطع ستيفنسون القيام بذلك، أو أنه لم يخرج كما تحدثنا سابقا خارج إطار تجربة الإنسان الذاتيّة ونفي عمل مبدأ الشموليّة في الأخلاق[1].

ويبقى ستيفنسون مؤكدا الفرق بين الإستخدام الوصفي للقضايا والإستخدام الدينامي، والمعنى الإنفعالي لكلمة عنده هو ميل الكلمة الناشئ من تاريخ استخدامها إلى توليد استجابات مؤثرة في الناس إن كلمات معينة بسبب معناها الإنفعالي تلائم نوعا معينا من الإستخدام الدينامي، بحيث يضل المستمع إذا ما استخدمت بطريقة أخرى، وكلما كان للكلمة معنى انفعالي كلما قلّ احتمال استخدام الناس لها استخداما وصفيا خالصا، والعلاقة بين الأستخدام الدينامي والاستخدام الوصفي علاقة ممكنة وليست ضروريّة ولكنها على جانب كبير من الأهميّة، فالإستخدام الوصفي أو المعرفي للغة هو ما يميز اللغة العلميّة، المتمثلة في الأخبار والإعلام وتسجيل الوقائع وتبليغ الأفكار أما الإستخدام الدينامي وهو ما يميز اللغة الخلقيّة فيتجلى في التنفيس عن مشاعرنا والتعبير عن انفعالاتنا، كما في الشعر والتعجب والنداء والموعظة، واستثارة اتجاهات أو تغييرها في السامع، كما في الخطابة، وقد أدى اغفال في رأي ستيفنسون الفلاسفة هذا

[1] - نفس المرجع، ص66.

الإستخدام إلى اخفاقهم في فهم اللغة الخلقيّة، ومن هنا يؤكد أن " المعنى الإنفعالي وثيق الصلة بالإستخدام الدينامي، إلى حد أن السامع سيضلل على الأرجح إذا استخدمنا تلك الكلمات بطريقة أخرى"[1].

إن نظريته في معنى الألفاظ الخلقيّة، نظريّة سببيّة _نفسيّة فهو يعرّف المعنى بأنه "الأسباب والنتائج التي ينزع اللفظ نحو الإقتران بها، وبعبارة أخرى فإن المعنى ميل أو نزوع في اللفظ أو العبارة، يتجلى في كونه سببا أو نتيجة لعمليات أو حالات عقليّة معينة ويشير لفظ الميل أو النزوع Dispostion إلى الوسط Milieu المعقد الذي يكون لنوع معين من الأحداث فيه أسباب كثيرة فإذا نظرنا من وجهة نظر السامع، كان المعنى هو الخاصيّة الفطريّة للعلامة، حيث تتألف الإستجابة، المتباينة بتباين الظروف المصاحبة لها من عمليات نفسيّة تحدث في السامع نتيجة لمثير هو سماعه العلامة[2].

وإلى جانب هؤلاء نجد أيضا **هاربرت فايجل** H.Feigl(1902-1988) الذي يميّز المعاني المعرفيّة التي تنتمي إلى الفلسفة والأخرى غير المعروفة التي تنتمي إلى الميتافيزيقا ومن ثم فينبغي استبعادها عن الأبحاث الفلسفيّة وهي كما يحددهاعلى النحو التالي:

معاني معرفيّة	معاني غير معرفيّة
الدلالة الإعلاميّة أو الإخباريّة	التعبير الإنفعالي
الصوري الخالص	التصوري (التخيلي)
المنطقي الرياضي	الإنفعالي و المؤثر
الواقعي الإمبريقي	الإرادي . الباعثي
التوجيهي أو الإرشادي	

فمن هذا التقسيم نفهم أن فايجل يجعل التعبيرات الإنفعاليّة وهي الأخلاق عندها معاني غير معرفيّة، وبالتالي لا بدّ من استبعادها من الفلسفة[3]، وهو أيضا مثل كارناب و أيار يوسع من مجال الإنفعالات إلى المشكلات الميتافيزيقيّة حيث يقول «أن معظم المشكلات الميتافيزيقيّة وحلولها إنما تعتمد على إفتراض

1-Stevenson, the Emotive Meaning of Ethical terms,in logical positivism,ed A.J.Ayer, NewYork, the Free press,1959, p 273.

2 - Stevensin.Ch, Ethics and Language,pp54-65.

3 - Ibid, p 379.

خاطئ بأن ثمة معنى في تعبيراتها وهي في الحقيقة ليست سوى استشهادات انفعاليّة»[1]، وهو ما أكده **ريشنباخ** أيضا حين رأى أنه ليس هناك أي مجال لأخلاق معرفيّة، فالمعرفة لا تستطيع أن تمدنا بصورة الأخلاق لأنها لا تستطيع أن تقدّم توجيهات، في حين أن الأخلاق تختلف عن جميع العلوم مثل الرياضيات أو الفيزياء... لأن «التعبيرات اللّغويّة الأخلاقيّة ليست قضايا أو أحكام إنما هي توجيهات، والتوجيه لا يمكن تصنيفه على أساس أنه صواب أو خطأ، فمثل هذه الأوصاف الأخيرة لا تنطبق على التوجيه، لأن الجمل التوجيهيّة لها طبيعة منطقيّة تختلف عن طبيعة الجمل الإخباريّة أو القضايا»[2]، فهي لا تنبئنا بشيء عن الأمر الواقع كما أنّها لا تمثل تحصيل حاصل وإن كان ريشنباخ يبدي موقفا أكثر ليونة من التجريبيين المناطقة الأخرين فيؤكد «أن الرغبة في إقامة التوجيهاتالأخلاقيّة على أساس من المعرفة الأخلاقيّة تبدو رغبة مفهومة ولكن على الفيلسوف العلمي أن يتخلى عن السعي إلى التوجيه الأخلاقي الذي ضلّل الأخرين فجعلهم يتصورون الأخلاق نوعا من المعرفة التي تكتسب بتبصّر يكشف لنا عالما أعلى، إن الحقيقة تأتي من الخارج فملاحظة الموضوعات الفيزيائيّة تنبئنا بما يتصف بصفة الحقيقة أما الأخلاق فتأتي من الداخل فهي تعبّر عما أريده لا عمّا هو موجود بالفعل، هذه هي الوجهة الجديدة التي ينبغي أن تتخذها الرغبات الفلسفيّة عند الفيلسوف العلمي، ولا بدّ أن يكشف اولئك الذين يمكنهم التحّكم في رغباتهم إنهم يكسبون أكثر مما يخسرون»[3].

إن ريشنباخ وفايجل يذهبون إلى ما ذهب إليه كارناب أن الصيغة الآمرة التي تتسم بها القواعد الأخلاقيّة "لا تسرق" " لا تقتل"... تدلّ بوضوح على أن المقصود منها أن تكون أمرا لا أن تكون إقرار لأمر واقع، ويبدو أن تحوّل القواعد إلى ضرب من المعرفة كان اختراعا متأخرا، ويقدّم لنا ريشنباخ ميثال عن ذلك في كتابه (نشأة الفلسفة العلميّة) كما يزعم بنظرة تحليليّة لنشأة الأخلاق القبليّة الرفيعة وكيف أصبحت القواعد الأخلاقيّة ملزمة للجميع منذ سقراط إلى عهد المسيحيّة، وكيف يعتبر سبينوزا أوّل من عرض فكرة

---

1 – Feigel.H,Logical Empiricism,in Runes Dagobert D editor. Twentieth century philosophy, living schools of thought, University of California, NewYork,1943, p 379.

2 – ريشنباخ.هـ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص ص 242– 245.

3 – نفس المصدر، ص 266.

التوازي بين مجالي الأخلاق والمعرفة كما يصفها في صورتها المتطرفة الذي أراد أن يشيد الأخلاق على أساس متين كأساس الهندسة، ـ ولكن الواقع كما يرى ريشنباخ ـ أن منطق استنتاجاته هزيل ولا يمكن أن تفهم هذه الإستنتاجات بدون كثير من الإضافات الضمنيّة والتفسيرات النفسيّة، ولا يمكن أن يعدّ مذهبه متسقا داخليا... ليؤكد أنه استخدم الطابع العقلي الذي أضفاه سقراط على الأخلاق كما فعلالكثير من سابقيه في تشييد مذهب اخلاقي يقلّل من شأن الإنفعالات[1]، ولهذا يستنكر علىهؤلاء ذلك ليقول «ولكنني لا أستطيع أن أرى سببا يدعوا الفلاسفة إلى تمجيد هذا النمط غير المنفعل ...لأنه مما يجعل الحياة جديرة بأن تعاش هو الإنفعال، وهذه القاعدة تنطبق على الفلاسفة بدورهم»[2]، مع أنه لا يذكر ما هو الدور الذي تلعبه هذه الإنفعالات في حياتنا لكي تكون جديرة.

يرفض ريشنباخ النتيجة التي توصل إليها سبينوزا ومن سار على منواله بأن الأخلاق علم مثلهمثل العلوم الدقيقة، منتقدا الطريقة الإستنباطيّة التي اعتمدوها للوصول إلى القول «أن صحّة الأخلاق يمكن أن تردّ إلى صحّة البديهيات الأخلاقيّة، فكل ما يستطيع منهج الإستنباط ـ في إعتقاده ـ أن يقوم به في ميدان الأخلاق كما في ميدان الرياضة هو أن ينقل السؤال عن الصواب من النظريات إلى البديهيات، ولكنه لا يستطيع تقديم إجابة على السؤال: أن الفضيلة علم وأن الأحكام الأخلاقيّة وبديهيات الأخلاق من نوع معرفي، لينتهي إلى التأكيد أن إمكان تطبيق الإستنباط المنطقي على المشكلات الأخلاقيّة لا يثبت أيّ شيء في هذا الصدد وهكذا فإن السؤال عن طبيعة الأخلاق يردّ إلى السؤال عن طبيعة البديهيات الأخلاقيّة»[3]، ونفس الشيء بالنسبة لكانط، ليؤكد ريشنباخ بطلان هذا الإتجاه وأنه كان مصدرا رئيسيا لنظريات باطلة في المعرفة وأن مواقفه سرعان ما تهاوت أمام الإختبار المنطقي وأي محاولة لإقامة عالما من الوجود المثالي.

ويظهر من هذا أن ريشنباخ أبقى على الأخلاق ولم يصفها بعدم المعنى، فنصح الفيلسوفالأخلاقي من أن يغيّر الإتجاه فلم يعد عليه أن يقدّم «أي إرشاد أو توجيه أخلاقي فهو لا يقدّم أين نجد الخير أو

---

[1] – نفس المصدر، ص ص 58–59.

[2] – نفس المصدر، ص ص 53–59.

[3] – نفس المصدر، ص ص61–62.

الشر، بل على الفيلسوف العلمي أن يكتفي بتشجيع على استخدام التفكير المعرفي في دراسة العلاقات بين مختلف الغايات الأخلاقيّة... فكل ما نحتاج إليه هو تحليل الدور الذي سيؤديه القرار موضوع البحث في تحقيق غاية أساسيّة معينة»[1]، ولكن ليس معناه هذا التخلي عن هذه الرغبات أو العواطف والإنفعالات لأن «التخلي عن الرغبة في بلوغ ما لا يمكن بلوغه يقتضي إعادة النظر في القيم الإنفعاليّة»[2]، وعلى هذا الأساس سميّت هذه النزعة عند ريشنباخ "بالتجريبيّة الجديدة" أو "الفهم الوظيفي للمعرفة" بمقابل الفهم المتعالي للمعرفة، حيث يجيب عن السؤال لماذا بحث التجريبيون في الأخلاق؟ بأنه من أجل الإستعاضة عن الفهم المعرفي والقبلي للأخلاق بفهم يتمشى مع نتائج الفلسفة العلميّة»[3].

وعلى عكس كارناب وأيار الذين يؤكدان وبدون تردد أن الجملة الأخلاقيّة أو الجماليّة ليست بذات معنى وهي لا تصلح أن تكون جزءا من علم، لأن وحسب ما يزعمون الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أيّة قضيّة علميّة هو "إمكان التحقق" من صدقها، ولا يكون هذا التحقق ممكنا إلاّ إذا كان المعنى موضوعيا يشترك فيه الناس جميعا إذا أرادوا، ولم يكن بالشعور الذّاتي الشخصي الخاص بالمتكلّم وحده، إن ما يقتصر على ذات المتكلم لا يصلح أن يكون علما لأنه ليس "معرفة" على الإطلاق بل هو حالة شعوريّة وجدانيّة يحسها صاحبها وحده[4]، يقول آير واصفا نفسه مع كارناب أنهم «ذهبوا مذهبا مغايرا، القضايا الأخلاقيّة أشبه ما تكون بالأوامر، ومن ثم فإنها ليست صادقة ولا باطلة، لقد طوّرت ـ يقول آير ـ ما أسميه بالنظريّة الإنفعاليّة في الأخلاق التي تقرّر أن القضايا الأخلاقيّة تعبيرات عن المشاعر في حين أن كارناب ذهب إلى أنها أشبه ما تكون بالإلزامات»[5].

ولكن الذي يتفق جميعهم فيه ويؤكدونه أن قضايا الأخلاق تستمدّ قوتها بصورة رئيسيّة من الوسط اللاعقلي، إنها تعتبر استثنائيا مجالا للحواس والإنفعالات والغرائز ولكن ليس للعقل لأن التفكير العقلي ذاته بحسب رأيهم يتعارض مع الأخلاق، إن الأخلاق تتصف باللاّعقليّة كصفة رئيسيّة، ولا يمكن إيجاد أساس

---

[1] – نفس المصدر، ص 274.

[2] – نفس المصدر، ص ص 223.

[3] – نفس المصدر، ص 241.

[4] – محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص123.

[5] – براين ماجي، رجال الفكر مقدّمة للفلسفة الغربيّة المعاصرة، تر نجيب الحصادي منشورات جامعة قان بنغازي، ص253.

عقلاني أخير للغايات النهائيّة للإنسان، ولهذا لا بدّ من إخراج القضايا المعياريّة من دائرة القضايا المعرفيّة وجعلها منوطة فقط بالتزاماتنا وقراراتنا الذاتيّة ولا بدّ من النظر إليها على أنها فوق عقليّة لا تخضع للمعايير العقليّة مطلقا، وبالتالي فلا يمكن الحكم عليها لا سلبا ولا إيجابيا إنها تنفلت من معايير العقل.

أما **موريس شليك** M.Schleck(1882-1936) الذي هو رائد حلقة فيينا فلديه موقف أكثر ليونة من الآخرين كلهم، حيث يؤكّد قائلا« أما الاسئلة المتعلقة بمشروعيّة وحدود المعرفة فإنها قد اختفت تماما، إن كل شيء يكون قابلا للمعرفة طالما أمكن التعبير عنه، وهذا هو بالضبط موضوع السؤال المتعلق بأيّ الأسئلة ذات المعنى القابلة أن تثار، لهذا السبب ليست هناك أسئلة تستحيل من حيث المبدأ الإجابة عنها، وليست هناك مشاكل غير قابلة للحل»[1]، ويضيف «أننا نعرف معنى فكرة ما حينما نعرف الظروف التي تجعل منها إما صادقة أو كاذبة»[2]، وبالتالي إنتهى إلى الإعتراف بأن الأخلاق علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ، وأن القيم وضروب الإلتزام إذا كانت نسبيّة وفقا لرغبات الأشخاص، فهي موضوعيّة بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها»[3]، وفي كتابه "المشاكل الأخلاقيّة" يؤكد «أن علم الأخلاق علم يقوم بدراسة ما يرغب البشر في تحقيقه، كما يقوم بدراسة كيفيّة هذا التحقيق و(إن كان هذا شكل من شكول النفعيّة)»[4]، لكن بشرط كما يؤكّد كل علم يجب أن يكون «(طالما أن كلمة علم هنا تشير إلى المحتوى لا إلى الترتيبات البشريّة التي تهدف إلى تحديد ذلك المحتوى) عبارة عن إدراكات معرفيّة لقضايا الخبرة، ومجموع العلوم بما تشمله من قضايا الحياة اليوميّة عبارة عن نسق من الإدراكات المعرفيّة»[5].

ولهذا يرى في كتابه السابق أنه إذا استطاعت بعض العلوم الخاصة من الإنعتاق من ربقة الفلسفة لأنها أصبحت مفاهيمها الأساسيّة أكثر وضوحا، فعلى علوم الأخلاق والجمال التي ما تزال إلى اليوم تعتبر فروعا من الفلسفة لكي تستطيع أن تنعتق هي الأخرى من هذه التبعيّة للفلسفة عليها أن تستحوذ هي

---

1 – Schlick.M, ''The Turning Point In Philosophy '',Ed,Ayer,p 56.

2 – منذر الكوثر، فلسفة التحليل و البحث عن المعنى الوضعيّة المنطقيّة عند آيار، ص75.

3 – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر ، ص 22.

4 – براين ماجي، رجال الفكر، ص 253.

5 – Schlick.M, ''The Turning Point In Philosophy '',Ed,Ayer,pp 56.57.

الأخرى على مفاهيم أسايّة واضحة، وتكريس الجهود صوب تحديد معنى قضاياها، فطبقا لشليك يمكن أن تلائم القضايا الأخلاقيّة النموذج الواسع للقضايا ذات المعنى الصحيح، إنها ليست تحليليّة (تحصيل حاصل) كما هو الحال في قواعد المنطق إلاّ أننا نستطيع أن نستبعدها بوصفها قضايا واقعيّة زائفة كما هو الحال في قضايا الفلسفة إنما هي كما يرى شليك قضايا واقعيّة، فإذا تغاضينا عن النظر إلى بعض التبرير "المطلق" للمعايير الأخلاقيّة لأمكننا النظر إلى الأخلاق بوصفها علما تجريبيا، فما يمكن أن يقال فيها هو مما يمكن تحقيقه لأن معاييرها هي مما يمكن تفسيره لا تبريره، كما يحدث ذلك في علم النفس، حيث يمكن للمرء أن يعطي تفسيرات سببيّة للإختيارات الخلقيّة التي تمارسها الكائنات الإنسانيّة والمعايير التي تتبناها هذه الكائنات على أساس أن هذه المعايير توضح الأسس التي قامت عليها إختياراتهم، وهكذا تصبح الأخلاق فرعا من العلم التجريبي لعلم النفس.

إن شلك يرى أن الفلسفة الحديثة منذ كانط لا تزال تبرز بإلحاح فكرة مؤداها أن الأخلاق بوصفها علما معياريا، تختلف بشكل أساسي عن العلوم الواقعيّة فهي لا تسأل متى يحكم علىالشخص بأنه خير؟ أو لماذا يحكم على الشخص بأنه خير؟، حيث لا تنصّب هذه الاسئلة على وقائع وتفسيرها، وإنما هي تسأل بأيّة شريعة يحكم على الشخص بأنه خير؟ فهي لا تزعج نفسها بما هو ذو قيمة بالفعل وإنّما تسأل ما هو ذو القيمة؟، أو ما هو الذي ينبغي تقييمه؟ ومن الواضح هنا إن السؤال مختلف تماما[1]. ولهذا يؤكّد على أن الوسيلة التي ترمي إلى وضع مقابلة بين العلوم المعياريّة والواقعيّة خاطئ في الأساس، ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق تؤسس تبريرا فهي إنّما تفعل ذلك فقط بطريقة فرضيّة نسبيا، فهي تبرر حكمامعينا فقط إلى المدى الذي تبين فيه أن هذا الحكم ينطبق على معيار معيّن، وإن هذا المعيار ذاته "صحيح" أو "مبرّر" فهي بذاتها لا يمكنها أن يتعرّف على هذا بوصفه حقيقة الطبيعة الإنسانيّة، وحتى لو كان علما معياريا، فالعلم لا يعدوا أن يكون أكثر من قدرة على التفسير كما لا يمكنه أن ينشأ أو يتأسس على معيار، (بحيث يكافئ وحده التبرير المطلق) وهو لا يمكنه أبدا أن يفعل اكثر من أن يكتشف قواعد الحكم، يقرأها من الوقائع الماثلة أمامه حيث أن أصل المعايير يقع خارج وقبل العلم والمعرفة، ويعني هذا أن بإمكاننا فهم الأصل فقط بواسطة العلم، ولا يمكن أن يكمن في داخله، وبكلمات اخرى: لو أن الفيلسوف أراد أن يجيب

---

1 – Schlick.Muritz , problems of Ethics, Prentice Hall Inc,NY,1939, p 17- 28 .

عن السؤال "ما هو الخير؟" باستعراض المعايير، فهذا يعني فقط أنه يخبرنا ماذا يعني "بالخير" بالفعل، فهو لا يستطيع أبدا أن يخبرنا ما ينبغي أن يكون عليه الخير إذ أن مسألة تبرير المعايير الأعلى أو القيم النهائيّة بلا مغزى، لأنه ليس ثمّة شيء أعلى من تلك التي يمكن أن يستدلّ عليها، لأن علم الأخلاق الحديث كما أشرنا يتحدّث دائما عن هذا التبرير المطلق بوصفه المشكلة الأساسيّة للأخلاق بيد أن صياغة السؤال السابق لسوء الحظ بلا معنى[1].

رغم أنه في كتابه السابق أيضا "المشاكل الأخلاقيّة" في الفصل الرابع المعنون "ما معنى الخلقي" بعدما يحصي التعريفات المتباينة للخير عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ليعرفه هو «بأنه ما هو محكوم برأي المجتمع، إنه المجتمع هو الذي يصيغ الأوامر الخلقيّة وبالتالي فان المعايير الخلقيّة لأساليب السلوك تتغير بتغير البنيّة الإجتماعيّة»[2]، وهو بذلك مثله مثل رايشباخ وراسل يرد الأخلاق إلى المجتمع ورغم ذلك أيضا الواقع عند شليك تحديد مضامين مفاهيم الخير والشر إنما يتم عن طريق استخدام مبادئ أخلاقيّة ونسق من المعايير، وتقديم تبرير نسبي لقواعد أخلاقيّة أدنى بواسطة قواعد أعلى، إذ أن المعرفة العلميّة للخير من الناحيّة الأخرى لا تتعلق بالمعايير وإنما تشير إلى السبب ولا تتعلق بالتبرير وإنما بتفسير الأحكام الخلقيّة، لأن نظريّة المعايير تسأل: ماالذي يصلح بالفعل لأن يكون مقياسا للسلوك؟ أما علم الأخلاق التفسيري فهو الذي يسأل لماذا هو يصلح لأن يكون مقياس للسلوك؟ ومن ثمّ فإن المشكلة التي ينبغي أن توضح في مركز علم الأخلاق إنّما هي مشكلة سيكولوجيّة خالصة، لأن إكتشاف دوافع أو قوانين أي نوع من أنواع السلوك، هو من الضمن السلوك الأخلاقي إنما هو شأن خالص من الشؤون السيكولوجيّة، وقوانين العلم التجريبي التي تصف حياة النفس إنما هي فقط التي يمكنها أن تحل هذه المشكلة[3]، وهذا ما يرفضه شليك قائلا « في مثل هذه الحالة لن يكون ثمة علم اخلاق على الإطلاق وإنما ما يقال عنه أنه علم أخلاق لا يعدوا أن يكون فرعا من فروع علمالنفس، أمن أجل أن يحتفظ هذا الفيلسوف بهذا العلم لنفسه و يتحكم فيه

---

1 – Ibid, p 18.

2 – Ibid,p90

3 – Moritz Schlick, What is the Aim of Ethics , In Logical Positivism,ed :A.J.Ayer,NY/ the Press ; 1955,p p 247–256.

باستقلاليّة عن العلوم لا يرغب في ضمه إلى علم النفس»[1]، ولهذا ينعي شليك ضحالة الروح الفلسفيّة لعصرنا تلك الروح كما يقول «التي تحاول دائما أن تضع خطوطا محكمة للتقسيم بين العلوم، وأن تفرق دائما بين النظم الجديدة لتبرهن على استقلاليتها ـ ويؤكد على ـ أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي يمضي في الإتجاه العكسي، فهو لا يرغب في أن يجعل العلوم فرديّة مكتفيّة بذاتها وغير معتمدة على غيرها وإنّما على العكس من ذلك يوحد ويجمع بينها ويبيّن ما هو عام فيها وما هو أكثر اشتراكا مع غيره من العلوم، وأن ما هو مختلف لا يعدوا أن يكون عرضيّا وأقلّ اساسيّة... ولذلك إذا قررنا أن المسألة الأساسيّة لعلم الأخلاق هي لماذا يتصرّف الإنسان أخلاقيّا؟ فلن تكون الإجابة ممكنة إلاّ بواسطة علم النفس، ولا نرى في ذلك أيّ تجريد أو خسارة أو تعطيل للعلم وإنما هو تبسيط جميل لصورة العالم، ففي علم الأخلاق لا نبحث أبدا عن الإستقلال وإنّما نبحث فقط عن الحقيقة»[2] ولهذا يؤكد أن «الأخلاق هي نظام من المعارف ولا شيء غير ذلك هدفه الوحيد هو الحقيقة»[3] وإن كان يختلف عن العلوم الأخرى.

ويظهر من هذا أن شليك هو على عكس كليا مع وجهة نظر كارناب وأير في موضوع علم الأخلاق الذي يذهب إلى أنه لا مجال لمحاولة إنقاذ علم الأخلاق وجعله بحثا ذو معنى معرفي عن طريق تشبيهه أو مماثلته لعلم النفس وبوصفه جزءا من نظام تجريبي واقعي بل إن القضايا الأخلاقيّة لا هي تحليليّة و هيّ وصفيّة ومن ثمّ فهي ليست صادقة أو كاذبة وإنّما هي غير ذات معنى معرفي، لأنها تعرض وتحتوي على استخدام إنفعالي للّغة فهي تعبّر عن اتجاهات معينة للإستحسان أو الإستهجان وبالإضافة إلى الإحساسات المعبّرة عن الإستحسان أو الإستهجان للشخص الذي يقبل أو يتفوّه بمثل هذه القضايا فلسوف تظل الأحكام الخلقيّة تفسر بوصفها استخداما للّغة يسعى هذا الإستخدام إلى التأثير على اتجاهات وسلوك الأفراد الآخرين، فهؤلاء الذين يستخدمون مثل هذه القضايا إنما هم يدعون أو يطلبون أو يرشدون إلى إمتثال الآخرين وقبولهم لما يدعونه، وفي كلتا الحالتين سواء كانت اللّغة إنفعاليّة أو إرشاديّة فهيّ لا يمكن أن تستخدم في وصف أحوال الوقائع الفعليّة ولذلك فمثل هذه القضايا لا يمكن أن تكون حتى من حيث المبدأ

---

1 – Schlick.Muritz ,problems of Ethics, p 29.

2– Ibid, p 29-30.

3 – Moritz Schlick, What is the Aim of Ethics , p246.

إما صادقة أو كاذبة وعليه فهي بلا معنى معرفي ولهذا يؤكد هو قائلا إن « هذا النمط من معارضة العلوم المعياريّة والواقعيّة خاطئة من أساسها»[1].

و لكن في النهاية وفي الواقع أراد شليك على عكس كارناب وآير «أن يحرّر الأخلاق من العناصر الميتافيزيقيّة لا برفضها تماما ولكن بردها إلى نظريّة طبيعيّة شبيهة بالنظريّة النفعيّة واتبع فيذلك تراثا تجريبيا قديما متناولا الأحكام الخلقيّة بوصفها أحكاما تجريبيّة، ومعتبرا أن صحتها إنما تعتمد على علاقتها بسعادة الإنسان وهو بهذا انتهى كما يرى البعض إلى نوع من فلسفة المنفعة»[2] كما رأينا سابقا لأنه هو أيضا يعتبر «القضايا الأخلاقيّة قضايا طبيعيّة تتحدّث عما يساعد أو يعرقل تلبيّة الرغبات البشريّة أو تحقيق السعادة الإنسانيّة»[3].

والحقيقة ليس وحده الذي انتهى إلى هذه النتيجة فجميع التجربيين المناطقة قالوا بالمنفعة وإن كانت مستترة، فهذا راســل يقول «بان مادة الأخلاق تباين مادة العلوم لأنها محض مشاعر وانفعالات، وليست مدركات حسيّة فالحكم الخلقي أو حكم القيمة لا يقرّر حقيقة واقعة بل يبتعث أملا في شيء أو خوفا منه، رغبة في شيء أو عزوفا عنه، وإن كان كثيرا ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة»[4]، وإن كانت المسائل الخلقيّة عند راسل «ليست متعذّرة بقدر ما هي أحيانا مسائل غير مشروعة»[5] حيث يقول «والحاجة إلى الأخلاق في الشؤون البشريّة لا تنشأ في الإنسان عن اجتماعيّة كاملة أو عن فشله في أن يرتفع بنفسه إلى أفاق رؤى داخليّة فحسب بل أنها تنشأ أيضا عن فرق آخر بينه وبين الحيوانات الأخرى فالتصرفات البشريّة لا تنبثق كلها من نزعة مباشرة بل انها قابلة لأن تخضع للغرض الواعي وأن توجه بواسطته»[6]، فهنا يظهر أنه لم يختلف كثيرا عن اير وكارناب بحيث يتفق معهم أن عبارات الأخلاق هي عبارات تعبّر عن المشاعر والعواطف.

---

1 – Schlick Moritz, What is the Aim of Ethics ,p256.

2 – Passmore.John, Logical Positivism,p53.

3 – براين ماجي، رجال الفكر، ص 253.

4 – راسل، المجتمع البشري في الأخلاق و السياسة، ص 17.

5 – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر ، ص20 .

6 – برتراند راسل، المصدر السابق، ص 11.

ولهذا عندما يطرح راسل سؤال: هل هناك ما يسمى بالمعرفة الأخلاقيّة أم لا ؟ و يجيب بعد التحليل و الأمثلة المستفاظة في هذا الكتاب "المجتمع البشري" «إلى أن الأخلاق شخصيّة وإن كان هذا لا يكفي لإثبات عدم علميّة الأخلاق لأن الوقائع العلميّة هي الأخرى مدركات حسيّة فرديّة، هي أكثر شخصيّة بكثير مما يفترضه الإدراك السليم ومع ذلك فإن صرح العلوم الموضوعيّة الشامخ أقيم على اساس هذه المدركات الحسيّة لدى الغالبيّة»[1].

إنه ينتهي إلى ما انتهى إليه بعض التجربيين المناطقة أن الأخلاق تختلف عن العلم في أن مادتها الأساسيّة هي المشاعر والإنفعالات وليست المدركات الحسيّة، فنحن نعرف بوجود حقيقة علميّة بواسطة الإدراك الحسي ولكن الحكم الخلقي لا يقرّر حقيقة واقعة بل إنه يقرّر آملا في شيء ما أو خوفا منه، أو رغبة في شيء ما أو عزوفا عنه أو حبا لشيء ما أو كراهيّة له و لكن المشكلة أنه كثيرا ما يحدث في صورة عرض لحقائق معينة، في حين ينبغي أن يوضح مثل هذا الحكم في صيغة التمني أو الأمر لا في صورة عرض لحقائق معينة.

وهذا ما يلخصه أيضا **زكي نجيب محمود**(1905-1993) في الفصل الثاني عشر في كتابه "نحو فلسفة علميّة" «أن من صميم الأخلاق هو أن تكون معياريّة أي أن تضع للناس "ما ينبغي أن يكون" لا ان تكتفي بمجرّد وصف ما هو كائن، لكنها إن رسمت لنا ما ينبغي أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام وهو الكلام الذي يعبّر به الإنسان عن رغباته وآماله، و في ذلك لا يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه»[2]، وإن كان هذا الرأي سيغيّرهه في النهاية حيث سيبتعد كثيرا عن آراء التجريبية المنطقيّة في كتاب "تجديد الفكر العربي" وسيحاول أن يقدّم لنا ما يقوله مفكروا الغرب في مشكلة المواجهة بين الإنسان و الطبيعة، و ما يمكن أن يقوله مفكرا عربيا حول هذه العلاقة، فإن كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكري الغرب هوالعلم، فمحور المواجهة عند المفكر العربي هوالأخلاق، هو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به مبادئ السلوك الصّحيح اتجاه مختلف المواقف ولهذا يرى أن من أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربيّة الصادرة في

---

[1] – نفس المصدر، ص 18.

[2] – زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميّة، ص 362.

ذلك عن العقيدة الإسلاميّة، تنظيمها لأخلاقيّة الفعل بعد أن كانت الأخلاقيّة قبل ذلك مقصورة على النيّة والضمير فلا بدّ أن توضع النيّة الحسنة على محك الفعل ومحك الفعل عادة وهو الآخرون هو المجتمع هو الإنسان وبغير هذا الطرف الخارجي لا تتم للموقف أخلاقيته، ومن ثم يقول زكي نجيب محمود بالواجب أساسا للأخلاق «فقوام الأخلاق عندنا هو الواجب، الذي هو مكوّن من الضمير المبني على حريّة الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقيّة أفراد المجتمع، وهو يؤكد على ضرورة الوجود الإجتماعي ليكملالفرد فاحتكام الفاعل إلى قانون أو شرع لا ينفي إحتكامه إلى ضميره بل يضيف إليه، فالإكتفاء بمحكمةالضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالإنغماس في حياة العمل[1].

و لكن السؤال الذي يطرح مما سبق ورأيناه: **إذا كانت التعبيرات الإنفعاليّة بلا معنى فكيف حق لهم أن يستبعدونها؟** حيث طالما كان تاريخ الفلسفة بحث في المعرفة التي انتظمت في تقسيمات ثلاثة رئيسية: المنطق والميتافيزيقا والأخلاق، ولطالما كانت «الأخلاق بوصفها فرعا من الفلسفة تبحث عن نوع خصوصي من المعرفة، وهي معرفة كيف ينبغي على الناس أن يسلكوا، وماهي مطامح الحياة التي ينبغي عليهم أن يغتنموها ويجدّوا في طلبها، وعندما تتحقق مثل هذه المعرفة فلسوف ترشدهم في أفعالهم الشخصيّة والإجتماعيّة وتبرّر استحسانهم أو استهجانهم لما يفعلونه أو يفعله غيرهم»[2]، في حين نجد «أن الوضعييناالمناطقة يتفقون بوجه عام في رفض الأخلاق المتعاليّة، أو أيّة محاولة لإقامة عالم القيم يعلوا عن عالم الخبرة الممكنة ذلك لأن القضايا التي تتكلم عن القيم تدخل في نطاق الميتافيزيقا المثاليّة و من ثم يجب رفضها كشيء لا معنى له»[3]، إنها تتراوح بين أوامر أو وصايا أو كلمات عامرة بالشحنات الوجدانيّة أو العاطفيّة لأنها بدون مضمون تجريبي وبالتالي فهي ليست في حقيقتها قضايا أو تقريرات على الإطلاق، وعندهم يمكن فقط الحديث حول "علم الأخلاق" كعلم فقط في تلك الحالة عندما تملك القضايا الأخلاقيّة والقيم الأخلاقيّة أساسا موضوعيا عندئذ يستطيع علم الأخلاق أن يوجه إلى ما يجب اختياره وعمله في

---

[1] – زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993، ص297–382.

[2] – Munitz.M.K,Verification In Contemporary Analytic Philosophy, Macmillian.Pub.Co.Ine. NewYork, London, p253.

[3] – زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميّة، 362.

الحياة بغض النظر عن رغبات أيّ إنسان ولكن ذلك ما لا يمكن أن يحدث بالنسبة لهم، لأنه عندما يقال هذا العمل حسن أو قبيح فإننا قد أبرزنا شعورنا وإحساسنا حول ذلك العمل بالإستعانة بالألفاظ، مثل ذلك إن قلنا "الأمانة حسنة" فهي مجرّد بيان نوع من الإحساس الإيجابي بالنسبة للأمانة، ونفس الشيء بالنسبة لسائر المفاهيم الأخلاقيّة تلعب مثل هذا الدور، فالمهم هنا هو إبراز الإنفعالات وإيجاد نفس الإحساس والشعور عند المخاطبين، ولذلك من الصعب إفتراض إمكانيّة تأثير هذه الأحكام على موقف الفرد طالما أنها مجرّد من الإقناع والهيبة « فالذي يدفع إلى الحكم على شخص ما أخلاقيا هو أن يثير أداؤه أو سلوكه مشاعر بعض الأشخاص ويدفعهم نحو التحوّل إلى الموافقة أو الرفض أي أن سلوكه يثير تلك المشاعر التي تعدّل من مواقف الآخرين في اتجاه الموافقة او الإقرار أو عكسها، فإذا كانت هذه المشاعر تعلمنا مثلا عن السلوك المحتمل للشخص أو عن سلوكه في الماضي فإن صحّة أو زيف هذا العنصر الوصفي ليس له أهميّة في الحكم على وضعه الأخلاقي»[1].

إن الأخلاق معهم في النهاية مثلها في ذلك مثل "الميتافزيقا" وكل محاولة من أجل النطق بشيء ذي معنى عن الأخلاق أو الجمال أو الميتافيزيقا لا بدّ من أن تبوء بالفشل لأن مثل هذه المحاولة تقتضي القيام بمهمة مستحيلة، ووهذا على عكس رأي الكثيرين كليا وعلى سبيل المثال جورج مور الذي كان مقتنعا بأن الإختلافات السائدة في الأخلاق يمكن العمل علىاستبعادها، وأن هناك إمكانيّة الكشف عنالحلول الصّحيحة للمشكلات الأخلاقيّة الأساسيّة التي يمكن أن تقوم عليها الأخلاق العلميّة الحقة [2] وهذا ما يرفضه التجريبيون المناطقة، وهم حتى عندما يذهبون إلى الإعتراف لها بنوع من المعنى فليس ذلك المعنى الذي تملكه القضايا التقريريّة، فهذا ريشنباخ يؤكّد أن القضايا الأخلاقيّة وإن كانت هي عبارة عن «أوامر ليست صادقة أو كاذبة فإن الأشخاص الآخرين يفهمونها، وبالتالي يكون لها معنى يمكن أن يسمى "معنى أداتيا" ولكن ـ يقول ـ من الواجب التمييز بين هذا المعنى وبين المعنى المعرفي الذي تتصف به العبارات التقريريّة، وهو المعنى الذي عرفناه عند الكلام عن النظريّة القائلة أن المعنى هو قابليّة التحقق... . أما

---

[1] – اليفرليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تر مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، 2004. ص 90.

[2] – محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، ص95.

التعبيرات الأخلاقيّة فهي تنتمي إلى الأقوال أو التصريحات المعبّرة عن الإرادة... إن اتخذنا قرارات إراديّة توجه سلوكنا هو حقيقة نفسيّة واقعيّة... إنها أفعال إراديّة تفرضها علينا الجماعة الإجتماعيّة التي ننتمي إليها، أي أنها في الأصل تعبير عن إرادة جماعيّة وهذا الأصل هو الذي يعلّل مكانتها التي تعلوا على الأشخاص»[1]، ويقدّم لنا ميثال على ذلك أن القواعد التي عن السرقة وعن القتل وما إلى ذلك هي قواعد كان تنفيذها يعدّ ضروريا لحفظ الجماعة، وبانقضاء الأجيال إعتاد الأفراد هذه القواعد كما أن نظام تربيتنا يخضعنا لعمليّة تعود من نفس النوع وكذلك وجدنا نفس الموقف مع شلك الذي يعدها نوع من المعرفة الخاصة.

وهكذا إذا كان لطالما اعتبرت العواطف والمشاعر عند الكثيرين أمور مزاجيّة تتغير بتغير الظروف المحيطة بالإنسان فهي إذن ليست إراديّة ولا بمحض إرادة الإنسان في حين قالوا عن الأفعال الأخلاقيّة أنها أفعال إرادية، مما حدى ببعضهم إلى جعل قضايا الأخلاق في مصاف القضايا العلميّة مثل كانط الذي رأى انه من الواجب النأي بالأخلاق عن الإعتبارات العاطفيّة وتأسيسها على أسس عقلانيّة، وأسسها النفعيون على حسابات المنفعة والضرر واللّذة والألم (بنتام ومل)، وعلى عكسهم تماما أيضا كما رأينا سابقا (هيوم، وشوبنهاور...) الذين رأواأن القيم الأخلاقيّة شأنها شأن الدوافع التي تقود الإنسان إلى القيام بأفعال توصف بأنها أخلاقيّة أو غير أخلاقيّة وإن كانت تقوم على أسس عاطفيّة لكنها متينة لا إنفكاك عنها، ورأوا أن هذا لا يشكّل نقطة ضعف أو نقص عند الإنسان العادي الذي يتصرف من منطلق مشاعره واحاسيسه العاطفيّة. في حين عند التجريبيين المناطقة لم يعد مطروحا لديهم البحث عن أساس للأخلاق وتبرير الوقائع التي تفرضها علينا، لأن الأخلاق عندهم معطاة كإنفعال ومن ثم فليست مهمتها تكوين قواعدالسلوك بشكل مجرّد أو إعطاء تأكيدات حول موضوع معين بل الإكتفاء بملاحظة قواعد السلوك في ممارساتنا في مختلف الأفعال، وهكذا لم تعد الأخلاق علما معياريا للخير ولكن علما وضعيا للسلوك، ولهذا عندما يعرفون "الخير" فهو بالنسبة إليهم «ما يكون موضوعا للإستحسان سواء استحسان الفرد أو استحسان الجماعة وهي تعريفات نفسيّة واجتماعيّة»[2]، على عكس جورج مور الذي يؤكد أن المفاهيم الأخلاقيّة غير طبيعيّة وغير

---

[1] – ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص 246– 249.

[2] – ألفريد إيونج، مقدمة في فلسفة الأخلاق، تر محمد مدين، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1997، ص 20. المقدّمة.

قابلة للتحليل ومنها مقولة الخير التي برأيه قيمة داخليّة لا تعتمد على تقييم الناس ولا على الأحاسيس لهذا يقول «أنا أميل بحزم للتفكير بأن هذه المفاهيم (أي المفاهيم الأخلاقيّة) لا تنتمي إلى المفاهيم السيكولوجيّة»[1].

ولهذا يميّز التجريبيون المناطقة أيضا « بين المعرفة والقرار بين سيرورة تعاملنا مع الوقائع لغرض النفاذ إلى حقائقها والقبض عليها وسيرورة تقييمنا لغايات متباينة لغرض الوصول إلى قرار بخصوص ما يجدر أو يلزم تحققه من بينها، ففي الحالة الأولى فإننا نمتلك المعايير العقلانيّة اللاّزمة لوصولنا إلى معرفة موضوعيّة ومحايدة وخاليّة من أية عناصر عشوائيّة، بينما في الحالة الثانيّة لا نواجه سوى بقرارات ذاتيّة إلى أقصى الحدود، قرارات خاضعة للإرادة وبالتالي متحيّزة وعشوائيّة وما ينطبق على القرارات ضمن إطار النظرة التي أشرنا إليها، هو شيء نابع من طبيعة القرارات ليس شيئا مفروضا عليها من الخارج بواسطة عوامل بالإمكانإزالتها نظريا»[2]، وهذا الفصل المطلق بين المعرفة والقرار هو في النهاية نفي لإمكان المعرفة الخلقيّة ولإمكان تأسيس الأخلاق على العقل والنتيجة أن مفهوم الحقيقة الخلقيّة عند بعضهم مفهوم غير موجود ولا يمكن منطقيا أن يوجد، لأنه لا وجود لشروط تطبيقه

ولكن الملاحظ أيضا منهم عند البعض أن العالم الداخلي مثلا وحريّة الإرادة وما يبدعه الإنسان من أعمال كالقيم ... عصيّة على الدراسة العلميّة إلاّ أنهم يعترفون بانه جانب موجود، «إن الفيلسوف العلمي لا يودّ أن يقلّل من قيمة الإنفعالات ولا يودّ أن يعيش بدونها، وقد لا تقلّ حياته من حيث ما فيها من مشاعر وأحاسيس عن حياة أيّ أديب . غير أنه يرفض الخلط بين الإنفعال والمعرفة . و يحبأن يستنشق الهواء النقي للبصيرة والعمق المنطقي... إن دارس المنطق ليس في حاجة إلى التخلي عن تبيين التجارب الانفعاليّة الذي تقدمه الإهتمامات ذات الطابع الأبعد عن المنطق»[3]، ولكن لأنه لا يمكن تناولها بالتحليل المنطقي وتحديدها في صياغة أو قوانين علميّة من جهة أخرى، لهذا عند تطبيق طرق التحليل على العبارات الأخلاقيّة أو المعياريّة فليس من أجل إضافة للناس افكار جديدة إيجابيّة خاصة تحلّ لهم الإشكالات

---

1 – Moore.G.E, Philosophical Studies, N.Y ;1922,p 331.

2 – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص ص، 20– 21.

3 – ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص 271.

الأخلاقيّة بل يستخدمون التحليل من أجل تفتيت العبارات الأخلاقيّة المجملة إلى عناصرها البسيطة فيلقون الضوء على محتواها، إن ما يهمهم هو تحديد المصطلحات تحديدا علميا حتى يستطيعون تجنب المجالات الميتافيزيقيّة التي لا لزوم لها، و يؤكدون في نفس الوقت أنه رغم كل المحاولات لإستبعاد الصيغة الذّاتيّة من الإلتزامات الأخلاقيّة فإنه سيكون مستحيل، فالتوجيهات الأخلاقيّة أو كما يحب البعض تسميتها أوامر أو رغبات ... هي بمعنى آخر تعبيرات أخلاقيّة ذات طابع إرادي، إنها تعبّر عن قرارات تتجه إليها إرادة المتكلم، لهذا ليس هناك شيء اسمه إلزام أو واجب أو ضرورة منطقيّة... «فلندع جانبا إذن ما في الإلتزام من جاذبيّة ولنلق بعيدا بتلك العكازات التي كنا نحتاج إليها في المشي»[1]، «فمن المؤكد أن الأخلاق التي تقول أن إرادتنا لا بدّ أن تكون شريرة (وأن تكون هناك فوضى) إذا لم تكن تستجيب لأمر من مصدر آخر وليست خاضعة لمنطق بل لكل شخص الحق في أن يفعل مايشاء، إنها توجيهات تعبّر عن نتائج لفهم خاص فمثل هذه الأخلاق كما يعتقد الكثيرون هي لا بدّ أن تكون أخلاقا شوهاء فوضويّة، فهذا غير صحيح بالنسبة للوضعي المنطقي لأن المنطق لا ينبئني ـ يقول ريشنباخ ـ أيّ الأوامر ينبغي أن أعدها ملزمة لجميع الأشخاص، فأنا أضع أوامري بوصفها رغبات إراديّة لي كما أن التمييز بين التوجيهات الشخصيّة والتوجيهات الأخلاقيّة هو بدوره مسألة رغبة إراديّة، كما أن النوع الأخير من التوجيهات هو تلك التي أعدها ضروريّة للجماعة والتي اطالب كل شخص باطاعتها»[2].

وحتى "التقويم الأخلاقي" عندهم ما هو إلا تعبير عن رغباتنا و ميولاتنا يقول ريشنباخ « والحق أن التقويمات الأخلاقيّة إنما تتكوّن خلال ممارساتنا لنشاطنا فنحن نسلك ونفكّر فيما فعلناه ونتحدث مع الآخرين عنه ونسلك ثانيّة على نحو نعتقد أنه أفضل، وما أفعالنا إلاّ محاولات للإهتداء إلى ما نريد ونحن نتعلم من خلال الخطأ وكثيرا ما يحدث أن نظل لا نعلمأننا نرغب في القيام بالفعل إلاّ بعد أن نكون قد قمنا به فعلا، فالغايات الإراديّة لا تأتينا عادة بنفس الوضوح الذي تدرك به موضوعا للإبصار بل أنها في أكثر الأحيان تكون خلفيّة لا شعوريّة أو نصف شعوريّة لاتجاهاتنا وميولنا وأما تلك التي تبدوا منها واضحة

---

[1] – نفس المصدر، ص 254.

[2] – نفس المصدر، ص ص 254– 256.

ساطعة كالنجوم التي تهدينا في طريقنا فكثيرا ما تفقد كل ما فيها من جاذبيّة بمجرّد أن نحققها»[1]، إن عمليّة التقويم عند ريشنباخ أو حتى عند كارناب وأير ليست مقتصرة على الفيلسوف وحده لأنه كما تهم الفيلسوف العلمي تهم أي شخص آخر، غير أنها لا يمكن أن تحلّ بوسائل فلسفيّة فهي تنتمي إلى علم النفس ومن الواجب تقديم تحليلها المنطقي في سياق التحليل المنطقي للتصورات النفسيّة بوجه عام[2].

ويصبح عند كارناب وأير وراسلو ريشنباخ الأخلاق مجال من مجالات علم الإجتماع وعلم النفس« فالفيلسوف العلمي حين يصنف علاقات اللزوم الأخلاقيّة بأنها معرفيّة، يستبعد مناقشة هذه العلاقات من مجال الفلسفة ويجعل لها مكانا داخل العلوم الإجتماعيّة، فالتحليل المنطقي للأخلاق شأنها شأن علم الفيزياء، يدل على أن كثيرا من المسائل التي كانت تعدّ فلسفيّة ينبغي أن يجيب عنها العلم التجريبي وإن تاريخ الفلسفة ليثبت مرارا وتكرارا أن الاسئلة التي توجه إلى الفيلسوف تنتقل إلى العالم، وفي هذه الحالة لا بدّ أن تصبح الإجابة أعمق وأقوى ضمانا وعلى من يلتمسون لدى الفيلسوف توجيها في الحياة أن يشكروه، إذا أحالهم إلى علم النفس أو العالم الإجتماعي إذ أن المعرفة المكتسبة في هذين العلمين التجريبيين تبشر بتقديم إجابات أفضل بكثير من تلك التي تكدست في كتابات الفلاسفة»[3]. و يمكن تلخيص رأي التجريبيين المناطقة بقول آير «إن الفهم البشري يقضي على نفسه في خضم الإحالات المنطقيّة عندما يغامر خلف نطاق حدود التجربة الممكنة»[4].

و إن كان هناك من سيسأل من جهة اخرى أنه إذا كان من المنطق أنه في أي وقت يحدث أي خلاف، فإن أحد القضايا يجب أن تكون خاطئة والأخرى صحيحة؟

فإن التجريبيين المناطقة لا يقبلون هذا الأمر فحسب آير مثلا «عدم الإتفاق في القيم ليس عدم اتفاق حول أيّ شيء ولكنه مجرّد شيء يتعلق بأطراف النزاع معبرين عن مشاعر أو اتجاهات مختلفة

---

[1] – نفس المصدر، ص ص، 258–259.

[2] – نفس المصدر، ص 247.

[3] – نفس المرجع، ص 275.

[4] – A.J.Ayer, Editor's Introduction in Logical Positivism, A.J.Ayer (ed), the Free Press , Corporation, N Y , 1959 ; p 11.

ومتعارضة، وبمجرّد أن يدركوا هذا فإنهم سوف يعرفون أنهم لم يكونوا في جدال أخلاقي حقيقي تماما مثل قولنا إنه لا يوجد خلاف حول أمور الذوق»[1]، وبالتالي بالنسبة لهم لغة الأخلاق هي تعبير عن المشاعر ولهذا يقولون «حين يخالفنا شخص ما في قضيّة أخلاقيّة ما فإننا كي نبرهن على صدق وجهة نظرنا لا نسأله أن يثبت رأيه بملاحظة أو تجربة، بل نتناقش معه وحسب، وإذا لم ينجح أيّ الجانبين في إقناع الأخر فلن يبقى سوى أن نتفق على أن لا نتفق»[2]، ونفس الشيء يذهب إليه ستيفنسون « أن الخلافات الأخلاقيّة هي خلافات في المواقف الذّاتيّة، وبالتالي لا يمكن وضع حدٍ لهذه الإختلافات»[3]، لهذا حتى إن اتفق كل الرفقاء حول كل الوقائع ومع ذلك لا يتفقون أخلاقيا، بمعنى ليس هناك وقائع أخلاقيّة فعليّة ولكن ليس معنى ذلك أيضا أنه ليس هناك خيرا أو شرا أو أنه ليست هناك أهميّة لما يفعله الإنسان بل كل ما هنالك أن العبارات الأخلاقيّة ذات طابع خاص والذي يفصلها تماما عن شتى العبارات الوصفيّة القائمة على الواقع.

ومن جهة أخرى أيضا يعتبرون كذلك الفن والجمال مثلهما مثل الأخلاق أنها تعبيرات انفعاليّة، لا تزيدعلى كونها تعبيرا عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول لأنه لا سبيل إلى مراجعة فيما يقول، وإن كان لا يجب احتقارها بل لابد من إيعاز لها مكانا، لكن ليس في أن يوضع الفن والإنفعال على قدم المساواة مع العلم.

إن المسائل الأخلاقيّة عند التجريبيين المناطقة وكما يقرر راسل ليست متعذرة بقدر ما هي أحيانا مسائل غير مشروعة، ولهذا إما أن يتم ردها إلى قضايا علم النفس أو قضايا علم الإجتماع أو أن يفهما على أنها تعبيرات لفظيّة عن حالات عاطفيّة، يؤكدون «نحن نجد أن الفلسفة الأخلاقية تتألف من القول بأن مفاهيم علم الأخلاق هي مفاهيم زائفة أو أشباه مفاهيم، ولذلك فهي غير قابلة للتحليل، و المهمة الأبعد في وصف المشاعر المختلفة التي تستخدم مصطلحات علم الأخلاق المختلفة للتعبير عنها وردود الأفعال التي تشيرها عادة، إنما هي مهمة المهتم بعلم النفس أو النفساني ولا يمكن أن يوجد علم بالمعنى التقني للكلمة

---

[1] - برنادرمايو،المرجع السابق، ص 41.

[2] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 271.

[3] – G.L.Stevenson ; Ethics and Language, p 18 and chapl.

"علم" من قبيل علم الأخلاق، إن كنا نعني بهذا العلم تكوين نظام حقيقي محكم للأخلاق، وطالما أن الأحكام الخلقيّة هي مجرّد تعبيرات عن المشاعر فلا يمكن ايجاد طريقة لتقرير مشروعيّة نظام أخلاقي ما، وكذلك فإنه في الحقيقة الأمر ليس ثمة معنى في السؤال عما إذا كان أي نظام من هذا القبيل صحيحا»[1].

إنهم يؤكدون «نحن نرى أن مفاهيم علم الأخلاق الأساسيّة غير قابلة للتحليل طالما أنه ليس ثمة معيار يمكن للمرء بموجبه أن يختبر مشروعيّة الأحكام التي تظهر فيها تلك المفاهيم، ولحد هذه النقطة نجد أنفسنا في توافق مع الذين يأخذون بفكرة المطلق (المطلقيين)Absolutists ، ولكننا نستطيع وبخلافهم أن نعطي تفسيرا لهذه الحقيقة حول مفاهيم علم الأخلاق "الأمر الذي لم يفعلوه هم"، فنحن نقول بأن السبب في كون هذه المفاهيم غير قابلة للتحليل هو انها مجرّد مفاهيم زائفة أو أشباه مفاهيم، فوجود رمز من رموز أخلاقي في قضيّة ما لا يضيف شيئا جديدا لمحتواها الواقعي... وربما لا يوافقني شخص آخر على تخطئة السرقة وربما يتشاجر معي بسبب آرائي الأخلاقيّة، ولكنه ـ بتعبير دقيق ـ لا يستطيع أن يكون في تناقض معي، إذ أني لا أضع أيّة عبارة واقعيّة بالقول أن نوعا معينا من الأفعال صائب أو خاطئ، ولا أضع حتى عبارة عن حالة ذهني الخاصة إنني أعبر عن آراء أخلاقيّة معيّنة وحسب، و أجل ذلك فإن من الواضح أن لا معنى في السؤال عن أينا هو الحق، إذ ليس بيننا من يؤكد قضيّة حقيقيّة أو أصيلة، وما قلنا توا عن الرمز (خطأ) ينطبق على جميع الرموز المعياريّة في علم الأخلاق»[2]، كما «أن الدليل الخلقي ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء»[3] كما ذكرنا سابقا، و بإختصار شديد ما يريد أير قوله «اننا عندما نكتشف مرّة الطبيعة الصّحيحة لعبارات علم الأخلاق، فلن يعود أيّ تحليل إضافي لتلك العبارات ممكنا»[4]، ولهذا حرص هؤلاء التجريبيون المناطقة على تحليل الأحكام الخلقيّة كيفما يتوافق مع مبادئهم ورفضوا قول الذين يفترضون أن للأخلاق مبرّر خفي أو القائل أن الله هو الذي يمنح للأخلاق هذا المبرّر «إنه لكي تبرهن أن السلطة الإلهيّة هي ما تبرّر الأخلاق فإنه يجب أن نبرهن أن ما تأمرنا هو حق وخير، ذلك لأن هذا الخير

---

1 – Ayer ,A,j. Language, Truth and Logic, p112.

2 – Ibid,p 107-108 .

3 – McGragth.p, The Nature of moral Judgements, p22.

4 – الكوثر، المرجع السابق، ص 282.

و ذاك الحق ليس متضمنين منطقيّا في أوامر الله»[1] أنهم أصلا يرفضون البحث فيما يتعلق بوجود الله أو غيره من الأمور الميتافيزيقيّة فكما قال فتجنشتين «أننا ننظر إلى المذاهب الدينيّة على أنّها خاليّة من المعنى تماما، وأنها لا تكسب معناها إلاّ من خلال تجربة صوفيّة»[2]، كذلك يقول آير «... أما من وجهة نظرنا فإننا نرى أن كل العبارات التي تقال عن 'طبيعة الله' هي في حقيقتها عبارات لا معنى لها، ومن ثمّ فإن نظرتنا لهذه العبارات لا تتطابق بحال مع أيّ من هاتين النظرتين(اللاأدري و الملحد)،... لأنه إذا ما كان التقرير الذي يقول 'بوجود إله' تقريرا لا معنى له، فإن تقرير الملحد الذي يقرّر فيه أنه 'لا يوجد إله' هو بالمثل تقرير لا معنى له... وقد بيننا كيف أن هذه العبارات لا تعبّر بحال عن قضايا مما يعني أن نستبعد ـ بالمثل ـ النزعة اللاأدريّة أيضا، و ينطبق على موقف الملحد ما ينطبق على موقف الأخلاقي فتأكيداته ليست صحيحة أو غير صحيحة فطالما لا يخبر شيئا كاذبا أو شيئا لا يملك عليه أدلّة»[3]، وهكذا فالأخلاق عند هؤلاء التجريبيين المناطقة لا تتأسس على أساس ديني يكمن في سلطة الله أو أساس علمي أو ميتافيزيقي ولا حتى أمور الواقع التجريبيّة لهذا فالأمور التي نقوم بها ونعتقد أننا نقوم بها لأنها في إعتقادنا أنها أخلاقيّة فذلك لأنه كما يقول آير«أننا حينما نتتبع نظاما أخلاقيا معينا وننظر إليه نظرة ثقة، فإن هذا لا يعني أكثر من أننا ننفذ قرارا أخلاقيّا ومرشدنا في ذلك هو ما نشأنا عليه ووجدنا أنفسنا نتبعه، لا توجد مستويات موضوعيّة للأخلاق نستطيع بواسطتها الحكم على أحكاما أخلاقيّة مغايرة بأنها خاطئة، بمعنى أننا إذا وجدنا آخرين يتبعون غيرها لم نستطيع أن نبرهن لهم على خطئها، أقصى ما نستطيعه هو أن نوضح لهم أن مبادئهم ليست متسقة معا أو أنها قائمة على افتراضات واقعيّة خاطئة أو على استدلالات خاطئة أو أنها تؤدي إلى نتائج لا يمكنهم اتباعها، وهنا يزول الفارق بين موضوعيّة الأخلاق وذاتيتها لأنه بينما يقف دعاة الذّاتيّة عند حدّ الإقتناع بمبادئهم الأخلاقيّة دون غيرها، فإن دعاة الموضوعيّة إنّما يعتمدون

---

1 – Ayer, the central questions of philosophy, p 225

2 - نقلا عن دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، تر حسين علي، التنوير للطباعة و النشر ، 2009، ط 1، ص423.

3 - Ayer,A.j, Langage, Truth and Logic,p p115-116.

على الحدس في تقرير وجود قيم مطلقة فلا سبيل لدى كلاهما أن يثبت أن مستوياته الأخلاقيّة هي الصحيحة دون غيرها»[1].

إن هؤلاء التجريبيين المناطقة الذين على الاقل ذكرناهم لا يعترفون بوجود إله على المستوى الطبيعي وذلك لإفتقارنا إلى الأدلّة الماديّة الحاسمة على وجوده وهذا الإعتقاد كما يزعمون نتيجة أسفرت عن مقدّمات منهجيّة علميّة يقوم أساسا على رفض الميتافيزيقا بما فيها مفهوم الإله.

و خلاصة قولهم إنّه يمكن تقسيم المصطلحات والكلمات إلى انفعاليّة وغير إنفعاليّة، بحيث تستعمل الطائفة الأولى منها لبيان الأحاسيس والإنفعالات الداخليّة، وأما الثانيّة منها فليست لها هذه الخصوصيّة، هي واقعيّة تشير إلى كلمات ذات محتوى تجريبي أو تحليليّة ولا يلاحظ فيها شعور وإحساس المتكلم وشعوره، و إن كان هذا كله معناه عودة آيار و بعض التجريبيين المناطقة الخوض في موضوعات الفلسفة التقليديّة والتي كان من قبل يدرجونها ضمن الميتافيزيقا مثل موضوعات الأخلاق، الخير والدين وعلاقاتها بالله، و إن بقوا حرصين على معالجة تلك المشكلات متسقا مع ما يقوله العلم، ولكن بدى أن حرصهم الشديد أدى إلى عكسه، ولكن يبقى ما أرادوا الحرص على تبيانه من هذا التحليل المنطقي هو حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم لأنه وحسبهم لو كان المراد به أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك الإنسان و"ما يجب" أن يكون ليس كائنا بتعريف كلمة "يجب" والعبارة التي تحتوي على علم كلمة "يجب" هي بمثابة الأمر الذي يأمرنا بفعل هذا أو بترك ذاك، وإذن فالعبارات الأخلاقيّة بهذا المعنى لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، إذ هي لاتصوّر شيئا واقعا، حتى تتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصوّر «وقل مثل ذلك في كل عبارة تعبّر عن "قيمة" شيء ما في نظر الإنسان، فإذا قلت عن شيء إنه أفضل من شيء آخر أو أجمل منه أو عن شيء إنه خير أو شر أو جميل أو قبيح، فليس قولي مما يجوز أن يكون قضيّة في حكم المنطق لأنه قول يعبّر عن شعور ذّاتي ولا يصوّر شيئا من عالم الواقع الذي يشترك في ملاحظته أكثر من فرد واحد فهذه العبارات يستحيل أن ترسم لنا صورة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين الأصل المخبر عنه لنرى إن كانت الصورة صادقة التصوير أو غير صادقة فأمثال هذه العبارات خاليّة من المعنى وتصلح أن تكون قضايا من الوجهة المنطقيّة، كقولي

1- Ibid,p 225.

مثلا "إن وزن الفضيلة ثلاث أمتار"»[1]، «إنها ليست من المعرفة إطلاقا، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين»[2]، ولكن من جهة أخرى في الواقع كما يظهر أن الوضعيين ومن بينهم آير لا يستهجنون جمل الأخلاق قدر استهجانهم الجمل الدينيّة، ولهذا جاءت هجوماتهم على الفلسفة التقليديّة أقل من تلك التي شنها فلاسفة اللّغة العاديّة من جهة والسلوكيّة والفيزيائيّة من جهة أخرى[3].

الأخلاق عند التجريبيين المناطقة في النهاية إما طبيعتها تعني بما يحقق سعادة البشر ومن ثم فإنها شأن علمي مثلما قال (شلك) شأن نفسي أو إجتماعي وخلافه أو اعتبرت لا كهراء ميتافيزيقي ولا كتقرير واقعي بل إلزاميّة أو انفعاليّة الطابع[4] «مؤكدين أن المماثلة بينالأخلاق والعلوم ستنهي الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها»[5].

إن الأحكام الأخلاقيّة والجماليّة ليست إلاّ رغبات و احاسيس و بالتالي فإنها أحكام مرتبطة بالإنكارو بالتالي فهي نسبيّة، إنها مسائل نسبيّة ومتغيّرة ذات طبيعة إراديّة تتغير نتيجة للقوّة الإيحائيّة لبيئة تتمثل فيها رغبات أخرى ونتائجها[6]، ولهذا يؤكدون «أن الشخص الذي تربى في ظل نظرة تجريبيّة إلى الأخلاق، يكون أفضل استعدادا لكي يصبح عضوا متكيفا مع المجتمع ممّن يؤمن بالمذهب المطلق»[7] و لكن« من المستحيل التنبئ بالأخلاق كيف تكون، ولكن فقط علينا أن نحاول أن نحقق أهدافنا الإراديّة لا بتعصّب المؤمن بحقيقة مطلقة وإنما باصرار الشخص الذي يثق في إرادته الخاصة ولسنا ندري إن كنا سنبلغ هدفنا، فمشكلة السلوك الأخلاقي شأنها شأن مشكلة التنبؤ بالمستقبل لا يمكن أن تحلّ بوضع قواعد تضمن النجاح إذ أن مثل هذه القواعد لا وجود لها»[8]، وهو موقف أفاض فيه من قبلهم و سترمارك westermarck(1862-

---

[1] – محمد مهران، محمد مدين، المرجع السابق، ص 265-266.

[2] – زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميّة، ص 359.

[3] – تدهوندركش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، ص 130.

[4] – براين ماجي، رجال الفكر، ص 253.

[5] – ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص 242.

[6] – نفس المصدر، ص 261.

[7] – نفس المصدر،ص ص 261-262.

[8] – نفس المصدر، ص 263.

1939) في الحديث عن النسبيّة الخلقيّة وذكر عن نفسه أنه «استطاع ببحوثه الخلقيّة أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعي الخلقي إنما يرتكز في نهاية الأمر على الإنفعالات وأن الحكم الخلقي يفتقد الصدق الموضوعي وأن القيم الخلقيّة ليست مطلقة بل هي نسبيّة تضاف إلى الإنفعالات التي تعبّر عنها» .[1]

إن الأخلاق بالنسبة للتجريبيين المناطقة ليست هدف ولا غاية إنها مجرد وسيلة من أجل تحقيق الرغبات «فليس في العالم من الغايات أو المعاني أكثر مما تضعه أنت ذاتك فيه»[2]، كما يؤكدون أنه ليس في الأخلاق أهداف مطلقة « أعني أهدافا يسعى إليها الناس في جميع الظروف، فمن الممكن أن يحكم على كل هدف على أساس نتائجه... كما أن علاقة اللّزوم بين الغاية والوسيلة لا تقدّم دليلا على أن من الواجب اتباع الوسيلة وإنما هي تقتصر على إثبات ضرورة الإختيار بين أمرين، فهي تثبت أن علينا أن نطبق الوسيلة أو التخلي عن الغاية وهذا إختياريبغي على كل شخص أن يقوم به»[3] وإرادتنا هي الأداة النهائيّة لإختيارنا. وهكذا قرروا «أنه في لغة تبنى على أساس منطقي صرف تصبح كل الجمل الخاليّة من أي معنى غير مفيدة من وجهة نظر النحو»[4]، فرفضوا الأخلاق وسائر العلوم المعياريّة كما رفضوا من قبل الميتافيزيقا بدعوى خلوها من كل معنى و إن كان ليس بنفس القوّة وأكدوا أن أصل الخير يقع خارج الخير ذاته، "ولهذا لا يحق لنا التحدث عن الخير من حيث هو كينونة مستقلة، لأننا إذا تحدثنا عنه من حيث هو كذلك فإننا نصاب بخداع بصري"[5].

ليس ثمة شيء إسمه في نظرهم إسمه "علم الأخلاق" إذا قصد بعلم الأخلاق إيضاح نسق أخلاق "صادق"، وذلك لأنه لما كانت الأحكام الأخلاقيّة مجرد تعبيرات عن الشعور، فليس ثمة طريقة لتحديد صحة أي نسق أخلاقي وفي الحقيقة يكون بلا معنى أن نتساءل عما إذا كان نسق كهذا بمبادئ وكل ما قد يتساءل المرء حوله على نحو مشروع في هذا الشأن هو ماذا عسى أن تكون العادات الخلقيّة عند شخص معيّن أو جماعة من الناس، وما الذي يجعلهم يملكون على نحو دقيق تلك العادات والمشاعر؟، ويقع هذا

---

1 - Westermarck, Ethical Relativity, Harcourt, Brace and Company, NewYork, 1932,p 289

2 – ريشنباخ، نفس المصدر، ص 265.

3 – نفس المصدر، ص 278.

44 – R.carnap,the Elimination of Metaphysics...p 68.

5 - مراد وهبة، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1994،ص122.

التساؤل بأكمله داخل نطاق العلوم الإجتماعيّة القائمة.ان علم الأخلاق كفرع معرفة لا شيء أكثر من كونه قسما من علم النفس أو علم الاجتماع، والكلمات الأخلاقيّة لا توظف في صنع عبارات واقع، وليس ثمة في علم الخلاق ما يبرر الرأي القائل بانه يجسد نمط معرفة فريد.

وهكذا حال ميولهم التجريبي دون إمكانيّة إعترافهم بدلالة الألفاظ الخلقيّة على أيّة كيفيات غير طبيعيّة، وبدت النظريّة الإنفعاليّة جذابة في نظرهم كوسيلة لحل المشكلات الأخلاقيّة مما نتج عندهم التخلي عن الأخلاق.

المبحث الثاني:التحليل المنطقي للغة الأخلاق (نحو الميتاأخلاق)

المدخل

رأينا كيف يؤكّد التجريبيون المناطقة أن المنهج العلمي (الوضعي) إنما يقوم على مبادئ متحرّرة من أحكام القيمة من السياسة والأخلاق واضعين العلم بكل ما ترتبط به الكلمة من دواعي القبول في مواجهة الإيديولوجيّة دون تفرقة بين ايديولوجيّة و أخرى، فالعلوم الطبيعيّة وعلى الأخص الفيزياء هي النموذج الذي يجب أن تنتهجه جميع العلوم بالإضافة إلى ذلك فهذا العلم لا يستطيع أبدا أن يقول لنا أيّ أهداف يجب أن نتجه إليها، فهذه الأهداف رغبات وإنفعالات وحالات وجدانيّة لا أساس للإتفاق عليها، وتقبل أن تتناقض فيما بينها فكل ما يستطيع العلم أن يقوله هو كيف نحقق هذه الأهداف [1].

1. لهذا إذا تساءل سائل إنطلاقا من كل ما سبق ما هي وظيفة الفلسفة في حقل الأخلاق عند التجريبيين المناطقة؟.

سيجيب التجريبي المنطقي عن هذا السؤال أن على الفلسفة أن تتحوّل إلى نشاط تحليلي محايد يستهدف فهم طبيعة الأخلاق، وطبيعة الأحكام الخلقيّة والمفهومات التي تنطوي عليها هذه الأحكام الخلقيّة، فدور الفلسفة في هذه الحالة ليس ولا يمكن أن يكون تزويدنا بما يلزمنا من معايير ومبادئ لحل معضلات خلقيّة، أو لإشتقاق واجباتنا الخلقيّة في ظلّ شروط معينة بل تسلّط الضوء على طبيعة النشاط الخلقي وطبيعة المفهومات التي تؤدي دورا أساسيا ضمن إطار هذا النشاط كمفهوم الواجب الخلقي أو مفهوم الخير الخلقي أو مفهوم المسؤوليّة الخلقيّة وإذا كان التحليل كما نجده في قاموس لالاند «هو تفكيك كل معيّن إلى أجزائه، سواء كان هذا التحليل ماديّا كالتحليل الكيميائي أو ذهنيّا كتعريف وتحليل تصور معيّن»[2]، فإنه عند التجريبيين المناطقة ينقلنا من الأخلاق المعياريّة إلى الميتاأحلاق[3].

ورأينا في الفصل الأول كيف أن التحليل عند التجريبيين المناطقة ذو صبغة منطقيّة، الهدف منه هو إزالة أو استبعاد العبارات الغامضة في اللغة لأن وعندهم وظيفة التحليل المنطقي هي تحليل كل المعارف

---

[1] – عاطف أحمد، المرجع السابق، ص 19.

[2] – Laland.M ;Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 7me éd, P, PUF, 1956, p54.

[3] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 24.

وكل تقريرات العلم والحياة اليوميّة بهدف جعل دلالة كل تقرير واضحة، لهذا فالميتاأخلاق أو ما فوق الأخلاق Met-ethics هو ما لا يتعلق بالمسائل المعياريّة أو العمليّة أي التي لا تتعلق بما هو خير أو صواب، بل تعني بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير أو القيمة أو الصواب وهو ما يعني الإلزام ومنطق تسويغها، هي الدراسة الفلسفيّة لطبيعة الحكم الأخلاقي، لذا عوضا عن أن يعني الفيلسوف بمسائل تتعلق بما هو صائب ومخطئ حقيقة (أو خيّر أو شرير)، فإنه معنيّ بدلالة أو أهميّة وصف شيء بأنه صواب أو خطأ، على إعتبار أنه يتأتي على نحو مناسب تسميّة هذين النوعين من البحث بعلم الأخلاق، وقد يستخدم التعبير ما بعد علم الأخلاق على دلالات الحدود الأخلاقيّة ومسائل من قبيل ما إذا كانت الأحكام الأخلاقيّة موضوعيّة أو ذاتيّة، إلى جانب اشكاليات أخرى في فلسفة الأخلاق[1].

إن مهمّة الدراسة المابعد أخلاقيّة أو ما بعد المعياريّة أيضا هي إكتشاف ما هو هذا الشيء، إيجاد ما يميّز الأخلاقي عن الأمور التي لا ترتبط بالأخلاق[2]، هي إذن «النظريّة التي تتناول أحكام القيمة والقيم، وتطلعنا على ما هو خيّر وما له قيمة وهي التي تأخذ على عاتقها مهمّة تحليل القيمة والتقييم والخير، أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام القيمة ولا تخبرنا ماذا ينبغي أن يكون»[3]، وعلى هذا تنقسم الأسئلة التي يعنى بها هذا الجانب من فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أنواع:

1-النوع الأوّل يشتمل على أسئلة دلاليّة.

2-النوع الثاني يشتمل على أسئلة تتعلق بعلاقة مفهومات الأخلاق بالواقع.

3-والنوع الثالث يشتمل على أسئلة منهجيّة حول الأخلاق وطبيعة الإستدلال في الأخلاق[4]،

فعندما تطرح أسئلة من النوع الأوّل فإن ما تستهدفه هو تحليل المحمولات الخلقيّة الأساسيّة مثل الخير، واجب، فاضل، ملائم... وما أشبه ذلك من المحمولات ومشتقاتها والغرض أو الأغراض من استعمالها في سياق الممارسة الخلقيّة.

---

[1] – اكسفورد،ج2، (من ط إلى ي)، ص 854.

[2] – برنادرمايو، المرجع السابق، ص 106.

[3] – أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي المعاصر، ص 42.

[4] – نفس المرجع، ص 25.

ولكن عندما تطرح أسئلة من النوع الثاني فإن ما يراد الذهاب إليه أبعد من ذلك بصورة اكثر تحديدا، إن المراد أن يعرف ما إذا كان استعمال هذه الألفاظ باعتبارها محمولات خلقيّة ينتج أو لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي أو هل ينتج إذن قضايا من نوع آخر قضايا ذات مدلول صوري مثلا؟، وإذا كان لا هذا ولا ذاك فهل توجد قضايا خلقيّة على الإطلاق؟ أم أن مفهوم القضيّة هو مفهوم غير متماسك منطقيا...؟ وهذه النتيجة التي يريد الوصول إليها التجريبي المنطقي عن طريق التحليل وبالتالي النتيجة المنطقيّة أن مفهوم القضيّة الخلقيّة أيضا غير متماسك منطقيا لأن القضيّة هي وسيلتنا للتعبير عن الحقيقة أو إثبات الحقيقة، إذن حيث يكون ممكنا وجود حقيقة ما يكون ممكنا إثبات هذه الحقيقة وحيث يستحيل منطقيّا الإثبات يستحيل منطقيّا الكلام على وجود حقيقة[1].

أما النوع الثالث من الأسئلة الميتاأخلاقيّة يتمحور حول قضايا منهجيّة تتعلق بطبيعة التفكير والإستدلال الخلقيين... والهدف منه معرفة ما هو منطق العلاقات بين الجمل التي تحتوي على محمولات خلقيّة، فبينما النوع الأوّل من الأسئلة الميتاأخلاقيّة يستهدف الوصول إلى معنى المحمولات الخلقيّة، والنوع الثاني يستهدف الوصول إلى مدلول الجمل التي نجد فيها هذه المحمولات، فإن النوع الثالث يستهدف الوصول إلى طبيعة العلاقات المنطقيّة التي يمكن أن تقوم بين هذه الجمل، أو بين هذه الجمل من جهة وجمل من خارج إطار الأخلاق من جهة ثانيّة مثل: هل يوجد إمكان لتسويغ أيّ موقف خلقي، وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هيّ طريقة أو طرق التسويغ في الأخلاق؟، ولكن لا بد أن نعرف أن هذه الأنواع الثلاثة من الأسئلة الميتاأخلاقيّة مترابطة إلى حدٍّ كبير[2].

يريد التجريبيون المناطقة بهذا معالجة الأخلاق من المنظور الإبستيمي وليس من المنظور العملي، ولهذا كان اهتمامهم الميتاأخلاقي، ولقد إبتدأ شارلز ستيفنسون كتابه المشهور "Ethic and Language" كما سبق و قلنا بقوله «أن الهدف الأساسي لكتابه هو توضيح معنى الحدود الأخلاقيّة مثل "الخير والحق والعدل...»[3]، ولقد تعرّفوا على علم الأحكام الأخلاقيّة (ميتاأخلاق) بواسطة النظريّة التي كشفت عن

---

[1] – نفس المرجع، ص ص 25–26.

[2] – نفس المرجع، ص26–27.

[3] – Stevenson. C.J., Ethics and Language , yale,1944, p1.

المدلول الفلسفي للأحكام الأخلاقيّة التي أطلقت ضمن إطار علم الأخلاق المعياري، ويؤكد الكثيرون أن مع جورج مور أخلّت الأخلاق باعتبارها نظر في السلوك مكانها إلى الميتاأخلاق أو النظر في اللّغة الأخلاقيّة « حيث تكون الميتاأخلاق هي البعد الأخلاقي للتحليل اللّغوي»[1]، مور الذّي رأى انه ينبغي قبل البدء في تأسيس الأخلاق العلميّة أن نؤسس لمعنى الخير وكما « يقال أن للبرنكبيا دور هام في النظريات الأخلاقيّة الإنجليزيّة المعاصرة، لهذا يعد إلى حد بعيد إرهاصا باهتمام القرن العشرين بالميتاأخلاق واللّغة الأخلاقيّة»[2]، «ولقد أصبح المعاصرون منذ أن نشر جورج مور كتابه "مبادئ الأخلاق" الإهتمام بلغة الأخلاق وبكيفيّة تحليل المحمولات الخلقيّة، كما أن الإهتمام بالسيمانطيقا أدى إلى سيطرة النموذج الإبستيمائي في التسويغ لإعتقاد ما أو نظريّة ما إذ حتى نسوغ في الأخلاق أو حتى يكون بإمكاننا أن نسوّغ ينبغي أن توجد إعتقادات وقضايا خلقيّة، ولهذا يجب أن نسأل: هل توجد اعتقادات وقضايا خلقيّة؟ و هو سؤال سيمانطيقي في المقام الأول، إنه سؤال حول ما إذا كانت الجمل الأخلاقيّة تعبّر عن اعتقادات أو قضايا من أي نوع و لذلك فهو سؤال عما نعنيه عندما نقول شيئا مثل "استحسن خلقيا" أو "أخير" أو "أواجب" وما أشبه ذلك وقد رأينا كيف أجاب التجريبيون المناطقة على هذه الأسئلة.

و لهذا يرى التجريبيون المناطقة أن (ماوراء الأخلاق) أو علم الأحكام الأخلاقيّة تمثل ثورة في علم الأخلاق ولهذا تبنوا هذا الإتجاه حيث يقول آير « في حقيقة الأمر أنا أشك في كون دراسة الفلسفة الخلقيّة عموما لها أيّ أثر ملحوظ على سلوك الناس وإن الطريقة لإختيار هذه النقطة هي أن نحوّل عددا كبيرا وافيّا من الناس من وجهة نظر ميتااخلاقيّة إلى وجهة نظر ميتاأخلاقيّة أخرى ونقوم بملاحظة متأنيّة لسلوكهم قبل وبعد تحولهم، إن افتراض تغيّر سلوكهم بطريقة ما ذات دلالة يجب أن يتقرّر بتجربة إضافيّة ما إذا كان هذا التغيير يعود إلى التغيّر في معتقداتهم الفلسفيّة أو إلى عامل آخر»[3]، وبهذا أعطى ممثلوا التجريبية المنطقيّة اللّغة الأخلاقيّة أهميّة خاصة معالجين إياها بروح إراديّة ذاتيّة، لـ «تصبح الأخلاق تنحصر عندهم فقط في توضيح منطق المناقشات الأخلاقيّة والمفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة كالخير،

---

[1] – محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقيّة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986، ص 8.

[2] – نفس المرجع، ص 9.

[3] – نقلا عن منذر الكوثر، نفس المرجع، 284.

الواجب،... لمعرفة شكل الرابط بينهما مهما كلّف ذلك من جهد، والنجاح في حلّ هذه المسألة يعتمد على درجة الدقّة في إقراره ولأيّ هدف ستستخدم هذه المفاهيم أي درجة استخدامنا لأساليب التحليل المنطقيّة واللّغويّة والرياضيّة »[1]، ومن أسباب هذا التحوّل كما رأينا سابقا هو الحاجة إلى التمييز بين الجانب العلمي للمشكلة الخلقيّة ألاّ وهو جانب النظريّة الأخلاقيّة من جهة، والجانب العملي أو التطبيقي للمشكلة ألاّ وهو جانب الحياة الخلقيّة من جهة أخرى، وهم يبررون هذه التفرقة بقولهم إن مشكلات الفلسفة الأخلاقيّة مختلفة إختلافا نوعيّا عن تلك المشكلات التي تواجه الفاعل الخلقي أو حتى رجل الأخلاق، وآية ذلك أن لغة النظريّة الأخلاقيّة مختلفة... من حيث طرازها المنطقيّ عن لغة الأخلاق التي يستخدمها الفيلسوف التقليدي إذ أن لغة الأخلاق الفلسفيّة لغة من الطراز الأوّل، بمعنى أنها تعرض لمسائل الخير والشر والواجب وأنواع الفضائل وغير ذلك، فيحين أن لغة النظريّة الأخلاقيّة هيّ لغة من طراز أسمى (منطقيّا) بمعنى أنها لا تتعرّض إلاّ لمعنى أو بناء اللّغة السابقة أعني اللّغة الفلسفيّة التي قلنا عنها إنها من الطراز الأوّل[2]، والحقيقة القول أن موضوع النظريّ الأخلاقيّة هو الموضوع الذّي أصبح يستأثر اليوم باهتمام الكثير من الباحثين وليس فقط التجريبيين المناطقة في مضمار الأخلاق لا مشكلات الحياة الأخلاقيّة العمليّة، ومن ثمّ فقد استحالت الأخلاق عند الكثيرين من الغربيين خاصة إلى ميتاأخلاق والنتيجة أن حلّت مشكلة اللّغة الأخلاقيّة محلّ مشكلة الحياة الخلقيّة.

إنه سرعان ما تحوّل بعض رجالات الفكر الإنجليزي المعاصر إلى جانب مور وآيار واستيفنسون ، مثل تولمين S.Toulmin(1922–2009)، وأورمسون J.O.Urmson(1915–2012)، وهير R.M.Hare (1919–2002) وغيرهم، حيث لم يلبثوا أن حوّلوا إهتمام فلسفة الأخلاق نحو اللّغة المستخدمة في كتابات أهل الأخلاق الفلسفيّة، فراح يحلّلون القضايا الأخلاقيّة ويكشفون عن طابعها الوجداني ويقارنون بينها وبين اللّغة المستخدمة في المنطق أو العلم كما راح قوم منهم يستقصي طبيعة "الأحكام التقييميّة" الجاريّة على أقلام فلاسفة الأخلاق بينما عنى البعض الآخر منهم بدراسة "اللّغة الوصفيّة" أو شبه الوصفيّة

---

[1] – شفارتزمان، نفس المرجع، ص 16.

[2] – ابراهيم زكريا، المشكلة الأخلاقيّة، ص 8.

المستخدمة في مجال النظر الأخلاقي بصفة عامة... إلخ، وهكذا تحوّل إهتمام الباحثين من "المشكلة الخلقيّة" بمعناها المحدّد إلى مشكلة أخرى ميتاأخلاقيّة ألاّ وهيّ مشكلة لغة الأخلاق[1].

وبهذا بدأ في الواقع معنى الأخلاق مع الغرب ينحصر قبل التجريبيين المناطقة ولكن معهم وصل بهم الحال إلى المجاهرة بنبذ كل الأساليب التقليديّة المتّبعة سابقا وتغيير من منهج دراسة الأخلاق، حيث سيقتصر كما رأينا على الأسلوب التحليلي، لهذا لم تعد تتوق إلى الدفاع عن أي حكم معياري قيمي مهما كان، ولا إلى تشخيص الصواب عن الخطأ بل يقتصر نطاق عملها على الإجابة عن استفسارات منطقيّة ومعرفيّة من قبيل: ما هي موارد استعمال الخير أو الحسن؟ ما هو السبيل إلى إثبات الأحكام الأخلاقيّة؟ ما هي الأخلاق ؟، ما هو الفارق بين الأخلاق واللاّأخلاق؟...إلخ، فمعهم ـ وكان قبلهم الفلسفة الوجوديّة واتباع المدرسة التحليل اللّغوي ـ لم يعد على الفيلسوف أن يبحث في الخير والشر والفضيلة والرذيلة بما هي أعيان ميتافيزيقيّة متعاليّة أو معان مجرّدة بل تطبيق التحليل عليها، فإذا كان عند التقليديون العقل لا يقرّر فقط الوسائل المعلومة لتحقيق غايات معطاة لنا بصورة مسبقة بل يقرّر أيضا هذه الغايات نفسها وهذا ما رفضه (هيوم) كما سبق ورأينا وسيرفضه أيضا التجريبيون المناطقة «لإن الأخلاق المعياريّة عندهم لكي تنجح بتزويدنا بالمعايير المطلوبة لمعرفة ما الذي يجب أننختاره أو يستحسن أن نختاره في ظلّ شروط معينة، يجب أن تعمل أولا على أن تبيّن ما هي الغاية أو الغايات التي يجدر بنا أن نجعلها غايتنا الأخيرة ولكن لا يمكن للأخلاق المعياريّة من حيث يفترض فيها أن تكون نشاطا عقليا أن نختار غاية معينة بصورة عشوائيّة على أنها الغاية التي يجب أن نضعها فوق كل الغايات، إذن من الواضح أنه بدون أن يكون للعقل دور أساسي في تقرير هذه الغاية بل وفي تقرير الغايات بعامة، فإنه لا إمكان لقيام أخلاق معياريّة»[2]، وعلى هذا يرفضون إمكان قيام أخلاق معياريّة على أساس أنهم يرفضون إعطاء العقل دور معياري أي البحث عن الغايات، إنه في نظرهم بذلك أن الأحكام المعياريّة والقيميّة بعامة والشؤون الخلقيّة بخاصة شؤون فوق عقليّة، وهو موقف هيوم أيضا الرافض لأن يكون للعقل وظيفة معياريّة والنتيجة أنهم ألغوا الأخلاق المعياريّة، وذلك «باستخدامهم التحليل الفلسفي حيث إتضح أنه من المستحيل أن يكون بإمكاننا أن نحوّل

---

[1] – زكريا ابراهيم، المشكلة الخلاقيّة، ص 8.

[2] - عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربيّة الأخلاق و العقل، ص 24.

الجمل الخلقيّة حتى من حيث المبدأ إلى جمل لا تحتوي على محمولات خلقيّة وبالتالي لن يكون بإمكاننا أن نعتبر هذه الجمل معبّرة عن وقائع تجريبيّة من أيّ نوع وأن ندرج مفهوم الحقيقة الخلقيّة تحت مقولة الحقيقة التجريبيّة، وهذا بدوره يترتب عليه النظر إلى المنطق الذي يتحكم بالعلاقات القائمة بين القضايا التجريبيّة»[1]، «إن المحمولات الخلقيّة كما يدّعي الوضعي المنطقيّ ليست ذات مدلول وصفي أو واقعي، بل إن مدلولها الأساسي هو مدلول إنفعالي في هذه الحالة سيتحتم علينا أن تستنتج أن الجمل الخلقيّة ليست قابلة حتى نظريا لأن تحوّل إلى جمل تعبّر عن قضايا من أيّ نوع»[2]، ولهذا وقف التجريبيون المناطقة كما سبق وقلنا ضدّ المذاهب الطبيعيّة الذين يقولون بامكان تحليل الجمل الأخلاقيّة من حيث المبدأ إلى جمل لا تحتوي على محمولات أخلاقيّة وجمل يمكن التحقق من صدق ما تقوله بواسطة اللجوء إلى الملاحظة والتجربة.

وقصارى القول إن علم الأحكام الأخلاقيّة عند التجريبين المناطقة ينصب على دراسة قضايا الأخلاق المعرفيّة والمنطقيّة والوظائف المنطقيّة واللّغويّة وتراكيب الأحكام الأخلاقيّة والمفاهيم وغيرها، يهتمون بوقت إصدار الحكم فمثلا قولنا "السرقة حرام" هنا سيتساءل آير وكارناب وستيفنسون كما راينا سابقا هل سنخبر شيئا عن طبيعة الحقائق الأخلاقيّة أم سنبدي مجرّد انفعالات؟ وهل سيشتمل هذا العلم على توجيهات؟ فيجيبون: إن علم الأحكام الأخلاقيّة يبحث في مسألة ما هو المنطق الذّي سيّطبق على الأحكام الأخلاقيّة وبماذا يختلف عن منطق أحكام العلوم الأخرى وما إلى هناك.

لقد رأينا سابقا كيف يؤكد آير أن الفلسفة الخلقيّة إنما هي ببساطة تحليل اللّغة الخلقيّة، أي تحليل العبارات التي تحتوي المصطلحات التي تعدّ في العادة مصطلحات ذات دلالة خلقيّة، مصطلحات مثل الخير والحق والواجب...، وتساءل ومعه جميع التجريبين المناطقة إذا كانت هذه العبارات تعبّر عن قضايا أصيلة أو حقيقيّة فإنها يجب أن تتألف من تحصيلات حاصل أو من عبارات تعبّر عن واقع تجريبي ولأن الخيار الأول (تحصيلات حاصل) غير جدير بالإعتبار والنقاش، كما أنها لا يمكن أن تكون قضايا علم

---

[1] - عادل ضاهر، ص 28.

[2] - نفس المرجع، ص 28.

الأخلاق هي عبارات تتعلق بواقع تجريبي فلقد وجدوا أن عبارات علم الأخلاق غير قابلة لأن يتم التحقق منها ولا حتى من حيث المبدأ ولذلك لا يمكن عدها قضايا أصيلة أو حقيقيّة.

لقد نظروا إلى الأخلاق التقليديّة ورأوا فيما يزعمون غياب منظور أخلاقي مشترك بينالجميع والسبب أنه لا يمكن تطبيق مفهوم المعرفة على الأخلاق، فالمعرفة عندهم بالضرورة هي اعتقاد صادق وبالتالي مستحيل الكلام على وجود معرفة ضمن إطار الأخلاق، و لهذا حسب التجريبيين المناطقة أن الفلاسفة التقليديون عجزوا عن إقامة ما هو ثابت في الأخلاق، و الدليل على ذلك ما يظهر من الفوضى العميقة التي لا تزال باديّة في الوقت الحاضر حول نفس الموضوعات الأخلاقيّة القديمة وتعدّد المذاهب الأخلاقيّة، وأنهم لم يستطيعوا أن يقيموا مذهبا كاملا، و بالتالي لا وجود لأخلاق علميّة وحتى الأخلاق اللّذة أو النفعيّة فالأمر مجرّد فوضى، وإن كانت نتيجة هذا أن فضّل البعض وضعهم ضمن اللاّطبيعيون لأنهم لم ينفوا فقط أن تكون الجمل الأخلاقيّة من النوع الذي يعبّر عن حقائق تجريبيّة بل نفوا أيضا أن تكون هذه الجمل من النوع الذي يعبّر عن حقائق غير تجريبيّة رغم أن اللاّطبيعي يفترض وجود حقائق خلقيّة نعرفها قبليّا عن طريق البصيرة العقليّة أو نعرفها حدسيّا[1].

إن هذه النظريّة الميتاأخلاق تقول باختصار أن الغرض الأساسي لاستعمالنا محمولات من النوع الأخلاقي ليس قول شيء أو إثبات شيء عن موضوع الحكم الأخلاقي وإنما التعبير عن موقفنا الذّاتي من هذا الموضوع أو التأثير على السامع على نحو قد يقوده إلى تبني موقف من هذا الموضوع مماثل لموقفنا[2].

وقد رأينا الأمثلة الكثيرة التي يسوقها الوضعيون المناطقة لتدعيم موقفهم مثل آير الذي يؤكد إن قولنا "إن السرقة فعل قبيح" فليس غرضي الأساسي أن أقول أو أثبت شيئا عن موضوع الحكم الأخلاقي (أي فعل السرقة) وبالتالي فإن غرضي ليس أن أقول شيئا يمكن أن يصدق أو يكذب بعديّا أو قبليا، بل هو أن أعبرعن عدم ميلي للموافقة على أفعال من هذا النوع أو عن استيائي أو نفوري من أفعال من هذا النوع وأن أحثّ السامع على تبني موقف مماثل لموقفي من هذا النوع من الأفعال، إن الوظيفة الأساسيّة لقول

---

[1] – نفس المرجع، ص80.

[2] – نفس المرجع ، ص 82.

احدنا "إن فعل السرقة فعل مثير للإشمئزاز"، حيث يستبدل بالمحمول الأخلاقي "قبيح" محمولا غير أخلاقي "مثير للإشمئزاز"،فإستعمال المحمول الأخير هو لا شكّ استعمال انفعالي وليس لغرض وصف موضوع الحكم أو إثبات أيّ شيء عنه.

ومعتزايد اهتمام آير في السنوات الأخيرة بالاستخدام الفعلي للغة، أصبح يميّز بين صورتين أو نوعين من الاستخدام: الأول عام يمارسه الأفراد في حياتهم اليوميّة، ووظيفة الألفاظ الخلقيّة الداخلة في هذا النوع من الاستخدام هي الوصف، أي ان النعوت والمحمولات الخلقيّة أوصاف لشيء ما، والأحكام الخلقيّة قابلة للصدق أو الكذب، طالما أنها تصف وقائع خلقيّة والثاني خاص لا يمارسه إلاّ قلة من الفلاسفة المحترفين، يرون في العبارة الأخلاقيّة "نداءات أو أوامر" أو شيء آخر، ذلك أنها "ليست في الحقيقة عبارات على الإطلاق" ولا يمكن بالتالي أن تكون صادقة أو كاذبة، ولهذا لم يعدأيار ينظر إلى اللغة العاديّة باعتبارها لغوا، إذا صار أكثر تفهما لها، من حيث هي طريقة في الكلام، ومن هنا يتحدد واجبنا عند سماع عبارة خلقيّة يتلفظ بها الرجل العادي "أن نعرف ما يقصده"، واتخاذ هذا الموقف الموضوعي واجب أيضا ازاء اللغة الفلسفيّة، فالاستخدامان سيان اي أنهما صورتان وهيئتان لاستخدام اللغة، يؤدي كل منهما عمله بطريقة مختلفة تماما، وكل حكم يصدر على عبارة ما صيغت في أي من هاتين الصورتين، من قبل أن نعرف معناها ومضمونها، هو حكم متسرع[1].

غير أن آير لسوء الحظ لم يتابع هذا النمط من الدراسة بل فضل العودة إلى تصوره القديم، القائل ان الفاظ اللغة الخلقيّة لا تصف شيئا كائنا ما يكون ولم يتعمق في دراسة الاستخدام الفعلي للغة الخلقيّة، ولم يحاول بناء نظريّة معنخاصة به كما فعل فتجنشتين أو سستيفنسون مثلا والسبب هو انكاره المعنى المعرفي على الفاظ تلك اللغة، وحين أخفق في نظريّة سويّة في البرهان الخلقي لهذا إنتهى إلى القول «نستطيع أن نرى الآن إن كل النزاع حول موضوعيّة القيم كما جرى عادة عقيم ولافائدة ترجى من ورائه»[2].

ورغم ذلك يميز آير في اللّغة الخلقيّة بين نوعين من الأستخدام: الأول وصفي ويكون اللفظ فيه قابلا للتعريف، والثاني معياري وهو موضوع السؤال والشك، ويكونواللفظ فيه تعبيرا عن انفعال، وفي هذه الحالة

---

1 – Ayer,A.J, Philosophical Essays, London, Macmillan, 1963, p130-133.

2 – Ibid,pp 241.

فان "الخير" غير قابل للتعريف حقا وحيث يصبح دراسة البنيّة المنطقيّة للغة الخلقيّة وتقديم تعريفات للحدود الخلقيّة الأساسيّة، في نظره غاية في ذاتها وليست وسيلة إلى شيء غير الوضوح، إن هذه الدراسة التحليليّة هي كل مهمة الفلسفة[1]، وإذا كانمور أراد من التحليل المنطقي للغة الخلقيّة أن يكون وسيلة لبناء أخلاقيّة أفضل، إلاّ أن آيار وبعض التجريبيين المناطقة سيأباون أن يخضعوا الميتاأخلاق لهذا الهدف مكتفين باستخدام كل الثروة الفلسفيّة التي كونها مور لتهديم القضايا الأخلاقيّة.

فالقضايا المعيارية كما القضايا الميتافيزيقيا في نظر آيار عبارات تدّعي التعبير عن قضية حقيقية، غير أنها في واقعها لا تعبر عن فروض تجريبيّة أو تحصيل حاصل «أن الفيلسوف الأخلاقي قد ضلله نحو اللغة»[2]، و«العبارات الأخلاقيّة مجرّد تعبيرات انفعاليّة لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة»[3].

إن صدق القضايا عند آير مرتبط بمدى تطابقها مع واقع استخدامنا للعبارات اللغويّة، ومن هنا يمضي آير إلى فحص العبارات الخلقيّة في ضوء تصوره السابق لهذا يقول «إن وجود رمز أخلاقي... وحين يختلف فرد آخر معي على خطأ سرقة النقود، فان معنى الإختلاف أن لدى كل من مشاعر مختلفة إزاء الحدث، لكن هذا الإختلاف لا يصل إلى حدّ التناقض أبد»[4]، ولهذا يذهب في عبارة أخرى مؤكدا على تحليلاته هذه فيذهب إلى أنني حين أقول «الإدخار فضيلة" وتقول أنت "الإدخار رذيلة" فإنه لا تناقض بين العبارتين، لأن ما يقوله كل منا هو أن لديه شعورا معينا إزاء هذا النمط من السلوك ولما كانت علاقة التناقض لا صلة لها بالمشاعر والإنفعالات فإن العبارات الأخلاقيّة تتعارض ولكن لا تتناقض لأن التناقضوقف على القضايا»[5]، ومع هذا فإن محمولات العبارات الخلقيّة لا تشير إلى أية كيفيات حسيّة يمكنملاحظتها والتحقق منها تجريبيا إنها تعبّر وحسب عن مشاعرنا أو هي بعبارة دقيقة تنفيس عن إنفعالاتنا.

---

1 – Ayer ,A,j.“Language, Truth and Logic, p103-106.

2 – Ibid, p140-142.

3 – Ibid, p103.

4 – Ibid, p107.

5 – Ibid, pp110.

ينكر آير إذن قيمة الصدق على العبارات المعياريّة من حيث هي تعبيرات عن انفعالات ويردها إلى سوء فهمنا واستخدامنا منطق لغتنا، ففي رأيه إننا نستخدم الألفاظ كما لو أنها موضوعات فعليّة ويضرب مثل ذلك أيضا لفظ "الجوهر" الذي استخدم في الأصل للإشارة إلى الشيء ذاته كما يتمثل لنا كجملة من المعطيات الحسيّة ثم يبيّن لنا أن جعل لفظ الجوهر مبتدءا نحويا في عبارة مثل "صفات البرتقالة" أو حتى لنا كنتيجة طبيعيّة للإستخدام اللغوي بوجود تمييز بين الشيء في ذاته وبين مظاهره الحسيّة، وقد أخفق الفلاسفة حسب آير في إدراك هذه الحقيقة لأنهم مضللون بالصورة النحويّة الخارجيّة للّغة، ويعطينا أيضا ميثال آخر وهو تصور "الوجود" كمثال على الطريقة التي تقودنا فيها دراسة النحو إلى الميتافيزيقا، فقد يكون للقضيّة الوجوديّة مثل "ماري موجود" والقضيّة الوصفيّة مثل "الشهداء موجودون" ذات الصورة النحوية وهذا ما يدفع بالكثيرين إلى الإدعاء بأنهما ينتميان إلى نمط منطقي واحد، ومن هنا يعاملون لفظ "الوجود" كما لو أنه نعت يشير إلى كيفيّة، فيطرحون عندئذ أسئلة عن هذه الكيفيّة التي لاوجود لها بالمعنى الواقعي، لكن الإنخداع بالنحو قد ولّدها[1]، وهذا مايفسر عند آير لماذا لا يعتقد في الغالب بأن العبارات المعيارية عبارات واقعيّة.

وبهذا سيحاول آير تحديد موضوع الأخلاق بعد أن خلّصه فيما يعتقد من الموضوعات الميتافيزيقيّة، وسيحاول تجديد هدفه بمحاولة ردّ جميع الألفاظ الأخلاقيّة إلى ألفاظ غير أخلاقيّة، أي أنه سيحاول التأكيد على إستحالة ترجمة عبارات القيمة الأخلاقيّة إلى عبارات واقعيّة تجريبيّة، وبعبارة أدق فإنه سيشرع في محاولة بناء نظرية تعمل على رد الأخلاق إلى العلوم التجريبيّة، مؤكدا ذلك في قوله «إن واجبنا ... أن نعطي تفسيرا للأحكام القيمة المقنعة في ذاتها، والمتسقة مع مبادئنا التجريبيّة العامة، وسنعمل على إثبات أن العبارات القيميّة ما دامت ذات معنى فلا بدّ من أن تكون عبارات علميّة عاديّة، ولكن لما كانت هذه العبارات غير علميّة فإنه لا معنى لها بالمفهوم الدقيق لكلمة معنى، إنها مجرّد تعبيرات انفعاليّة لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة»[2].

---

1 – Ibid,pp 42-69-70.

2 – Ibid,pp 102-103.

وليحقق آير مشروعه هذا وكما سبق ورأينا سيحاول نقد المذهب الذّاتي ومذهب المنفعة ويؤكد رفضه لقولهم بإمكانيّة ترجمة العبارات الأخلاقيّة وتحقيقها بالتجربة إنهما مذهبان في رأيه يجعلان الأحكام الخلقيّة نوعا من الأحكام النفسيّة أو الإجتماعيّة، «ومن هنا فإن تعريفات المذهبين الذاتي والنقدي خاطئة»[1]، كما يرفض موقف الحدسين كما سبق أيضا ورأينا خاصة موقف مور، لأن الحدس يعكس قدرات ذاتيّة، لا بد وبالتالي وأن تتضارب أحكامها وبالتالي فإن مجرّد اللجوء إلى الحدس لاقيمة له كمعيار لإختبار صدق القضيّة.

إن الفهم الصحيح لبنية المنطقيّة للألفاظ الخلقيّة غير متحقق لأي من النظريات السابقة، وهو ما سيسعى آير لتحقيقه وذلك بأن يميز في الألفاظ الخلقيّة بين فئتين معياريّة ووصفيّة، وحيث الألفاظ المعيارية غير قابلة للتعريف في حدود واقعيّةFactual Terms، وهكذا فإن لفظ خطأ في جملة (س خطأ) رمز أخلاقي معياري والجملة التي تحتويه لا تعبّر عن قضيّة ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة القضيّة الأخلاقيّة المتكونة من موضوع محمول فيؤكد أن وجود رمز أخلاقي في قضيّة لا يضيف شيئا إلى مضمونها الواقعي، ومن ثم فإنني حين أقول لفرد ما ـ يقول آير ـ "لقد أخطأ بسرقة تلك النقود"، لا أقرر شيئا أكثر مما لو كنت قلت "سرقت تلك النقود" وحين اضفت إلى ذلك القول أن الفعل خطأ فإنني لم أقدم أي بيان آخرعنها، إنني وبكل بساطة أبدي استهجاني الخلقي أو كما لو اضفت بعض علامات التعجب وهي لا تضيف شيئا إلى المعنى الدقيق للعبارة[2].

وهكذا ينتهي آير إلى التأكيد أن القضايا الأخلاقيّة هي أشباه مفاهيم، ومحمولاتها ليست محمولات حقيقيّة، إنها لا تشير إلى كيفيات حسيّة يمكن ملاحظتها يؤكد «الألفاظ الأخلاقيّة لا تعمل على التعبير عن المشارع وحسب بل إنها معدة كي تثير المشاعر وتحث بالتالي على الفعل، كما أن بعض هذه الألفاظ مستخدم بطريقة تتسم العبارات التي تتضمنها بطابع الأوامر إن معنى اللفظ الخلقي استنادا إلى هذا التصور هو المشاعر المختلفة التي تعبر عنها عادة أو الإستجابات المختلفة التي تثيرها هذه الألفاظ في العادة»[3].

1–Ibid,pp104-105.

2 – Ibid,pp107-108.

3 –Ibid,p108.

ويذهب إلى حدّ الاعتقاد أنه لو استبدلنا المحمولات الأخلاقيّة مثل "مثير للإشمئزاز" أو "مثير للنفور"، و"منحط"، وما أشبه ذلك من المحمولات التي لها وظيفة إنفعاليّة واضحة لنا ما أثّر هذا بصورة أساسيّة على معاني أحكامنا الأخلاقيّة، وهو بذلك يجرد الأحكام الأخلاقيّة من أي وظيفة إثباتيّة إن الحكم الأخلاقي في نظره هو حكم ذّاتي فقط بمعنى أنه يعتبر عن حالة ذاتيّة للمتكلم (ولهذا كانت ذاتانيّة النظرة الإنفعاليّة كما يسميها البعض ذاتانيّة تعبيريّة).

ومن كل ذالك ينتهي إلى أن «موضوع الفلسفة الخلقيّة ليس ما إذا كان فعل ما صواب أو خطأ، بل موضوعها المتضمن في القول ان هذا الفعل صواب أو خطأ»[1]، ستصبح الميتااخلاق بحث وصفي موضوعي لواقع استخدامنا اللغة الخلقيّة، وبتالي لن يعد للفيلسوف الخلقي كما في السابق أيّ بصيرة خاصة متميّزة في الحقيقة الخلقيّة ومن ثم فإنه لا يملك حدوعظ الأخرين أو إخبارهم بما يجب عليهم أن يفعلوا أو كيف ينبغي أن يعيشوا حياتهم .

أم ستيفنسون فستعتبر نظريّة الإنفعاليّة أكثر نظريّة ميتاأخلاقيّة ستتسم بسمات جديدة وو اضحة مما قبلا، بل سيُعدُ بالإجماع مؤسسها الحقيقي، وواضع إنجيلها بحيث سيؤكد أن النظرية الأخلاقيّة لا يجب أن تبحث فيما هو خير أو شر من الأفعال والأشياء بل لا بد عليها أن تقصر أبحاثها على دراسة وصفيّة للغة الخلقيّة كي تحدد بنيتها المنطقية أي عليها أن تتحول إلى نظريّة في الميتاأخلاق، والسبب مثلما يؤكّد جميع التجريبيين المناطقة إلى ذلك الشك الذي أصاب القضايا الخلقيّة، مما يتتطلب ضرورة الإنتباه إلى مرونة اللغة لأنه وحسب ستيفنسون هذه «الدراسة النقديّة ستساعد على تجاوز الخلافات الزائفة وتمكن الأخلاق من تحقيق إنجازات جديدة ـ ولكنه سيعترف بقصور هذه النظريّة قائلا ـ ولكن لا بد ان نعرف أن هذه الدراسة النقديّة (الميتاأخلاق) ليست إلاّ مقدّمة تمهيديّة في البحث، إنها لا تستطيع توقع النتائج اللاّزمة عن استخدامها، ولا ضمان أن استخدامها في مضمار الأخلاق سيؤدي إلى معايير عامة ومقبولة إن أكثر المسائل الخلقيّة أهميّة تبدأ في النقطة التي يجب أن تنتهي عندها دراستنا[2]»، ما يعني أن الميتاأخلاق عند

---

1 – Ayer,A.J, Philosophical Essays, pp235.

2 – Charles Stevenson, Ethics and Language,pp219-336.

ستيفنسون منهج بالدرجة الأولى لأن وحسبه الفيلسوف حين يقصر اهتمامه عليها فما ذلك إلاّ ليتمكن من تجويد عمله وهذا ماسيظهر عندما ننظر في تحليلاته الميتاأخلاقيّة.

لقد لاحظ ستيفنسون المشكلات الفنيّة التي اعترضت نظريّة آير الميتااخلاقيّة حين أرساها على مبادئ التجريبية المنطقيّة والتي ارتكزت في معنى الألفاظ والأحكام الخلقيّة وبنيتها المنطقيّة على أساس ابستيمولوجي أنها ذي صلة وثيقة للغاية بمبادئ التجربية المنطقيّة، لا سيما المتعلقة بمعنى القضيّة من حيث هو منهج تحقيقها، ولأن الاطار الابستمولوجي الذي ارتكز إليه أيار في دعوى انفعاليّة اللغة الخلقيّة إنتفى وهدمفمن غير المعقول أن تظل نظريته قائمة ومتماسكة حين ينتفي الأساس الذي أقيمت عليه، ان كل ما يطرأ على هذا الأساس من تضييق أو توسيع، لا بد أن تنعكس آثاره على تصورنا للقضيّة الخلقية. لهذا أراد ستيفنسون أن يقيم نظريته على اسس مختلفة ويؤكد على الطبيعة المميّزة للغة الخلقيّة في ذاتها، وسوف يعود إلى مور ويستخدم برهان السؤال المفتوح والأغلوطة الطبيعيّة كي يبيّن شروط أي تعريف سوى للخير.

وأول هذه الشروط "أن يكون المرء قادرا على الإختلاف مع غيره على ما إذا كان شيء ما خيرا بالفعل"، والثاني أنه لا "بد أن يكون للخيريّة جاذبيّة خاصة، بمعنى أن من يحكم أن س خير مثلا لا بد أن يكون ميلهإلى فعل س أقوى من ميله في أي اتجاه مضاد" أما الشرط الثالث فيقرر فيه "ان خيريّة الأشياء ليست مسالة قابلة للتحقيق بالمناهج العلميّة".

أما إذا نظرنا كما يؤكّد ستيفنسون إلى النظريات التقليديّة فإننا نجدها تعتقد أن العبارة الأخلاقيّة تصف الحالة الراهنة للإهتمامات، مقدمة معلومات عنها... وقد أدى هذا الإهتمام بالوصف والمعلومات إلى التقليل من مدى ملائمة هذه النظريات في فهم اللغة الخلقيّة، لا جرم أن هناك دائما عنصرا وصفيا في القضيّة الأخلاقيّة غير أن هذا العنصر ليس كل ما في الحكم، فليس الإستخدام الأساسي للقضايا الأخلاقيّة هو الدلالة على الوقائع بل احداث تأثير إنها تغير اهتمامات الأفراد أو تقويها بدلا من وصفها، وتزكي الإهتمام بشيء معين أكثر مما تقرر وجود هذا الشيء، إذا أخذنا في اعتبارنا شروط تعريف الخير والطبيعة الديناميّة للغة الخلقيّة، ألفينا أن هناك معنى واحدا وحسب يستوفي كل هذه المعايير وهذا المعنى ذو علاقة وثيقة بالإستخدام الدينامي، ويدعوه ستيفنسون المعنى الإنفعالي وهو معنى قريب من ذاك الذي استخدمه أوجدن وريتشاردز إنه كما يقول" ميل ونزوع ينشأ في الكلمة، عبر تاريخ استخدامها لاحداث استجابات قويّة

لدى الأفراد، والمعنى الإنفعالي هذا وثيق الصلة بالإستخدام الدينامي، إلى حد أن السامع سيضلل على الأرجح، إذا استخدمنا تلك الكلمات بطريقة أخرى[1].

إن الإستخدام الوصفي أو المعرفي للغة عند ستيفنسون كما سبق ومرّ بنا هو مايميّز اللغة العلميّة المتمثلة في الإخبار والإعلام وتسجيل الوقائع وتبليغ الأفكار، أما الإستخدام الدينامي وهو ما يميز اللغة الخلقيّة، فيتجلى في التنفيس عن مشاعرنا والتعبير عن انفعالاتنا كما في الشعر والتعجب والنداء والموعظة واستثارة اتجاهات أو تغييرها في السامع كما في الخطابة وقد أدى اغفال الفلاسفة هذا الاستخدام إلى اخفاقهم في فهم اللّغة الخلقيّة، ومن هنا يعتقد ستيفنسون أن نظريته ستقدم تفسيرا ايجابيّا سويا لكون تلك الأحكام دوافع مؤثرة على الإرادة.

ولقد قلنا أن نظريته في معنى الالفاظ الخلقيّة نظريّة سببيّة_نفسيّة فهو يعرف المعنى «الأسباب والنتائج التي ينزع اللفظ نحو الإقتران بها، وبعبارة أخرى فإن المعنى ميل أو نزوع في اللفظ أو العبارة، يتجلى في كونه سببا أو نتيجة لعمليات أو حالات عقليّة معينة، ويشير لفظ الميل أو النزوع إلى الوسط المعقّد الذي يكون لنوع معين من الأحداث فيه أسباب كثيرة، فإذا نظرنا من وجهة نظر السامع كان المعنى هو الخاصيّة الفطريّة للعلامة، حيث تتالف الاستجابة المتباينة بتباين الظروف المصاحبة لها من عمليات نفسيّة تحدث في السامع نتيجة لمثير هو سماعه العلامة»[2].

وهكذا يميّز بين نوعين من الاستخدام بناء على تصوره النفسي للمعنى، ودراسته الاستخدامات الخلقيّة للغة، الإستخدام الوصفي والإستخدام الدينامي ويعرّف المعنى الوصفي لعلامة لغويّة بانه «ميلها إلى احداث عمليات عقليّة معرفيّة، على أن يفهم لفظ معرفيّة Cognitive، كلفظ عام يدل على انواع محددةمن النشاط العقلي في الإعتقاد والبرهان والافتراض والوعد وما شابه»[3].

ولأنه يعرف أن تعريفه هذا ناقص ولا يزيد عن كونه خطوة في حل مشكلة طبيعة الفكر، والتي ما زالت حجر عثرة في علم النفس ونظريّة المعرفة، إلا أنه يلاحظ استكمالا لتعريفه أن وجود علاقة ما بين الفكر والفعل أمر لا يمكن انكاره حتى أنه قد يستحيل علينا تقديم تعريف سوي للفكر حين نطرح الافعال من

---

1 – Charles Stevenson, The Emotive Meaning of Ethical Terms, pp272-274.

2 – Charles Stevenson,Ethics and Language,pp54-65.

3 – Ibid,pp 67-70 .

التفسير «لذا يجب أن نقنع بالقول أن المعنى الوصفي للعلامة هو ميلها إلى التأثير في الفكر وشريطة أن يكون هذا الميل ناجما عن عمليّة تكيف محكمة رافقت استخدام العلامة في التواصل، وشريطة أن يظل هذا الميل ثابتا إلى درجة كبيرة على الأقل بفعل القواعد اللغويّة»[1].

ويوضح ستيفنسون فكرة، "الميل أو النزوع" disposition بمثال مستمد من الفيزياء التقليديّة فيقول «إن في وسعنا مقارنة معنى كل كلمة بنزوع المغناطيس ومقارنة معنى العبارة بنزوع مجموعة من المغانطس، لكل كلمة اذن معنى مستقل، أي أنها إذا استبدلت بكلمات أخرى في العبارة فسنجد فرقا من نوع نموذجي في معنى السياق غير أن الطريقة التي يتحقق فيها معنى الكلمة بدقة تعتمد على معنى الكلمات الأخرى المصاحبة»[2].

وردا على الإنتقادات الموجهة إليه في كون تعريفاته هي تعريفات نفسيّة غامضة يلجأ ستيفنسون مرة أخرى في تحديده المعنى الوصفي إلى القواعد اللغويّة التي تحدد معنى الكلمة من خلال الاطار العام للنظام الرمزي، وهذه القواعد مجرّد إجراءات ثابتة تحددها الذاكرة (الحافظة) أو الجداول المكتوبة في المراجع، فيما يتعلق بالانتقال من رمز إلى آخر بطريقة تلقائيّة ومع اعترافه بأن الطريقة التي تحدد بها القواعد اللغويّة معنى الكلمات مازالت مشكلة دون حل في علم النفس اللغوي، إلاّ أنه يقول أن للقواعد تأثيرا ما وأنها ضروريّة في أي تواصل صحيح و ذلك لأنها تمكننا من التمييز بين المعنى الدقيق للفظ وما يوحى به فقط لهذا يقول «إن للكلمة معنى وصفيا، رغم ان ميلها للتأثير في الفكر غير ثابت كلية بفعل القواعد اللغويّة، فكل ما نحتاج إليه، ثبات إلى درجة معتبرة وينتج عن هذا الشرط المتساهل أن في وسع المرءأن يقول بامكان امتلاك الكلمة معنى وصفي غامض، وفي هذه الحالة تخضع الكلمة إلى تغييرات... وتصبح القواعد اللغويّة كافيّة والسبيل إلى إزالة هذا الغموض في المعنى الوصفي هو اشتراط قواعد اضافيّة لاستخدام الكلمة لكنه يقدّم لنا اعترافا آخر حيث يقول "إن هذه الإجراءات غير كافيّة بأي شكل لتحديد

---

1 – Ibid, pp62-63-67-70.

2 – Ibid, p66.

المعنى منذ البداية لكنها تجعل المعاني المحددة بطرق أخرى أكثر ثباتا"» [1]، والطرق التي يشير إليها هي العمليات النفسيّة الخاصة بميل الكلمةعبر تاريخ استخدامها إلى أن تكون سببا أو نتيجة لعمليّة نفسيّة ما.

وقد راينا سابقا كيف يتمثل المعنى الوصفي في العبارات الدلاليّة Declarative، بينما يتمثل المعنى الإنفعالي في العبارات الأمريّة، وعليه فإن معنى الألفاظ والأحكام الخلقيّة نوع متميّز ودقيق من المعنى الإنفعالي، ولكي لا يكون هذا التمييز بين هذين النوعين من المعنى أكثر من تمييز شكلي سيحاول ستيفنسون تدعيم قسمته بفكرة القواعد اللغويّه، بحيث لا يمكن توضيح التمييز بين المعنيين في عباره ما، دون الاشارة إلى القواعد اللغويّة (قواعد التركيب) التي تحكم ألفاظها من خلال نظام لغوي، أي أن المعنى الوصفي يتحدد بالقواعد اللغويّة كما سبق ورأينا.

أقام ستيفنسون تمييزه بين المعنيين الوصفي والإنفعالي على دراسة للاستخدام الدينامي للغة الخلقيّة، وقدم لهما تعريفين: سلوكي، مصوغ في لغة المثير والإستجابة، ولغوي يعتمد على علاقة كل منهما بالقواعد والأعراف اللغويّة.

ويبرهن على وجود المعنى الإنفعالي بالإشارة إلى نزعة الالفاظ إلى إحداث تأثيرات من نوع معين في اتجاهات السامع ومشاعره، حيث لا تكون هذه التأثيرات ناجمة عن المعنى المعرفي للالفاظ، وادعى أنه لا تفسير لهذه التأثيرات إلاّ بافتراضنا وجود نوع آخر من المعنى ذي طابع غير معرفي، وهذا النوع من المعنى هو ما يدعوه بالمعنى الإنفعالي ويتضح من هذا الطابع النفسي لفرضيته والذي زعم أنه يتسق مع البنيّة التشريحيّة للفكر والتحليل العلمي لعمليات الحياة النفسيّة.

هكذا أراد هؤلاء التجريبيون المناطقة أو الميتاأخلاقيون أن يوضفوا أبحاثهم على أنها الدراسة المنطقيّة للغة الخلقيّة، أي أنها متميّزة عن البحث الخلقي المعياري في معناه التقليدي بل مستقلة عنه، وكل ذلك بسبب الطريق المسدود الذي انتهت إليه النظريّة الوصفيّة التقليديّة، سواء عند الفلاسفة الطبيعيين أو اللاطبيعيين أو حتى عند الحدسيين، حيث كانت الدافع إلى البحث عن طريق جديد لرفع الغموض الذي يكتنف اللغة الخلقيّة، وإنشاء نظريّة أكثر سويّة وملاءمة من التي كانت، ولهذا انصرف هؤلاء التجريبيون المناطقة وغيرهم من الميتاأخلاقيين إلى صياغة المنهج اللازم للتحليل المنطقي للغة الأحكام والبراهين

---

1 – Ibid, p71.

الخلقيّة، وكانتالنتيجة أن إنتهوا إلى التأكيد أن البحث الميتاأخلاقي مستقل منطقيا وواقعيا عن الأخلاق المعياريّة، لأن هذه الأخيرة في نظرهم بحث غير مشروع، وإذا أردنا استبقاء الأخلاق فإن علينا أن نغيّر مضمونها وأهدافها، فتكون بحثا منطقيا في ابستيمولوجيا اللغة الخلقيّة وقد رأينا سابقا كيف يؤكد آير أن «موضوع الفلسفة الخلقيّة ليس ما إذا كان فعل ما صواب أو خطأ، بل موضوعها المتضمن في القول أن هذا الفعل صواب أو خطأ»[1]، ونفس الشيء أكده ستيفنسون رغم إختلافه مع آير في كيفيّة التحليل، فأكد على أمرين: «الأول أن الهدف من أبحاثه توضيح معنى الألفاظ الأخلاقيّة كالخير والصواب والعدل والواجب وغيرها والثاني وصف المناهج العامة التي يمكن البرهنة بها على الأحكام الأخلاقيّة أو تدعيمها»[2]، وهكذا بالتالي عندهم لكي تصبح الأخلاق المعيارية مشروعة فإنا علينا أن نغير مضمونها وأهدافها، فتكون بحثا منطقيا في ايبستمولوجيا اللغة الخلقيّة وتكون الميتاأخلاق بحثا وصفيا موضوعيا لواقع استخدامنا اللغة الخلقيّة يقول ستيفنسون مؤكدا على ذلك «إن هذه الدراسة ترتبط بالأخلاق المعياريّة (أو القيميّة) بذات الطريقة التي يرتبط بها التحليل التصوري والمنهج العلمي بالعلم... وينبغي ألاّ يتوقع المرء هنا أية نتائج تتصل بالسلوك الصائب أو الخاطئ، إن غرض الدراسة التحلليّة او المنهجيّة، سواء في العلم أو في الأخلاق غير مباشر دائما، إنها تأمل بتوجيه الأفراد إلى واجباتهم مزودين بعقول أكثر وضوحا وعادات في البحث أقل ضررا»[3]، ويقول أيضا «إذا كنا نريد الوصول إلى فهم أكثر دقة ... فمن الواجب أن نعطي إنتباها دائما للّغة الأخلاقيّة، والعناصر المنطقيّة، والنفسيّة، التي تجعلها قادرة على القيام بوظائفها الخاصة»[4].

وبهذا وإن كان مور يعتبر مؤسس المنهج اللّغوي Linguistic في دراسة الأخلاق، لكن الأكيد أن التجريبيين المناطقة سوف ينحرفون بالأخلاق عن موضوعها الأصيل وهو السلوك الإنساني إلى الإهتمام باللّغة الأخلاقيّة، اهتموا بالتحليل الكلمات والتصورات والمفاهيم الأخلاقيّة لأن غايتهم ورغبتهم الملّحة كما

---

1 – Ayer,A.J, Philosophical Essays, pp235-236.

2 – Charles Stevenson,Ethics and Language, p1.

3 – Ibid,p 1.

4 – Ibid,p37.

يزعمون هي كشف الحقيقة وتجنب الخطأ والخلط، لهذا يصرون على ضرورة التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفيّة لتحقيق الوضوح والتمييز فهم يعترفون بضرورة التحليل كمنهج فلسفي وأنه الأداة الأنجع لحلّ المشكلات الفلسفيّة، وإذا كانت الأخلاق المعياريّة «التي هي فرع من الفلسفة الأخلاقيّة التي تبحث في مضمون الأخلاقيات وغايتها وفضائلها ورذائلها ومبادئها وتبحث فيالكيفيّة التي يمكن أن تتألف بها المتطلبات الأخلاقيّة أو تتصارع، كما تبحث في كيفيّة توضيح الصراع الأخلاقي وربما في حل هذا الصراع»[1] فإنها تتناقض بذلك مع الأخلاق البعديّة التي تتبناها التجربية المنطقيّة، فمعها سيصبح « إذا كان لدراسة الأخلاق أن توجد على الإطلاق بالنسبة لهذا النوع من الفلسفة التحليليّة، فإنه يتوجب على هذه الدراسة أن تكون نوعا من دراسة لما نحب وما نكره فلا نظام أخلاقي يمكن أن يكون صائبا ولا نظام أخلاقي يمكن أن يكون مخطئ وكل ما يمكن أن يكونه علم الأخلاق هو قائمة بما نحب وما نكره»[2]، لأن عبارات الأخلاق كما يرونها هي ببساطة تعبيرات عن العاطفة أو الإنفعال بنغمة أمريّة، إنه في كل حالة تؤدي بالفرد ـ عادة ـ إلى قول حكم أخلاقي تكون وظيفة الكلمة الأخلاقيّة المناسبة هي وظيفة انفعاليّة أو عاطفيّة محض إنها تستخدم لتعبير عن المشاعر إزاء موضوعات معينة وليس لتضع أيّة تأكيدات حولها فعندهم «إن كان سنسمي الأخلاق بالأخلاق العلميّة فسيكون بنفس المعنى الذي يكون به الطب وصناعة الألات علميين، وهو نوع من هندسة المجتمع أي أنّه نشاط ينتفع بواسطته من نتائج العلم المعرفي في سبيل تحقيق الأهداف البشريّة، أما هذه الأهداف ذاتها فلا تثبت صحتها المعرفة ولا العلم وإنّما هي تعبّر عن قرارات إراديّة، وليس في وسع أيّ عالم أن يعفي أيّ شخص من مسؤوليّة الإستماع إلى صوت إرادته بل إن العالم لا يستطيع أن يقدّم نصيحة أخلاقيّة بدون الإستماع إلى صوت إرادته هو، فهو حين يقوم بمهمة المرشد الأخلاقي، يتجاوز نطاق العلم وينضم إلى أولئك الذّين يشكلونالمجتمع البشري تبعا لأنموذج يعتقدون انّه هو الصحيح»[3].

---

[1] – أوليفرليمان، المرجع السابق، ص 91.

[2] – ريشنباخ هـ، المرجع السابق، ص 279.

[3] – McGhynn.J.V and J.J.Toner, Modern Ethical theories, Milwaukee.U.S.a, 1963 ,p 86.

إن الحط من مكانة الأخلاق المعياريّة يقترن عند هؤلاء التجريبيين المناطقة باستبدال المضمون التقليدي للفلسفة الخلقيّة وأهدافها، بمضمون وهدف جديدين هما وصف منطق اللغة الخلقيّة بغرض التوضيح، مؤكدين أن المعالجة الميتاأخلاقيّة مستقلة منطقيا وواقعيا عن أي نشاط معياري، بمعنى أنه لا يترتب على أبحاثهم تلك في أية صورة نتائج معياريّة وانطلاقا من هذا التصور، وصفوا نظريتهم هذه أنها نظريّة ميتاأخلاقيّة تقوم على البحث في معاني الألفاظ والعبارات الخلقيّة بعيدة عن السلوك الخلقي.

إن الفلسفة العلميّة التي يريد التجريبيون المناطقة إقامتها لا يمكن أن تقدّم توجيهات أخلاقيّة أو طلب اليقين في الأخلاق، لهذا فلابدّ من التخلي عن الأهداف الفلسفية التقليديّة لأنه من المستحيل وضع توجيهات أخلاقيّة تكون لها تلك الموضوعيّة الملزمة التي تتصف بها الحقيقة الرياضيّة أو حتى الحقيقة التجريبيّة[1]، فبالنسبة لهم «يصبح بإمكان الفيلسوف العلمي النظر في الاخلاق لكن من زوايا أخرى، إلى جانب إيضاح تركيبها المنطقي فهو أيضا لا يستطيع ولا يمكن تقديم النصح الأخلاقي ... لكنه ... عند تنفيذه لبرنامجه يبدي استعداده لمناقشة طبيعة النصح الأخلاقي[2].

ولهذا يخلصون إلى أن على «الذي يريد دراسة الأخلاق ألاّ يطرق باب الفيلسوف وإنّما ينبغي عليه أن يذهب حيثما يدور صراع حول المشكلات الأخلاقيّة العمليّة، فعليه أن يعيش وسط جماعة تتدفق حيويّة بفضل التنافس بين الإرادات سواء أكانت هذه جماعة سياسيّة، أم جماعة يؤلف بينها الإشتراك في الدرس في قاعة محاضرات واحدة هناك سيشعر بمعنى وضع المرء لإرادته في مقابل إرادات الأخرين، وبمعنى تكيّف المرء مع إرادة الجماعة ذلك لأنالأخلاق إذا كانت ممارسة للرغبات الإراديّة فهي أيضا تكيّف لهذه الرغبات من خلال بيئة جماعيّة[3].

وهكذا استقرّ عندهم أن علم الأخلاق هو علم الأحكام الأخلاقيّة "ميتاأخلاق"، هو دراسة قضاياالأخلاق المعرفيّة والمنطقيّة والوظائف المنطقيّة واللّغويّة وتراكيب الأحكام الأخلاقيّة والمفاهيم وغيرها، وإذا كان قد انشغل المفكرون طويلا بإصدار الأحكام الأخلاقيّة (أي فلان يجب أن يفعل شيئا)، وإن إعتبر

---

[1] – ريشنباخ، نفس المرجع، ص 281.

[2] – نفس المرجع، ص 275.

[3] – نفس المرجع، ص 259.

ممثلوا علم الأحكام الأخلاقيّة أنّ هذه الدراسات ضروريّة كشرط تمهيدي لتحليل المعايير الأخلاقيّة والمبادئ وسلوك الناس إلا أنهم رأوا أن لغة الأخلاق هو الإمكانيّة الوحيدة لتحديد طبيعة الأخلاق، كما رأوا أن تذليل الصعوبات التي برّزت في الفلسفة والأخلاق يكون بتحليل لغة العلم.

والنتيجة أن بعد تطوّر المنطق والأنظمة الشكليّة الصرفة قويت الدعوة إلى البحث عن الخصائص المنطقيّة للمفاهيم الأخلاقيّة، لهذا وقف التجربيون المناطقة بشكل لا مبال للغايّة من الأخلاق ذّاتها ومن المناقشات حول مضمونها وطبيعتها ومن تفسير سبب وجوب تحويل أفعال وأعمال الناس إلى أخلاقيّة وغير ذلك، ونظروا إلى الأخلاق لو أنها شيء فات زمانه، وإن حاول بعضهم إظهار الإهتمام بالتمييز ما هو خلقي وما هو غير خلقي مثلما نجد عند تشارلز ستيفنسون في مقاله السابق "المعنى الإنفعالي للتعابير الأخلاقيّة"، حيث يطرح تمييزا جديرا بالإهتمام بين المشاعر التي يشعر بها الإنسان لدى تمعنه في هذا الفعل أو ذاك، يجد ستيفنسون فرقا بين الشعور بالسرور (أو خيبة الأمل) من جهة، و بين الشعور الجيد(أو النفور) الأخلاقي، ما تحسّ به عندما ترى شخصا بالغا يتعامل مع طفل صغير بقسوة هو شعور بالإستنكار الأخلاقي، وهو شعور يختلف عن شعورك بالإمتعاض لدى مشاهدة من يقومبلحس أصابعه أثناء تناول الطعام، بالتالي ليس هناك ما يدعونا إلى القول بأن النظريّة الإنفعاليّة تؤدي إلى إلحاق كل ما شذّ وغرب من الأحكام في دائرة الحكام الأخلاقيّة ـ كما يزعم معارضيهم فيما يقول ستيفنسون. وعندما سؤل ما هو الإحساس الذي يسميه ستيفنسون بالشعور الأخلاقي التحبيذي؟ كيف نصف هذا الإحساس؟ وكيف نميزه عن غيره من المشاعر الإيجابيّة؟ فسيجيب ستيفنسون هو «إن الإحساس الأخلاق الجيد اتجاه فعل ما عبارة عن إحساس غني بالأمان لدى تحقق الفعل، يقابله إحساس بالسخط أو الصدمة لدى عدم تحقق الفعل»[1] ولكنه الملاحظ أنه لم يجيب عن تلك التساؤلات السابقة.

ولهذا في الواقع نظريتهم هذه طرحت عدّة تساؤلات وأبانت على الكثير من النقائص، خاصة غموض التعريفات التي قدموها، والبراهين التي أقاموا عليها حججهم غير السويّة.

---

1 - Stevenson, the Emotive Meaning of Ethical terms, p 276.

المبحث الثالث: القيم الأخلاقيّة من منظور التجربيين المناطقة

المدخل

تمثل القيم عند الكثير من الفلاسفة كما رأسنا سابقا «معايير ذات وجود ضمني أو اعتباري مختلف عن كل من الوجود الشيئي والوجود الذّاتي، وجود القيم وجود هجين ماهوي (نسبة إلى الماهيّة)، تختلط فيه الذّاتيّة بالموضوعيّة مع ملاحظة أن علاقة الذّات بالموضوع في عالم القيم ليست علاقة معرفة بل علاقة تقويم وتقدير»[1]، وطالما كانت ولا تزال مسألة إمكان تأسيس أخلاق قيميّة لا شكليّة إستنادا إلى فرضيّة نسق قيّم موضوعي قائم بذاته كأساس لعلم الأخلاق أحد المسائل الرئيسيّة التي نوقشت على نحو مفصل عبر تاريخ الفكر الغربي.

فقد إعتقد معظم الفلاسفة وخاصة المثاليون أن القيم بعيدة عن الواقع الخارجي ولكنهم اعترفوا بوجود القيم الجزئيّة النسبيّة المتغيّرة، ورأوا أن دراسة هذه القيم من شأن العلوم الإجتماعيّة التي تقف عند دراسة الوقائع الجزئيّة بمناهج الملاحظة الحسيّة فردوا أخلاقيّة الأفعال إلى الحدس أو العقل، ومن ثم قالوا بقيم عليا تقوم وراءها وتنتزع من طبيعة العقل البشري، فتكون ملائمة لأسمى جانب في طبائع البشر كليّة ثابة مطلقة تصدق في كلّ زمان ومكان وتتعالى على تغيّر الظروف والأحوال لا تستمد من الخبرة ولا تستغني عن التجربة وتكون مقطوعة الصلة بجزاءاتها[2]، ومثلهم رأى العقليون أن القيم صفات عينيّة قائمة في طبائع الأفعال والأقوال والأشياء، بمعنى أن خيريّة الأفعال أو شريتها وصواب الأقوال أو خطأها وجمال الأشياء أو قبحها صفات موضوعيّة تقوم مستقلّة عنا، ولا يخضع وجودها لغير قوانينها الخاصة وبالتالي لا تتغير بتغيّر الظروف الإقتصاديّة والإجتماعيّة والحضاريّة بوجه أعم، ومن هنا كانت هذه القيم كليّة مطلقة ثابتة، وليست جزئيّة نسبيّة متغيّرة ومعنى هذا أنها باطنيّة ذاتيّة وغايات في ذاتها وليست وسائل لتحقيق غايات أبعد[3]، اعتقادا منهم بأن الأخلاقيّة غاية في ذاتها، وإن كانوا قد بالغوا حين جعلوا القاعدة الخلقيّة

---

[1] – يحي هويدي، الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة في الميزان، مكتبة النهضة، القاهرة،1972،ص ص 15. 16.

[2] – توفيق الطويل، القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ص 222.

[3] – نفس المرجع، ص 223.

قانون صوري لا صلة لها بالواقع شأنها شأن قوانين المنطق وأوليات الرياضة لأن القانون الأخلاقي مبدأ كلي ثابت فلا يعقل أن تستفتي التجربة في أمره.

وفي حين رأى العلماء استحالة دراستها علميا لأنها لا تخضع للقياس وهو شرط يفرضهالبحث العلمي الحديث ذهبت طائفة أخرى مثل الطبيعيين إلى أن العلوم المعياريّة هي التي تبحث في قيم الخير والحق والجمال، ولفهمها لا بدّ من دراستها في ضوء معرفتنا العلميّة بالعوامل البيولوجيّة والسيكولوجيّة.

وفي الحقيقة هناك موقفان أساسيان متعارضان في فلسفة القيم، الأوّل: من يحدد القيم علما معينا ويعترف بها كمجال للدراسة والبحث، والثاني: من ينكر إمكانيّة هذه الدراسة، فالمعرفة الأخلاقيّة ـ وكما رأينا سابقا ـ على مرّ العصور قد اتخذت موقفين متباينين أحدهما موقف اليقين المتزمت (الدوقماطيقي) والثاني موقف الشك الجزافي[1]، وهما ما يطلق عليهما موقف الإدراك وموقف اللاإدراك، وهذان الموقفان الأساسيان داخل كل منهما اتجاهات فرعيّة، ففي داخل الموقف الإدراكي هناك اتجهان فرعيّان: ـ اتجاه التجريبيين أو الطبيعيين من جهة، واتجاه الحدسيين أو اللاّطبعيين من جهة ثانيّة الذين يمثلان الموقف الإدراكي، أما الموقف اللاإدراكي فأحسن من يمثله هم التجربيون المناطقة وقبلهم أصحاب الدراسات الأنثروبولوجيا التي تردّ القيم إلى أصول غير أخلاقيّة، وعامة تتجلي القيم في صور متباينة تتفاوت في درجة الإعلان والإضمار في المذاهب والفروض التي تدور حول فهم الطبيعة البشريّة ويعتبر التجربيون المناطقة ممّن أعلنوا اتجاههم صريحا من نظريّة القيمة.

انتقد التجربيون المناطقة هؤلاء العلماء والفلاسفة الذين ارتأوا أن يدرسوا القيم من حيث هي وقائع تتمثل في حياة طائفة من الناس تعيش تحت ظروف معينة وترتبط بزمانها ومكانها فارتدت الحقائق العلميّة ومعها القيم الخلقيّة والجماليّة إلى الواقع والذين يؤكدون أن القيم تصدر عن وجدانات اللّذة أو مقتضيات المنفعة من السوفسطائيين والقورينائية والأبيقوريّة قديما إلى دعاة المنفعة سواء الفرديّة أو العامة حديثا الذين دعموا الفكرة بأسلوب أكثر حجّة، وحتى أتباع الوضعيّة التقليديّة مثل أوغست كونت ودوركايم وليفي بريل... ودعاة التطوّر داروين وسبنسر والماركسيين ومؤيدي الفلسفة العمليّة البرغماتيّة والوجوديّة، لقد رأو هؤلاء جميعا أن القيم تعود إلى الإنسان الذي يتغيّر بتغيّر الأحوال والظروف التي تكتنفه واستخفوا بالحقائق الثابتة

---

[1] – أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعيّة الجديدة ، نفس المرجع، ص 142.

والقيم المطلقة ونحوها مما يتحدث عنه المثاليون من أصحاب الإتجاه العقلي الحدسي في صورته التقليديّة، إنهم يتفقون في تسورهم للواقع الإنساني، ذلك الواقع الذي يواجهه الإنسان ويتصل به ويتفاعل معه، إنها فلسفات لا تسلم بالأمر الواقع بل تتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله والخارجي وخضعت في دراستها لمناهج البحث العلمي التجريبي، في حين تبنّ التجريبيون المناطقة رأي دعوتها إلى ممارسة الإنسان لفاعليّته للعلو علىحاضره[1]،

فالفلسفات السابقة عن التجربية المنطقيّة كلها وإن لم تطرح العلم من حسابها لكنها تستبعد النزعة العلميّة المغاليّة التي تضيّق من منهجه وتتعنت في تطبيقه بحيث تخلق دون الإنسان أفاقا رحيبة من الفعل والإبداعي على عكس الوضعيين المناطقة.

لم يتبع التجربيون المناطقة رأي هؤلاء المذاهب في تصورهم للقيم ولا في منهج دراستها، كما رفضوا أن تكون الفلسفة بحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات واستقصاء للمبادئ القصوى والعلل الأولى وإن اتفقوا في أن القيم نسبيّة [2] وأنها تعود إلى الإنسان، ولكن أيضا لا يعني استبعاد هذا الفريق من الفلاسفة (التجربيين المناطقة) للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى أنهم صرفوا النظر عنها، لأننا وجدنا بعضهم معنيا بمسائل الأخلاق وأحكام القيمة مطبقين عليها منهجهم التحليلي كما سبق ورأينا، غير أنهم توصلوا إلى الإتفاق في بعض النتائج واختلفوا في بعضها الأخر.

1. و السؤال الذي نريد أن نجيب عليه هنا هو: كيف نظر التجربيون المناطقة إلى نظريّة القيم؟ ووكيف تجنبوا القول بنسبية نظر القيم التي من المفروض تنتهي بنا إلى الفوضى وخاصة أنهم سعوا لبناء هذه النظريّة على أدلة محكمة و الدفاع عنها نظريا؟.

نسألهم ما الذي يجعل بعض الأقوال العاطفيّة أقوالا أخلاقيّة والبعض ليس كذلك؟ ما الفرق بين الصواب والخطأ والتعبير عن الحب والكراهيّة؟ ما الفرق بين الموقف الأخلاقي والموقف الشعوري عندهم؟.

وكما نعلم أن هذا الرأي قد تبناه قبلهم الكثير من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس

---

[1] – صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص 8.

[2] – توفيق الطويل، القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ص 218.

والإجتماع ... والذين برروا أن كل نظام خلقي متميز عن الآخر، اعتقادا منهم باستحالة وجود نظام فريد في الأخلاق يتفق عليه البشر ويلتزمون به كافة، وإن كان التجريبون المناطقة يدركون ويعترفون «أن ذلك ـ كانت ـ مغالطة تبسيطيّة كثيرا ما ضللتهم بها الفلسفة التجريبيّة»[1].

لقد قلنا سابقا أنه يعود القول بأن القيم الأخلاقيّة في جوهرها شأن عاطفي أي أنها شأن متعلق بعواطف الإنسان وأحاسيسه إلى هيوم، وبغض النظر عن التعديلات الكثيرة التي لحقت بهذه النظريّة في القرون اللاّحقة إلاّ أن هيوم هو الذي أكد أن القيمة الأخلاقيّة إنما تكمن في النفس وليس في الشيء الخارجي، وبالتالي عندما يصدر الإنسان حكما مفاده أن فعلا ما يتسم بالرذالة، أو أن لديه شيء في شخصيته يتسم بالرذالة، فهو لا يعني شيئا البتة سوى أنه وبحكم طبيعته يشعر بإحساس اللوم عندما يتأمل ذلك الفعل أو تلك الشخصيّة وأن الإحساس باللّوم هو شعور عاطفي بالطبع [2]، وينطبق الأمر دون أدنى ريب على الأحكام الأخلاقيّة كافة التي نصدرها مثلهذا فعل عادل، هذا إنسان محسن هذا إنسان بخيل... كما أنه ينطبق على الأحكام الجماليّة كما يقرّر هيوم نفسه ذلك.

هكذا يذهب بعض التجريبون المناطقة إلى أن «العلوم المعياريّة هي التي تبحث في قيم الخير والحق والجمال ـ وهذا كان موقف الطبيعيين ـ ورأوا لفهمها لا بدّ من دراستها في ضوءمعرفتنا العلميّة بالعوامل البيولوجيّة والسيكولوجيّة والإجتماعيّة التاريخيّة التي تنشأ فيها هذه القيم، ... فالأحكام الخلقيّة على الأفعال الإنسانيّة مجرّد تعبير عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان فعل واستهجان آخر، فيكون الأول خيرا و الثاني شرا»[3].

وكما سبق وقلنا الأساس المنطقي الذي يقيمون عليه إنكارهم النظري للقيمة أنهم أنكروا وجود المعنى وإحتمال الصدق أو الكذب في أحكام القيمة، فبتطبيق منهج التحليل اللّغوي والمنطقي على مشكلات القيمة وخاصة ما يتعلق منها بالأخلاق لم يأت بنتائج جديدة، فعندهم العبارات التي تتحدث عما هو كائن هي التي تنتسب وحدها إلى ذلك النوع المشروع، لهذا وقفوا في مجابهة مصادرة الميثاليين من العقليين التي

1–Ayer.A.j, The Analysis of Moral Judgments, Philosophical Essays, p238.

2 – Hume.D,Treatise of Human Nature, ed.L.A.Selby-Bigge,Oxford U P, 1978, pp 471-484.

3 – توفيق الطويل، القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ص 220.

تؤكد وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الخارجي المحسوس وردّوا القيم إلى الرغبات والميول وجزاءات الأفعال ونتائجها ونحو ذلك مما يتيسر إخضاعه لمنهج البحث العلمي والنظر إلى القيم الخلقيّة على أنها تصدر عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا مما أدى إلى أن تكون جزئيّة نسبيّة متغيّرة.

وهو موقف كما سبق وقلنا أخذوه من **ففتجنشتين** الذي ينفي وجود القيمة المطلقة لأنه يؤكّد أنه «يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم، كل شيء في العالم هو كما هو، ويحدث كما يحدث، ولا توجد فيه قيمة وحتى لو وجدت هناك فلن يكون لها قيمة وإذا كان ثمة أيّ قيمة مما تكون لها قيمة، فلا بدّ أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك لأن كل ما يحدث ويكون كذلك إنّما هو عارض»[1]، فإذا كانت قيمة الخير والشر أساس موضوع الأخلاق فإن فتجنستين يقول عنهما إنهما ليس موجودين في العالم، العالم في ذاته ليس خيرا ولا شريرا، فالخير والشر لا يظهران إلاّ بواسطة الذّات «والذّات لا تنتمي إلى العالم، ولكنها حد العالم»[2]، وأيضا يقول «وإذا كانت الإرادة الخيّرة أو الشريرة تغيّر من العالم فإنه لا يمكنها إلاّ أن تغير من حدود العالم لا من وقائعه، أي أنها لا تغير من الأشياء التي يمكن التعبير عنها في اللغة»[3]، بمعنى ليس بإمكان الإرادة أن تغيّر من الكيفيّة التي تحدث بها الأشياء في العالم، وبالنتيجة لن تكون هناك قيم في العالم، وإذا كانت القيمة ليست من العالم، فلن نطمع في التعبير عنها بطريقة إيجابيّة ذات معنى على نحو مانعبّر به عن الوقائع، فالإرادة إن قدر لها أن تمارس سلطتها في مجال معيّن فإنها لن تمارس تلك السلطة على وقائع العالم ولكنها تمارسها على حدود هذا العالم وتلك الحدود ليست مما يعبّر عنه بطريقة ذات معنى في اللغة[4]، لأنه عند فتجنشتين «اللغة مقيّدة بالتعبير الإيجابي فقط عما يحدث في داخل العالم، فإن محاولتنا قول قضايا تعبّر عن القيمة لن تكون سوى محاولة ما وصفته "سوليز" الخروج عن اللغة بواسطة اللغة»[5].

---

1 – Wigttgentein, Tractatus, p 103 (6,41)

2 – Ibid,5,632.

3 – Ibid, 6 ,43.

4 – جمال حمود، فلسفة اللّغة عند لودفيج فتجنشتين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ط1، 2009، ص 267، 268.

5 – Bouversse.J, Wittgenstein et les problémes de la philosophie, Centre National de la recherche Scientifique, 1970, p 265.

هكذا هي اللغة عند فتجنشتين ليس فيها مستوى أعلى ومستوى أدنى، ولكن فيها مستوى واحد هو مستوى القضايا الأوليّة فلا يمكننا أن نطمع في فهم قضايا القيمة بواسطة تلك اللغة ولا حتى بواسطة تخطي حدودها، و«الأخلاق والجمال هي أيضا متعاليّة دون ان يعني هذا أنه يمكننا التعبير عنها في قضايا القيمة بواسطة تلك اللغة، ولا حتى بواسطة تخطي حدودها»[1]، إذن الواضح إن فتجنشتين يستبعد إمكانيّة قيام خطاب يتحدث عن القيمة على غرار الخطاب الذي يتحدث عن الواقعة من ناحيتين: فهو أوّلا يستبعد هذه الإمكانيّة على مستوى الخطاب الإيجابي لأن لا القضايا الأوليّة ولا دوال صدق يمكنها أن تعبّر عما هو أعلى منها ويستبعدها ثانيا عبر رفض الإعتراف بمستويات أخرى للخطاب يمكنها أن تعبّر بإيجابيّة عن القيمة، ولكن رغم ذلك أعطى نوع من الإعتبار للقضايا الأخلاقيّة القيميّة بحيث لا تكون هراء مثلما هو الحال في قضايا الميتافيزيقا، حيث يعترف بالقيم كموضوع ولكنه يرفضها كخطاب إيجابي، وهذا على خلاف الميتافيزيقا التأمليّة التي يرفضها كموضوع وكخطاب في آن واحد فبالنسبة لفتجنشتين «حقائق الدين والأخلاق لم يتم الإلقاء بها خارج حدود الخطابالإيجابي، ولكنها تقع بطريقة جد غامضة في داخل حدود الخطاب حتى لو كانت محرومة من ميزات الخطاب الإيجابي»[2]، إنه لم يستبعدها بل جعلها من ضمن القضايا التي لا تقال لأنها متعاليّة وخارجة عن العالم وبالنتيجة خارجة عن اللغة.

أما عن أنصار التجربية المنطقيّة الذين تأثروا به إلى حد بعيد ومن هم **كارناب** الذي يعترف أن مجال القيم «مجال على وجه الخصوص إشكالي بدرجة كبيرة وموضع خلاف كلمّا تعلق الأمر بطبيعة مواضيعه والتعرّف عليها»[3]، فهو أيضا الملاحظ أنه لا ينكر القيم الروحيّة والمعنويّة والدينيّة ولكن وجودها يكون خارج العلم والمعرفة يقول «إن التحليل المنطقي للميتافيزيقا وضمنها كل فلسفة للقيمة وكل نظريّة معياريّة، أفضى إلى نتيجة سلبيّة مؤداها أن القضايا المزعومة في هذه المجالات تخلوا تماما من أيّ معنى، ومن ثم لا بدّ من استبعادها»[4] أي استبعادها من مجال المعرفة العلميّة، لأنه يرى يجب أن نميز بين أنواع

---

[1] - جمال حمودة، المرجع السابق، ص 270.

[2] - نفس الرجع، ص 273.

[3] - كارناب، البناء المنطقي، ص437.

[4] - Carnap R, Le Dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du..., pp 155, 177.

عديدة من القيم، من قبيل الأخلاقيّة والجماليّة والدينيّة والبيولوجيّة بالمعنى الواسع بما فيها القيم التقنيّة والإقتصاديّة، وقيم النظافة الفرديّة والإجتماعيّة وغيرها، ليصفها يقول «إن القيم في ذاتها ليست تجريبيّة أو نفسيّة بل توجد في استقلال عن كونها مجرّبة، يتم التعرّف عليها في التجارب فقط (بعبارة أدق) في الشعور بالقيمة الذي تشكّل هي موضوعه القصدي»[1]، ويؤكد أنه من أجل أن تصبح قابلة للدراسة إذا فقط إذا توفر إمكانيّة ترجمة «العلاقة بين القيم والشعور بالقيم إلى اللّغة البنائيّة، وهذه الترجمة تماثل ترجمة العبارة المتعلقة بالعلاقة بين الأشياء الفيزيائيّة والإدراكات، بعبارة أخرى تؤكد على العلاقة المنطقيّة الخالصة بين تحديد موضوع وطبيعة موضوع آخر»[2]، أي تصبح لغة القيم والتي هي لغة كما رأينا سابقا لغة تعبيريّة لغة إنشائيّة وهذا بالنسبة له إلى حدّ الآن من الصعوبة بما تتميّز به اللغة التعبيريّة عن اللغة الإنشائيّة.

ويرفض كارناب رأي بعض الفلاسفة الذين يعتبرون أن "فلسفة القيم" أهم قسم من أقسام الفلسفة أو أهمها على الإطلاق وأهم فرع فيها هو الفلسفة الخلقيّة أو ما يسمى علم الأخلاق والذي يُنظر إليها على أنها هي التي تضع معايير للفعل أو الأحكام الإنسانيّة... وللمعيار أو القاعدة صيغة آمرة أو إلزاميّة مثل "لا تقتل"، والقيمة المنطقيّة على الحكم ينبغي أن يكون "القتل شرّ"، ولكنه يخالفهم في ذلك، إذ ينظر إلى الصيغة "لا تقتل" مثلا لغويّا أو نحويّا بوصفها صيغة أمر، ومن ثمّ فهي لا تعدّ إلاّ تعبيرا عن رغبة معينة فقط لها الصيغة النحويّة التي تكون لجملة بيانيّة لهذا يقول «ولقد إنخدع معظم الفلاسفة بهذه الصيغة معتقدين أن القضيّة القيميّة إنما هيّ قضيّة تقريريّة، وهي إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ولذلك تراهم يسوقون العلل لقضاياهم القيميّة ويحاولون تفنيد قضايا خصومهم»[3]، بيد أن القضيّة القيميّة ليست سوى أمر في صيغة نحويّة مضلّلة، وربما يكون لهذه القضيّة تأثيرات على أفعال الإنسان وربّما تكون هذه التأثيرات متوافقة مع رغباتنا أم لا ولكنها لا يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقرّر أيّ شيء ولا يمكن البرهنة أو عدم البرهنة عليها [4]، ويدلّل كارناب على ذلك عن طريق إخضاع العبارة "القتل شرّ" إلى

---

[1] - كارناب، البناء المنطقي، ص38.

[2] - نفس المرجع، ص ص 438-439.

[3] - R.Carnap, Philosophy and logical Syntax, p24.

[4] – السيّد تفادي،معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعيّة والإنسانيّ... ، ص 45.

التحليل المنطقي ، فيذهب إلى أننا «لا يمكننا أن نستنبط منها أيّة قضيّة تدور حول خيرات مستقبليّة ومن ثمّ فهي غير قابلة للتحقيق ولا معنى لها نظريا، ويصدق الشيء على كل القضايا القيميّة الأخرى»[1].

ربما نواجه فيما يقول كارناب «بشخص ما يقول لنا أن القضيّة التاليّة قابلة للإستنباط "إذا قتل شخص ما أيّ شخص آخر فلسوف ينتابه إحساس بتأنيب الضمير"، ويردّ على ذلك بقوله "أن هذه القضيّة لا يمكن استنباطها فقط من قضايا سيكولوجيّة تتناول الصفات وردود الأفعال الإنفعاليّة للشخص، وعليه فإن هذه القضيّة يمكن تحقيقها وإنها ذات معنى، فهي تنتمي إلىعلم النفس، ولا تنتمي إلى الفلسفة أو الأخلاق السيكولوجيّة (إذ صحّ التعبير إنها لا تنتمي إلى الأخلاق الفلسفيّة أو المعياريّة) إذا أن قضايا الأخلاق المعياريّة سواء كانت تأخذ صورة قواعد أو قضايا قيميّة ليس لها معنى نظري، كما أنها ليست قضايا علميّة أي تقريريّة»[2]، ثم يقول «أنه لا ينكر على الإطلاق اهميّة البحث العلمي للقضايا القيميّة مثلها في ذلك مثل أفعال التقويم فكلاهما تعدّ أفعالا للأفراد مثل الأنواع الأخرى من الأفعال التي تعدّ موضوعات ممكنة للبحث التجريبي، ويدعو المؤرخون وعلماء النفس وعلماء الإجتماع أن يقدّموا تحليلات وتفسيرات سببيّة لها، فمثل هذه القضايا التاريخيّة والسيكولوجيّة التي تتناول أفعال التقويم والقضايا القيميّة إنما هي قضايا علميّة ذات معنى، وهيّ تنتمي إلى علم الأخلاق بالمعنى الأوّل المشار إليه آنفا بيد أن القضايا القيميّة نفسها تعدّ موضوعات للبحث فقط، وهي ليست قضايا في هذه النظريات وليس لها هنا ولا في مكان آخر أي معنى نظري ولذلك فإنه يضعها في نطاق الميتافيزيقا»[3].

لينتهي من ذلك كله إلى أن علم الأخلاق يثير مسألة الأساس الصحيح للمستويات الأخلاقيّة "مبادئ الأخلاق" وبصفة خاصة القواعد الأخلاقيّة الصحيحة، وإذا كان المثاليون والنفعيون والحدسيون ...إلخ يطرحون إجابات مختلفة، فإننا نواجه هنا مرة أخرى باعتراضاتهم على مسائل كل منهم الآخر من وجهة نظر ميتافيزيقيّة يؤكد كارناب، ويرى أن الوضع يختلف إذا استبدلنا بتلك المناقشات الأبحاث السيكولوجيّة أو السوسيولوجيّة للأفعال والأحكام الخلقيّة للنوع الإنساني فمثل هذا المنهج في رأيه «لا يمكن

---

1 – R.Carnap, op cit, pp24-25.

2 – R.Carnap, op cit ,p p 25-26.

3– R.Carnap,op cit ,p26.

الاعتراض عليه كما أنّه علميّ ولكن نتائجه تختص بها العلوم التجريبيّة مثل علم النفس وعلم الإجتماع وليس الفلسفة»[1].

وكذلك وكما رأينا سابقا يؤكد آير أننا لا نستطيع تحديد لا صحّة التقييم الذي ينتمي إليه الموقف طالما لا يوجد لدينا مقياس مقنع لحل هذه المسألة[2]، وإن كان هذا يقود بالضرورة إلى الاستهتار أو اليأس النهائي، ولأنه كما يؤكد «يجب ألاّ توجد معرفة قبليّة بالواقع لأن ... حقائق العقل الخالص، أي القضايا التي نعلم أنها حقيقيّة بمعزل عن كل التجارب، ليست كذلك إلاّ لعلّة افتقارها إلى المحتوى الواقعي، خلافا لذلك فالقضايا التجريبيّة قاطبة إنما هي فرضيات يمكن أن تصدّق أو تكذّب بالتجربة الحسيّة الفعليّة»[3]، ولهذا ينكر إمكان ترجمة أحكام القيمة إلى عبارات تجريبيّة إنها ليست أكثر من "أشباه تصورات" ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة لأنها لا تعبّر عن صفات لأشياء يمكن أن تلتقطها الحواس، ووجود رمز أخلاقي في قضيّة لا يضيف شيئا إلى محتواها الوقائعي، ولهذا يقول «إن القيم تعبّر عن مشاعر المتكلّم»[3]، فعندههناك فقط قضايا تحليليّة أو قضايا تجريبيّة وليست ثمة فئة ثالثة يمكن أن تتسع للأحكام القيمة، ويؤكدفي أكثر من كتاب أن «العبارات الخلقيّة، أو القيميّة بوجه عام لا تصف شيئا، بل هي ليست عبارات على الإطلاق، وهي إن تحرينا الدقة عبارات وقضايا غير صحيحة كما أن الدليل الخلقي ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء»[4]، يقول «إنه ما يزال ثمة إعتراض ينبغي مواجهته قبل أن نستطيع ادعاء كوننا بررنا رأينا القائل بأن جميع القضايا التركيبيّة هي قضايا تجربيّة ذلك الإعتراض يرتكز على الإفتراض المعتاد بأن معرفتنا التأمليّة هي من نوعين متمايزين: النوع الأوّل هو الذي يرتبط بمسائل الواقع التجريبي، والنوع الثّاني هو الذي يرتبط بمسائل القيمة فيقال بأن عبارات القيمة هي قضايا تركيبيّة أصيلة، ولكنها لا يمكن أن تتمثل على أنها فروض تتنبأ بمسيرة إحساساتنا، وبناء عليه فإن وجود علم الأخلاق اضافة إلى علم الجمال كفروع من المعرفة التأمليّة يقدّم اعتراضا لا يمكن تخطيه على موضوعاتنا التجربيّة الأساسيّة ـ

---

1 – R.Carnap, the logical Syntax of language, p 315-320.

2 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 59.

3 – Ayer,Language, Truth and Logic, pp 97,102.

4 – Ayer.A.J, Philosophical Essays, pp235-240.

ويضيف ـ إنه في مواجهة هذا الإعتراض يكون من الواجب إعطاء وصف لأحكام القيمة، وصف يكون مقنعا بحد ذاته ومتناسقا مع عموم المبادئ التجريبيّة في نفس الوقت يجب علينا أن نحمل انفسنا على إظهار أنه بقدر ما تكون تلك العبارات غير علميّة فإنها ليست بذات دلالة بالمعنى الحرفي وإنّما هي تعبيرات عن العاطفة التي لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة، وبذكر وجهة النظر هذه فإننا ربما نقيّد أنفسنا بحالة عبارات علم وإن ما يقال عنها ينطبق أيضا على حالة عبارات علم الجمال»[1]، وبالتالي يكون « التقييم ليس وصفا لشيء دقيق جدا، إنه ليس وصفا على الإطلاق، إن الحديث عنالقيم ليس هو مسألة وصف ما قد يوجد أو لا يوجد، ليس ثمّة مشكلة من هذا القبيل إن المشكلة الخلقيّة هي ما الذّي يجب عليّا أن أفعله؟ ما الموقف الذي يجب عليّ إتخاذه؟ والأحكام الأخلاقيّة هي أحكام توجيهيّة بهذا المعنى»[2].

وكذلك **هربرت فايجل** والذي كما هو معلوم المتحدث الرسمي باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم ورغم ذلك فهو على خلاف الكثير مع التجربيين المناطقة فهو لا ينكر من جهة «قيام إلتزمات قيميّة في المجهود العلمي غير أنها ليست من المحتوى العرفاني للعلم، فالعلماء أثناء اشتغالهم، بالعلم يبذلون جهدا تقويميا لأن التقويم جزء من عمليّة الحياة نفسها»[3]، ويعزوا فايجل لنوع من القيم معنى واقعيا وهيتلك التي يسميها «القيم الوصليّة، وهي التي تحددها الحاجات والإهتمامات التي تقرّر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ويحكم عليها بالصدق والكذب، والوسائل والغايات وثيقة الإرتباط»[4].

بمعنى أن **هربرت فايجل** يعزو للقيم الوصليّة هذه نوع من المعنى، فهو الذي يتساءل « إذا كان من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقيّة في نظريّة القيم، فكيف يتيسر اتقاء شرور فلسفة القول بالنسبيّة في نظريّة القيّم التي من شأنها أن تسلّم إلى فوضى؟ ـ ولهذا يؤكّد ـ أنه إذا كان المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا والنفس والإجتماع قد توصّلوا إلى تبرير كل نظام خلقي بدرجة متكافئة اعتقادا منهم باستحالة

---

1 – Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, p102.

2 – Ayer.A.J, Philosophical Essays, p 242.

3 – فايجل.هـ، التجريبيّة المنطقيّة في فلسفة القرن العشرين، تر عثمان نويه، تحرير داجوبرت رينز، فلسفة القرن العشرين، دار الكتاب العربي بمصر،1963، ص 180.

4 – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص 24.

وجود نظام فريد في الأخلاق يتفق عليه البشر ويلتزمون به كافة، إلاّ أن ذلك ـ يقول كما آير ـ مغالطة تبسيطيّة كثيرا ما ضللتنا بها الفلسفة التجريبيّة غير أن الدراسة التجريبيّة الحقيقيّة للطبيعة البشريّة والسلوك الإجتماعي في نظر فايجل تكشفعن قاسم مشترك أعظم، على الأقل في الحاجات والمطالب الرئيسيّة لكل الأفراد الذين يعيشون في ظروف يظللها التعاون والتكافل، فحول هذه النواة التي تعدّ مركزا للتوجيه ينبغي أن تتم سائر الإصلاحات الإجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة والإقتصاديّة والتربويّة إذا أريد لها أن تحقق غاياتها بصورة موفّقة، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة في الحياة المتحضرّة إلاّ بالوعي والتخطيط، ويعيّن على ذلك أن الميول والمصالح الإنسانيّة مثل الرضا والسعادة أمور مرنة يمكن تعلمها وتوجيهها، وما كان يحمل في الأصلقيمة من حيث هو غاية عن طريق الإعتياد وطول المزاولة واستحداث نسقات جديدة للأخلاق بالخروج والتمرد على المعايير القديمة لا يفطن إليها أول الأمر سوى القليل من الناس، وقد يتجلى ذلك بما يبرره النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الإنسانيّة بأسرها»[1]، ولكن من جهة أخرى وإن يظهر هنا أن فايجل يذهب على عكسي ما ذهب التجربيون المناطقة ويخالفهم الرأي ولم يكن أمينا مع مذهبهم، إلاّ أن في الواقع لا يختلف عنهم كثيرا لأنه يبقى المعنى الذي يعطيه للعبارات القيميّة محدود ومشروط.

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكانا في الفلسفة عند التجربيين المناطقة لأنها ليست قضايا على الإطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ومن ثم فهي لا تجعل لها معنى، ولا تعدوا أن تكون أوامر في صورة لغويّة مضللّة، لا تجد قوتها إلاّ دعواتها الإنفعاليّة في رأي كارناب وآير وحتى برتراند راسل، وإن هنا يظهر إختلاف فايجل عن رفقائه من أصحاب التجربية المنطقيّة ولكن يعود هو الآخر ليتفق معهم أنها تردّ إلى الذّات على خلاف **شليك** الذي يعترف مثل فايجل بالقيم ليؤكد في كتابه "مشاكل الأخلاق" بأن الأخلاق علم وأن القيم وضروب الإلزام وإذا كانت نسبيّة وفقا لرغبات الأشخاص فهي موضوعيّة حيث أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها.

أما عن ستيفنسون فإنه يؤكد أن بين الوقائع والقيم هوّة غير قابلة للعبور، فالقيم الخلقيّةتباين في طبيعتها النوعيّة الوقائع وبالتالي فانه لا صلة بين الحدين وهو إن يعترف بوجود محتوى واقعي للألفاظ

---

1 – Feigel H, philosophy of Science , edited by R schlatter, Humanistic Scholarship in America, Englewood Cliffs, N.J,Prentice,Hall, 1964, pp 527-534.

والعبارات الخلقيّة بالإضافة إلى كونها تعبيرا عن اتجاه انفعالي لدى المتكلم، ولكنه يؤكد أن هذا المحتوى الواقعي يتمثل في الأسباب الوجيهة التي تقدّم بين يدي الحكم.

ولكن في الحقيقة من جهة أخرى وفي مواضع أخرى يظهر أن التجربيين المناطقة ورغم أنهم يردون القيم إلى الذّات ويرونها مجرّد تعبير عن انفعال عند صاحبها حبا أو كرها، إستحسانا أو استهجانا، وخاصة عند كارناب وآير إلاّ أنهم يؤكدون أحيانا أخرى «أن أحكام القيم لا نقول أنها لا تحتمل الصدق ولا الكذب، لأنها إما أن تكون تعبيرا عن وجدانات أو مجرّد أوامر في صيغ مضللّة أو هي تعبير عن عواطف وتمنيات»[1]، و لهذا لا بدّ من أن تهتم بها العلوم الإجتماعيّة أو العلوم النفس.

وقد ذهب **زكي نجيب محمود** ما ذهبوا إليه في بداياته في إنكار القيم موضوعا للمعرفة فهو الآخر يضع الأخلاق خارج نطاق العلم طالما أصرت على رسم ما ينبغي أن يكون، فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام وذلك في كتابه "موقف من الميتافيزيقا"، ورغم أنه يعود فيعقد في كتابه (فلسفة وفن) 1963، مماثلة بين الربان في سفينته وبين القيم في الإنسان، وهي قيم يدركها بالفطرة حينا، وحينا تبث في نفسه بثا وهي المعاني في رأسه التي تسيره كما يؤكد، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم، وهكذا يرجع زكي نجيب محمود نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة التي تنطوي تحتها شتى المعاني التي تضبط مسالك الإنسان في خضم حياته وهي الحق والخير والجمال في مقابل الإدراك والسلوك والوجدان، هي قيم ثلاثة تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحي بها[2]، معنى أن القيم تقوم في نفس الإنسان بالدّور الذي يقوم به الربّان في السفينة يجريها و يرسيها عن قصد مرسوم و إلى هدف معلوم ففهم الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه و توجهه، و بمعنى آخر يستدرك هو الآخر أن القيم يمكن أن تكون علما لكن من نوع خاص .

و لهذا في دراسة أخرى نجده يشير إلى طبيعة القيم على أنها ذات طبيعة مزدوجة، «إزدواجيّة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي وأن هذا الإزدواج هو الحالة الطبيعيّة بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى، لكنه عندي ـ يقول ـ ليس الحالة الطبيعيّة بين أبناء الأمة الواحدة إلاّ في مراحل الإنتقال والتطوّر، ونحن في

---

[1] - R.Carnap, Philosophy and logical Syntax, p p 24.25.

[2] - زكي نجيب محمود، من زاويّة فلسفيّة، دار الشروق، 1998، ص123.

حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكننا مازلنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعي، مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقي إن أوّل ما يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير مرحلة الإنطلاق هو إزدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد نعمل بأجسادنا على نحو، ونفكّر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر»[1]، إنه هنا يتحدث عن التحوّل الإجتماعي وعن أهميّة القيم ودورها في هذا التحوّل، ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلاّ إذا أحدثنا الثورة في القيم، كما أحدثناها في الأوضاع الإجتماعيّة والإقتصاديّة[2] حيث يقول «نحن إذا قررنا لشخص أو جماعة 'إرادة' فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملا تغيّر به أوضاع الحياة قليلا أو كثيرا، والثانيّة هي أنّه لا تعارض بين حريّة الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزما بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده»[3].

إن زكي نجيب محمود يتحدث هنا عن الثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الإرادة، وهو هنا لا يلغي القيم ولا يستبعدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءا أساسيا من الموقف الفلسفي العام والذي سيعرضه أيضا في كتابه "تجديد الفكر العربي" وعلى عكسي التجربيين المناطقة يعترف بوجود الثنائيّة: ثنائية السماء والأرض بين الطبيعة والفن «إننا نميل بفكرنا إلى الثنائيّة وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في عجينة واحدة مع جميع مفردات العالم الطبيعي،... وهي نظرة تجعل للإنسان دون جميع الكائنات، ضربا من الإرادة الحرّة المسئولة التي لا تخضع للقوانين الطبيعيّة كل الخضوع، ومن هنا ترانا لا نطمئن بالا حين يقال عن الإنسان إنّه ظاهرة تخضع كلّها للتقنين العلمي، وتحرص على أن تبقى منه جانبا يستعصي على ذلك، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكارا قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي»[4]، وهنا يقترب زكي نجيب أكثر إلى كانط الذي يميز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذّاتي، عالم الحريّة

---

[1] – زكي نجيب محمود، وجهة نظر، الأنجلو مصريّة، القاهرة، 1967، ص 228.

[2] – نفس المرجع، ص ص 129– 130.

[3] – نفس المرجع، ص ص129–130.

[4] – زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، دار الشروق، 1993، ص 276.

الفرديّة، والإرادة الخيّرة والواجب وغيرها[1]، إنه يقيم الأخلاق ليس على المنفعة، لأن الفعل عنده يعدّ فاضلا في ذاته بغض النظر عن نتائجه... وبعبارة أخرى فإنه يقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوبا كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا، ولكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير ونفع... . وزكي نجيب محمود يعترف أن القيم نسبيّة لهذا يؤكد « أن ثبات القيمة في إطارها العام، لا ينفي تغيّر مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور، فحريّة الإنسان مثلا هي مبدأ مقطوع به أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحريّة يتغيّر لأنه يتسع مع نمو الإنسانيّة ونضجها»[2]، و لهذا إذا كان يوصف دائما أنه وضعي منطقي فقد خالفهم كثيرا في آخر كتاباته خاصة فيما يتعلق في موضوع الأخلاق والقيم.

ولكن أيضا وفي نفس الكتاب "تجديد الفكر العربي" نجد استشهادا ذا دلالة « حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة، ومن الفرد إلى المجتمع... [3]، بحيث يجعل تراث الأمة هو مصدر القيم، ويرصد لنا في الفصل العاشر نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربي القديم هو مسكويه والفرابي والرازي والجاحظ، إن ما يهم زكي نجيب محمودهو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغيّر من زاويّةالنظر التي ينظر بها المفكّر الغربي للطبيعة، فإن كانت المواجهة في الغرب ـ بين الإنسانوالطبيعة ـتنتهي بالعلم، فإنه في العالمالعربي مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم، ويدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز ومالذي ينقصه ليكتمل الإنسان إنسانا»[4].

ويميز زكي نجيب محمود أيضا بين عالم الطبيعة الذي يخلوا من القيم، فهي ليست من موجوداته وبالتالي فهي ليست علم أو جزء من العلم، وعالم الإنسان أو مملكة الحريّة، وهو عالم الضمير والفعل، أحيانا يحدثنا عن العالم الأوّل فقط مؤكدا ذاتيّة ونسبيّة القيم، وأحيانا يضمهما في نسق ثنائي الأبعاد يجمع العلم والقيم، في حين نجده ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" كما سبق وقلنا في كتابه "من زاويّة فلسفيّة"

---

[1] – أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الواقعيّة الجديدة، ص 144.

[2] – زكي نجيبب، المرجع السابق، ص 285.

[3] – نفس المرجع، ص 385.

[4] – نفس المرجع، ص 385.

حيث يجعل منها ربانا يقود سفينة المرء في حياته، «فإنك لترى هذا الإنسان في صخب الحياة صاعدا هابطا ساخطا راضيا مستسلما أو ثائرا، فتدرى أنا وأنا لا تدري قيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة، قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعاني في رأسه التي تسيره، وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها»[1].

وبسبب هذا الموقف من القيم وابتعاده عن نظريّة التجربية المنطقيّة في القيم، مع أن ما يقدمه زكي نجيب محمود هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام عن القيم، وهو ما يتضح من ختام الدراسة 'من زاويّة فلسفيّة' حيث يقول «وهكذا تقلب البصر في مسرح الحياة الإنسانيّة فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعاني لا تكون أبدا موضع إختلاف للرأي من حيث الأساس، وإن اختلف الرأي عليها في الشرح والتطبيق ـ ويضيف مواصلا ـ لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لا لقيتها على عقيدة راسخة لأنه لا بقاء بغير مجموعة القيم التي أدركتها بالفطرة السليمة حينا أو يثبت بالتربيّة القوميّة حينا آخر فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعاني الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغيّر في فطرة الإنسان بلاحتاج إلى تربيّة جديدة تتسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكا سويّا يجمع الإنسانيّة كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة[2].

يتفق إذن هؤلاء التجريبيون المناطقة باعتبار القيم الأخلاقيّة والأحكام الأخلاقيّة ترتبط بالعامل الذّاتي فقط أي بإظهار الإرادة والإهتمام وتفضيل الإنسان[3]، يؤكدون أن القيم جزء من ذاتنا وأن العالم الخارجي بعيد عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء، وهم بالمقابل يرون أن المذهب النسبي وسيلة أكثر أمانةلترسيخ قيم العالم الأخلاقيّة والروحيّة وتبريرهم هذا التناقض الموجود في الواقع الإجتماعي، وكما رأينا كيف أكدوا أن القيم واللّزوميات الأخلاقيّة منشؤها الإنفعالات الداخليّة عند الأفراد لا أن منشأها واقعي عيني وحيث أن هذه الإنفعالات متفاوتة عند الناس وقابلة للتغيير، وهم أيضا يذهبون إلى القول بعدم وجود معيار

---

[1] – زكي نجيب محمود، من زاويّة فلسفيّة، ص 121.

[2] – نفس المرجع، ص127.

[3] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 21.

واحد لتقييم البيانات والمضامين الأخلاقيّة ولهذا وبغض النظر عن إحساس الفرد فإن أيّ عمل يتصف بالحسن أو القبح واقعا وإن الأحكام الأخلاقيّة معتبرة فقط عند من يكون لديه ذلك الإنفعال الأخلاقي.

وبهذا ينتهي بعض التجريبيين المناطقة «أنه يستحيل حتى نظريا أن نعرف أن هناك معيارا للأخلاق... وإذا كانت معرفة كهذه مستحيلة نظريا فإن التفسير الوحيد لهذا الأمر هو أنه لا وجود لمعيار صحيح في الأخلاق »[1]، وبذلك يرفضون وجهة النظر الموضوعيّة في القيم التي تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان ويدافعون عن وجهة النظر التي تجعل قيمة الشيء مجرّد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء، وليست هي بكائنة فيه، لهذا كان على سبيل الميثال « الجمال في وصفي لوردة بأنها جميلة هو شيء أضيف لها من عندي وصف لشعوري إزاءها ولا وصف لها هي، وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا في كتابه "الإحساس بالجمال" وبيري في النظريّة العامة للقيمة»[2]، ولهذا فهم يقسمون المذاهب الأخلاقيّة إلى قسمين: مذاهب تصويريّة وتعبيريّة، يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعيّة تدرك وتوصف بعبارة وصفيّةعلميّة، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقيّة جملة تعبيريّة تعبّر عما في نفس قائلها مما لا يمكن مواجهته فيه، فهي أشبه بالصراخ مثلا أو بقهقهة الضحك[3] وهم ينتمون إلى هذا الفريق الثاني.

وقصار القول وكما يحب البعض من المعارضين وكما يدعون لا بد من الحذر من التجريبيين المناطقة لأنهم لا يرفضون القيم كليّة ولا يستبعدونها نهائيا كما يفهم من حديثهم، إنما هم يميزون بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصف لميول الناس، فإن كانت الأولى هي عبارة فارغة من المعنى لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وأما الثانيّة فهي عبارة مقبولة عندهم إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، وإن هذه التفرقة ضروريّة عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز، ولهذا يقول زكي نجيب محمود «إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقيّة والجماليّة بغيري معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون الجمل الحمليّة لا الشرطيّة،

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص42.

[2] – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص 110.

[3] – نفس المرجع، ص 114.

فهم ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) ويوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدّل على انها وسائل لغايات»[1]، «إن ما ينكره الوضعيين المناطقة أن تكون القيم علميّة أو موضوعيّة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقيّة أو الجماليّة ليست بذّات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءا من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوفر في أيّة قضيّة علميّة هو إمكانيّة التحقق من صدقها، فالعبارة الأخلاقيّة وكذلك الجماليّة ليست بذات معنى، إنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة» [2].

ولقد تساءل كثيرا مثل كارناب وآير كما سبق ورأينا «عما تدلّ عليه كلمة "خير" أو "جميل" أو "شر"... أو غيرها من الكلمات الدّالة على قيم حين ترد في عبارات الحديث بين متكلّم وآخر؟، إنها كما يخبروننا تدلّ على حالة نفسيّة عند المتكلّم نفسه، إنها تدّل على أن للمتكلم انفعالا بالحب أو الكراهيّة نحو شيء بعينه، إن نظر الرائي إلى شيء فقال عنه "هذاخير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيرا إلى حالته الداخليّة إزاء هذا الشيء دون أن يدل على شيء خارج نفسه، إن المتكلم هنا يعبّر عن ذات نفسه، أو قل إنه "انفعل" انفعالا معينا ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئا ولا تقرر شيئا إنما هي تعّبر عن إنفعال المتكلّم، هي تقال لعلها تثير في السامع انفعالا شبيها به»[3]. ولهذا يقر هؤلاء الوضعيين ان المناقشة العقليّة في مثل هذه الحالة مستحيلة لأن المتكلم لا يقرّر شيئا أو يصف شيئا، بحيث نستطيع أن نراجعه في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيءالخارجي نفسه لنرى هل قرر الحق و وصف الواقع أو لم يفعل.

إن هذه النظريّة الإنفعاليّة التي يدافع عنها أغلب التجريبيين المناطقة في الواقع « تسوّي بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذّات المركبة لا على صفة في الشيء المدرك»[4]، وهم بهذا يريدون أن

---

[1] – نفس المرجع، ص 121.

[2] – أحمد عبد الحليم عطيّة، الأخلاق في الفكر العربي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص ص 138–139.

[3] – زكي نجيب ،موقف من الميتافيزيقا، ص 130.

[4] – نفس المرجع، ص130.

يطمئنوا الناس على قيمهم التي يعتزون بها، ويؤكدون عن سبب عدم إلغاء القيم أو رفضهم لها كليا هي أن « العلم ليس هو القيم، الأول موضوعي والثانيّة ذاتيّة، دون أن تكون موضوعيّة الأول فخرا له، ولا ذاتيّة الثانيّة مسيئة لها»[1]، ومن جهة أخرى ينكرون وجود ملكة أخلاقيّة تتعلق بالقيم فأحكام القيمة في نظرهم ليست صادقة ولا كاذبة، إنما هي على أفضل تقدير "تعبيرات" عن حالات سيكولوجيّة معينة ويمكن أن تصبح نداءات لا معنى لها وذلك حسب مبدئها في التحقق.

وهكذا إختلفت أراء التجربيين المناطقة حول القيم وهي في الحقيقة إختلافات يسيرة جدا، فوقف البعض عند مبدأ التحقق وتجاوزه البعض ولكن النتيجة أن القيم ـ أخلاقيّة كانت أو جماليّة ـ ليست جزء من المعرفة الإنسانيّة، ولذلك فالعبارة التي تحتوي على كلمة قيميّة مثل "خير" و "جميل" لا تكون بذات معنى من هذه النّاحيّة، إننا قد نشعر بأن الرأفة خير من القسوة، لكن شعورنا هذا لا سلطان له على من لا يشاركنا فيه «فالعلم وحده لا يستطيع مثلا أن يبرهن على أن من القبيح أن تستمتع بانزال القسوة إن أي شيء يمكن معرفته بواسطة العلم، ولكن الأشياء التي هي من حيث المشروعيّة تختص بالشعور تقع خارج نطاقه»[2].

إن الذي يجعل للقيم الأخلاقيّة والجماليّة شيئا من الثبات والدوام عند الناس هو أنه إذا نشأ شخصعلى ربط شيء معيّن بانفعال معيّن فمن الصعب تغيير هذا الإنفعال بعد ذلك لمجرّد أن تطالبه بمثل هذا التغيّر[3]، ولهذا إذا ما قلنا لأحد "إن العالم يخلوا من شيء إسمه خير" يشفق على قيمه التي يعتز بها، فهو يقدر أشياء مثل الحريّة والعدالة والإحسان للفقير ويريد للناس جميعا ان يقدّروا معه هذه الأشياء كلها بمثل تقديره إياها، فهذا هو الذي يميل به نحو التشدد في الرأي بأن لهذه القيم وجودا موضوعيا غير معتمد على ذات الإنسان وتقديره ... لكننا نريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها فلسنا نلغيها، وإنّما

---

[1] – زكي نجيب محمود، وجهة نظر، ص 9.

[2] – برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج3، ص 494.

[3] – نفس المرجع، ص 130.

نضعها موضعها الصحيح وهو أنها تقديرات ذاتيّة لا وجود لها في عالم الطبيعة ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتيا وأن نعتز به ونذود عنه[1].

يتفق هؤلاء التجريبيون المناطقة وأحيانا حتى الذين يعترفون بعلمية الأخلاق وبموضوعيتها في تأكيدهم بأنه يستحيل المجادلة فيما يتعلق بمسائل القيم[2]، فإذا قلت أنت "إن الإسراف فضيلة" وكان من رأي أنا "أن الإسراف رذيلة" فكل ما يمكن المجادلة فيه هو أن أحاول إطلاعك على بعض عناصر الموقف التي ربما تكون قد غابت عنك وهذا نقاش في أمر واقع لا في قيمة هذا الواقع، أما إذا وجدت أنك مدرك للموقف بكل عناصره لا ينيب عنك مما أعرفه أنا شيء، ومع ذلك تظل تضيف إلى هذه العناصر التي اتفقنا عليها معا حكمك بانها خير، وأظل أنا أحكم عليها بأنها شر فليس يمكن لجدال أن ينتهي بأحد منا إلى إثبات صدق قوله وكذب قول الآخر إن لم يعد هنالك في الموقف الخارجي جانب مختلف عليه، ويمكن الرجوع إليه، فتصديق واحد و تكذيب الآخر بل بات الخلاف كله في الأهواء والميول مما يستحيل الجدل فيه كما يستحيل أن يتجادل إثنان في لذّة طعام أحدهما يحبه والثاني يمقته ويكرهه[3].

بمعنى إذا لم تكن العبارات الأخلاقيّة قضايا توصف بالصدق أو بالكذب فلن يكون هناك ثمة خلاف بين شخصين ويؤكد آيار على هذا المعنى «أنه عندما يختلف معنا شخص ما حول القيمة الخلقيّة الخاصة بفعل أو نوع من الفعل فإننا نلجأ إلى الحجّة لكي نجعله يوافق على طريقتنا في التفكير، ولكننا لا نحاول أن نبيّن له بما نستخدمه من حجج أن لديه مشاعر أخلاقيّة خاطئة نحو الموقف الذي أدرك طبيعته إدراكا صحيحا، إن ما نحاوله هنا هو أن نبيّن له كيف أنه أخطأ وذلك فيما يتعلق بوقائع الموقف، ونحن نفعل ذلك على أمل أن نجعله يتفق معنا على طبيعة الوقائع التجريبيّة بهدف أن يتبنى نفس الإتجاه الخلقي الذي لدينا نحو هذه الوقائع»[4]، ويضيف أيضا «ولأن الناس الذين نتجادل معهم قد نالوا معنا نفس التربيّة الخلقيّة، ويعيشون معنا في ظل نفس النظام الإجتماعي فإن لتوقعنا ـ على الدوام ـ ما يبرره ولكن إذا حدث

---

[1] – نفس المرجع، ص 132.

[2] – Ayer, Language, Truth and Logic,p 110.

[3] – زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص 135–136.

[4] - Ayer, op .cit,p p 110–111.

وعاش خصمنا خبرات أخلاقيّة مختلفة عن خبراتنا فإنه حتى لو سلم معنا بكل الوقائع فإنه يظل على اختلافه معنا حول القيمة الخلقيّة التي للأفعال التي نتجادل حولها، عندئذ نضطر إلى التخلي عن محاولة إقناعه بالحجّة، ونعلن أنه من المستحيل أن نتناقش معه بحجّة أن لديه حاسة خلقيّة قاصرة أو فاسدة، وهو قول لا يعبّر في الحقيقة عن أنه يستخدم فئة من القيم مختلفة عن القيم التي استخدمها، فنحن نشعر أن نسق قيمنا هو "الأسمى" ومن ثم نتحدث عن قيمة بصورة غير لائقة ولكننا لا نستطيع أن نقدّم من جانبنا ايّة حجج نثبت بها أن نسقنا القيمي هو بالفعل النسق "الأسمى»[1].

وهكذا إذا اختلف الباحثون في مصدر القيم الخلقيّة عبر تاريخ الفكر الأخلاقي، فكان منهم من ردّ القيم إلى المجتمع مثل أصحاب الفلسفة الوضعيّة التقليديّة من نظم المجتمع وعاداته وتقاليده...، وردها التجريبيون النفعيون إلى الإحساس دون العقل ومعهم غدت المنفعة مقياس الخيريّة سواء عامة أو ذاتيّة في حين فضل أتباع الماركسيّة بردها إلى الأحوال الإقتصاديّة، فلكل طبقة قيمها العليا وفي كل مرحلة من حياتها تدين بقيم جديدة تساير بها مصالها الصاعدة وهناك من أرجعها إلى الحاكم المطلق مثل "هوبز" أي إلى الدولة ممثلة في حاكمها المطلق، أما دعاة النزعة الإنسانيّة منذ السفسطائيين قديما إلى نيتشه والوجوديون حديثا فيقرون ويؤكدون إن الإنسان هو واضع القيم وصانعها وبهذا يتفقون جميعا في إنكار وجود حقائق وقيم موضوعيّة مطلقة ومعايير ثابتة غير متغيّرة ويرفضون ردها إلى العقل دون الحس، وأرادوا إقامتها على أساس القوّة والكبرياء والأنانيّة ذلك أن القيم متغيّرة ونسبيّة تتطور طبقا لحاجات أهلها وظروفهم، والقيم والمعايير الأخلاقيّة تختلف باختلاف زمانها ومكانها، مما أدى عندهم إلى اسقاط جميع القيم التي تفرضها عليه سلطة خارج ذاته، فليس هناك حتميّة اجتماعيّة ولا موضوعيّة عمليّة يخضع لها الفرد، بل هو وحده الإنسان ربّ القيم وصانعها بمحض حريته التي لا ترتدّ إلى معطيات سابقة، وهكذا ردّوا أحكام التقييم إلى الإنسان وعلى منوالهم سار التجريبيون المناطقة.

وهكذا إذن عكفت فئة كبيرة من فلاسفة الغرب منذ القديم إلى إقامة الأخلاق على غير أساس من الديني، فابقوا على القيم الخلقيّة التي تقوم على غير أساس، إن كان بعضهم مثل العقليون والتجريبون والوضعيون يتفقون في تقديرهم للقيم وانها علم مثلها مثل جميع العلوم على عكس التجريبيين المناطقة

---

1 - Ibid, p 111.

وأنصارهم فقد رفضوا هذه المواقف لأنها وانطلاقا من تحليلهم اللغوي والمنطقي لقضايا الأخلاق والقيمة انتهوا أنها مفهومات فارغة، وكل من يجعل من القيمة معيارا يكون قد تجاوز دائرة التجربة التي هي محك كل شيء، ومعنى هذا أنه إذا لم تكن الأحكام الأخلاقيّة والجماليّة مجرّد أحكام تجريبيّة قائمة على الواقع فإنها لا يمكن أن تنطوي على أيّ مدلول لأنهم يؤكدون «أن التحليل المنطقي لأحكام الدّالة كشف على أن القيم ليست من المعرفة إطلاقا فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين مؤكدين أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهي بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها»[1].

وهي فيى ذلك تتبع الموروث الهيومي مباشرة بتأكيدها أن العبارات الأخلاقيّة تعبيرات عن الشعور أو العاطفة، وليست قضايا تعبّر عن مزاعم قابلة للقرار العقلي، مغزى ذلك أنه إذا اختلف إثنان في حكم تقويمي فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لتفصل به، أيهما مصيب وأيهما مخطئ ويرجع السبب في ذلك مثلما يؤكد أغلبهم «أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في الحياة، ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة ولهذا ليست ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لإلتزام الفرد بقضيّة اجتماعيّة [2]» .

بمعنى أيضا أن الأفعال والظواهر لا تملك قيمة أخلاقيّة بمفردها، بل بالإشتراك مع النتائج الإجتماعيّة التي قادت إليها بمعنى أيضا أن للقيم كذلك ذات مضمون إجتماعي، ولكن رغم ذلك يبقى عالم القيم عند هذه الفلسفة «عالم فريد مستقل بذاته، أن القيمة مستقلة عن واقعها أي أنها منفصلة عن التاريخ والوقائع والأحداث، ولا يمكن أن نفسر وجود القيم عن طريق مختلف الظواهر الوجوديّة القائمة في الثقافة والمجتمع»[3] ولكنها قيم نسبيّة حسب حاجات الفرد والمجتمع، إنها نتيجة تفاعل الأفراد مع بعضهم البعض، وبذلك يتفق «أصحاب هذه الفلسفة مع الإجتماعيين والبرغماتيين في ربط الحياة الخلقيّة بالحياة الإجتماعيّة بسبب إن القيم الخلقيّة وليدة المجتمع تتغير بتغيره وتتطور بتطوره»[4].

---

[1] – ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميّة، ص242.

[2] – مراد وهبة، مقالات فلسفيّة وسياسيّة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص 12.

[3] – مطر أميرة حلمي، مقالات فلسفيّة حول القيم والحضارة، القاهرة ، مكتبة مدبولي، د ت، ص 64.

[4] – الطويل توفيق، قضايا في رحاب الفلسفة والعلم، القاهرة، دار النهضة العربيّة، د ت، ص 46.

و هذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه التجربية المنطقيّة لم يكن من محض الصدفة، بلهو رد قوي يعبر عن خصوصيات الثقافة الأوربيّة التي قامت في جو التوتر وردودالفعل ومن هذا المنطلق الإنفعالي حددت الوضعيّة وأغلب المذاهب الفلسفيّة الغربيّة موقفها من القيم والأخلاق، وهو الموقف الذي تميّز بالتوكيد على نسبيتها ونفي فكرة الثبات عنها وإحلال فكرة التغير والتطور المطلقين مكانها، ولم تعد القيم تعبر عن حقائق لها استقلالها الذّاتي بغض النظر عن الأوساط والبيئات، ولم يعد من الممكن الحديث عن وجود قيم مقبولة أو مرفوضة في حدّ ذاتها، إن صفات الإستحسان والإستهجان أو الحسن والقبح ليست صفات جوهريّة مستقلة عن الذّات المقومة بل مرتبطة بها ولا تأخذ أيّة دلالة قيميّة بمعزل عن هذهالذّات. ويبقى مهما اختلفت أرائهم وتحليلاتهم فإن النتيجة التي لا يتنازلون عنها خاصة كارناب وآير أن «حكم القيمة ليس إلاّ أمرا في صورة لغويّة مضللة وقد يكون له تأثير على حياة البشر وقد يساير هذا التأثير رغباتنا وقد لا يسايرها ولكنه ليس صادقا أو كاذبا»[1]، ونخلص معهم إلى أن الأمر الخلقي يحث الإنسان على الفعل ولكنه مع ذلك مضلّل.

وهكذا تأسس وتطور العلم الغربي رافضا أي تدخل له مع الأخلاق والدين والهدف بلوغ المعرفة مهما كانت النتائج رغم أن «هذا الفصل بين المجالين لم يكن ناجما عن كون العلم يقف نفسه على الأحكام الواقعيّة فيما النظام الأخلاقي يشتمل على الأحكام القيميّة، وإنما لأنه في المجال العلمي اتخذ الحكم الواقعي صفة القيمة العليا»[2].

---

[1] – Carnap,R , Philosophy and Logical Syntax,p 24.

[2] – إدغتر موران، أخلاقيّة التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، القيم إلى أين، إشراف جيروم بندي، تر زهيدة درؤيش جبور و جبان جبور، بيت الحكمة، 2005، ص104.

المبحث الرابع: الأحكام الأخلاقيّة أو المعياريّة

المدخل

في ضوء إنكار التجريبيين المناطقة للقضايا الأخلاقيّة رأوا أيضا بطبيعة الحال في الأحكام الأخلاقيّة مجرّد توصيات أو رغبات أو عبارات تعجب، فقد ظهرت صعوبة حول تحقيق الاعتقادات الأخلاقيّة عندما تختلف هذه الاعتقادات، وقد قادت تلك الصعوبات الفلاسفة لأن يتساءلوا ما إذا كان العنصر الأخلاقي في تقرير الصواب أو الخطأ هو اعتقاد على الإطلاق؟، ذلك لأنه إذا كان هذا العنصر اعتقادا فلا بدّ أن يكون صادقا أو كاذبا، ويبدوا أنه لا توجد هناك أية طريقة لبيان ما إذا كان صادقا أو كاذبا كما رأينا سابقا، فعند التجريبيين المناقة الوقائع هي ما يجب أن يجعل الاعتقاد صادقا أو كاذبا لأنه بالنسبة للإعتقاد الأخلاقي يجب أن تكون لدينا وقائع أخلاقية ولأن هذه الوقائع الأخلاقيّة يتعذر الوصول إليها، فنحن إزاء الحالات الأخلاقيّة نجد أنه ليس بإمكاننا أن نقول أيّ اعتقاد صحيح أو خاطئ أي مثلا حول الطلاق "هل هو خير أم شر" لا يمكننا أن نقرّر الوقائع الأخلاقيّة لذلك لإنه لا توجد مثل هذه الوقائع ومن ثم فإن ما أسميناه "اعتقادات" ليس اعتقادات.

1. ركز التجريبيون المناطقة مثل الكثير من المذاهب الأخلاقيّة الغربيّة الأخرى على تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقيّة، وتساءلوا هل يمكن لهذه الأحكام أن تتمتع بأساس موضوعي؟، لأنهم رأوا من أجل حلّ جميع مشاكل الأخلاق لا بدّ من بحث شكل الحكم الأخلاقي؟، كما تساءلوا عن هل يمكن أن تعتبر الأحكام المعياريّة صحيحة أو كاذبة؟ وهل هناك مقياس لتحديد الخير؟.

ويظهر منذ البداية أنها نفسها هي تلك المسائل التقليديّة التي اهتم بها علم الأخلاق التقليدي، وقد انتهى الكثير من الفلاسفة التقليديين إلى تأكيد مقياس للخير، وأساس موضوعي للأحكام الأخلاقيّة وإن اختلفوا فيما بينهم كما رأينا سابقا في كيفيّة تأكيده، فالكثير منهم انتهوا إلى الحديث بإلحاح عن ضرورة تغيير التوجّه العام في علم الأخلاق وتغيير مادته وأسلوبه حتى يصبح بمقدوره إكتساب مكانة "العلم الجاد" والتطوّر مثل فروع المعارف العلميّة الأخرى، لكنهم أولوا المعايير والمبادئ الأخلاقية ثقة كبيرة وأرادوا جعلها قوانين علميّة وبذلك يمكن تحويل الأحكام الأخلاقيّة إلى تجريبيّة، ولكن أيضا لم يمنع ذلك أن البعض إنتهوا كما رأينا سابقا بدرجات مختلفة إلى نتيجة وإن كانت أحيانا مضمرة وأحيانا أخرى صريحة وهي

الشكوالارتياب والانحطاط الأخلاقي، لكن التجريبيين المناطقة كما سبق ورأينامنذ البداية دحضوا هذه المسائل وشككوا فيها.

ربط بعض التجريبيون المناطقة بين الطابع الذّاتي للأحكام الخلقيّة واستبعادها من دائرة الأحكام التي تخضع للمعايير العقل، وإذ رأينا أن الفكر الفلسفي عرف هذا الإتجاه خاصة عند الفكر الوجودي الذي هو أيضا في تحليله لطبيعة الأحكام الخلقيّة، جرّد هذه الأحكام من أيّ طابع موضوعي وأخرجها من فئة الأحكام المعرفيّة بصورة تامة، ولكن إن جعلها الوجودي بخصوص طبيعتها لا عقليّة فإن التجريبي المنطقي جعلها فوق عقليّة، وهنا قيل أن «الوضعي (أو التجريبي) المنطقي إذن لا الوجودي هو الذي رأى بصورة أوضح وأدق إلى النتائج المترتبة على الفصل بين المعرفة والقرار، بين الموضوعي والذّاتي، إن هذا في نهاية التحليل هو أيضا فصل بين ما يخضع لمعايير العقل وما يفلت من هذه المعايير رمة بين العقلي واللاعقلي من جهة وفوق العقلي من جهة ثانية»[1].

إن ما سيقوم به التجريبيين المناطقة أولا هو هدم الموقف الطبيعي الذي يؤكد أن المقولات الأخلاقيّة تعكس المضمون المحدّد للظواهر وأن الأحكام الأخلاقيّة تشبه الأحكام الوضعيّة من حيث الصيغة النحويّة، ولذلك فقد وجدوا أن إحدى المهام الأساسيّة التي يجب أن يقوموا بها تكمن في تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقيّة وإظهار اختلافها عن الأحكام حول الحقائق؟.

وأوّل ما سيؤكده التجريبي المنطقي أن أي حديث عن أيّة طبيعة موضوعيّة للأحكام الأخلاقيّة لا يمكن ولن يجد نفعا، إن الطبيعة الأخلاقيّة للظواهر والأفعال عندهم لا تقيّم والدليل على ذلك أن جميع أنظمة علم الأخلاق القائمة حتى الآن لم تتمكن من تقديم تحليل مقنع لمفهوم الخير مثلا، وهو ما ذهب إليه حتى جورج مورمثلاحيث رأىأن جعل المذهب الطبيعي للأحكام الأخلاقيّة أو القضايا الأخلاقيّة تجريبيّة سيفقد الأخلاق أهم صفة فيها الفلسفيّة وبالتالي سيصبح فرع من العلوم الطبيعيّة وهذا ما لا يمكن عنده، ولهذا انتقد المذهب النفعي مع بنتام وميل أو علم الأخلاق التطوري مع مؤسسه سبنسر، وأكّد «أن منطق الأحكام الأخلاقيّة كما ذهب مذهب الطبيعيّة متطابق مع منطق الأحكام حول حقائق الواقع الأخلاقي ومع منطق

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص23.

أحكام العلوم الطبيعيّة[1]» وهذا غير صحيح أيضا، أما فلاسفة التجربية المنطقيّة فعندهم الأحكام الخلقيّة كافة التي نصدرها مثل "هذا الفعل عادل"، "هذا إنسان محسن"... إلخ وحتى الأحكام الجماليّة لا تعدوا كونها تعبيرا عن مشاعر وأحاسيس (عواطف)، إنها مجرّد توصيات أو عبارات تعجب تستثيرها فينا المشاهد والمجريات من حولنا وافعال الناس وشخصياتهم وما إلى ذلك من الحسن والقبيح بلغة علماء الكلام المسلمين يقابلها ما نحبه وما نكرهه مع الإدراك أن التحبيذ والكراهيّة هي مشاعر عاطفيّة، ومنجهة أخرى يؤكدون على القول أن الإستخدام الرئيسي لهذه الأحكام الأخلاقيّة إنما هو من أجل خلق مصلحة.

ومن أهم الأسباب التي يستند إليها جميع أصحاب الأخلاق الإنفعاليّة ومنهم التجربيين المناطقة هوبقاء الخلافات الأخلاقيّة بين الناس حتى بعد جلاء كافة الحقائق المتعلقة بالموضوع المختلف عليه، لأن سبب الخلاف أمر لا يتعلق بالحقائق بل يتعلق بالشعور العاطفي نحو هذه الحقائق، فالخير ليس صفة ترى بالعين، وليست الرذيلة صفة تتحدد من خلال الإنصات بالأذن وليس هناك حاسة سادسة، ولا قدرة حدسيّة مفهومة وموثوق بها تطلعنا على الصفات الأخلاقيّة ووصول شخص إلى قناعة أخلاقيّة بخصوص ما يجب فعله هو في الواقع موقف ذّاتي، فعندما تختلف مع شخص حول قضيّة أخلاقيه فإن دخولنا في جدل معه يستهدف التأثير على سلوكه أو ميوله أو مشاعره.

فبحسب أنصار هذه الفلسفة بقولهم أن الأحكام الأخلاقيّة هي تعبير عن عواطفنا ومشاعرنا، فإن الأحكام الأخلاقيّة توفر للإنسان ومن ذات نفسها شيئا من الحوافز والدوافع اللازمة للفعل دونما إشارة إلى أيّ رغبات أو حوافز خارجيّة كما هو شأن المعتقد القائل "سوف ينهمر المطر هذا اليوم" ذلك أن الإنسان الذي يحكم وبصورة جديّة مخلصة أن الفعل الفلاني غير أخلاقي مزوّد سلفا بدافع يجعله ميالا للتدخل لوقف الفعل، يعني هذا أن قيامه للتدخل أمر محتم فقد تتدخل دوافع ورغبات أخرى للحيلولة بينه وبين الفعل فالمهم في الأمر أن القول بأن الأحكام القيميّة هي تعبير عاطفي تقدّم تفسيرا للدافعيّة التي تتضمنها الأحكام الأخلاقيّة ليس من تفسير لهذه القدرة الدافعة للأحكام الأخلاقيّة إلاّ من خلال الإعتراف بوجود شحنة عاطفيّة في هذه الأحكام الأمر الذي يزيد من مصداقيّة النظريّة الإنفعاليّة في الأخلاق عند أصحابها.

---

[1] – شفارتزمتن، المرجع السابق، ص 42.

لقد إنشغل المفكرون طويلا في رأي التجربية المنطقيّة بإصدار الأحكام الأخلاقيّة مثل "فلان يجب أن يفعل شيئا"...إلخ دون أن يصلوا إلى نتيجة يتفق عليها الجميع، لهذا استنتجواو توصّلوا أن فيما يتعلق بمسألة صحّة "الأحكام الأخلاقيّة" وكذبها لا تملك أساسا موضوعيّا ولهذا أصبحت القضايا المعياريّة لا يمكن عدّها ضمن العلم، وأكدوا أنه ما من دور للعقل والتجربة في الحكم الخلقي إنهم لا يعترفون بوجود معايير موضوعيّة من أيّ نوع للتمييز بين الخلقي واللاخلقي، بين المستحسن خلقيا وغير المستحسن، بين الواجب خلقيا وغير الواجب، إنهم لا يعترفون بوجود أي سبب مستقل عن الإرادة للقول أن موقفا ما هو موقف خلقي أو ليس موقف لا خلقيا أو للقول إن فعلا ما هو فعل واجب أو على الأقل مستحسن من الوجهة الخلقيّة وليس غير واجب أو غير مستحسن، إن الوضعي يؤكد أنه من «أجل معرفة أن موقف ما خلقي أو موقف غير خلقي لا بدّ من معرفتنا لتلك الشروط التي تمكننا أن نكوّن معايير نستطيع بمقتضاها أن نبيّن على الأقل أي نوع من الأفعال غير مستحسن أو غير واجب من الوجهة الخلقيّة، وهذه المعايير لا يمكن إلاّ أن تكون موضوعيّة، لأن الحكم على فعل ما بأنه لا أخلاقي على أساسها هو حكم صادق بغض النظر عما إذا كان صاحب الحكم يلتزم بهذه المعايير أو لا، بل بغض النظر عما إذا كان أي منا يلتزم بها أو لا»[1]، ولكن بالنسبة للحكم الخلقي من المستحيلمعرفة هذه الشروط، ولهذا عندما أراد التجريبون المناطقة تطبيق (مبدأ التحقق) أثناء تحليل أحكام علم الأخلاق ـ متناسين خصوصيّة الأحكام الأخلاقيّة ولم يأخذوا بالحساب أنها لا يمكن أن تكون مرتبطة مباشرة بحقائق الواقع العقلي الوارد في التجربة الحسيّةـ توصّلوا إلى الإستنتاج بأن الأحكام المعياريّة في علم الأخلاق تفتقر إلى المدلول العقلي أو التجريبي، وبالتالي فهي ليست أحكاما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل تعبّر فقط عن الإنفعالات والإمتيازات وعن الجوانب الأخرى لتجربة الناس الذّاتيّة، إنها تقتصر على التجربة الشخصيّة التي افقدتها التجديد والاستقرار والشموليّة.

فهذا **آيــر** والذي نظر إلى علم الأخلاق في كتابات الفلاسفة التقليديين فوجد أنّ قضاياهاتنقسم إلى أربعة أقسام:

---

[1] - عادل ضاهر، نفس المرجع، ص 34.

– قضايا تعبّر عن تعريفات لمصطلحات علم الأخلاق أو أحكام عن شرعيّة أو إمكانيّة هذه التعريفات أو انتقادات لهذه التعريفات أي أن هذه عبارات تحليليّة.

– قضايا تصف ظواهر الخبرة الأخلاقيّة وعللها، ويعد هذه العبارات بمثابة فروض نفسيّة واجتماعيّة.

– مواعظ تحث على الفضيلة، وهذه العبارات خاليّة من المعنى المعرفي.

– أحكام أخلاقيّة وهي تعبيرات عن انفعال خلقي أو شعوري ذّاتي .

ورأى أن القسم الأوّل فقط هو الذّي يشكّل علم الأخلاق أما القسم الثاني فهو ينتمي إلى علم النفس أو الإجتماع، أما القسم الثالث فهو عبارة عن أوامر لا تنتمي إلى أيّ علم أو فلسفة، أما بخصوص الأحكام الأخلاقيّة بما انّها ليست تعريفات أو تعليقات على تعريفات، فإنها لا تنتمي للفلسفة الأخلاقيّة[1]، وبالتالي فآير يعد العبارات الداخلة في الفئتين الأولى والثانية هي فقط العبارات المعرفيّة، ويقبلها كجزء من العلم أو التحليل المنطقي، ولقد تساءل آير ما إذا كان من المكن ترجمة قضايا الأخلاق إلى قضايا تجريبيّة، وهوالمجال الذي إهتم به أصحاب النزعة الذّاتيّة والنفعيون الذين يعرّفون صحّة الأفعال وخيريّة الغايات بأنها السرور أو السعادة، أما الذّاتيون فيجدونها في مشاعر الإستحسان التي يبديها الآخرون نحوهم[2]، وآير كما رأينا سابقا يرفض هذين الرأيين، ذلك لأنه لا يوجد أيّة تناقض في رأيه بين القول بأنّ بعض الأفعال التي تلقي استحسانا ليست صحيحة أو بعض التي تلقي استحساناليست خيّرة، كما أنه لا يوجد أيّ تناقض في اعتراف شخص ما بأنّه يستحسن أحيانا أشياء ليست خيّرة، وبما أنه لا يوجد تناقض في القول بأن هناك بعض الأشياء الشريرة تلقي استحسانا أو بعض الأشياء الخيّرة غير مطلوبة لهذا يخلص إلى «إن صحة الأحكام الأخلاقيّة لا تتحدّد باتجاهات الأفعال المستحسنة أو بطبيعة مشاعر الأشخاص بل يجب أن ينظر إليها كمطلق أو شيء في ذاته»[3]، «إن العبارات الأخلاقيّة ليست سوى عبارات معياريه ومن ثم فهي لا تخضع لأيّ حساب تجريبي وهي لا تشير إلى مفاهيم ولا تضيف شيئا إلى المضمون الواقعي، إذ لو كانت القضيّة الأخلاقيّة وصفا لشيء خارجي لأمكن مراجعة صدقها بالمصادقة بينها وبين ذلك الشيء الخارجي،

---

1 - Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, pp 104-103.

2 – Ayer.A.J, ,p op.cit, p 104.

3 – Ayer.A.J, ,p op.cit, pp111-112.

لكن الحكم الأخلاقي ليس من هذا القبيل الوصفي، ليس هو حكما على واقع شيء عيني موضوعي بعيد عن ميول المتكلّم ورغباته وأهوائه، فالحكم الأخلاقي إذن لا إثبات له ولا نفي لحكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبّر عن حالة شخصيّة ولا تصور الواقع الخارجي»[1]، فالعلاقة بين الوقائع والقيم ليست علاقة منطقيّة بل هي علاقة سببيّة، إن أحكام القيمة لا تعدّ أحكاما صادقة أو كاذبة بل هيّ مجرّد أقوال تعبّر عن إنفعال المتكلّم إزاء شيء ما والإنفعالات النفسيّة ليست مما يوصف بصدق وبكذب.

ولهذا من أهم الأسباب التي بها وجه أيار انتقاده للنظريّة الحدسيّة على أساس أنها غير قابلة للتحقيق «أنه إذا لم يكن في الإمكان تقديم معيار نستطيع بواسطته أن نحكم بين الحدوس المتنازعة فإن الإحتكام الصرف للحدس يعتبر غير ذي قيمة كإختيبار لصلاحيته أو صحة الفروض وفي حالة الأحكام الأخلاقية لا يمكن تقديم هذا المعيار وإذا كان بعض الأخلاقيين يزعمون أن تقرير الموضوع بقولهم إنهم يعرفون أن الأحكام الأخلاقيّة صحيحة وهذا بالنسبة لهم كاف لتحقيق صحتها، فإن مثل هذا التقرير يعتبر اهتماما سيكولوجيا صرفا ولا يستطيع أن يبرهن على صحة أي حكم أخلاقي»[2]، إن مجرّد اللجوء إلى الحدس لا قيمة له كإختبار لصدق القضيّة، ويضيف إلى ذلك أن التصورات الأخلاقيّة الأساسيّة هي تصورات لا تقبل التحليل فليس لدينا ثمة معيارا يمكن به إختبار صحّة الأحكام الأخلاقيّة التي ترد فيها هذه التصورات الأخلاقيّة، «وإلى هنا فنحن ـ فيما يؤكد آير ـ نتفق مع الذين يأخذون بفكرة المطلق فيالأخلاق، ولكنناخلافا لهؤلاء نستطيع أن نقدّم تفسيرا لهذه الحقيقة التي تتعلق بالتصورات الأخلاقيّة، والسبب الذي من أجله لا تقبل التصورات الأخلاقيّة التحليل هو انها ليست في الحقيقة تصورات وإنما مجرّد أشباه تصورات أو تصورات زائفة، فوجود "رمز" أخلاقي في قضيّة ما لا يضيف شيئا جديدا لمحتواها الواقعي...لا تضيف شيئاإلى المعنى الحرفي للعبارة فهي مجرّد وسيط لبيان كيف أن التعبير يكون مصحوبا بمشاعر معينة تخص المتكلم»[3].

---

1 – Ibid, pp 107-108.

2 – رمضان الصباغ، الأحكام التقويميّة في الجمال والأخلاق، ط1، 1998، ص 238.

3 – A.J .Ayer, Language, Truth and Logic, p 107 .

وتبعا لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعيّة القيم مادامت القيم بطبيعتها مجرّد توجيهات تشير علينا بالإتجاهات التي لا بدّ لنا من إتخاذها، وصحيح أن بعض المذاهب الطبيعيّة حاولت صبغ القيم الأخلاقيّة ببعض المعاني الوصفيّة كما هو الحال مثلا حين يصف "بنتام" (الصواب الخلقي) بقوله "إنّ ما يؤدي إلى أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس"، و«لكن الحقيقة أن المذهب النفعي نفسه لا يخرج عن كونه حكما أخلاقيا يتخذ مبدأه من السعادة ويقيم الأفعال بحسب درجة إقترابها أو بعدها عن هذا المعيار الأخلاقي، فنحن هنااإزاء توصيّة أو نصيحة لا بإزاء تقرير لواقعة»[1]، ولقد عارض آير وجميع التجريبيين المناطقة مور بتأكيده بأن الأحكام الأخلاقيّة مجرّدة عمليا من أي مضمون، فهم يؤكدون بأنه لا يجوز اعتبار الأحكام الأخلاقيّة أحكاما بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة طالما لا توجد براهين على أنها تعتبر تكرار للمعنى.وأكثر من ذلك أحيانا يبالغ **آير** إلى حد القول أن وظيفة الأحكام الأخلاقيّة ليس فقط لا تحدثنا عن طبيعة قناعات الإنسان فقط، بل وحتى لا تشتمل على أية معلومات عن مشاعره، إنها تبدي رأيا فقط حولها[2]، «إن جميع الأحكام الأخلاقيّة إنسجاما مع رأي أير ليست أكثر من استجابات لا عقليّة ودوافع خاضعة لمبدأ الضرورة وهي أي الأحكام تبدوا مجرّدة من أي تركيب وبعيدة عن العلم والمنطق لدرجة أنه لا يمكن استبدالها بإشارة وتعبير محدّد للوجه أو عبارة تتضمن إشارة تعجب»[3].

إنه بالنسبة لآير إن المرء قد يستحسن أخلاقيّا شيئا كان من الناحيّة القانونيّة خطأ أو سيئا بالنسبة لصحته مثلا، أو قد يستحسن بطريقة أخلاقيّة شيئا بصفة أخلاقيّا وهو سيّء أو خطأ مثل موضوعات الرغبة فإذا قلت مثلا "الطغيان فضيلة" وأجاب شخص ما "أنت لا تستحسن الطغيان" فإنه وبناء علىالنظريّة الذّاتيّة العاديّة سوف يناقضني أما عند آير وبعض التجريبيين المناطقة فليس هناك تناقض.

ورغم أنه في مواضيع أخرى أحس آير أنه حين سلب العبارات المعياريّة قيمة صدقها لمجرّد أن معناها غير قابل للتحقيق منه بالملاحظة التجريبيّة، أنه قد بالغ كثيرا ويعترف بخطئه حين عد الحكم

---

[1] – زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، ص ص 319– 324.

[2] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 55.

[3] – نفس المرجع، ص 55.

الخلقيتعبيرا عن مشاعر الاستحسان أو الاستهجان، فهذا كما يقول "تبسيط مبالغ فيه"[1]، لهذا يعود ويؤكد أن السمة المميّزة للحكم الخلقي هي اسهامه في تحديد تلك الاتجاهات، وإن كان لا ينكر أحد أن الحكم الخلقي يرمي إلى تغيير اتجاهات السامع الخلقيّة لكن المهم بالدرجة الاولى هو كيفيّة اجراء هذا التغيير؟، يقول آير «انه يتم بطريقتين: الاولى عقليّة تتمثل في الإشارة إلى الخصائص الطبيعيّة للموقف كأن نبين مثلا أن السلوك المختلف عليه "قد أحدث أو سيحدث على الأرجح قدرا كبيرا من الشقاء"، والثانيّة انفعاليّة استهوائيّة تتجلى في صورة لجوئنا إلى فكرة أو مهدأ يحظى بتقدير السامع واعجابه كالمبدأ القائل "أن الحياة الانسانيّة مقدسة" ثم بيان ان هذا المبدأ ينطبق على السلوك المتنازع عليه»[2].

واضح من هذا أن آير بعد أن تخلي عن المفهوم "الاستاتيكي" للغة الخلقيّة أصبح مدركا لديناميّة الحكم الخلقي و يحدد مصدر هذه الفاعليّة في تضمن الحكم واقعتين: عقليّة وانفعاليّة، إلا أنه لا يحدد بصورة حاسمة مكان كل من هاتين الواقعتين وطبيعة العلاقة القائمة بينهما، أهي منطقيّة أم سببيّة أم وليدة قوانين الارتباط؟، وقد رأينا كيف ان هذه المسألة كانت العقبة الكبيرة في كل نظريّة ميتأخلاقيّة لاحقة، ويبقى أن التطور الفعلي في آرائه شكلي انه يحاول اضفاء عقلانيّة على انفعالاتنا دون أن يبين كيف ترتبط هذه العقلانيّة بالانفعالات.

ولقد حاول آير تغيير موقفه بخصوص طبيعة الأحكام الأخلاقيّة التي جاءت في كتابه "اللغة الصدق والمنطق" حيث يرى أن القول بأن الأحكام الأخلاقيّة تعبّر فقط عن انفعالاتنا كما سبق ورأينا على أنه تبسيط مفرط ليخفف من موقفه «ويعترف بأن الأحكام تعبّر عن الموقف الأخلاقي للناسالذي يتضمن شكلا محددّا للسلوك»[3]، كما يؤكد انه «يستطيع شخصان أن يبديان حيال ظاهرة معينة أو سلوك نفس الإنفعالات بواسطة الحكم التقييمي (هذا خير) لكنهما يمكن أن يقصدا أشياء متباينة كليّا»[4]، وإن كان يعترف أنه «يمكن أن تكون بعض المواقف مختلفة بالطبع والأخرى يمكن أن تتطابق ولكن ذلك لا يمكن

---

1 - Ayer.A.j, Analysis of moral judgements, philosophical Essay,L , 1954,p 238.

2 - Ayer,A.J, Philosophical Essays, pp237-239.

3 - Ayer.A.j, Analysis of moral judgements, philosophical Essay, p 238.

4 - ششفارتزمان، المرجع السابق، ص 58.

إثباته بالمعنى الأخلاقي وعلاوة على ذلك فإن الموقف ذاته الذي جاء الحكم الأخلاقي لإستبداله كان مطابقا للمشاعر أيضا، أما منطق مناقشتها فهو كالتالي يمكن أن تكون المواقف الأخلاقيّة غير صادقة إذا كانت مشاعر الناس غير صادقة، وتكون الأخيرة غير صادقة إذا كانت مرتبطة بالقناعات الكاذبةإزاء الحقائق أي إذا كانت المشاعر ذاتها تخدعنا ومن هنا ينتج أن الرغبة سبب في تغيير إحساس شخص ما»[1]، ولكن إذا كان هناك من يقول بوجود القيم العامة التي غرست في طبيعة الإنسان كشعور الناس بالميل نحو الناس الآخرين مثلا بينما يرفضون المعايير الإجتماعيّة، وإذا كان هناك من سيسأل حينئذ بأيّ شيء نستطيع تفسير تباين القيم عند مجموعتين من البشر تتمتعان بنفس المشاعر والأحاسيس؟. ولإن التجريبيين المناطقة ينكرون الأساس الموضوعي للأحكام الأخلاقيّة لذلك سيؤكدون أنه من الصّعب إفتراض إمكانيّة تأثير هذه الأحكام الأخلاقيّة على موقف الفرد طالما أنها مجرّدة من الإقناع والهيبة فكما يقول آيار «إننا لا نستطيع تحديد لا صحة الموقف الأخلاقي ولا صحة التقييم الذي ينتمي إليه الموقف طالما لا يوجد لدينا مقياس مقنع لحل هذه المسألة»[2]، وبهذا فآير وبعض فلاسفة التجربية المناطقة يرون أن الأحكام الأخلاقيّة لا تحتاج إلى مراجعة لأنه لا وجود لأيّ حكم كاذب، وطالما أنه يتلخص في التعبير عن الإنفعالات أو رغبة أو هي مجرّد وسائل لتكريس ردود أفعال أخرى، لهذا فحسبهمكما يزعم أير« عندماأزعم أن فعلا ما صواب أو خطأ فإني لا أقرر اية عبارات واقعيّة ولا حتى قضيّة تتعلق بحالي الذهنيّة، إن كلّ ما أقوم به هنا لا يزيد عن كون أني أعبّر فقط عن عواطف ومشاعر خلقيّة معينة، وأن المرء الذي يختلف في تعبيره معي يعبّر عن عواطفه الخلقيّة، ومن ثمّ فليس هناك معنى على الإطلاق للسؤال عن من يكون منا على صواب، و ذلك لأن كلاّ منا لا يؤكد قضيّة أو حكما أصيلا- و يقول - يمكننا الآن أن نتبين لماذا يعدّ من المستحيل إيجاد معيار لتحديد صحة الأحكام الأخلاقيّة، إن السبب في ذلك هو أن هذه الأحكام ليس لها ايّة صحّة موضوعيّة فهي مجرّد تعبير عن الإنفعالات فهي لا تعبّر عن قضايا أصيلة، وإذا لم تكن العبارات الأخلاقيّة قضايا توصف بالصدق أو بالكذب فلن يكون هناك ثمة خلاف بين شخصين، يؤكد

---

[1] - Black burn.S, Rule Folowing and Moral Realism, In S.Holtzman and C.Leich(eds), Wittgenstein To Follow a Rule, , London, Routledge and Kegan Paul, p 175.

[2] - شفارتزمان، المرجع السابق، ص 59.

آيار كما سبق ورأينا على هذا المعنى عندما أكد انه عندما يختلف معنا شخص ما حول القيمة الخلقيّة الخاصة بفعل أو نوع من الفعل فإننا نلجأ إلى الحجّة لكي نجعله يوافق على طرقيتنا في التفكير،ولكننا لا نحاول أن نبيّن له بما نستخدمه من حجج أن لديه مشاعر أخلاقيّة خاطئة نحو الموقفالذي أدرك طبيعته إدراكا صحيحا، إن ما نحاوله هنا هو أن نبيّن له كيف أنه أخطأ وذلك فيما يتعلق بوقائع الموقف، ونحن نفعل ذلك على أمل أن نجعله يتفق معنا على طبيعة "الوقائع" التجريبيّة بهدف أن يتبنى نفس الإتجاه الخلقي الذي لدينا نحو هذه الوقائع، ولأن الناس الذين نتجادل معهم قد نالوا معنا نفس التربيّة الخلقيّة، ويعيشون معنا في ظل نفس النظام الإجتماعي، فإن لتوقعنا ـ على الدوام ـما يبررهن ولكن إذا حدث وعاش خصمنا خبرات اخلاقيّة مختلفة عن خبراتنا فإنه حتى لو سلّم معنا بكل الوقائع فإنه يظل على اختلاف معنا حول القيمة الخلقيّة التي للأفعال التي نتجادل حولها، عندئذ نضطر إلى التخلي عن محاولة إقناعه بالحجّة، ونعلن أنّه من المستحيل أن نتناقش معه بحجة أن لديه حاسة خلقيّة قاصرة أو فاسدة وهو قول لا يعبّر في الحقيقة عن أنه يستخدم فئة منالقيم مختلفة عن القيم التي استخدمها فنحن نشعر أن نسق قيمنا هو الأسمى ومن ثمّ نتحدث عن قيمه بصورة غير لائقة ولكننا لا نستطيع أن نقدّم من جانبنا ايّة حجج نثبت بها أن نسقنا القيمي هو بالفعل النسق الأسمى[1].

كما يؤكد أنه «يمكن أن تكون بعض المواقف مختلفة بالطبع والأخرى يمكن أن تتطابق، ولكن ذلك لا يمكن إثباته بالمعنى الأخلاقي، وعلاوة على ذلك فإن الموقف ذاته الذي جاء الحكم الأخلاقي لاستبداله كان مطابق للمشاعر أيضا، أما منطق مناقشتها فهو كالتالي: يمكن أن تكون المواقف الأخلاقيّة غير صادقة إذا كانت مشاعر الناس غير صادقة وتكون الأخيرة غير صادقة إذا كانت غير مرتبطة بالقناعات الكاذبة إزاء الحقائق أي إذا كانت المشاعر ذاتها تخدعنا ومن هنا ينتج أن الرغبة في تغيير موقف شخص ما ستكون غير مثمرة تماما كالرغبة في تغيير إحساس شخص ما»[2].

وخلاصة القول عند آير أن ربط الحكم الخلقي بمشاعر المتكلم يلغي إمكانيّة وجود أي نزاع، لأن ما يقوله كل منا هو أن لديه شعورا معينا إزاء نمط معين من السلوك ولما كانت علاقة التناقض لا صلة لها

---

[1] - Ayer.A.J, LanguageTruth and Logic, p 110,111.

[2] - شفارتزمان، نفس المرجع، ص 58-59.

بالمشاعر والإنفعالات فإن العبارات الأخلاقيّة تتعارض ولكن لا تتناقض لأن التناقض وقف على القضايا، كما يؤكد أنه ما يبدوا خلافا على مسألة قيميّة ليس في الحقيقة إلاّ خلافا على مسألة واقعيّة، أي أن حل الخلاف على المستوى الواقعي سيترتب عليه سببيا لا منطقيا على الأرجح، إن البرهان الممكن تقديمه عند وقوع الخلاف لا يهدف إلى أن تثبت للخصم أن شعوره الخلقي خاطئ بل يرمي وحسب إلى إثبات أنه مخطئ فيما يتصل بوقائع الموقف كتصوره الدافع الفاعل أو نتائج الفعل، أو الظروف المصاحبة للفعل...إلخ، وقد نستخدم براهين أكثر عموميّة على النتائج التي تنزع فئة معينة من الأفعال إلى حد إحداثها، أو المزايا التي تتحقق عادة لأدائها، إننا نفعل هذا على أمل أن نعمل معارضنا على الإتفاق معنا على طبيعة الوقائع التجريبيّة، كي يتبنى ذات الإتجاه الخلقي إزائها[1].

ومن جهة أخرى يقول «نستطيع في أحسن الأحوال التكلّم عن صحة الأحكام الأخلاقيّة في ذلك المعنى الذي تعبّر فيه هذه الأحكام بصدق عن مشاعر ذلك الإنسان الذي تنتمي إليه تلك الأحكام وطالما أنه من الصّعب التأكيد من هذه الحقيقة فإن الجدال حول موضوعيّة التقييمات الأخلاقيّة يبدوا باطلا وعديم الفائدة،ويقول لا يوجد بالنسبة للتقييمات الأخلاقيّة مصدر للحقيقة، حتى ولو كان هذا المصدر الذي يمكن أننستخلص منه هذا التقييم طبيعيّا أو ما فوق الطبيعي»[2].

ويقول ايضا للتدليل على رأيه «أننا للمدى الذي نثبت معه أن أحكام القيمة ذات دلالة فهي إذن قضايا علميّة أما إذا لم تكن عليه، فإنها ليس لها دلالة حسيّة ومن ثم تكون محض تعبيرات عن انفعالات وعواطف لا توصف بصدق أو كذب»[3].

وإن كان في موقع آخر يضيف إضافة أخرى حيث يؤكد أن «الأحكام الأخلاقيّة تشتمل على عنصر إعلامي، فعندما نقول أن "الإنسان نبيل" فنحن نعطي ـ برأيه ـ معلومة محددة عن طبيعته، ولكن يبدوا أن هذه المعلومات لا تعبّر عن حقيقة الحكم الأخلاقي، ويكون الحكم أخلاقيا إن ظهر فيه موقف من الشخص الآخر، لكن هذه الفكرة الصادقة كانت عند أنصار المذهب الإنفعالي ـ يقصد غير أنصار الوضعيّة

---

1 – Ayer.A.J, LanguageTruth and Logic,pp145-147.

2– Ayer.A.J, the claims of philosophy- Reflection on our Age, Books for Libraries Press ,1949, p 63.

3 – Ibid,p 112.

المنطقيّة ـ ضيّقة للغايّة وتفسيرا كاذبا في نهاية المطاف كما أن تعامل إنسان ما مع إنسان آخر يمكن برأيه ان يتمتع بصيغة الميل الإنفعالي فقط ولكن ليس بالتقييم لأن التقييم يتطلب حجّة عقليّة»[1].

وآير رغم ذلك لا يرفض القول أنّه في الإمكان إختراع لغة ما يتم فيها تعريف كل الرموز الأخلاقيّة بأخرى لا أخلاقيّة، إن ما يرفضه هو أن عمليّة ردّ القضايا الأخلاقيّة إلى أخرى لاأخلاقيّة تكون متكافئة مع ما تواضعت عليه لغتنا القائمة، وهو عندما يرفض رأي النفعيين والذّاتيين فإنما يرفض تحليل أفكارنا الأخلاقيّة الموجودة ولكنه لا يرفض هذا الرأي إذا كان المقصود به إحلال أفكار جديدة محلّ الأفكار الأخلاقيّةالموجودة، ومعنى ذلك يظهر هنا آيار أنه يخفف من موقفه السابقفما يؤكده «هو أن الرموز الأخلاقيّة رموز أخلاقيّة معياريّة ليست مكافئة للعبارات التي تعبّر عن قضايا تجريبيّة من أيّ نوع»[2].

وبهذا يظهر أن آير في النهاية غيّر من موقفه، ولكن في الحقيقة ليس بالقدر الذي يمكن أن نتصوره فإن «اعترف بأن الأحكام الأخلاقيّة تعبّر عن الموقف الأخلاقي للناس الذي يتضمن شكلا محددا للسلوك»[3] لكنه ضلّ يرى أن الأحكام الأخلاقيّة لا تدلّ عن حدث ما لم تضيف أو تعدّل من مجموعة الأحداث التي يعدّ هذا الحدث واحد منها، فالقول أن شخصا ما كانت دوافعه خيّرة أو شريرة لن يضيف إلى القضيّة جديدا، فهذه الأحكام الأخلاقيّة الصفات فيها ليست واقعيّة، نعم هي تدور حول الواقع ولكنها لا تعبّر أبدا عن قضايا فلو عمدنا إلى تحليل مثل هذه العبارات الأخلاقيّة فإننا سنجد أنها تستعمل بطريقة أخرى مختلفة عن باقي أنماطالعبارات وبالتالي فإنه ليس ثمّة وقائع أخلاقيّة بمعنى الكلمة إلاّ إذا حرّفنا معنى كلمة "قضيّة" و"واقعة" ولهذا يقرّر آير أن شتى الصفات الأخلاقيّة التي قد نخلعها على أفعال الناس لا يمكن أن تعدّ صفات واقعيّة نظرا لأنها لا تصف أيّة سمة من سمات الموقف الذي يراد تطبيقها عليه[4]،إنه يرى أن الأحكام الخلقيّة هي أحكام تركيبيّة ولكنها غير قابلة للإرجاع إلى أحكام تجريبيّة، وأن النوع الوحيد من الأحكام التركيبيّة التي يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة هي الأحكام التجريبيّة وبذلك لا

---

1 – Ayer.A.j, The Analysis of Moral Judgments, p 238.

2 - Ayer.A.J, LanguageTruth and Logic , p 104.

3 - شفارتزمان، المرجع السابق، ص 56.

4 - بهاء درويش، المرجع السابق، ص 99.

تعود الأحكام الخلقيّة أحكاما معرفيّة أو موضوعات للمعرفة فهي إذن تعبيرات عن العواطف والإنفعالات فحسب[1].

أما قرينه الفيلسوف **كارناب** فإنه يذهب ما ذهب إليه هو الآخر ولا يختلف عنه إلاّ فيبعض النقاط الصغيرة، ذلك أنه يرى بدوره ان الأحكام هي الأوامر التي تدلّ على ما هو موجود وليس على ما هو غير موجود وتتكلم فقط عما يجب فعله والحكم الأخلاقي برأيه لا يعتبر لاصحيحا ولا كاذبا وهو أي الحكم لا يبرهن على أي شيء، ولا يجوز لا إثباته ولا دحضه[2]، إن الأخلاق عند كارناب لا تنطوي على أي بحث في الوقائع، بل هي بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر، أعني فيما يصح عمله وما يجوز عمله، وإذا كان آير يميز بين الأحكام الخلقيّة الفعليّة والمواعظ الخلقيّة وهي الأوامر ويرى أن الأولى تعبير عن إنفعال وكلتا الحالتين لا تعتبر قضايا الأخلاق علميّة تجريبيّة يمكن التثبت منها بالتجربة، و يتفق كارناب مع آيار في القول بأن الأحكام الخلقيّة أوامر، كما يتفق معه في القول «بأن جميع الأحكام تتميز بخاصتين: إنها تعبّر عن حالة عقليّة وأنها تؤكد أو تنفي شيئا ما، ولكن الأحكام الخلقيّة لا تقرّر شيئا واقعيّا، فهي مجرّد تعبير عن حالة عقليّة تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا في ان يتبعه غيرنا من الناس وعلى ذلك فهي في النهاية أوامر في صورة لغويّة مضللّة لا توصف بالصدق والكذب، أي ليس لها معنى »[3]، وهو موقف الشك الجزافي أو اللاإدراك الذي توصف به النظريّة الإنفعايّة عامة كما سبق وقلنا.

أما عن **ستيفنسون** والذي سبق وقلنا أنه قدّم في كتابه "الأخلاق واللغة" شرحا مفصلا للنظريّة الإنفعاليّة وعن معنى الحدود الأخلاقيّة والأحكام الأخلاقيّة، فيعد الأحكام الخلقيّة حوافز للسلوك، ووسائل لإستثارة الإتجاهات وتعديلها ومن ثم على عكسي آير فإن تأثيرها السببي غير مباشر، إنه لا يتم بفعل المعنى الوصفي للألفاظ الخلقيّة وحده بل بواسطة المعنى الإنفعالي أيضا، إلا أن الملاحظ أيضا أن التسليم بهذين الوجهين للمعنى مصحوب بنظريّة نفسيّة سببيّة توضح الوظيفة المعياريّة للألفاظ والأحكام الخلقيّة والمستعملة في تغيير اتجاهاتنا العمليّة.

---

[1] - منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 317.

[2] - Carnap, philosophy and Logical Syntax, p24 .

[3] – Ayer.A.J, LanguageTruth and Logic ,p102-103.

إن ستيفنسون بتأكيده على المعنى الإنفعالي إلى جانب المعنى الوصفي يخالف بذلك أراء آير في المعنى الذي ليس للحكم الخلقي عنده قيمة صدق، ولا يمكن بالتالي أن نقول عن حكم خلقي ما أنه أكثر قبولا من غيره عقليا وذلك لافتقارنا التام إلى الأسباب الوجيهة التي تسوغ مثل هذا الترجيح، أما ستيفنسون فإنه يعزو إلى المعنى الوصفي قيمة الصدق ويؤكّد إمكانيّة التناقض أو التسويغ العقلي والبرهاني ويستبدل هذه المفاهيم بأخرى مثل درجة التأثير والفاعليّة وامكانيّة التعارض والتسويغ غير العقلي اي الإقناع كما سنرى لاحقا.

لقد ذهب ستيفنسون في حديثه عن نموذج التحليل في العبارة "أنا استحسن هذا، إفعل المثل أيضا"، إلىأن هذا النموذج يقدم تحليلا للمعنيين الوصفي والانفعالي المؤلفين للحكم الخلقي "هذا خير"، فالجزء الثاني أمريّ وتقدم لنا توضيحا وإن يكن غير كاف للجانب الانفعالي من الحكم، أما الفقرة الاولى وهي ما يعنينا الحديث عنها فتمثل العنصر الوصفي بوصفها الاتجاه المتكلم وصفا استنباطيا ... يصف حالته العقليّة، انها تؤلف كما يقول «تأكيد ينصب على الحالة العقليّة للمتكلم وهي قابلة كأية عبارة نفسيّة للتحقيق التجريب»[1].

ولكن الملاحظ عند ستيفنسون والذي لا نجده عند الآخرين أن تلك الوظيفة للحكم الأخلاقي لا تلغيأهميّة هذا الحكم الأخلاقي ولهذا يرى «من أجل الفهم الكامل والكشف عن مضمون هذا الحكم لا بد من الرجوع إلى تركيبه الذي يحتوي على جزأين: الجزء الأوّل وهو الجزء الوصفي الذي ينبئ عن الظواهر المحددة وبصورة رئيسيّة عن موقف ذلك الشخص الذي ينبثق عنه الحكم، والجزء الثاني هو الجزء الانفعالي أو الإجباري الموجه نحو الشخص الآخر»[2]، أضف إلى ذلك أن ستيفنسون يعلّل موقفه بصورة محددة فهو يدخل في هذاالموقف الأهداف والأمال والرغبات والأفضليات أو نزعة الفرد النفسيّة لتأييد أو لمعارضة بعض الظواهر أو الأفعال، والجزء الوصفي للحكم الأخلاقي يمكن أن يبقى ثابتا أمّا الجزء الانفعالي فيتغير بالضرورة طالما أنّه يتحدّد كليّا بواسطة مواقف وأحاسيس الفرد صاحب الحكم، وعلى أساس تحليل تركيب الحكم الأخلاقي وجزئيه المركبين، استنتج ستيفنسون أن الحكم الأخلاقي لا يحمل طبيعة اخباريّة بل يبدوا

---

1 – Stevenson.CH ,Ethics and Language, p26.

2 – Stevenson.CH, Fact and Values, pV (Preface).

مؤثرا، وغالبا ما يغيّر الحكم موقف الناس مما يحقق بالتأكيد الحكم الأخلاقي بمساعدة الجزء الانفعالي، ولهذا كتب يقول «بفضل معناه الإنفعالي غيّرت الأحكام الأخلاقيّة مواقف الناس وليس بواسطة الدّعوة إلى بذل جهود الفرد الواعيّة فقط، بل بواسطة جهاز الإلهام الأكثر مرونة»[1]، ويظهر هنا تأثر ستيفنسون بموقف مذهب البداهة عند مور الذي إعترف بتأثير الأحكام الأخلاقيّة بصورة مباشرة على سلوك الناس إلاّ أنه لم يستطع تحديد الشكل الذي يتم بواسطته ذلك التأثير.

ولكن القول بأن في الحكم الخلقي جانبان : وصفي تمثله عبارة "أنا استحسن هذا" وانفعالي تمثله عبارة " افعل المثل أيضا" وبالتالي السمة المميّزة للحكم الخلقي كما يقول ستيفنسون هي الانفعاليّة، سيخلق تساؤلات كثيرة عند الكثيرين ومن هذه الأسئلة التي ستطرح عليه و خاصة:

«إذا كان صحيح أن عبارة "أنا استحسن هذا" وصفيّة محضة أم انفعاليّة فما هو الدليل على ذلك؟ وإذا تبينبالفحص الدقيق أنها انفعاليّة أو لسنا ننكر عندئذ المضمون المعرفي على الحكم الخلقي حقيقة؟، وإذا تبين بالبحث أن عبارة "أنا استحسن هذا" وصفيّة حقا وان عبارة "افعل المثل أيضا" أمرية، فهل يمكننا أن نقول مع ذلك ان السمة المميّزة للحكم الخلقي هي انفعالاته؟ أم أن الطابع الأمري هو ما يميّز هذا الحكم؟ وإذا تبين أخيرا ان الفقرة الاولى انفعاليّة والثانيّة أمريّه، فهل يعنى هذا أن الحكم الخلقي لا يزيد عن كونه أمرا شخصيّا صادرا عن انفعالات صرفة؟ هل ينفي هذا التصور مع ما نفهمه عادة من الحكم الخلقي حين نستخدمه في سياقات الحياة الخلقيّة؟.

ولكي يجيب ستيفنسون على هذه الأسئلة يؤكد أن الناس قد يقولون انهم يستحسنون شيئا دون ان يشيروا بهذا إلى أنه "خير" مما يدل على أن عبارة "أنااستحسن هذا" لا تكافئ الحكم الخلقي "هذا خير" ويرجع عدم التكافؤ فيما يقول إلى أن كلمة "الخير" قويّة من الناحيّة الانفعاليّة على خلاف "أستحسن"، وبالتالي فان الفرد لا ينتقل من "أنا استحسن هذا" إلى "هذا خير" ما لم يكن راغبا... في اطراء الشيء موضوع البحث وتزكيّته كي ينال الحظوة عند السامعين"، واذا صح عدم التكافؤ هذا فان عبارة "أنا استحسن هذا" لا تتضمن أو تستلزم بالضرورة عبارة "هذا خير" فالاولى عبارة واقعيّة والثانيّة عبارة قيمية»[2].

---

[1] – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص118.

[2] – Charles Stevenson,Ethics and Language,p105.

وقد يضن بهذا أحد للوهلة الاولى ان ستيفنسون بهذا القول يكون متفق مع آير في انكار التكافؤ بين العبارات الواقعيّة والعبارات القيميّة، إلاّ أنه في الحقيقة يتجاوز هذا الانكار إلى نقطة أبعد منه، فبالرغم من أن العبارة الواقعيّة "أنا استحسن هذا" لا تكافئ في المعنى العبارة القيميّة "هذا خير" إلا أنها تؤلف في الحقيقة جزء من معناها، و من ثم فان الوقائع ترتبط بالقيم إلى هذا الحد.

إلاّ أنه أيضا ومن جهة أخرى وإن كان يقرّ للأحكام القيمة بنصيب ضئيل من المعنى الوصفي، ولكنه رغم ذلك هو الآخر قدّم نظريته الإنفعاليّة في ثوب جديد من نظريات المصلحة والتي نشرها خاصة في مجلّة (Mind) تحت عنوان"the emotive meaning of ethical terms"عام 1927 ، والدال على ذلك مثلا ففي هذا المقال وكما ذكرنا سابقا يطرح تمييزا جديرا بالإهتمام بين المشاعر التي يشعر بها الإنسان لدى تمعنه في هذا الفعل أو ذاك، حيث يجد فرقا بين الشعور بالسرور أو خيبة الأمل من جهة و بين الشعور الجيّد أو النفور الأخلاقي[1]، والقول بالأمان والشعور التحبيذي ما هو إلاّ صورة من صور المنفعة والمصلحة، وإن لم يقدم حجج مقنع على رأييه هذا وبالتالي خلق الكثير من نقاط الإستفهام، والكثيرن من معارضيه تساءلوا ما الإحساس الذي يسميه ستيفنسون بالشعور الأخلاقي الجيّد؟ وكيف نصف هذا الإحساس؟ وكيف نميزه عن غيره من المشاعر الإيجابيّة؟ وكما رأينا أنه لم يستطع أن يقدم إيجابات مقنعة.

أما عن مشكلة اختلاف الرأي الناجمة عن هذه النظريّة والتباين بين قناعات الناس ومواقفهم فيتساءل ستيفنسون «ما معنى أن يختلف إثنان أو أن يتفقا في حكم أخلاقي معيّن؟ هل يكون اختلافهما أو اتفاقهما شبيها بنظيره في العلوم الطبيعيّة بحيث لا يكون الفرق بين اختلافهما على حكم أخلاقي وبين اختلافهما على حكم من أحكام العلوم الطبيعيّة الأخرى إلاّ بمقدار ما هنالك من فرق في مادة البحث؟، إننا إذا استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال فقد ظفرنا بما يحددّ لنا المشاكل المعياريّة الخاصةبالأخلاق والجمال مثلا بوجه عام»[2]، وليجيب عن هذا السؤال يعطي لنا ميثال على ذلك حيث يقول إن التعبير (س) يكون خيرالأنه يكون مرادف للتعبير "التي استحسن"، كما يقول "س فضيلة" لها نفس المعنى مثل "س موضوع

---

1 – Stevenson, The Emotive Meaning of Ethical Terms, p276.

2 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 65.

استحسان كل شخص تقريبا لديه معلومات فعليّة كاملة وواضحة عن س"[1]، وهنا يظهر وبصورة واضحة أنه عندما يقول ستيفنسون "تقريبا" فذلك يعكس إفتراضه أن الملاحظين يعتمدون كليّة على مشاعرهم الشخصيّة المؤقتة أكثر من محاولتهم صنع أحكام تعكس وجهة نظر عامة وعندما يحاول الملاحظون أن يعكسوا وجهة نظر عامة في أحكامهم، فإن أيّ اختلافات في أحكامهم ستعكس بالضرورة ما يسميه ستيفنسون عدم الإتفاق في الإعتقادات لأن اتجاهات جميع الملاحظين تعكس نفس وجهة نظر هيوم والتي مؤداها أن هناك اتفاقا في الإتجاه بين جميع الأشخاص ولكنه يعالجها على أنها «إفتراض غير مضمون»[2]، ولكن من جهة أخرى يدرك ستيفنسون تماما أن إختلاف الرأي هو هذا الذي يقع بين الباحثين في العلوم الطبيعيّة وبين المتحدثين في شئون الحياة اليوميّة الجاريّة، فإذا اختلف عالمان طبيعيان في كيفيّة انتقال الضوء فهذا اختلاف في الرأي... و إذا اختلف شخصان على ثمن اللّحم في السوق اليوم فهو كذلك اختلاف في الرأي وفي كل هذه الحالات جميعا يصحّ النقاش بين المختلفين، لأن هناك مرجعا يمكن الرجوع إليه والإهتداء به ولو بعد حين إلى الحق الذي تنتهي الخصومة عند إدراكه (الإختلاف في الإعتقاد)، وأما الإختلاف في الميل والهوى فشيء غير ذلك لأنه ليس اختلافا في إدراك شيء موضوعي خارج عن الحالة النفسيّة للمتخاصمين إنما هو اختلاف في الرغبات والأغراض، هو اختلاف بينهما فيما يشبع الحاجة عند كل منهما، والذي يشبع الحاجة عند أحدهما مختلف عما يشبعالحاجة عند الأخر والأمثلة الآتية توضح ما نريد مثل ذلك: رجلان أرادا اختيار مطعم مناسب يتناولان فيه طعام العشاء معا، فيفضل أحدهما مطعما فيه موسيقي و يؤثر الآخر مطعما آخر لا عزف فيه فهما إذن يختلفان و لا يسهل اتفاقهما على مطعم بعينه، والإختلاف مصدره تباين الرغبات وما يشبهها عند كل منهما، وبالطبع لا سبيل إلى حسم الخلاف بينهما إلاّ أن يتنازل أحدهما عن رغبته كارها[3] (أي الإختلاف في الإتجاه)، ولهذا يقول ستيفنسون «وهكذا يقال عن شخصين إنهما يختلفان في الميل حين يقفان وقفتين متعارضتين إزاء شيء بعينه فأحدهما

---

1 – Stevenson.CH, Ethics and Language, p106.

2– Ibid, p 210.

3 – Ibid, p2.

يقبلهوالآخر لا يقبله»[1]، ولكنه قد يحدث أحيانا أن يكون الإختلاف القائم اختلاففي الرأي ويظن خطأ أنه اختلاف في الأهواء بمعنى في النهاية «أن الأساس الموضوعي لموقف الناسهوقناعاتهم التي اعتمدت بدورها على الحقائق التي خضعت للتصحيح، وبرأي ستيفنسون فإن الإنسان يفضّل نمط الحياة المحدّد، إذا كان هذا النمط يقود إلى هذه النتائج الإيجابيّة أو تلك التي يمكن وصفها بالإمكانيات المتساويّة لتطوير الفرد وقدراته وغير ذلك»[2].

ومختصر القول أن دراسة ستيفنسون لطبيعة الخلاف في الاتجاه والاعتقاد تمثل همزة وصل يعبر فوقها من نظريته النفسيّة في المعنى إلى نظريته في البرهان الخلقي كما رأينا سابقا، انه لا يعدّ الاحكام الخلقيّة مجرّد وصف إنفعالي فقط، بل انها في رأيه تدور حول "تزكيّة استحسان شيء أواستهاجنه"، وهي أيضا أنها تتجاوز إذن العقل النظري Theoritical cognition، كي تتحدث إلى الطبائع العاطفيّة الفطريّة للافراد وهذا العنصر العاطفي هو ما يجعل الخلاف والبرهان على المسائل الخلقيّة مختلفا كليّة عن الخلاف والبرهان العلمي[3]، ولهذا يؤكد في عبارة أخرى ان الخلاف الخلقي ذو طبيعة مزدوجه" انه ينطوي على خلاف في "الاعتقاد" الذي يتطلب انتباها دقيقا وحسا مرهفا، وخلاف آخر "في الاتجاه" ومن الواجب على كل تحليل يبغي الوصول إلى تصور كامل للأخلاق مع المحافظة على صلتها بالسلوك أن يحرص على دراسة هذين العنصرين، ان هذه الدراسة هي بداية الطريق إلى الكشف عن الوظائف المتباينة للألفاظ الأخلاقيّة، وتحديد نوعيّة ارتباط الوقائع بالاتجاهات واذا كانت النظريات التقليديّة قد أغفلت ـ فيما يقول ـ عنصر الاتجاهات في خضم اهتمامها بالاعتقادات فان واجبنا ألا نخطئ في المقابل بعدم رؤية الاعتقادات وسط اهتمامنا بالاتجاهات، وهذا الخطأ الذي سيظهر الاخلاق وكأنها مبتوتة الجذور بالمناقشة والبحث المعلل وأكثر خطورة من الخطأ السابق[4].

---

1 – Ibid, p 21-22 .

2 – Ibid, p 274.

3 – Ibid,pp 12-13.

4 – Ibid, pp11-23.

ويتوجب على الافراد في كلتا الحالتين أن يوحدوا اتجاهاتهم كي يتمكنوا من اتخاذ قرار، ويتبين من ذلك فيما يرى ستيفنسون أن طبيعة الخلاف الخلقي واحدة أي أن النزاع في ذات الفرد كما النزاع بين الافراد، إنه يتطلب في الحالتين تعديل واحد من الاتجاهات المتضاربة كما أن السبب الذي ينشده المرء نفسه كيفما يغير اتجاهاته الشخصيّة لن يكون مختلفا كثيرا عن السبب الذي يستخدمه في جدال مع صديق[1] ومن هنا فان معالجة الصورة العامة، للخلاف الاخلاقي تنطبق كل الانطباق على الصورة الشخصيّةInterpersonal.

كما يلاحظ ستيفنسون في دراسته لنمطي الخلاف أنه حين يعتقد فرد "أن س هي الجواب، ويعتقد فرد آخر أن الجواب لا س أو قضيّة ما تتناقض مع س ويحاول كل منهما خلال المناقشة تقديم طريقة للبرهنة على رأيه، أو تعديل هذا الرأي على ضوء معلومات أخرى"، فان الاخلاف هنا يكون خلافا في الاعتقاد، إلا أن هناك خلافا من نوع آخر، يتمثل في هيئة تعارض بين الغايات والمنطلقات والتفضيليات والرغبات والارادات كما سبق وقلنا فاذا كان لدى فردين اتجاهات متعارضة ازاء موضوع بعينه، أي أن الاول يستحسنه بينما الثاني يستهجنه وكان لدى أحدهما على الأقل دافع لتغيير اتجاه الفرد الآخر او التشكيك فيه" فإننا نقول أنهما مختلفان في الاتجاه[2]، ولكن رغم ذلك يؤكد أن «الاعتقادات التي تنزع إلى التأثيرعلى اتجاهات الطرفين المختلفين، هي وحدها التي ستطرح على بساط البحث، كما أن أيّة اعتقادات أخرى ستعدّ غيرذات صلة بالقضيّة الأخلاقيّة المختلف عليها مهما تكن هامة في ذاتها»[3].

إن الخلاف الأخلاقي حسب ستيفنسون يمكن توضيحه بأن لكل من الاتجاهات والاعتقادات وظيفتها « التي تؤثر على الأخرى ومن ثم يجب علينا دراسة هذين العنصرين في علاقتهما الوثيقة بالأخر وتشكل هذه الدراسة المشكلة الرئيسيّة في التحليل الأخلاقي»[4].

ولو تساءل أحد ما طبيعة العلاقة المتبادلة بين الاتجاهات والاعتقادات؟، فإن ستيفنسون يجيب أنها «واقعيّة دائما وليست منطقيّة أبدا" إن من الممكن على سبيل الاحتمال، أن يوجد خلاف في الأعتقاد دون

---

1 – Ibid,p131.

2 – Ibid,pp 2-3.

3 – Ibid,p14.

4 – Ibid,p11-19.

وجود خلاف في الاتجاه... فقد يشترك الافراد في المثل والاهداف التي توجه تفكيرهم العلمي ويصلون مع ذلك إلى اعتقادات متباينة كما يمكن أن يوجد خلاف في الاتجاه، دون وجود خلاف في الاعتقاد... فقد يتفق فردان على أن لشيء مثل س صفة معينة مثل ص، وتكون لديهما ازاء س اتجاهات متعارضة بناء على ذات التفسير إن الفرد الاول يستحسن الاشياء الموسومة بالصفة ص بينما يستهجنها الفرد الثاني[1]».

ولكن أيضا ما يظهر هنا أن تصور ستيفنسون للعلاقة بين الاعتقادات والاتجاهات، وهو تصور غامض ومختلط كما نرى مستمد من ملاحظات استبطانيّة إلى حد كبير حيث يقول هو نفسه «حين تكون للانسان اتجاهات متنازعة فانه مرغم بالفعل على أن يتذكر ويفكر في كل ما يعرفه عن الاختيارات المطروحة أمامه... ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين افكاره واتجاهاته، وان تغيرا ما في أفكاره سيحدث على الارجح تغيرا في اتجاهاته وينهي أو يضعف النزاع بأن يقوى أو يضعف أو يعيد توجيه واحد من الاتجاهات المتضمنة[2].

إنه كما تشير عباراته متردد في طبيعة العلاقة بين الفكر والاتجاه، فتارة يجعلها علاقة متبادلة صميمية بحيث أن كل خلاف في الاتجاه يتأسس في خلاف على الاعتقاد، وطورا يقول أن التغييرات التي تقع في الفكر والاعتقاد لا تؤثر سلبا أو ايجابا على بنيّة الاتجاه مما يعني عدم وجود علاقة سببيّة من أي نوع، ومرة أخرى يؤكد أنه بعد دراسته للخلاف الخلقي تبين له أن الإتفاق في الإعتقاد غير كاف لتحقيق اتفاق مماثل على الدلالة الخلقيّة للوقائع، ومن هنا رأى أن الخلاف الخلقي، خلاف في الإتجاه أكثر منه خلافا في الإعتقاد ويستخدم هذا الفهم في صياغة نظريته في البرهان الأخلاقي فالوقائع غير القيم، وإذا كان البرهان بالمعنى المألوف ملائما للأولى فإنه لا يحقق أية نتيجة في الثانيّة، إننا في حاجة إلى برهان تتوافق طبيعته مع طبيعة العنصر الإنفعالي، ويدعوا ستيفنسون المنهج الجديد في البرهان بالإقناع وهو نوع من البراهين غير العقليّةNo-rational.

لقد كشفت دراسة ستيفنسون لطبيعة الحكم الخلقي وبنيته المنطقيّة، عن وجود عنصر انفعالي يحول دون تقديم تعريف سوى للألفاظ الخلقيّة في حدود العنصر الوصفي وحده، كما اوضح أن المناهج العقليّة

---

1 – Ibid,p5-6.

2–Ibid, p135.

المستخدمة في الأخلاق المعياريّة ليست نهائيّة حتى على مستوى النظري مما يضعنا أمام خيارين: الرضا باستمرار الخلاف الأخلاقي دون حل أو البحث عن طريقة ومنهج آخر لتدعيم الحكم المتنازع عليه، فيكون المنهج الذي يلائم في طبيعته العنصر الإنفعالي المتضمن في الحكم الخلقي في إعتقاد ستيفنسون هو هذا المنهج الغير العقلي.

بمعنى هذا ان الخلاف الأخلاقي طالما كان متأصلا في الاعتقاد فان في وسعنا حسمه بالتفكير والبحث في المعتقدات العقليّة التي يرتكز عليها أما اذا لم يكن الخلاف الأخلاقي متأصلا في خلاف في الاعتقاد، فان أي حل عقلي من أي نوع لن يكون متاحا على الاطلاق، وهذا ما يسوغ البحث بالمناهج غير العقليّة في الأخلاق، وهي التي يدعوها فليسوفنا بالاقناع Persuation.

والمناهج غير العقليّة كثيرة ومتنوعة، فهناك الثواب والعقاب المادي، والاشكال المختلفة من عروض القوة، ويقصر ستيفنسون بحثه على نوع واحد من المناهج غير العقليّة وهو الاقناع لانه « ذو أهميّة خاصة كما أن استخدامه للمصادر الجاهزة في اللغة، بدرجة لا تقل عن المناهج العقليّة بجعله جزء لا يتجزء بالتالي من البراهين المألوفة، ويوجد في حالات كثيرة تزاوج وثيق للغاية بين المناهج العقليّة والاقناعيّة بحيث لا تغدوا هناك حاجة إلى اقامة أي تمييز بينهما»[1].

الاقناع وثيقة الصلة بالاستخدام الانفعالي للألفاظ والأحكام الخلقيّة، وإذا كان الجانب المعرفي في اللفظ والحكم قد تكشف من خلال الشكل الأول للتحليل (عقلي) فان العنصر الانفعالي يتضح من خلال صيغة جديدة هي الشكل الثاني للتحليل و ينص هذا الشكل الخاص بتحليل العنصر غير العقلي في الحكم الخلقي على أن معنى الحكم "س خير" هو ذات المعنى الذي للحكم "س ذو كيفيات وعلاقات، أ، ب،ج..." إلاّ أن للفظ "الخير" في الحكم الأول معنى انفعاليا مدحيا يسمح له بالتعبير عن استحسان المتكلم في الوقت الذي ينزع فيه إلى اثارة استحسان السامع.

تثبت هذه الإستدلالات من وجهة نظر ستيفنسون أن للعقلانيّة حدودا في الأخلاق وبالتالي فان «أولئك الذين ينشدون منهجا حاسما ومطلقا للبحث في الأخلاق المعياريّة... انما ينشدون المستحيل، نظرا للطبيعة المزدوجة للألفاظ والأحكام والخلافات الأخلاقيّة، وإذا كنا في الجانب الواقعي في الأخلاق تقدم

---

1 - Charles.L.Stevenson, Facts and Values, pp139-140.

أسبابا Reasons، تثبت منطقيا صحة Validity نتيجة أخلاقيّة ما فاننا في الجانب غير العقلي–Non Rational Side انما نقدّم أسبابا تقنع السامع نفسيا بقبول اتجاه المتكلم وتبنيه ان الجانب غير العقلي هذا انفعالي لا يمكن وصف أي برهان يتصل معه بالصحة Validity بل بالفعاليّة effeciency، كما أن البرهان المعنى هنا ليس استقرائيا ولا استنباطيا بل هو الاقناع»[1]، وليس في وسعنا تجاوز هذه الثنائيّة في الحكم الاخلاقي ذلك أن في الاهتمام بأحد طرفيها مع اهمال الطرف الثاني ابتعادا عن الموضوعيّة والوصف الدقيق حسب ستيفنسون والذي كان مطلبه منذ بداية بحثه.

ولكن يبدوا من هذه الحقائق وغيرها نستطيع تكوين مواقف مختلفة في الحياة الواقعيّة، وبالتالي فلا بدّ من المقياس الموضوعي لتحديد قناعات الناس التي ظهرت في مواقفهم وهذاممكن فقط أثناء التحليل العلمي والدقيق للعلاقات الإجتماعيّة القائمة التي انعسكت في مقولات علم الأخلاق وليس فقط لعلاقات الإجتماعيّة كما يعتقد الماركسيون أو علماء الإجتماع، وفي النهاية نجد أن ستيفنسون استبعد قضيّة البرهان الموضوعي للأخلاق والتي طرحت من قبله شخصيّا وحيث لم تتوصّل جميع الأبحاث عن البرهان الموضوعي في الأخلاق إلى أيّ شيء[2].

وينكر ستيفنسون على النظريات العرفانيّة التي تؤكد أن العلاقة بين الحكم الخلقي والأسباب منطقيّة، ليؤكد أن الصلة سببيّة دائما، كما يرى أن الطبيعة المنطقيّة لهذه الصلة هي المسؤولة في الدرجة الاولى عن تضييق معنى الاخلاق وبالنسبة له ما أن نتصور الاسباب مرتبطة بالحكم الاخلاقي سببيا حتى تختفي المشكلات التي يطرحها الحكم الخلقي، ويعتبر أن كل ماله تأثير سببي على الفرد يكون ذا صلة بالحكم الخلقي، إلاّ اننا كما يؤكد «لا نعد كل ما يقنع السامع سببا، بل الاعتبارات التي يجد المرء انها مقنعة، هي وحدها التي تعد أسبابا حقيقيّة، ذلك أن الخلافات الأخلاقيّة، في جوهرها محاولات لاثبات الحقيقة أكثر منها محاولات لاقناع الخصم دون اعتبار للحقيقة[3].

---

1 - Charles.L.Stevenson, Facts and Values, pp153-168.

2 – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص 115.

3 –Charles Stevenson, Ethics and Language, p114-115.

لقد ذهب ستيفنسون إلى "أن الاسباب ... ترتبط بالحكم نفسيا أكثر مما ترتبط به منطقيّا، انها في عبارة دقيقة لا تتضمن الحكم بذات الطريقة التي تتضمن بها البديهيات Axiom النظريات Theorems، وهي لا ترتبط بالحكم استقرائيا على نحو ما ترتبط العبارات التيتصف الملاحظات بالقوانين العلميّة انها تدعم الحكم على الاصح بالطريقة التي تدعم فيها الأسباب الأوامر[1].

وإذا تساءل سائل إذا كانت العلة سببيّة نفسيّة وليست منطقيّة فكيف تحدث الاسباب أو الاعتقادات تأثيرهافي الاتجاه؟، يرد فيلسوفنا على هذا السؤال مبينا انه لا يوجد طريق واحد تؤثر فيه الاعتقادات في الاتجاهات، ويكون مقنعا لجميع الأفراد تحت كل الظروف ... مهما يكن عدد الاسباب المستخدمة معا في ذات البرهان، أو الكيفيّة المنهجيّة التي تقدم فيها"، وهكذا فان درجة التأثير " تقريبيّة وليست يقينيّة[2].

وهكذا رغم تيقن ستيفنسون من اخفاق التفسير النفسي للعلّة هذا، إلاّ أنه سيحاول تقديم تصور نفسي آخر في كتابه "Facts and Values" حيث سيؤكد الصلة بين الأسباب والحكم الخلقي، فيقول « إن استحساننا لأي شيء يقوى أو يضعف تبعا لكوننا نستحسن أو نستهجن نتائجه، لنفرض على سبيل المثال ان لرجل اتجاهات متعارضة ازاء س، ولنفرض أيضا أنه قد اعتقد أخيرا ان س تحدث النتيجة ص، أنه اذا كان يستحسن ص... فانه سيستحسن بالتالي س وبنوه أكبر كما أن رجحان استحسانه للفعل س على استهجانه الجزئي له سينزع به إلى حل الخلاف لصالح س[3].

يعني هذا التفسير في لغة الاقترانات الشرطيّة انه حين ترتبط نتيجة معينة مع شيء معين فان كل استحسان للنتيجة سيكون في نفس الوقت استحسانا للشيء، وهكذا يرتبط تفكيرنا بالشيء مع تفكيرنابالنتيجة، مثلما يرتبط اتجاهنا ازاء الشيء مع اتجاهنا ازاء النتيجة وإذا نحن لم نقبل هذا التفسير فاننا سنعرض حياتنا النفسيّة عندئذ للتقسيم والتجزئة.

ولكن إن كان يعترف هنا بوجود صلة منطقيّة بين الاسباب والاحكام الخلقيّة، لكنه يواصل ويؤكد ان بحث هذه الصلة المنطقيّة "جزء من البحث المعياري" لا البحث الميتا–معياري،" لذا يعفى نفسه من

1–Ibid, pp30–115.

2 – Ibid, pp113–133.

3 – Charles.L.Stevenson, Facts and Values, pp 57–144–145.

الانشغال فيه، معترفا في نفس الوقت بأهميّته، ويصف بحثه للصلة السببيّة بأنه "ليس الموضوع الوحيد الهام على الاطلاق" ويعنى هذا اعتراف صريحا بأنه يوجد بين الاعتقادات (الأسباب) والاتجاهات (الأحكام الخلقيّة) نوعان من العلاقة: سببيّة وتختص الميتاأخلاق ببحثها، ومنطقيّة تختص الفلسفة الخلقيّة التقليديّة بدراستها.

وهكذا إن كان آير يعد الأحكام الخلقيّة مؤشرات Indicators لفظيّة تدفعنا إلى الإرتكاز والإستجابة على نحو بعينه، لهذا يصف تأثير الأحكام علينا بأنه سببي ومباشر، أما ستيفنسون فإنه يعدّ الأحكام الخلقيّة حوافز للسلوك، ووسائل لاستثارة الاتجاهات وتعديلها، ومن ثم فان تأثيرها السببي غير مباشر، إنه لا يتم بفعل المعنى الوصفي للألفاظ الخلقيّة وحده، بل بواسطة المعنى الإنفعالي أيضا[1].

ولكن في النهاية أيضا لم يقدم لنا ستيفنسون أية اسباب تسوّغ إقراره التفسير النفسي هذا رغما عترافه بما يتضمنه هذا التفسير من صعوبات، لقد أدرك ستيفنسون بالفعل وفي مرحلة مبكرة ان تصوره السببي لن يلق ترحيبا في أوساط كثيرة فقال في 'الأخلاق واللغة' «أن التفسير الحالي للمنهاج سيخفق في اقناع العدد الأكبر من المفكرين المشتغلين في "البحث عن اليقين" ذلك أنه ليس للأسباب المذكورة هنا نوع من الالزام المنطقي»[2].

والخلاصة أن الحكم الخلقي فيما يرى ستيفنسون مؤلف من جانبين: وصفي ومعرفي وانفعالي غير عقلي والصلة بين الأسباب أو الوقائع وبين العنصر المعرفي منطقيّة تسمح لنا بتحديد الاعتقادات الملائمة لدعم نتيجة خلقيّة باستخدام البراهين الاستقرائيّة والاستنباطيّة، وتفيدنا هذه البراهين في نفض الأحكام الاخلاقيّة المتعارضة، لكنها عاجزة عن تحديد الاحكام التي يجب أن نتبناها أو نتخلى عنها، وباختصار فان في وسع هذه البراهين المألوفة أن تقدم لنا "الشروط الضروريّة للقبول العقلي بأحكام اخلاقيّة هامة من الناحيّة المعياريّة لكنها عاجزة عن تقديم الشروط الكافيّة[3].

1–Charles.L.Stevenson, Facts and Values, p 170–171

2–Charles Stevenson,Ethics and Language, pp30–31.

3 - Ibid,pp134–135. And Facts and Values, pp 65.

يعني هذا اعتراف ستيفنسون بوجود علاقة منطقيّة بين الأسباب والأحكام الخلقيّة، لكن هذه العلاقة مقصورة على الجانب المعرفي من الحكم الخلقي ان تضمن هذا الحكم عنصرا انفعاليا– قيميا، هو ما يدفعنا فيما يرى إلى التماس بدائل جديدة للبراهين المألوفة، وأحد هذه البدائل هو "الأسباب" وتمثل النوع الثاني من البراهين الأخلاقيّة والصلة بينها وبين الجانب الإنفعالي أو القيمي في الحكم الخلقي سببيّة كما رأينا، وهنا نكون قد استنفذنا كل الصيغ العقليّة للبرهان.

والواقع وكما سيؤكد الكثيرين كما سنرى لاحقا ان العلاقة بين أية عناصر واقعيّة وأخرى قيميّة–خلقيّة ليست منطقيّة فقط أو سببيّة أو نفسيّة فقط بل انما تقوم على هذه الأركان الثلاثة، مثلما ان معنى الحكم الخلقي لا يتكشف من خلال واحد من نماذج التحليل بل من خلالهما معا، ان انكار هذا التعقيد الخاص ببنيّة الحكم والبرهان الأخلاقي اعتقاد ببساطة تتنافى والطبيعة المعقدة للحياة الخلقيّة ذاتها اننا إذا عجزنا عن تسويغ حكم باستخدام "عقل" فان علينا ألا نتردد لحظة في استخدام وسائل غير عقليّة تولد اتفاقا قيميا في اتجاهاتنا الخلقيّة.

وبهذا ينتهي ستيفنسون هو الآخر كغيره من التجربيين المناطقةإلى أن الناطق بعبارة أخلاقيّة أو جماليّة إذا أراد أن يعبّر بها عن ذات نفسه هو وما يقبله وما يرفضه فهي ليست مما يجوز لغيره أن يناقشه فيه، إذ لايكون ثمة بين المتناقضين ما يحسم بينهما الخلاف، وبالتالي تكون عبارته مرفوضة عند المنطق لأن المنطق لا يقبل إلاّ عبارة يجوز وصفها عند سامعها بالصدق أو بالكذب وبالطبع لا يكون هذا الوصف بالصدق او بالكذب لعبارة إلاّ إذا كان هنالك مرجع موضوعي نرتدّ إليه في الحكم أما إذا أراد الناطق بعبارة أخلاقيّة أو جماليّة أن يصف ميول الناس وأهوائهم فعندئذ يكون كلامه مقبولا ولا غبار عليه، لأننا نستطيع في هذه الحالة أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعيّة وهو علم النفس لنرى هل تدّل نتائجه التي وصل إليها في بحثه عن ميول الناس وأهوائهم على أنها متفقة مع مازعم القائل أو لا تدّل على ذلك، وهي أكثر من كونها نتيجة ضروريّة للحقيقة القائلة أن اللّغة الأخلاقيّة تعكس وجهة نظرمحددة[1]، ولهذا يرفض ستيفنسون وجهة نظر هيوم خاصة في تأكيده أن اللّغة الأخلاقيّة تعبّر عن وجهة نظر عامة وذلك عندما يقول «إن طريقة هيوم الخاصة بتعريف الألفاظ الأخلاقيّة تجعل العبارة كهذه "أي شيء يكون خيرا إذا استحسنه أغلبيّة

---

1 - Ibid, p 272–274.

الناس" تحليليّة ... إنها تستبعد أي إحساس بالخير يتعارض فيه اتجاه شخص ما مع أغلبيّة اتجاهات الناس»[1]، كما يعارض مور في قوله أن استحسان الإنسان للظاهرة أو السلوك يعتبر مقياسا لصحتها.

وفي مواضع أخرى يرى ستيفنسون أن الإختلاف في الأحكام الأخلاقيّةو هو يفصل بين صراع الإيمان و الصراع السلوكي، إن معظم الإختلافات حول ما هو صحيح أو صالح أو ما ينبغي أن نفعله ليستاختلافات أخلاقيّة،ولهذا يرى أن غالبيّة المعارضات التي تدور حول ما هو صحيح أو ما هو واجبي إنما هي معارضات في الإيمان بالشيء، ولكن من أهم العناصر التي تساعد على خلق هذه الصعوبات التي رأيناها سابقا عند ستيفنسون هو خاصة اللّغة ودورها في خلق هذا الإختلاف في الرأي، حيث يمضي ستيفنسون قائلا: استعمال اللّغة يساعد على تشويه الفرق بين العنصر الأخلاقي وعنصر الوقائع المجرّدة، وكثير من الكلمات تظهر على أنها وقائعمجرّدة، ولكنها في الوقت نفسه محملة بمعان أخلاقيّة ويمكن استعمالها في الخداع، فعندما يقال "لا نستطيعأن نعطيه اصواتنا فهو أسود" أو "لا نستطيع أن نعطيه الوظيفة فهو يهودي" أو "لا نستطيع أن نثق به فهو شيوعي" نجد أنّه في كل حالة يوجد سبب لكل تصرف، وهذا السبب يعبّر عن اتجاه وهذا صحيح إلى حد ما، ولكن هذه الكلمات في الوقت نفسه تعبّر عن سلوك، وفي هذه الأحوال تكون اللّعبة واضحة، ولا يمكن للمرء أن يخدع لأن كلمات مثل"أسود"،"يهودي"،"شيوعي" هي كلمات واضحة، ولكن ليس من السهل أن نعرف ما هيّ الكلمات البديلة للكلمات أسود، يهودي وشيوعي، وإذا وجدت فإنه من الممكن أن تكون كلمات استنكار بمجرّد تغيير نبرة الصوت أو التركيز على الكلمة[2].

وهكذا فإن ستيفنسون هنا يصف طريقة التفكير التي تتصل بالإستحسان الأخلاقي كسلوك وليست كإنفعال أو عاطفة، ليقرّ «بأن الحكم الأخلاقي له وظيفة مزدوجة، فهو يصف موقف المتحدّث وأيضا يحاول فرض ذلك الموقف على السامع، وهذه الخاصيّة الثانيّة أي عنصر "الإقناعي"، وإن وجود هذا العنصر الإقناعي يفسّر الصراع المستمر بين الناس بصدد القضايا الأخلاقيّة، فعندما يكون الأمر متعلقا بالذّوق لا نمانع في القول بأن الأذواق تختلف ونكتفي بهذا،... و لكن لما كان المقصود من الأحكام

---

[1] - شفارتزمان، المرجع السابق، ص 65.

[2] - نفس المرجع، ص 151.

الأخلاقيّة أن تكون إقناعيّة، فلا يمكن الإتفاق على أن تختلف، كما لا يمكن للإرساليات التبشيريّة المتنافسة بأن تتفق مع بعضها، عندما يتعلق الأمر بشخص ما يمكن أن يعتنق أحدأديان تلك الإرساليات[1].

ويصرّ ستيفنسون على العنصر الإقناعي في الأحكام الأخلاقيّة لكن يبدوا من الواضح بالدرجة نفسها أن هناك أمثلة لأحكام أخلاقيّة يغيب عنها العنصر الإقناعي، ويقرّ بذلك عندما يقول «إنه قام بالتركيز على استخدام المصطلحات الأخلاقيّة بين الأشخاص ومعالجة الإستخدام الشخصي عن طريق التخمين فحسب فما هو ذلك الإستخدام الشخصي؟ إنه يتحقق عندما أصدر حكما أخلاقيا دون ايصال هذاالحكم لأي شخص فقد أقول لنفسي مثلا "يجب عليّ أن أقوم بهذا" أو أكتب في مفكرتي اليوميّة والتي أولي عنايتي كي لا تقع تحت عين بشر "لقد عاملت جونز معاملة سيّئة اليوم»[2].

في رأي ستيفنسون الأحكام الأخلاقيّة بقدر ما هي تعبيريّة فإن الأسئلة المهمة هي :

1. كيف نصل إلى قرار ما؟
2. كيف نحلّ صراعا أخلاقيّا

ويجيب قائلا: إننا نتخيل أنفسنا على أننا أحد أبطالنا، وإننا نتصوّر أنفسنا في صراع مع خصم قويّ ننجح في النهايّة في إقناعه بما يريد فنحن نقوم بتشخيص المعارضة داخل أنفسنا ونسميها الشيطان الذّي بداخلنا ونحن نلح عليها حتى تستسلم[3]، وقصارى القول هو ما قاله زكي نجيب محمود «أن الألفاظ الدالة على قيمة جماليّة أو قيمة خلقيّة ليست من قبيل الأسماء التي تسمى شيئا بذاته في عالم الأشياء كأسماء الإعلام، وليست هي من قبيل الأسماء الكليّة التي تدلّ الواحدة منها على مجموعة وصفيّة قد تتحقق عناصرها في شيءبذاته من أشياء العالم الخارجي وليست هي من قبيل الكلمات المنطقيّة، بل هي نوع رابح وفريد، إذ هي لا تشير إلى أيّ مدلول خارج الإنسان الذي يسوقها في كلامه ليخرج منها إنفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالا شبيها به عند سامعه»[4].

---

[1] – مابوت، المرجع السابق، ص 155.

[2] – نفس المرجع، ص157.

[3] – نفس المرجع، ص157.

[4] – زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميّة، ص 109.

والنتيجة ان التجريبيين المناطقة ينتهون إلى أنه ليس هناك أي إمكانيّة لتحويل الأحكام الأخلاقيّة إلى أحكام تجريبيّة أو واقعيّة لأستحالة استخدام كما سبق وذكرنا دائما مبدأ التحقق عليها كما أنه ولأنها «غير مرتبطة بحقائق الواقع العقلي الوارد في التجربة الحسيّة، وبواسطة إهمال هذه الخاصيّة في أحكام العلم الأخلاقي توصّل أنصار علماء الأحكام الأخلاقيّة (خاصة في إطار مدارس الفلسفة الوضعيّة) إلى الإستنتاج بأن الأحكام المعياريّة في علم الأخلاق تفتقر إلى المدلول العقلي، وبالتالي فإن الأحكام المعياريّة ليست أحكاما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بل تعبّر فقط عن الإنفعالات أو الإمتيازات وعن الجوانب الأخرى لتجربة الناس الذّاتيّة، أما المعايير الأخلاقيّة والمبادئ فقد إقتصرت على التجربة الشخصيّة التي أفقدتها التحديد، الإستقرار والشموليّة... وبعبارة أخرى عندهم الأحكام الأخلاقيّة مجرّدة من تلك الخصائص التي تعطي للإنسان إمكانيّة الإسترشاد بها في سلوكه»[1].

وملخص القول نجده في العبارة السابقة لآير التي يلخص فيها موقف الوضعيين المناطقة في قوله أن الحكم الأخلاقي ليس حكم وصفي، ليس هو حكما على واقع شيء عيني موضوعي بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه، فإذا قلت لأحد إن سرقتك لهذا المال خطأ، فأنا باستعمالي لكلمة "خطأ" هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئا، كأني لم أزد على قولي "أنت سرقت هذا المال"؟ وعلامة التعجّب هنا رمز يشير إلى أني قد أخرجت العبارة بصوت بدل حالة انفعاليّة خاصة، وحتى إذا هممت القول فحكمت بأن "سرقة المال خطأ" فأنا بذلك لا أقول قضيّة يجوز عليها الصدق أو الكذب، إنّما هو مجرّد تعبير عن ميل عندي أحب أن يكون عليه سلوك الناس، وقد يقول شخص آخر نقيض ذلك، دون أن يكون في إمكان أحد الجانبين إثبات ما يقوله هو ونفي ما يقوله الجانب الآخر، إذ ليس هنا ما يثبت وما ينفي، فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعتبر عن حالة شخصيّة و لا تصوّر أمرا خارجا[2].

وإذا تساءل سائل عن ما هو معيار أحكام القيمة إذن عند التجريبيين المناطقة فمن الواضح أنها ليست الملاحظة مثل القضايا التجريبيّة، و ليس الحدس العقلي فكما هو معلوم أن آير يرفض نظريّة الحدس

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 62.

[2] – yer.A.J, LanguageTruth and Logic,p107.

العقلي كمعيار لصدق قضايا الأخلاق ويرفضها جميع التجريبيين المناطقة ذلك لأن هذه القضايا لا يمكن تحقيقها، فما اعتقد أنا بصدقه حدسيّا قد لا يكون كذلك بالنسبة للآخرين، ومن ثمّ فلا يوجد معيار نحكم على أساسه بصدق قضيّة ما بخلاف أيّة قضيّة تجريبيّة فإذا اعتقدت أنا بصدقها واعتقد آخر بكذبها، فإننا نلجأ معا إلى إختيار تجريبي بواسطته نستطيع حسم الخلاف لا يوجد فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقيّة هذا الإختيار التجريبي، ومن هنا ذهب آير إلى القضايا الأخلاقيّة غيرقابلة للتحقق[1].

ويترتب على نظرتهم تلك مجموعة من النتائج الهامة:

- من حيث لا يمكن الحكم بالصدق أو الكذب على الحكم الأخلاقي فإن كلّ وجهات النظر الأخلاقيّة في رأي التجريبيين المناطقة مشروعة تماما.

- أنه مادام علم الأخلاق من وجهة نظرهم عبارة عن مجموعة من الإنفعالات فإن العقل بذلك لا تكون له أدنى صلة بالأخلاق، (ومن ثم حدث فصل تعسفيّ بين العقل والوجدان في إطار نظرتهم).

- أن علم الأخلاق تحوّل عندهم إلى ما يمكن أن نطلق عليه على أنه علم الواجب، وهذا مادفعهم إلى اعتبار هذا العلم خاليا من الدلالة المعرفيّة عند البعض والسبب في هذا أنّه لا يتحدّث عن ماهو قائم فعلا وإنّما لغة الحديث في هذا العلم تدور حول ما يجب أن يكون.

- وترتيبا على ما سبق فإن علم الأخلاق ينظر إليه على أنه لا يتصل بالوقائع، فهو معياري ولا يتصف بالعلميّة مطلقا ومن رأي (آير) أنّه ما دام علم الأخلاق يوصف بهذه الصفة فإن مهمته تنحصر في تحليل كيفيّة استعمال المصطلحات الأخلاقيّة لا في توضيحها علميّا، كما أنه لما كانت الأحكام المعياريّة من المستحيل أن تصبح أحكاما حول الوقائع فإنها ليست صادقة أو كاذبة.

وبالتالي النتيجة من كل ماسبق أن كل النظريات الأخلاقيّة لا يمكن وصف واحدة منها بالصحّة وغيرها بالفساد وإنّما توصف جميعا بأنها صحيحة، وفي هذه الحالة أيضايحق للفرد أن يسلك وفق ما يرى، ومن ثم لا يمكن لأيّ إنسان أن يصف سلوكه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، فعلم الأخلاق أحكامه نسبيّة، وبهذا فإن التجربية المنطقيّة بهذا الفهم قامت بالدور نفسه الذي قامت به السفسطائيّة في العصر اليوناني القديم.

---

[1] – برنادرمايو، المرجع السابق، ص 18–19.

إن التجربية المنطقيّة رفعت من شأن الخبرة ومبدأ التحقيق بصورة أكبر مما ينبغي وقد انعكس هذا على فهمهم لعلم الأخلاق، وجاءت الملاحظات السابقة نتائج مترتبة على وجهة نظرهم، وأصبحت الأخلاق في نظرهم بلا معنى ولا صلة لها بعالم الواقع، ويستطيع الإنسان أن يقتل ولا يعتبر فعله هذا مخلا بالأخلاق أو جريمة في حق المجتمع ويستطيع أن يكذب ولا نستطيع أن نلومه ويستطيع أن يسرق ولا يحق للمجتمع أن يعاقبه.

الفصل الرابع: نقد ودفاع عن معنى مكانة الأخلاق

الفصل الرابع: نقد ودفاع عن معنى ومكانة الأخلاق

المبحث الأول: نقد موقف التجريبيين المناطقة من الأخلاق

المدخل

1. الإنتقادات الموجهة لنظرية التجريبيين المناطقة من الأخلاق

-المآزق التي وقعت فيها نظريتهم

-المكاسب الإيجابية التي أسفر عنها التحليل اللغوي في الأخلاق عندهم

المبحث الثاني: ما بعد الوضعية المنطقية

1- إعادة الإعتبار للأخلاق المعيارية

-أصحاب المدرسة التحليلية الأمريكية

- الواقعيّة الجديدة

-البرغماتيّة المفاهيمية

الخلاصة

المبحث الأول :نقد موقف التجربيين المناطقة من الأخلاق

المدخل

هكذا رغم بعض التعديلات وبعض الخصومات والتدقيقات الرفيعة التي عرفها فلاسفة التجربية المنطقيّة، فإن هناك ميولات ثابتة عند أنصار هذا التيار وأوّلها «الإعتقاد بأن المنطوقات التي يمكن مراقبة مضمونها بمساعدة عدد من الوسائل التي يسهل على الجميع تناولها، لها وحدها الحق في أن تنسب نفسها للعلم أو تملك قيمة معرفيّة وكذلك اليقين في أن أدوات المعرفة التي تستخدمها علوم الطبيعة والرياضيات هي وحدها الأدوات المشروعة»[1]، لهذا أرادوا للفلسفة «أن تضطلع بأدوار أساسيّة فيما يتعلق برؤية العالم، يتعين عليها أن تنشر بين الناس موقفا علميا اتجاه معتقداتهم الخاصة، وأن تساهم في تحطيم الأحكام المسبقة اللاّعقلانيّة الإيديولوجيّة وكذا في القضاء على العنف العائد إلى هذه التعصبات في العلاقات الإجتماعيّة، يتعين عليها أن تكون لا مجرد علم، بل نشاطا تربويا مكلفا بدور هام في الصراع ضد اللاعقلانيّة التي تسم الحياة الجماعيّة وتخلق محاولات لفرض مواقف لاعقليّة،... لقد أرادوا إدخال الاختبار العلمي كمقياس لصحة أيّ ادعاء إيديولوجي، آمنوا بالقاعدة التي تقول "إن لدينا الحق في أن نقبل الآراء كيفما كانت بدرجة من اليقين مساويّة لدرجة البرهان عليها"»[2].

I.الإنتقادات الموجهة لنظريتهم في الأخلاق

ولإرساء سموّهم العلمي المزعوم أكدوا «أن مجال الميتافيزيقا والعلوم المعياريّة كذلك هو المجال الذي قاد فيه التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبيّة، فماشكله المزعومة هي مشاكل خاليّة من المعنى تماما، أرادوا أن يجعلوا الفلسفة تقف عند أقدام العلم لا أن تقدّم نظرة كليّة شاملة، وعليها أن تقنع بتتبع العلوم الجزئيّة وأن تظل قيد الوضع الراهن والواقع الحاضر الذي يكشف العلم عن بعض جوانبه فلا تحاول المساهمة في تفسيره أو المشاركة في تغييره ما دام ليس من حقها لكي يكون حديثها ذا معنى تحليل ما يمكن التحقق منه، وهو في الحقيقة موقف ما هو إلا إستمرارا لذلك المنحى الإختزالي الذي يعالج مشكلات الإنسان والكون والحياة بمنظور دنيوي يفترض مركزيّة الإنسان ومطلقيّة العقل الإنساني، وهو ما يعبّر عنه

---

1 – Leszek Kolakowski, La Philosophie Positiviste, paris , Denoël/Gonthier,1978,p 200.

2 – Ibid, p p201-202.

بالنزعة "الإكتفائيّة" هذه النزعة التي تقوم على استقلال الإنسان واستغنائه بنفسه عن كلّ قوّة أخرى خارجيّة تملك سلطة التدخل في تنظيم حياته سياسيا واقتصاديا وأخلاقيا واجتماعيا[1].

1. المآزق التي وقعت فيها النظرية التي تبناها فلاسفة التجربية المنطقيّة

لقد تبنى هؤلاء التجربيون النظرة الوقائعيّة للمعرفة والعلم ضمن إطار هذه النظرة هو مصدر للتنبؤات والمعلومات التي يمكن توظيفها لخدمة أغراضنا العمليّة ولكنهم تناسوا «إن كان فعلا العلم هو الذي يزودنا بالمعرفة اللاّزمة لتقرير الوسائل الضروريّة لتحقيق غايات معطاة مسبقا ولكن هذه الغايات ليست موضوعا لأيّ نوع من المعرفة، إنها نتيجة إلتزماتنا وقراراتنا التي لا تقوم على أساس موضوعي وعقلي»[2]، ولهذا في النهاية يؤكّد الكثيرين من المعارضين لهذه المدرسة أنها ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه فهي تقوم على تصوّر خاص للحقيقة والواقع والإنسان قد افترضته مقدّما دون مبرّر أو دليل وذلك باجترائها للحقيقة إجتراء تجعل منه القاعدة والمبدأ، وهيّ تقوم على نزعة إنكار العقل ورفض دعاواه[3]، وبالتالي فهي على عكسي ما زعم أنصارها وبذلك تكون ابتعدت كثيرا على مصالح الفرد والمجتمع.

وهم إذا نظرروا في العلوم المعياريّة وأبعدوها من دائرة العلوم المعرفيّة وجعلوها منوطة فقط بالتزاماتنا وقراراتنا الذّاتيّة، إذ نظروا إليها على أنها فوق عقليّة لا تخضع للمعايير العقليّة مطلقا وبالتالي فلا يمكن الحكم عليها لا سلبا ولا إيجابا، إنها تنفلت من معايير العقل رمة لأنه وبالنسبة لهم «إذا كان لدراسة علم الأخلاق أن توجد على الإطلاق فإنه يتوجب على هذه الدراسة أن تكون نوعا من دراسة لما نحب وما نكره فلا نظام أخلاقي يمكن أن يكون صائبا ولا نظام أخلاقي يمكن أن يكون مخطئا، وكل ما يمكن أن يكونه علم الأخلاق هو قائمة بما نحب وما نكره»[4]، ولهذا فموقفها هذا لم يوصف فقط بالموقف الإختزالي ولكن أيضا وصف بالشك الجزافي واللاأدري، ولهذا نجد بيري بارتون Perry.Rallph Parton(1876-1957)

---

[1] – محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 15.

[2] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص22.

[3] – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص 30.

[4] – منذر الكوثر، المرجع السابق، ص 278.

ينتقدهم في كتابه "إنسانيّة الإنسان" ويرى أن هذه الفلسفة الوضعيّة خاصة والعلم عامة بأنه نقيض لروح الإستقصاء الحر«وذلك لضيق أفقها واعتقادها الخاطئ بأن الحقيقة الجزئية هي كل الحقيقة»[1]، كما يقدم في كتابه "القيم في الواقعيّة" الكثير من الإنتقادات والتعليقات على هذا الإتجاه وموقفها من الأخلاق والقيم عامة كما سنرى لاحقا.

وحتى برتراند راسل وهو الذي تبنى في بداياته هذه النظرة الإختزاليّة ينتقد موقفه ذلك وموقف التجريبيون المناطقة عامة قائلا «من أجل هذا ينبغي أن ينظر إلى مستقبل المجتمع العلمي في توجس، فالمجتمع العلمي في صورته الخالصة وهي التي كنا نحاول رسمها لا يتسق مع البحث عن الحقيقة، ولا مع الحب ولا مع الفن ولا مع المتعة المخلصة ولا مع أي شيء من هذه المثل العليا التي اعتنقها الإنسان حتى الآن فيما عدا مثل واحد منها وهو التقشف»[2]، وليعيد الإعتبار للقيم وللعلوم المعياريّة ما انتزع منها وليؤكد أن تلك المقارنة بين العلم والقيم ليست في محلها يؤكد «... فالعلم لا يستحق هذا الإعجاب مهما قاد الناس بمهارة وكياسة في الطريق إلى اليأس، إن مجال القيم يخرج من نطاق العلم، إلا من حيث ان العلم بحث عن المعرفة، أما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة فيجب ألاّ يتطفل على مجال القيم وإذا شاء المنهج العلمي أن يكون فيه إغناء للحياة البشريّة فقد وجب الا ينتحل لنفسه وزنا يفوق وزن الغايات التي ينبغي له أن يخدمها»[3]، لهذا في النهاية يظهر له أن «حياة الوجدان أهم من المعرفة ذاتها، فالعالم بغير بهجة وغير حب هو عالم تجرد من القيم إن هذه الأمور يجب أن يذكرها مطبق العلم، ولو قد فعل لكان عمله خيرا خالصا وكل ما يطلب إنما هو ألاّ تسكر الناس خمر المقدرة الجديدة فينسون تحت تأثيرها تلك الحقائق التي كانت معروفة لكل جيل خلا من قبلهم فليست كل الحكمة جديدة ولا كل الحماقة قديمة»[4]، وأكيد هذا التوبيخ ليس موجه إلا لأنصار العلم عامة ولأنصار التجربية المنطقيّة خاصة.

---

[1] – بيري ر ب، إنسانيّة الإنسان، تر سلمى الخضراء الجيوشي، مكتبة المعارف في بيروت، 1961، ص ص 16، 20.

[2] – برتراند راسل، النظرة العلميّة، تر عثمان نويه، مكتبة الأنجلوا المصريّة، القاهرة، 1956، ص243.

[3] – نفس المصدر، ص ص 244–245.

[4] – نفس المصدر، ص247.

إن التجريبيين المناطقة بموقفهم ذاك ما يريدونه في الحقيقة هو تضليل الشعوب وهذا ليس رأي المفكرون العرب فقط ولكن حتى الكثير من الغربيين يرون أنه معهم «أصبح علم الأخلاق لم يعد موجودا كعلم طالما أنهم يعتبرون أن مادته هي تحليل الكلمات في الحكم الأخلاقي وليس الأفعال، وبالتالي فهو لا يتناول أيّة مسائل غنيّة المضمون»[1]، إن كل ما قاموا به أنهم زعزعوا الأخلاق ولم يضعوا أية أسس لأعداد نظام جديد لعلم الأخلاق وخاصة مع الإنتقادات التي ستوجه إلى نظريتهم الميتاأخلاقيّة.

إن التجربية المنطقيّة مثل سليلتها التقليديّة فلسفة تريد أن «تقصي الله من واقع الحياة البشريّة ليصبح الإنسان إله الكون الوحيد»[2]، إنهم فلاسفة «غالوا كثيرا في القول بنسبيّة الأخلاق حينما ساووا بين العادات الأخلاقيّة المتغيّرة في كل قطر وفي كل أمّة وفي كل عصر وبين القاعدة الأخلاقيّة الثابتة»[3]، إنهم ينفون واقعيّة الأخلاق بل يتجاوزون إلى نفي إمكان توافر شروط من أيّ نوع يمكن في ظلها القول بوجود أخلاق موضوعيّة أو وجود حقائق خلقيّة والحقيقة أنه حتى الأخلاق البديلة التي دعت إليها وهي(أخلاق التضامن) كما ظهر لنا مع آير وستيفنسون القائلين بالنظريّة الإنفعاليّة ليست علميّة بقدر ما أنها ليست أيضا أخلاقيّة، ولهذا عند الكثيرين من النقاد هذه الفلسفات الوضعيّة علامات الإفلاس في تقرير ما ينبغي على الإنسانيّة أن تسلكه في مسيرتها الكبرى، وهذا الإفلاس هو ما تمثل أخيرا في إفلاس مسيرة الحضارة المعاصرة التي إلتزمت بهذه النظرة الأخلاقيّة الوضعيّة في إلتزامها بوصفيّة علم الأخلاق الوضعي عند الوضعيين التقليديين وتجنبهم للمعياريّة القيميّة عند الوضعيين المناطقة.

لقد ارتكزت نظرية التجريبين المناطقة كما رأينا سابقا في معنى الألفاظ والأحكام الخلقيّة وبنيتها المنطقيّة على أساس ابستيمولوجي ذي صلة وثيقة للغاية بمبادئهم التي رأيناها في الفصل الأول لا سيما المتعلقة بمعنى القضيّة من حيث هو منهج تحقيقها، والاطار الابستمولوجي هو الذي ارتكز إليه التجريبون المناطقة خاصة آير في دعوى انفعاليّة اللغة الخلقيّة ومن غير المعقول أن تظل نظريتهم قائمة ومتماسكة

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 27،

[2] – محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 15.

[3] – إميل بريه، إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ص 75.

حين ينتفي الأساس الذي أقيمت عليه ان كل ما يطرأ على هذا الأساس من تضييق أو توسيع، لا بد أن تنعكس آثاره على تصورنا للقضيّة الخلقية ومن الإنتقادات التي وجهت لمعيار المعنى نجد.

لقد قصد التجريبيون المناطقة بمعيار إمكانيّة تحقيق المعنى في الأصل أن يكون ضابطا للقضايا العلميّة إلاّ أنهم وكما إتضح أنهم شددّوا من جهة أولى بما حققه العلم من تقدم لالتزامه هذا المعيار، وروّعوا من جهة ثانيّة بالجدل العقيم الذي استسلم الفلاسفة له طيلة قرون كاملة، حول مشكلات ميتافيزيقيّة ومعياريّة لم يظهر أن لها حلا، فارتأوا وهنا مكمن الخطأ أن يجعلوا منه معيارا لكل القضايا ومنارة يستهدي بها كل حوار جديد، لقد التزموا بهذا المعيار العلمي من قبل أن يتبينوا مدى ملائمته لضبط موضوعات تختلف في طبيعتها عن العلم، وبل ومن قبل أن يبرهنوا على صحة استخدامه خارج حدوده، أو يسوغوا هذا الاستخدام، كما وضح لنا راسل نفسه سابقا. لقد كان هذا الخروج خطأ منطقيا في حد ذاته، وتعميما لا يستند على أي استقراء مهما يكن ومن هنا أعتبر هذا المبدأ تعميما فاسد، لقد اخذوا بمجموعة محدودة من النظريات الطبيعيّة والتجريبيّة والوصفيّة ثم عمموا السمة المميزة لها جميعا، جاعلين منها شرطا لصحة أية نظريّة، ان هذا الحكم لم يطلق بعد انتباه دقيق إلى خصائص الحديث الخلقي او الجمالي أو الديني مثلا أو تأمل في طبيعة الأحكام القيميّة بل انه تعميم فاسد نسب إليه اصحابه العموميّة والشمول وعدوا الحديث المعياري بناء عليه لغوا لأنه ليس تجريبيا أو تحصيل حاصل وحسب.

إذا حاولنا أن نمضي في تبين سلسلة الأخطاء التي ارتكبها أصحاب هذا المبدأ وكما بيّنها الكثير من المفكرين وجدنا أنهم ينسبون قيمة الصدق Truth-valueإلى العبارة وليس إلى الحكم Assertion أو القضيّة Statementالتي نعرب عنها في تلفظنا بالعبارة، وقد أدى هذا إلى مهالك لم يستطيعوا أن ينجوا منها، فاذا قلت 'أنا متعب' فهل هذه العبارة صادقة أم كاذبة؟ ان المرء كما يظهر لنا في الواقع قد يقول صدقا بتلفظه بها في مناسبة أو كذبا في مناسبة أخرى، وحين نعد العبارة حامل قيمة الصدق، فستكون عندئذ صادقة وكاذبة في نفس الوقت.

أما إذا نسبنا قيمة "الصدق" إلى الحكم أو القضيّة و"المعنى" إلى العبارة فان وحسب معظم التجريبيين المناطقة كل المشكلات تختفي لاننا قد نكون قد ميزنا بين المعنى الذي للعبارة بذاتها، وبين الصدق أو الكذب الخاص بالحكم الذي تعرب القضيّة عنه، علينا اذن أن نعدل في المعيار ونعطيه صياغة

مثل: " ليس للعبارة معنى إلاّ إذا امكن استخدامها في حكم، ولا يمكن استخدام العبارة في حكم إلاّ إذا أمكن تحديد طريقة ما لاثبات الحكم أو تفنيده".

وإذا تساءل سائل هل يكفي هذا التعديل كي يصير معيار المعنى سويا؟ إن كل الاجابات على هذا كانت بالنفي ذلك أن في اللغة عبارات ذات معنى إلاّ أنه ليس في وسعنا استخدامها في تكوين حكم أو قضيّة ومثال ذلك العبارات الاستفهاميّة والأمريّة والتعجبيّة، التي نستخدمها في السؤال والطلب، والتعبير عن الاتجاهات والمشاعر وليس لهذه العبارات علاقة بقيمة الصدق، أي أن معيار المعنى، إذا فهم على أنه يعني امكانيّة التحقيق فانه لا يصلح معيارا لهذه العبارات ذات المعنى، وهذا ما يحول دون كونه في الحقيقة معيارا عاما للمعنى بل مجرّد معيار لمدى ملائمة العبارة لأداء نوع معين من الفعل.

إذن معيار المعنى محدود وقاصر وهذا ما حمل بعض فلاسفة اللغة على اقتراح معايير أوسع منه، بحيث يصبح للعبارة معنى حيثما تكون ملائمة لأداء نوع معين من الفعل الأدائيillocutionary والفروق بين المعاني فروق في الأفعال الأدائيّة المتضمنة فيها[1].

لقد قدم معظم التجربيين المناطقة مبدأ امكانيّة التحقيق كاقتراح حول كيفيّة تحديد العبارات ذات المعنى، أكثر مما قد قدموه كتفسير لمعناها وما أن ينظر إلى هذا المبدأ على هذه الصورة حتى يفقد كل زعم بامكانيّة كونه معيارا فعليا للمعنى، وفي الحقيقة كل المشاكل قد نجمت عن تجاوز المفكرين لهذه الواقعة وانغماسهم في مناقشات تطبيقيّة وكان الأولى من هذا باهتمامهم في بحث صلاحيّة هذا الاقتراح ومدى ملائمته لتحقيق العبارة الخلقيّة.

وهكذا فان الدعاوي التي ترتبت على معيار امكانيّة التحقيق لا تعد دون براهين جديدة قضايا زائفة أو مشكلات عقيمة لاطائل تحتها، إن حذف المشكلات الميتافيزيقية والمعياريّة والفروض العلمية لم يعد أمرا مسلما به «وفي وسعنا الحديث عن القضايا المعياريّة باعتبارها ذات "معنى" كما أننا غير ملزمين بقصر البرهان على الصغتين الاستنباطيّة والاستقرائيّة، ففي هذا تقييد للفكر وتضييق لمفهوم البرهان ومن الممكن أن توجد أنواع من البرهان لا استنباطيّة ولا استقرائيّة، وقد أشار تولمن، ونويل سميث من بين الكثيرين إلى

---

1 – W.P.Alston, Philosophy of Language, Prentice Hall,1964, pp73- 85.

أن لعلم الأخلاق نمطا خاصا من البرهان وإذا كان الأمر على هذا النحو وأضنه كذلك فان من المحتمل أن تنبثق العبارات الأخلاقيّة عن الخبرة دون أن تكون مجرد أوصاف لها»[1].

إن هذا المبدأ الذي يعدّ دعامة أساسيّة عندهم في الواقع كما يؤكد الكثيرون أيضا فإننا لا نستطيع إلاّ «أن نعدّه إلتزاما قيميا ففي قضيتهم الأساسيّة التي تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره، ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالي ينبغي علينا أن نتعرف على النحو الذي بمقتضاه أن "ما ينبغي أن يكون" صادقا هو ما يمكن التحقق منه فأينما تولوا فثمة ما ينبغي أن يكون هوجوهر القيم»[2]، ولهذا قال التجريبيون المناطقة أن العبارات التي تنطوي على ما ينبغي أن يكون ليست من ذلك النوع المشروع، وهم بموقفهم هذا وكما يقول زكي نجيب محمود نفسه عنهم «يحيلنا إلى موقف البرجماتيّة خاصة رأي (بيرس) في كيف نجعل أفكارنا واضحة؟، فالجملة الأخلاقيّة أو الجماليّة ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أداءه للتحقق من صدق معناه، ولا تكون الجملة بذات معنى إلاّ إذا أمكن تحويلها إلى عمل فكل جملة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى سواه»[3] تكون بغير معنى، ورغم ذلك فقد انتقدهم «جون ديوي نفسه في معرض رفضه لموقفهم من الأخلاق قائلا أننا إذا سلمنا جدلا بأن التعبير عن القيم مجرّد إنفعال أو تعبير عن أمر ما حال هذا التسليم دون النظر في هذه القيم (الخبرات) لمعرفة ظروفها، وللإلمام بنتائجها واثارها في الحياة الإنسانيّة إن هذا وحده هو المهم»[4].

ولهذا رغم كثرة المحاولات التي كرّس لها التجريبيون المناطقة في التاريخ الأخير لهم من مجهودات لتعديل هذا المبدأ ـ وهي كثيرة تلك الصعوبات التي لقاها هذا المبدأ نفسه ـ إلاّ أنه تهافت ولم يصمد أمام الإنتقادات.

---

1 – Wallman Carl.Wellman,The Language of Ethics, Harvard University Press,1961,p 34.

2 – أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي ، ص 45.

3 – زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص122.

4 – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص 273.

ثم من جهة أخرى نجد لو تأملنا قليلا في «القضايا التي ناقشتها هذه المدرسة جلّها تتعلقبأمور لا تجري في الواقع إنها تبحث مثلا في الوجود العام والوجود الإلهي بالذّات، فيما يجب أن يكون عليه السلوك وتبحث في المعيار الواجب أن يكون في الشيء الجميل ليكون جميلا، وكل هذه الأمور ليست مما نلتقي به في الواقع ومن ثم فإن القضايا التي تتناول مثل هذه المشكلات ليست فقط قضايا خاطئة أو كاذبة بل وكما يسميها أنفسهم المناطقة التجريبيين فارغة من المعنى لأننا لا نستطيع أن نصفها بالصدق أو الكذب»[1] رغم ذلك بحثوا وأمعنوا النظر فيها.

وهناك وجهة نظر أخرى ترى أن التجريبيين المناطقة في إقصائهم لقضايا الأخلاق من مجال القضايا ذات المعنى ليست نتيجة مباشرة للإعتقاد بمبدأ التحقق، لأنه من المعروف هناك عدة نظريات شهيرة في علم الأخلاق وجميعها منسجمة مع التجربة، بمعنى أنها تمكن المرء من أن يفسر عبارات علم الأخلاق بطريقة تجعل منها قابلة لأن يتم التحقق منها والمذهب الذّاتي ومذهب المنفعة هما المذهبان الأكثر شهرة من بين تلك المذاهب ولكن التجريبيين المناطقة كما سبق ورأينا رفضوا تلك المذاهب وانتقدوها بشدّة.

والحقيقة أن موقف التجريبيين المناطقة من الأخلاق وصعوبة تحليل القضايا الأخلاقيّة كان «سببا في توجيه انتقادات كثيرة لمبدأ التحقق على أساس أنه إذا كانت النظريّة الإنفعاليّة في الأخلاق هي إحدى مستتبعات هذا المبدأ فلا بدّ أن يكون لهذا المبدأ نتائج أكثر سوءا»[2] كما سيظهر لنا لاحقا.

ثم إن الكثير من العلماء يؤكدون أنه على الرغم من أن للإنسان خواصا فيزيقيّة هي موضوع العلم فإن له جانب روحي لا بدّ أن يفهم، ومن ثم فلا يمكن أن نقتصر فقط في وصف الإنسان على وقائعه الفيزيائيّة وحدها بل يجب أن نفهم عمليات تفكيره وسلوكه والعمليات العقليّة واهتماماته ومقاييسه الأخلاقيّة للمجتمع هذه التي تمثل موضوع الدراسات الإنسانيّة، ولهذا في النهاية وقعوا في تناقضات صريحة لم يستطيعوا تجاوزها وإخفائها وأكثر من ذلك حاول كل منهم وضع نسق خلقي يضمر إعترافا بالقيم وأحكامها، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق» [3]، ولهذا كتب أحد المناطقة البارزين يقول «ان أولئك الذين

---

[1] – يحي هويدي، ما هو علم المنطق دراسة نقديّة للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، ص 35.

[2] – Charles Worth, M.J, Philosophy and Linguistic Analysis, Duquesne University, Pittsburgh,1959,p 145.

[3] – صلاح قنصوة، القيم بين الفلسفة وعلم الإجتماع، ص 29.

ينكرون الطابع المعرفي وامكانيّة الصدق على الإدراك القيمي، لا بد من أن يجدوا انفسهم في صورة مطلقة في موضع ايمنديس لا تستحق التصديق والبحث»[1].

لقد اثارت هذه النظريّة الكثير من الإعتراضات وعدم الرضا لمدة طويلة، ولقد تفرعت وتنوّعت الشكاوي التي ظهرت ضدها منها خاصة أنها تعاملت مع توافه الأمور ـ كما يؤكد البعض ـ كما إفتقرت في معظمها إلى البحث الجاد في مفهوم الحياة، وفي الطباع والفضائل، فهي وعلى الرغم من انتشار النظريات العاطفيّة في الأخلاق وذيوعها إلاّ أنها لم تول أيّ إهتمام لمعنى العواطف في حدّ ذاتها أو لتميزها على المستوى الفردي[2].

ولئن يكن من العسير على الباحث المنطقي أن ينكر أهميّة تلك الدراسات اللّغويّة التي اضطلع بها هؤلاء التجربيين المناطقة من علماء الأخلاق، إلاّ أن أحدا لا يتصوّر أن تقضي أمثال هذه الدراسات اللّغويّة عى صميم "المشكلة الخلقيّة" بوصفها إشكالا حيّا يعيشه، موجود تاريخي لا يكاد يكفّ عن التساؤل "ما الذي ينبغي لي أن أعمله"؟ فليس في استطاعة الأبحاث المنطقيّة التي يجريها أمثال هؤلاء الفلاسفة على لغة الأخلاق أن تقضي بجرّة قلم على المشكلة الخلقيّة التقليديّة بكل ما تنطوي عليه من جديّة وخطورة وقلق وجودي[3]، و«ما دامت الأخلاق وصفا حيّا شاملا للخبرة البشريّة في مجموعها فستظل المشكلة الخلقيّة إحدى المشكلات الفلسفيّة الهامة التي تورق بال الفيلسوف بوصفه إنسانا تاريخيّا يحيّا في مجتمع، ويعاني الكثير من الخبرات الخلقيّة ويجد نفسه ملزما بتحقيق مصيره[4].

ثم إن من أهم أسباب عدم الإقتناع عند الكثير من الفلاسفة بأن القضايا والإهتمامات ذات القيمة قد استبعدت بصورة مبررّة من البحث التحليلي وأنها قد وهنت نسبيّا هذه الأيام، فلمبررات قويّة في مجملها

---

1 – Clarence.Irving.Lewis, Analysis of Knowledge and valuation, the O.C.P.C,OU,1946,p373.

2 – اليفرليمان، مستقبل الفلسفة، ص386.

3 – زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقيّة، ص 9.

4 – نفس المرجع، ص9.

يمكن التأكيد من واقع الثّقة بأن أغلب «الشكاوي المعقولة قد أخذت في الحسبان، وأن العلم الذّي يُدرّس في الجامعات تحت مسمى الفلسفة الأخلاقيّة قد توسّع في اهتماماته في ضوء هذه التطورات إلى حدّ بعيد[1].

إهتم التجريبيون المناطقة بتحليل قضايا العلم تحليلا منطقيا أي تحليل المفاهيم والبراهين والنظريات دون أي إعتبار، إن دورهم في الفكر الإنساني كما يقولون هو تحليل المفاهيم اعتقادا منهم بأنهم بذلك العمل يزيدون العالم وضوحا، لقد فصلوا بين المعرفة العلميّة وبقيّة نشاطات الفكر البشري، مما أدى إلى إنشاء هوّة عميقة بينهما كما زعموا وهذا أعطى مجالا خصبا للتفكير اللاّعلمي والتفسير اللاّعقلي، وللبحث في نشاطات الفكر البشري اللاّعلميّة لقد جعل هذا الفكر الوضعي مجال التاريخ ـ على سبيل المثال ـ لقمة سائغة لليقينيات القطعيّة باسم نظرة ثنائيّة للكون تفرق بين عالمين أحدهما حسّي والآخر قيمي، وهذاالأخير المتعلق بالوعي البشري الذي وقف اتجاهه موقفا سلبيّا، والواقع إن وعي الإنسان لا يعكس فقط العلاقات القائمة في العالم المحيط به، ولا يعكس فقط العلاقات بين أحاسيسه وتصوراته ومفاهيمه هو، وبين تلك الأشياء التي تعتبر الأحاسيس والتصورات والمفاهيم نسخا وإنعكاسا لها، بل إن دور البيئة الإجتماعيّة في تاريخ أيّ اكتشاف عظيم يظهر قبل كل شيء في تراكم ذلك الرصيد من المعرفة الذي لا يستطيع أيّ عبقريّ بمفرده أن يصنع شيئا بدونه، ولهذا ما لبث أن حاول هؤلاء التجريبيين المناطقة أنفسهم وضع نسق خلقي يضمر إعترافا بالقيمة وأحكامها بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق وخاصة بعد أن بدأن تطبيق منهج التحليل اللّغوي والمنطقي على مشكلات القيمة وخاصة ما يتعلق منها بالأخلاق لم يأت بنتائج جديدة، وإن كان يمكن «اعتبار هذه الدراسات ضروريّة كشرط تمهيدي لتحليل المعايير الأخلاقيّة والمبادئ وسلوك الناس العملي، وكان لا بدّ من دراسة مناقشاتهم»[2]، وإن كان من جهة أخرى هناك من يؤكد أنه عندما يعترف التجريبيون المناطقة للأخلاق والقيم بالذّاتيّة فإنهم يعترفون لهذه الأخيرة بالوجود لأنه «إن تساءلنا عن كنه هذه الذّاتيّة فنحن نتحدث عن الإرادة أو حريّة الإرادة والفعل»[3]، ولكن رغم ذلك بهذا

---

[1] – اليفرليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تر مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص 93.

[2] – أحمد عبد الحليم عطيّة، الأخلاق في الفكر العربي، ص 143.

[3] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 49.

الموقف الذي تبناه رجالات هذه المدرسة، أضيفت إلى النزعات اللاّأدريّة كما ذركنا التي تنفي وجود قيم خلقيّة في العالم الموضوعي وهي على عكس النزعات التي تتبنى ما يعرف بالنظريّة الواقعيّة الأخلاقيّة، وهم أيضا على عكسي بعض الفلاسفة والذين إن كانوا لا يتبنون النظريّة الواقعيّة في الأخلاق ولكنهم مع ذلك لا يجردون الأخلاق من أي أساس عقلي وبالتالي لا ينفون وجود حقيقة أخلاقيّة، وبهذا الفرق الذي زعمه التجريبيون المناطقة بين العلم والفلسفة، أن هذه الأخيرة معنيّة بالقيم بينما الأول لا شأن له بها انتقدهم الكثيرون، وأوّل شيء أستنكروه عليهم بأنهم تناسوا ثمّة قيم يقوم عليها بناء العلم نفسه، وأن هناك تبادل خلاق بينهما، فالعلم بدون فلسفة تجارب عشوائيّة متناثرة والفلسفة بغير العلم تجريد عقيم، وتبقى دائما الفلسفة حارسة للقيم ومجالا لدراستها ويبقى كما يؤكد الكثير من المفكرين أن كل المذاهب الفكريّة في الحقيقة هي فروض مشحونة بالقيمة سواء صرحت بذلك أو أنكرتها.

لقد حاول الكثير من المفكرين وبعض الإتجاهات مثلما رأينا سابقا إختزال الصفات الأخلاقيّة إلى صفات طبيعيّة قابلة للملاحظة أو التحديد العلمي من خلال تعاريف مقبولة ومنهج مقبول مثل النفعيين وعلماء الإجتماع لكن في الأخير اصطدموا بكثير من العوائق ولم يستطيعوا أن يفسروا كيفيّة التحقق من أن هذا الإختزال سليم أو مقبول، وهذا ما دفع بالتجربيين المناطقة إلى التأكيد أن القضايا الأخلاقيّة لا يمكن أن تكون قضايا علميّة، ولكن السؤال الكبير الذي طرحه الكثير من النقاد على هؤلاء فلاسفة التجربية المناطقة: كيف يمكن للعواطف أن تدفع بالإنسان أن يعمل هذا أو ذاك؟. ولهذا يضع الكثير من النقاد هؤلاء الفلاسفة في خانة اللاأدريّة، وإن كانواالتجربيون المناطقة يقومون على اعتبارات مختلفة عن غيرها من اللاأدريّينلأن «اللاأدريّة تحتضن مواقف متعددة، والموقف اللاأدري يرتبط بالضرورة بأيّة نظريّة تقول بعدم إمكان تسويغ الأحكام الأخلاقيّة، أو تقول أنه لا يمكن أن توجد حجج أخلاقيّة صحيحة، وإن وجدت فلا يمكنها أن تكون سديدة، أو أنه لا يمكن البرهنة على المبادئ الأخيرة للأخلاق أو أنه ليس للأخلاق أساس عقلاني، أو أن الفرق بين ما هو صحيح وما هو خاطئ من الوجهة الخلقيّة ما هو إلاّ مسألة ذوق أو مسألة شعور أو عرف» كما «أن الموقف الخلقي من منظور اللاأدري يقوم على القرار أو الإلتزام الذّاتي، والقرار أو الإلتزام

الذّاتي هو في أفضل حال شأن فوق عقلي»[1]، «إذن اللاأدريّة في الأخلاق هي تجريد الأخلاق من أساسها العقلاني، بينما المذهب المعياري هو عودة أو محاولة للعودة بالأخلاق إلى أساسها العقلاني»[2].

وبهذا يؤكد هؤلاء امعارضين ان التجريبي المنطقي ينطوي في داخله على الموقف اللاأدري من الأخلاق المعياريّة وكما ينطوي عليه الكثير من فلاسفة المعاصرين الغربيين، ولهذا حاولأيضا بالمقابل هؤلاء الفلاسفة المعارضينإثبات بطلان هذا الموقف، وحاولوا ترسيخ الأخلاق على أساس عقلي وبالتالي دحض مواقف اللاأدريين من الأخلاق، وإن ليس معنى ذلك نجاح تلك المذاهب المعياريّة، ولكن أكّدوا أنه «بإمكاننا أن نكوّن في ضوء معرفتنا للبشر وظروفهم ولما يشكل معاملتهم... معيارا يسمح لنا بأن نميز في ظل شروط معطاة بين أفعال تحيد عن المنظور الخلقي وأفعال لا تحيد عنه، قد لا يلتزم أحدنا بهذا أو قد لا يطبقه في حياته والأفعال التي تنحرف عن المعيار الفني هي أفعال لا خلقيّة»[3].

وبهذا عند هؤلاء المعايير النابعة عن المنظور الخلقي أمر مستقل تماما عن قرارتنا وإلتزماتنا الذّاتيّة، إنها شأن موضوعي، وبالتالي المعرفة الخلقيّة أمر ممكن وهذا كما نعلم رأي التجربيين والوضعيين التقليديين وسنرى أخرون غيرهم من المعاصرين يؤكدون ذلك.

ومن أهم النقاط السلبيّة الملاحظة في موقف التجربيين المناطقة هؤلاء أيضا كما سبق وقلنا هو «هذا التعارض بين موقف الوضعي المنطقي المعلن وهو بصدد تحليله لقضايا العلم واستبعاده لأحكام القيمة، وبين موقفه المهرّب أي الذي يعيد فيه خلسة ما تبرأ منه صراحة، ولا يكشف ذلك إلاّ عن قصور شائن في مذهبهم هو العجز عن استيعاب قضايا الإنسان واتخاذ قرار إزاءها فوقوف المذهب عند "مبدأ التحقق" هو انكار لكل معنى يبحث عنه الإنسان في حياته فكرا وسلوكا، لذلك كان هدف هذا المبدأ عند التجربية المنطقيّة هو تقويض الميتافزيقا والقيم ولكن ما إن يشهر النقد تهافته تهاوت دعواه في انكار الميتافزيقا وإطراح القيم»[4]، ولهذا فالذي قيل في هؤلاء التجربيين المناطقة وأمام التناقضات التي ظهرت في مواقفهم

---

[1] – نفس المرجع، عادل ضاهر، ص 32.

[2] – نفس المرجع، ص25.

[3] – نفس المرجع، ص 34–35.

[4] – احمد عبد الحليمعطيّة، المرجع السابق،ص 27.

وعدولهم عن بعض أرائهم في النهايّة أنهم «في الوقت الذي خرجوا فيه من باب أحكام القيمة، عادوا فتسللوا إليها من النافذة، فقد أسرفوا في إنكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب في أحكام القيمة، ثم ما لبثوا أن حاول كل منهم وضع نسق خلقي يضمر إعترافا بالقيمة وأحكامها بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق، وبدا أن تطبيق منهج التحليل اللغوي والمنطقي على مشكلات القيمة وخاصة ما يتعلق منها بالأخلاق لم يأتيبنتائج جديدة»[1]، والنتيجة أنهم لم يكونوا أمناء على منهجهم الذي إلتزموا به منذ البدايّة وحيث تراجع البعض الآخر وإن ليس كليا عن ذلك المنهج مثل شليك وهربرت فايجل وهو دليل على بطلان ما دعوا إليه.

والكثيرون من المفكرين يؤكدون أنه وإن كانت قضيّة الإختلافات بين الأحكام العلمية والأخلاقيّة هامة جدا«إلاّ أنه ليس هناك مسوّغ لفصلها عن بعضها البعض، فلا يوجد مبرّر لمطابقة الأحكام الأخلاقيّة والأحكام العلميّة، لا يوجد مسوّغ أيضا لإعتبار الأخلاق صيغة تعكس الواقع قياسا على المعرفة العلميّة وبالتالي مطابقة الحقيقة العلميّة مع التقييم الأخلاقي كما لا يعتمد مضمون الأحكام العلميّة على الذّات، وتتحدد قيمة الحقيقة العلميّة بمدى ماتعكس الواقع بصورة صحيحة، ولكن طالما أن غاية العلم لا تنحصر فقط في الوصف الدقيق جدا وتفسير الظواهر والتطورات وصياغة القوانين ولكن في تحديد أهميتها بالنسبة للنشاطالعلمي للناس فإن اللحظة القيّمة تكمن في الحقائق العلميّة مع أنها لا تعتبر رئيسة فيها»[2]، وإن كان أيضا «وخلافا للعلم فالأخلاق لا تصف بل تقيّم الأفعال والظواهر الإجتماعيّة، أضف إلى ذلك أن الفعل المستقيل أو الظاهرة الإجتماعيّة يقيّم بمساعدة مقولة الخير الأخلاقي والصّحيح، كما أن كل تقييم يتضمن فهم دور الشيء الذي يلعبه في حياة الناس»[3]، لهذا فأنصار التجربية المنطقية قد بالغوا في هذا التمييز، فلا يجوز أن لا نرى العلاقة بينهما والشيء الرئيسي هو نفي الأساس الموضوعي للأحكام الأخلاقيّة والذي يعتبر مميّزا كما رأينا بالنسبة لعلم الأخلاق في المذهب الوضعي.

---

[1] – نفس المرجع، ص 22.

[2] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 61.

[3] – نفس المرجع، ص61.

وإذا كان قد ربط التجريبون المناطقة بين الأخلاق والمشاعر العاطفيّة ومعظمهم استدل كما رأينا على ذلك بأن هناك أحكام وصفيّة على شاكلة (القلم أحمر) أو (الطعام بارد)... ، وأحكام قيميّة على شاكلة (القلم جميل) أو (الطعام لذيذ).... ، وأن لا يتم إصدار الأحكام الوصفيّة عادة بطريقة عاطفيّة ولا تخالجنا في العادة (أو بشكل منتظم) مشاعر معينة عندما نصدرها، ولا هيّ تدفعنا للقيام بأفعال معينة، بالطبع قد نتفاجئ عند عودتنا إلى البيت مثلا بأن الطعام بارد فنقول بلهجة تعجب أو استغراب أو حتى غضب أو يأس ... "الطعام بارد!" ولكن هذا لا يرتبط بشكل غير عرضي مع أي شعور عاطفي من نوع محدد، وليس هذا حال الأحكام ذات الطابع القيمي، فعندما نقول "يتسم هذا العمل بالوحشيّة والقسوة المفرطة"، لا يمكن أن تتراوح مشاعرنا كيفما إتفق كما في حالة الأحكام الوصفيّة، فقد نستاء، نغضب، نشعر بالحنق، نشعر بالحزن... ولكن الإحساس بالسعادة نتيجة حصول عمل يتسم بالقسوة و لوحشيّة نادر الحدوث بل يكون شعورا مرضيا، وبإختصار يمكن القول إن هناك فرقين بين الأحكام القيميّة والأحكام الوصفيّة فيما يخص العاطفة، تترافق الأولى مع عواطف بشكل منتظم في حين أن الأحكام الوصفيّة ليست كذلك ثم إن الأولى تترافق مع عواطف من أنواع محددة وليس كيفما اتفق كما هو حال الأحكام الوصفيّة، وإلى جانب هذاهناك أسباب أخرى تسجع على القول بان الأحكام الأخلاقيّة تعبّر عن مشاعر قائلها الذي يسعى إلى التأثير في المستمعين بقصد كسبهم إلى طرفه ذلك أن مخالفة هذه النظريّة بالقول أنالقيم صفات موضوعيّة توجد في الأشياء بحد ذاتها يؤدي إلى مصاعب عديدة فليس بحوزتنا أي حاسة تكشف لنا عن أوضاع العالم القيميّة، كما هو الحال في الصفات غير القيميّة التي يدرسها العلم فالخير ليس صفة ترى بالعين، وليست الرذيلة صفة تتحدّد من خلال الإنصات بالأذن، وليس هناك حاسة سادسة، ولا قدرة حدسيّة مفهومة وموثوق بها تطلعنا على الصفات الأخلاقيّة، وبالنسبة للتجريبيين المناطقة باستخدامهم لهذا التحليل المنطقي للأحكام الأخلاقيّة توصّلوا إلى «استنتاج أن الأحكام الأخلاقيّة ليست أحكاما بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، ولكن الإستخدام الرئيسي للأحكام الخلقيّة إنما هو من أجل خلق مصلحة»[1]. وبهذا يكون عندهم وظيفة الأحكام الأخلاقيّة تنحصر في التعبير عن انفعالات المتحدّث وتؤثر على انفعالات الناس الآخرين،

---

1 – Warnock.M, Ethics since 1990, p 94.

وتحدّد الطبيعة الفعّالة أو الديناميكيّة للأحكام الأخلاقيّة وهذا يعني قدرتها في التأثير على موقف الناس، فليس لقضايا الأخلاق أي معنى نظري أو عرفاني.

وهكذا تظهر المبالغة الشديدة في اللحظة الذّاتيّة للحكم الأخلاقي، قيّم أنصار المذهب الإنفعالي على أنه تعبير عن الإنفعالات وأحاسيس الفرد ولم يروا تلك اللحظات التي تربط الحكم الأخلاقي بالحكم العلمي، لكن هذه اللحظات بدون شك تميّز الحكم الأخلاقي الذي يبرهن على بطلان إقامة الهوّة المطبقة بين هذين الشكلين من الأحكاموكذلك بين التقييم الأخلاقي والحقيقة العلميّة أما الصفة المميّزة للحكم العلمي فهي الإعلاميّة أو الإخباريّة، ولكن فيما يتعلق بالحكم الأخلاقي فإن مهمته الأساسيّة تنحصر في إظهار نوع الموقف الذي تقع فيه الظاهرة المقيّمة من الفرد ومتطلباته ومصالحه وأهدافه كما يتضمن التقييم الأخلاقيمعلومات عن حالة هذه الظواهر أو تلك من وجهة نظر الأخلاق، والتقييم الأخلاقي يساعد فيالكشف عن تلك الجوانب واللحظات التي لا تتطابق مع الإحتياجات الإنسانيّة الفعليّة (مقيما إياها على أنها شر وغير صحيحة) وعن تلك الجوانب التي ترتبط بالمتطلبات الجديدة التي ظهرت حديثا في العلاقات الإجتماعيّة وفي الأخلاق ذاتها.

وكذلك واضح أنه إذا كان المدلول الأساسي للأحكام الأخلاقيّة مدلولا انفعاليا ليس إلاّ «فإنه يستحيل في هذه الحالة أن توجد علاقات منطقيّة بين الأحكام الأخلاقيّة كأن نستنبط حكما من حكم أو تناقض حكمابحكم، فإذا قلت مثلا: إن "مناجيم بيغين" رجل حقير، فما قولي هذا ذو مدلول إنفعالي واضح والشيء الوحيد الذي يمكن استنباطه من هذا الكلام على إفتراض أنه يعبّر عن موقفي الحقيقي من بيغن، هو أن لديّ موقفا سلبيا اتجاه هذا الرجل أو أنني أمقته وما أشبه ذلك ولو عارضني شخص قائلا أن بيغن ليس حقيرا فلمّا كان بالإمكان النظر إلى قوله على أنّه نقيض لقولي، إن موقفه من بيغن يتعارض مع موقفي، ولكنه فيما لا يقول شيئاعن بيغن مثلما لا أقول أنا شيئا عن بيغن فيما أقول، إذن يثبته قولي مادمنا كلانا لا نقول شيئا عن بيغن، بل نعبر فقط عما نشعر به اتجاه هذا الرجل إذ ما ينطبق على مثالنا الأخير

ينطبق أيضا على الأحكام الأخلاقيّة في اعتقاد مؤيدى النظريّة الإنفعاليّة ما دام المدلول الأساسي لها مدلولا انفعاليا»[1].

إنه لو صحّ ما يقوله التجريبيون المناطقة أن العبارات الأخلاقيّة أنها مجرّد تعابير عن شعور المتكلم وإنها وجهات النظر الشخصيّة رغبات أو وصايا أو أوامر«لتعذر الفصل بين حكمين أخلاقيين مختلفين على فعل واحد لأن كل حكم منها سيكون تعبيرا عن مزاج صاحبه وعندئذ يمتنع التناقض بين الحكمين، هذا إلى أن الأمر لا يستلزم إعتقاد صاحبه بصحته فقد آمر بشيء أعتقد أنه خاطئ ولا يكون مثل هذا مبدأ أخلاقيا وليس ثمة إلزام بطاعة إنسان لمجرّد أنه يصدر أمرا فإذا أطعته لسبب أخلاقي كالبرّ بوعد سابق، لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر بل إلى شيء وراءه»[2].

ثم إنه من جهة أخرى «الواقع يؤكد أنه يمكن لحكم أخلاقي أن يستنبط من حكم أو أحكام من نوعه أو يناقض حكما من نوعه، ولكن لو كان المدلول الأساسي للحكم الأخلاقي مدلولا انفعاليا فحسب لا استحال إيجاد علاقات منطقيّة بين الأحكام الأخلاقيّة ولهذا يرى الكثيرون أن النظريّة الإنفعاليّة التي تبناها التجريبيون المناطقة ليست فقط فاسدة وخاطئة ولكن مستحيلة فيما ذهبوا إليه في توحيد القناعات الأخلاقيّة بالمواقف الذّاتيّة، بل وايضا مع إنكارهم إمكان تطبيقمفهوم الصدق على الأحكام الأخلاقيّة وإمكان التمييز بين اعتبارات مناسبة لغرض التقييم الأخلاقي واعتبارات ليست مناسبة لهذا الغرض.

والواقع أن الرجل العادي حين يتساءل عن صواب أيّ فعل أو خطئه، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التعرّف على مشاعره، بل هو يريد أن يعرف شيئا عن طبيعة الفعل نفسه، وبالتالي فإنه يريد الوصول إلى حكم أخلاقي، ولو كانتالعبارات الأخلاقيّة مجرّد توصيات أو رغبات أو عبارات تعجب لما كان هناك موضع لإثارة أيّة مناقشة أخلاقيّة وبالتالي لما كان هناك تناقض حقيقي بينقولك بأن هذا الفعل خطأ وقولي بأنّه صواب وحين يقول بعض فلاسفة التجربية المنطقيّة إن الأحكامالأخلاقيّةهي مجرّد "أوامر" أو "وصايا" فإنهم ينسون أو يتناسون أننا كثيرا ما نصدر أحكاما أخلاقيّة على بعض الأحداث الماضيّة كأن نقول مثلا "لقد اخطأ بروتس حينما قتل قيصر"، لذلك في نظري ألفريد

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 113.

[2] – توفيق الطويل، القيم العليا في فلسفة الأخلاق، ص 220.

ايونج Ewing.A.C(1899–1973) إن النظريّة الانفعالية هي نوع من نماذج لرؤية ذاتيّة للقيم الأخلاقيّة، لذلك ينتقد موقفها، وينتقد موقف أصحاب النظريّة الإنفعاليّة عامة ممّن اعتبروا الحكم الخلقي مجرّد استحسان أو استهجان لفعل ما، فيرفض رد الحكم الخلقي إلى الذّات الحاسة مؤكدا عنصر الموضوعيّة بأسبابها الوجيهة أساسا لهذا الحكم، ويرى أن التجربية قد أخطأت حين حصرت الصدق في القضايا التي تقوم على منهج علمي ويكون مراد الصدق في اختيارها هو مطابقتها للواقع، وذلك لأن الحس المشترك في رأيه يؤكد أننا كثيرا ما نستخدم مفهوم الصدق في مجالات اللاهوت والأخلاق وغيرها إذ أن الذي يعنينا ليس نوع المعيار إنما يعنينا ما نستهدفه عندما نصدر حكما أخلاقيا، ويؤكد «أن الإعتقاد بأن شيئا ما يتصف بأنه خير أو سيء، صواب أو خطأ، هو اعتقاد أولاني، وأنه بدون هذا الطابع الأولاني لا يصبح الإتجاه أخلاقيّا وإنما تعبير عن ذوق أو تفضيل لا أخلافي أعني من طبيعة لا أخلاقيّة، ويستشهد ايونج علىرأيه بما يحدث عند طلب النصح فلا نستهدف ممن نسأله النصح أن يصل بنا إلى الحالةالانفعالية المصاحبة للاستحسان نحو الفعل الذي "يرغب فيه" أو "نميل إليه" وإنما أن يبين "طبيعة الفعل الأصيلة" أعني ما هو صواب أو خير على نحو موضوعي وذلك في استقلال عن حالتنا السيكولوجيّة أو الانفعالية والوجدانية، لأنه إذا حدث وتم استبعاد العنصر المعرفي في الأحكام الأخلاقيّة فستكون الأحكام الأخلاقيّة المتعارضة مجرّد أسباب ولن يكون لدينا عندئذ دليل معقول لصالح حكم دون آخر»[1]، إن التجربية المنطقيّة عندئذلا تميز بين الإستحسان الواقعي والفعلي أو الإستحسان كما يحدث بالفعل والإستحسان الصواب أو الإستحسان كما ينبغي له أن يكون، أعني ـ يقول ايوينج ـ أن هذه التجربية لا تميز بين الإستحسان في صورته الذّاتيّة والإستحسان في صورته الموضوعيّة، وإذا كان التعريف الذي يقدمه التجربيون صحيحا حسب ايونج فسوف يترتب عليه عدّة نتائج أهمها:أن المرء لا يمكن أن يكون على خطأ وذلك فيما يتعلق بالحكم الأخلاقي إلاّ إذا كان قد وقع في خطأ يتعلق بحالته السيكولوجيّة الخاصة، لا يمكن أن يعني شخصان نفس الشيء عندما يحكمان على فعل من الأفعال بأنه صواب أو خطأ طالما كان كل واحد منهم لا يعني بالحكم الأخلاقي الذي يصدره سوى أن يصرح فقط بأن الفعل مستحسن أو مستهجن من جانبي، وأنه من المؤكد أن المرء هنا لا يعني بالحكم الأخلاقي، نفس ما يعنيه عندما يصدره في مناسبتين

---

[1] - ألفريد ايونج، مقدّمة في فلسفة الأخلاق، ص 21.

مختلفتين طالما كان يعنى بالحكم الذي يصدره في وقت ما مجرّد أن يقول (أني الآن) أشعر بالفعل أو لدي الميل إلى أن أشعر باستحسان أو ميل نحو هذا الشيء، لا يمكن أن يكون هناك اختلاف حقيقي بين الشخص (س) والشخص (ص)، أو أن (س) اصدر حكما أخلاقيا بأن الفعل المعيّن صواب في الوقت الذي حكم فيه (ص) بأن نفس الفعل خاطئ، وذلك لأن كل ما يعنيه (س) بحكمه هو أني أشعر باستحسان متساوي تماما مع شعور الإستهجان الذي يشعر به (ص) وذلك في نفس الوقت نفس الفعل.أنني عندما اصدر حكما بإدانة (ستالين) أو (هتلر) مثلا فإنني لا أتحدث عن ستالين بالفعلأو هتلر الحقيقي إنما أتحدث فقط عن مشاعري الخاصة اتجاه ستالين أو هتلر.وهذه النتائج تبرهن على تهافت التجربية المنطقيّة وأنها تحيل إلى مجرّد تناقض،... وإذا كانت تزعم أن الأحكام الأخلاقيّة مجرد أحكام تتعلق بمشاعرنا أو اتجاهاتنا الخاصة فلماذا إذن نستخدم كتدعيم لها وكما نفعل دائما دليلا مثل "النتائج" و"الأثار" المحتملة والتي يمكن أن تكون لهذه الأحكام وأثرها على الأخرين وهذا بالتأكيد ليس دليلا أو شاهدا على مشاعرنا أو إتجاهاتنا[1].

ثم إنه كما يقول **مابوت** أيضافي تعريف "الخيريّ" في حدود الإستحسان «فإن زعمنا بأن معنىالخيريّة هو ما أرغب فيه أنا كمتحدث هو زعم ينتهي بالمرء إلى التورط في نظرية أخلاقيّة تقوم كليّة على الأنانيّة الكاملة، ولا يمكننا أيضا اشتقاق تصور الإلزام أو الواجب من تصوّر الرغبة فهما أساسا تصوران مختلفان، كما يظهر بوضوح في حالة اقتناعنا بأنه ينبغي علينا أن لا نفعل شيئا ما، ومع ذلك نشعر برغبة ملّحة وقويّة بأن تقوم به بل ونعتقد أننتائجه البعيدة ستكون بحيث نرغب فيها على نحو أكثر من تلك النتائج التي ستترتب علىالفعل الذي نرى أن من واجبنا النهوض به»[2].

وصعوبات كثيرة يعدّها لنا ايوينج في كتابه ذلك ولهذا يرى البعض ان رفضهم للميتافيزيقا والأخلاق في الواقع لم يأتي كنتيجة لتطبيق معيار التحقق من المعنى بقدر ما هو اعتقاد عند الوضعيّة والغرب عامة في تاريخهم المشهور بالإلحاد و كما يؤكدون في الحقيقة «أن القول بأن الأحكام الأخلاقيّة زائفة، أو بأنها جميعا لا تقبل الإثبات فهو قول خطير لا بدّ حتما من أن يفضي إلى نزعة ارتيابيّة أو شكيّة مطلقة وحسبنا

---

[1] – ألفريد يونج، مقدّمة في فلسفة الأخلاق ، ص ص 154–155.

[2] – نفس المرجع،ص 158.

أن نرجع إلى الحياة اليوميّة العاديّة لكي نتحقق من أن أشدّ الناس ارتيابا في صحة الأحكام الأخلاقيّة لا بدّ من أن يسلّم معنا بأن ثمة أفعالا مثل قول الصدق تعدّ بالضرورة "صائبة" وأن ثمة أفعالا أخرى كالقتل تعدّ بالضرورة أفعالا خاطئة، ثم إننا لو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام الأخلاقيّة العامة كل "شرعيّة" لكان في هذا الإنكار إفتراء تام على المقدرة العقليّة لدى الإنسان، وكأن البشرعاجزون تماما عنإصدار أية أحكام أخلاقيّة معقولة[1].

وإن ما يصّح قوله بخصوص الأحكام الخلقيّة من منظور بعض الفلسفات الغربيّة وعلى رأسها النظريّة الذّاتانيّة والقائلين بها فلاسفة التجربية المنطقيّة وحتى الوجوديّة على حد سواء هو انه لا يمكننا أن نميز على أساس معايير العقل بين أيّ حكم خلقي ونقيضه، ولكن ما يترتب على هذا هو أن هذه الأحكام تفلت من معايير العقل رمة وليس أنها تنحرف عن هذه المعايير، بمعنى مثلما ذهب كانط بالنسبة للميتافيزيقا أنها تعلوا عن العقل.

يقول الباحث الأخلاقي المعاصر روس سير ديفد Ross.Sir.David(1877-1971) في كتابه "أسس الأخلاق" نقدا للنظرية الإنفعاليّة في الأخلاق إنه يستحيل على الإنسان أن يقبل شيئا دون أن يرى بفكره أنفيه صلاحيّة خاصة تجعله جديرا بالقبول... وإلاّ فلو كنا نقبل الأشياء دون أن يكون فيها ما يجعلها جديرة بقبولها كان قبولنا إياها عملا بغير معنى على الإطلاق[2]، مما يعني عنده أن وصفنا للشيء بأنه "خير" ليس مقتصرا على إثارة الإنفعال لمجرّدذكر كلمة "خير" صوتا أو كتابة بل لصفة في الشيء ذاته تشير إليها كلمة "خير" وإذن فهي كلمة ذات معنى ولا ينفى ذلك أن تكون أيضا كلمة مثيرة للإنفعال.

وكذلك يفعل برناردمايوBernard Mayo(1921-2000) منتقدا المذهب الإنفعالي أو كما يسميه أيضا المذهب العاطفي مؤكدا أنه «إذ كان لا يمكن تجاهل الأثر القوي الذي يمكن أن يكون لبعض العواطف المعينة مثل الشكر أو الإحترام على سلوكنا تلك الأثار التي يمكن أن تكون إما مثيرة للسلوك أو مانعة له، ولذلك فإن المذهب العاطفي له فعلا ميزة تفسير شيء هو سمة أصيلة للأخلاق ومهمة بالنسبة لها، فأي فرد يصف مخلصا فعلا معينا بأنه شريرا وخطأ ينبغي أن يكون لديه شعورا قويّا نحو هذا بالفعل،

---

[1] – إبراهيم زكريا، مشكلة الأخلاق، ص 80.

[2] – Ross.Sir.David, Foundation of Ethics, Oxford At the Clarendon Press,1951, p 223-222 .

فإذا لم يكن لديه هذا الشعور فإننا قد نستنتج أنه لم يكن مخلصا في حكمه، وأنه لم يقل ما ينبغي قوله، ومع ذلك فإن المذهب العاطفي يمكن أن يظل خاطئا في جعله العاطفة هي الحقيقة الأوليّة وأن توجيه الفعل أمر ثانوي»[1].

ولهذا إن كان جهد النظريّة الإنفعاليّة أو العاطفيّة هو أن تردّ أو تختزل كل المشكلات الأخلاقيّة إلى أمور تتعلق بالميل أو الذوق، ولأن أمور الميل أو الذوق هي ليست موضوعات للجدل، لذلك لا يمكن بالنسبة لها أن تكون مشكلات أخلاقيّة ومن ثم فلا يوجد ما يسمى خلافا أخلاقيا ويؤكد برنادرمايو أنه إذا كان يمكن أن نوافق التجربيين المناطقة أن كل الأقوال الأخلاقيّة هي أقوال عاطفيّة أو انفعاليّة ولكن لانستطيع القول العكس، ولأن النظريّة العاطفيّة ليس لديها ما تقوله حول ما الذي يميز العواطف الأخلاقيّة من العواطف التي ليست كذلك، وهذا يوحي بقوّة أن العاطفة ليست هي الأساسيّة أو الأوليّة للأخلاق ولكنها مجرّد سمة أو صفة ثانويّة كما يعتقد معظمنا... فالمذهب العاطفي يتجه بعض الشيء نحو تفسير كيف أن الأخلاق تحدث أثرا في السلوك ولكنه يحذف تماما عنصر العقل، فالأفعال وفقا لهذا المذهب توجهها المشاعر والعواطف وليس العقل وهذا يقترب إلى حد ما من القول بأنها غير موجهة على الإطلاق، كما أن الفرق بين الموقف الأخلاقي وبين الموقف الشعوري هو العموميّة أو القابليّة للتعميم... هذه العموميّة هي على الأقل جزء من الفرق بين الأحكام الأخلاقيّة وبين العواطف، وهي كذلك جزء مما تعنيه عندما نتحدث عن المبادئ الأخلاقيّة وهذا أيضا هو وظيفة العقل، فالكائن العاقل يستطيع أن يكون لديه مبادئ، رغم أن الكائنات غير العاقلة يمكن أن يكون لديها المشاعر والإنفعالات وحتى وسائل التعبير عنها ومن ثم فهو أحد جوانب العموميّة الأخلاقيّة [2]، ولهذا فإن أبسط ما يفتقده المذهب الإنفعالي ويتجاهله هو القول بوجود مبادئ والتي هي قواعد الفعل وأبسط نوع لقواعد الفعل أو السلوك هو القانون، وعن طريق النظر إلى فكرة القانون يمكننا الحصول على نموذج للحديث الأخلاقي افضل من أيّ شيء آخر حصلنا عليه حتى الآن، ولهذا تعتبر النظريّة الإنفعاليّة عند الكثيرين صورة متطرفة وغير مقبولة بصفة خاصة.

---

[1] – برنادرمايو، فلسفة الصواب و الخطأ مدخل إلى نظريّة أخلاقيّة ، ص 131.

[2] – نفس المرجع، ص ص 142–144.

ثم إنه عندا التجربيين المناطقة كما يظهر « المعنى الإنفعالي أو العاطفي أو الوجداني الذي يعطيه علم الأخلاق هو معنى لا عقلاني، ذلك أنهم لا يعتقدون انه بإمكاننا أن نبيّن أسباب استحساننا واستهجاننا لأفعال معينة في جانبها الأخلاقي»[1]، لهذا يؤكد بعض هؤلاء المعارضين لها أن هذه النظرية الإنفعاليّة تقود إلى عدميّة اخلاقيّة كاملة، رغم أنهم وعلى رأسهم آيار يدّعون بإنعدام مثل هذه الإمكانيّة كما سبق وذكرنا ولكن الحقيقة «إن السلوك الخلقي المستند على ذلك الموقف سوف يكون لا عقلانيا بصورة كليّة، ويكون مسألة ذوق اعتباطي تماما ونقطة الضعف الكبرى في النظريّة الإنفعاليّة هو أنها تلتف حول السؤال، ولا تزودنا بمعيار لتمييز المواقف الخلقيّة عن غيرها من المواقف، وقد تحدث آير كما لو أن الموقف هو حالة تأثر وكما لو أن هناك عاطفة خلقيّة معينة، ولكن المشاعر الخلقيّة لا يمكن معرفتها بواسطة الإستبطان البسيط وأكثر من ذلك فإن هنالك واقعة واضحة هي أننا كثيرا ما نستنكر أفعالا معينة حتى عندما نشعر أننا ميالين إلى أن نفعلها وحتى عندما يكون لدينا موقف مفضّل إزاءها»[2]. ثم أيضا إنه ليس صحيح «أن الخلافات الأخلاقيّة على العموم التي تستمر بعد إتفاق الرفقاء حول كل الأمور الواقعيّة هي خلافات يمكن تحويلها من حيث المبدأ إلى الخلافات على المستوى الفلسفي»[3]، بمعنى أنّه ليست الآراء الأخلاقيّة ما هي إلاّ مواقف ذاتيّة بل مجرّد إنعكاس لمواقف فلسفيّة متباينة، وبالتالي إن القناعة الفلسفيّة التي تنطوي عليها النظريّة الإنفعاليّة ما هي إلاّ موقف ذّاتي لصاحب هذه النظريّة... وما يقوله من يتبنى النظريّة الإنفعاليّة ليس عن طبيعة الأخلاق بل مجرّد تعبير عن موقفه الخاص عن طبيعة الأخلاق[4]، فطبيعة الأخلاق أكيد ستكون واحدة عند الجميع.

إنهم بذل يؤكدون أنّه لا يمكن إيجاد أساس عقلاني أخير للغايات النهائيّة للإنسان وهنا يبدوا تأثرهم بهيوم كما سبق وقلنا الذي عنده العقل يقرّر الوسائل لا الغايات، إنه لا يمتلك القدرة على تحريك الإرادة، إن من يمتلك هذه القدرة هو الرغبات وملكة الذوق، ولقد أدّت هذه العدميّة والإحساس باللامبالاة كما يرى

---

[1] – منذر الكوثر،المرجع السابق، ص 278.

[2] – Charles Worth, M.J, Philosophy and Linguistic Analysis, p 144.

[3] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص ص97– 98.

[4] – نفس المرجع، ص ص100–101.

البعض مما رأيناهمسابقا إلى التخلي عن المبادئ الأخلاقيّة المعترف بها شكليّا وبالتخلي الكامل عنهاعمليا ممّا ولّد ليس لدى العوام فقط بل وحتى عند العلماء والطبقة المتعلمة الشك فيما إذا كانت هناك ضرورة لوجود المبادئ الأخلاقيّة عموما.

كمايذهب بعض الرافضين لموقف فلاسفة التجربية المنطقيّة هذا أنه لو صح ما يقولونه من أن الأحكام الخلقيّة مجرّد تعبير عن وجدانات ومشاعر لكف الأخلاقيون عن كل جدل إذ ماذا يراد البرهنة عليه، هل يجادل فريق للتدليل على أنه يحب سلوكا معينا ويجادله غيره ليدلل على أنه يمقت هذا السلوك، إن الأول لا يساوره الشك في أن خصمه ينفر من هذا السلوك الذي يطريه، وهذا على يقين من أن خصمه يمتدح هذا السلوك ويميل إليه وفي الحق أن المحاجة بينهم إنما تهدف إلى الكشف عن مبررات الميل أو النفور في كل حالة وأن الفعل الذي تنصب عليه يتصف بصفة أو صفات تجعله موضعا للحب أو مثار الكراهية، أي تجعله خيرا أو شرا[1].

ومن الذين انتقدوا رجالات هذه النظرية الإنفعاليّة بشدة نجد **تولمن ستيفن أدلستون**(1922-2009) في كتابه "العقل ومكانه في الأخلاق" والذي قيل عنه أنه «شديد العناية بنقد الوضعيّة المنطقيّة وتوضيح قصوراتها »[2]، رغم أنه هو أيضا لم ينجح في التخلص من تأثيرهم قدر نجاحه في تقديم دفاع ذكي عن آراهم، ولكن رغم ذلك فهو الذي «يدعوا في الفصل الأول من كتابه السابق نظريّة مور بالموضوعيّة ونظريّة ستيفنسون ذاتيّة ونظريّة آير أمريّة ويدعوها جميعا بالتقليديّة، رغم أنه في الحقيقة ان كان آير يعد أن الحكم الخلقي عبارة واقعيّة مقنعة، في حين يحلل ستيفنسون الحكم الخلقي باعتباره يتضمن عنصرين: وصفي –معرفي، وانفعالي –أمري، ويعني هذا اننا إذا أردنا تسميّة أي نظرية بأمرية فان نظريّة ستيفنسون أولى وأحق من نظريّة آير بأن توصف بالأمريّة إلى جانب أيضا كارناب الذي حلل الحكم الخلقي باعتباره أمرا، ويبقى ان هاتين النظريتين في الواقع صيغتان معدلتان للنظريّة الذّاتيّة التي رفضها ستيفنسون وأير نفسهما. ولكن وكما يؤكد تولمن أنه قد نجم عن النظريّة الانفعاليّة التي أقامها آير

---

[1] – توفيق الطويل، العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلّة كليّة الآداب جامعة فؤاد الأوّل، مصر، 1952، ص ص 62-63.

[2] – يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الأفاق المستقبلية ص426.

وستيفنسون على مبادئ التجريبية المنطقيّة اضرار نفسيّة واجتماعيّة وعقليّة، تتلخص في القول بأنها قد زعزعت الثقة في المبادئ الخلقيّة التقليديّة لحضارتنا، إنها تستأصل كل ماله قيمة.

تعتبر "النظريّة الأمريّة" التي قال بها آيار أحدث محاولة في رأي تولمن لدراسة اللغة الخلقيّة، وقد قامت في الأصل كرد فعل ضد التصورات الموضوعيّة والذّاتيّة ولقد حرصت على تجنب نواحي الضعف والخطأ فيهما، إلاّ أنها عجزت مثلهما عن تفسير البرهان الأخلاقي الوجيه، وذلك لأن تصورها للبرهان ضيق أيضا، أما الحديث عن استدلال قيمي أو أنواع أخرى من البراهين غير البراهين الرياضيّة والمنطقيّة فليس إلاّ لغوا وهراء، وهذا ما يتعارض كما يقول تولمن "مع الذوق الفطري والاستخدام الدارج"[1].

تدرك هذه النظريّة أن الالفاظ الخلقيّة المعياريّة لا تشير إلى أية كيفيات في موضوع الحكم الخلقي، أو حالات نفسيّة في المتكلم، ولكن بدلا من بيان واقع استخدام هذه الالفاظ، يريح آير نفسه فيصف عبارتنا الخلقيّة باعتبارها "مضللة" لأنها تعطي تصورا زائفا عن دور اللغة الخلقيّة في حياتنا، إنها توهم السامع بتقديم معلومات مع أنها لا تعطي في الحقيقة شيئا من هذا القبيل بل ولا تهدف إلى هذه الغاية، انها في جوهرها "أوامر مقنعة" أو "تعبيرات وتنفيسات عن مشاعر استحساننا" لموضوع الحكم الخلقي أو ما يدور حوله الأمر .

يشبه آير التصور الخلقي بالتعجبات والنداءات والهتافات والأوامر، ومع أن في ما ذهب إليه شيئا من الصحة، وحقائق لم يعطها الفلاسفة الخلقيون في الماضي اهتماما كافيا إلا أن المطابقة بين الأوامر والعبارات الخلقيّة خطأ لا يغتفر، إن بين العبارات الخلقيّة في ذاتها أنماطا من العلاقات المنطقيّة لا وجود لها بين التعجبات فحين تتورد وجنات شخص فهذا "علامة" على الخجل ولا يمكن القول أن هذا "التورد" هو معنى الخجل ذاته بل نحن الذين نربط بين الجانبين ونقيم تلك العلاقة التي تسمح لنا باستنتاج أحدهما من الآخر كذلك لا يمكن أن يتنازع الأفراد حول صحة أو صدق التعجبات في ذات الطريقة التي يختلفون فيها على صحة الحكم الخلقي وصدقه.

يؤكد تولمن إلى أن النظريّة الأمريّة مع آير تشترك مع النظريتين الموضوعيّة لمور والذاتيّة مع ستيفنسون في نفي علاقة الصحة بالحكم الخلقي أو وجود براهين أخلاقيّة موضوعيّة، لقد نجحت هذه

---

[1] –Toulmin.S.E, An Examination of the Place of Reason In Ethics, Cambridge At the U P,1953,p76.

النظريات في إزالة الفارق بين البراهين الوجيهة حقا والبراهين الرديئة ويرجع هذا إلى تصور غير سوي للغة الخلقيّة وإلى مطابقتها مع نموذج لا يتفق معها في الحقيقة، إن بين العبارة الخلقيّة والعبارة الأمريّة فارقا كبيرا، فإذا قال ضابط لي مثلا "قف بانتباه" فإنه عليّا أن لا أحاججه في صحة الأمر أو صدقه بل أطيع دون توان وإذا ما طلبت سببا وجيها كي أعد الأمر الصادر إليّ صادقا، ومن ثم أطيعه فأن الضابط سيرد عليا باحالتي إلى المحكمة العسكريّة، أو سيرسلني في أفضل الأحوال إلى عيادة الطبيب النفسي، إني في هذه الحالة قد خلطت بين منطق الأوامر ومنطق أحكام الواجب الخلقيّة أو احكام الواجب غير الخلقيّة. ولو أن ما قاله الضابط لي هو "يجب أن تقف بانتباه" فان في وسعي أن أتساءل عندئذ عن سبب الوجوب، وهنا يصبح لزاما على مطلق حكم الواجب غير ـ الخلقي، أن يشير إلى القانون العسكري مثلا كسبب وجيه[1].

يقول تولمن أن الفارق الأساسي بين العبارات الأمريّة Statements Imperative والعبارات الأخلاقيّة يكمن فيما ذكرناه سابقا، ذلك أن الأسباب التي نقدمها عند التلفظ بأمر ما لا ترمي في حقيقتها إلى تحقيق اتفاق حول صدق ما يقال، بقدر ما تهدف كغاية رئيسيّة إلى تبرير الأمر وتسويغه بالإشارة إلى "سلطة ما" يتعين على السامع طاعتها أما في الأخلاق فان الغرض من تقديم الأسباب الوجيهة هو الوصول إلى اتفاق فيما يتصل بصدق القضيّة الخلقيّة موضوع الخلاف ومن هنا فان المعيار المنطقي الذي نميز به بين الاسباب الوجيهة والأسباب الرديئة في الأخلاق يختلف كلية عن ذاك المعيار الذي نستخدمه في الأوامر.

نجحت النظريّة الأمريّة في مسألة هامة وهي «التمييز بين الإستدلال من مقدمات واقعيّة أو منطقيّة أو رياضيّة على نتيجة تنتمي إلى ذات النمط المنطقي وبين الاستدلال من مقدمات واقعيّة مثلا على نتائج تنتمي إلى نمط منطقي مختلف كالإستدلال على نتائج قيميّة ابتداءا من مقدمات واقعيّة، ويؤلف هذا التمييز فيما يرى تولمن "جوهر أي رفض للأغلوطة الطبيعيّة"، ويقصد بهذا أن النتيجة القيميّة في الإستدلال القيمي لا تمثل استنباط شيء متضمن في المتقدمات الواقعيّة بل هي حكم واجب يذهب إلى أن على المرء أن يستحسن أو يفعل شيئا ما، أن الرجل الذي يضرب زوجته شرير لكن القول أنه شرير لا يعني أنه يضرب زوجته فقط... بل وأن ندينه لفعلته[2]. في حين يرفض آير هذا التصور ويؤكد على استحالة الإنتقال من

---

1 - Ibid, p52-53.

2 – Ibid,p55 .

مقدمات ذات نمط منطقي معين، إلى نتيجة تنتمي إلى نمط منطقي آخر، ومن هنا فان خلاصة فلسفته كما يصورها تولمن، هي أنه لا يوجد سبب وجيه للانتقال من أية مجموعة من الوقائع إلى حكم خلقي، مثلما لا يوجد سبب وجيه للحكم بأن شيئا ما خيرا أو صوابا أو واجب، ويرى فيلسوفنا أن هذه الدعوى التي بين تعارضها مع معطيات الاستخدام الفعلي للبرهان في الأخلاق تنتج في الحقيقة عن خلط بينقضيتن:

الأولى منطقيّة: وتذهب إلى أنه لا توجد ولا يمكن أن توجد أسباب وجيهة للنداءات.

والثانيّة واقعيّة وتقرر أنه لا توجد ولا يحتمل أن توجد أسباب وجيهة للأحكام الأخلاقيّة، ويلاحظ تولمن أن القضيّة الأولى تشير إلى استحالة منطقيّة بينما تشير الثانيّة إلى استحالة واقعيّة وحينخلّطت النظريّة الأمريّة بين نوعي الإستحالة نتيجة مطابقتها بين النداءات الأحكام الأخلاقيّة، استنتجت أن القول بوجود أسباب وجيهة في الأخلاق لغو وهراء وهذا ما يفسر الطابع التشاؤمي والإستهتاري أيضا للنظريّة[1]، وهذا ما دفع بهاربارت فايجل نفسه وهو أهم رواد الوضعيّة المنطقيّة إلى القول بأن المذهب الإنفعالي قد انتزع الوجوب الأخلاقي Ethical Oughtness، من سياقه الإنساني[2].

ومن النتائج المنطقيّة التي ترتبت أو يمكن أن تترتب على الصياغة الإنفعاليّة للميتأخلاق عند آير إنه يرد الخلاف القيمي إلى خلاف واقعي، ويقرر أن الأطراف المتنازعة تصل إلى الاتفاق المطلوب حين تتفق أولا على الوقائع وتشترك، وهنا مكمن الضعف في منظومة قيميّة نؤمن بها جميعا ولا غبار علىهذا القول، لولا أن آير قد أنكر في نفس الوقت وجود وقائع قيميّة مضافة إلى الوقائع التجريبيّة، وبهذا يكونقد ربط صدق القضيّة بالمتكلم مكررا في صيغة عصريّة دعوى ديفيد هيوم قائلا «خذ أي فعل معدود شرا، القتل العمد مثلا افحصه تحت كل الأضواء، وانظر ما إذا كان في وسعك ان تجد القضيّة الواقعيّة أو الوجودالواقعي الذي تدعوه رذيلة، أيا كانت الطريقة التي تفحصه بها فإنك لن تجد إلا مشاعر معينة، ودوافع ورغبات وافكارا وليست هناك في القضيّة أية واقعة أخرى، ان الرذيلة تفر منك بعيدا طالما قصرت فكرك على الموضوع Object ، ولن يصير في وسعك العثور عليها إلاّ حين تحول اتجاه تفكيرك إلى أعماق

---

1 – Ibid,p58.

2 – H.Fegel ,Vaildation and Vindication :An Analysis of the Nature and the Limits of EthicalArguments,in :W.Sellars and J.Hospers(eds),Readings in Ethical Theory, NewYork,Appleton–Century–Crofts,p 679.

صدرك حيث تجد عاطفة الاستهجان التي تقوم فيك إزاء الفعل، توجد هنا مسألة واقعيّة مسألة تكمن في ذاتك وليس في الموضوع»[1]، ليست دعوى آير إذن في الحقيقة غير ذات دعوى هيوم متخفيّة في زي عصري، ومن هنا جاءت أرائه كما تبدوا متناقضة مع المبادئ التي قامت عليها مما جعل العديد من المفكرين يطرحون تساؤلات قويّة حول امكانيّة قيام ميتاأخلاق سويّة انطلاقا من مبادئ التجريبية المنطقيّة، فالاتفاق القيمي لا يتحقق من وجهة نظر آير إلاّ حين تتفق الأطراف المتنازعة على تبني قيم واحدة، ويعني هذا عدم كفاية الاتفاق على الوقائع التجريبيّة لحل الخلاف القيمي، إن فيلسوفنا يعي بصورة تستثير الإعجاب حقيقة هامة وهي قصور الإتفاق الواقعي عن حل الخلاف القيمي، وذلك لأن عنصرا آخر يظل خارج دائرة الإتفاق ألا وهو العنصر القيمي، ومادام الإتفاق القيمي لا يتحقق بغير الاتفاق على هذا العنصر، فمن المستحيل منطقيا أن تكون قيمة هذا العنصر صفرا، وإلا كان الاتفاق الواقعي مكافئا منطقيا وعمليا للاتفاق القيمي، وهو ما ينكره آير نفسه، والغريب هنا أن آير ينكر على هذا العنصر أية قيمة صدق، مع أن فلسفته تفترض كما رأينا قيمة صدق له، وهكذا فان الميتاأخلاق عنده تفترض وجود عنصر يعد لغوا وفقا لمبادئ التجربية المنطقيّة.

لقد ماثل آير بين العبارات الخلقيّة والتعجبات، وقال أنه ليس لأي منهما قيمة صدق، رغم ما يبدوا من الفارق الكبير بينهما فالتعجب تعبير قسري عن شعور، والأنين يبيّن عن الألم كما يبيّن التعرق عن الإرتباك، والشحوب عن الخوف، ولا تتنافى هذه الواقعة مع إمكانيّة استخدام بعض التعجبات في نقل المشاعر والتبليغ عنها، فعلى سبيل الميثال اذا قدم إلي كأس من الشراب الفاخر وقلت "رائع" أو "أوه" فانني هنا بكل وضوح أنقل مشاعر الاستحسان، أما اذا كان الشراب رديئا وتلفظت بذات التعجبات السابقة حرصا منى على عدم جرح احساس مضيفي إنما استخدم التعجب في الخداع، يعني هذا أن في وسعنا استخدام بعض التعجبات بصورة وصفيّة ان هذه التعجبات هي ذات الصلة العرفيّة والاصطلاحيّة بمشاعر معينة، وقد ذهب آير في هذا الصدد إلى القول أن الحكم الخلقيّ يعبّر عن المشاعر بطريقة مناسبة، فإذا صح هذا،فان الحكم كما رأينا بالنسبة إلى التعجبات انما ينقل واقعة امتلاكي مشاعر معينة، وهذه في الحقيقة هي

---

1 – D,Hume,op.cit ,The Book 3, part I ; section I ;pp 469-468.

الدعوى القديمة التي نادى بها هيوم[1]. وما دام الحكم الخلقي تعبيرا عن المشاعر، فنحن في الحقيقة أمام المذهب الذّاتي الذي حاول آير التنصل منه في البداية، ويستحيل علينا في هذه الحالة أن نفسر الألزام الخلقي وفقا لنظريّة آير ذلك أنه لا صلة حتميّة بين قبولنا لحكم الزام خلقي وبين ما نملكه من مشاعر الاستحسان أو الاستهجان، إن للالزام طابعا موضوعيا، ولا تستطيع نظريّة آير أن تفسر أكثر من الواقع النفسي للإلزام الخلقي.

وإن كان أنصار المذهب الإنفعالي يظنون أن الأحكام الأخلاقيّة لا تحتاج إلى مراجعة، لأنه لا وجود لأيّ حكم كاذب، وطالما أنه يتلخص في التعبير عن الإنفعالات، فكما يرى آير يستطيع شخصان أن يبديان حيال ظاهرة معينة أو سلوك نفس الإنفعالات بواسطة الحكم التقييمي "هذا خير" لكنهما يمكن أن يقصدا أثناء ذلك أشياء متباينة كليا[2] لهذا في النهاية يظهر «أن أنصار المذهب الإنفعالي يناقضون أنفسهم عند كل خطوة، فهم يحاولون التأكيد على أنّه إذا كان الإنسان يشعر هكذا وليس بشكل مغاير فإن ذلك يكفي لأن نعتبره حكما صحيحا موضوعيا وإنسجاما مع تصوراتهم، فقد تكوّن الإرتياح الأخلاقي للفرد ولمشاعره تحت تأثير ليس الظواهر القائمة موضوعيا بل بتأثير الصفات المفروضة التي وهبها الفرد لهذه الظواهر»[3]، وهم بهذا لا يعرقلون حلّ النزعات والخلافات الأخلاقيّة القائمة فقط بل ويزيدون في حدتها، وبالتالي فهذا الموقف غير قادر على التأثير على تحسين الجو الأخلاقي كما أن في هذه الحالة لم يعد علم الأخلاق يخدم تقييم أعمال الإنسان أفعاله وسلوكه، إن الأخلاق مع التجربية المنطقيّة وجميع أنصار المذهب الإنفعالي بهذه الطريقة أمست تافهة وباطلة.

إن النقص الكبير الذي يظهر في هذه النظريّة أنها لم تتمكن من الكشف عن جوهر العلاقة بين الأحكام الأخلاقيّة وسلوك الناس، والأكثر من ذلك أنهم شوّهوا طبيعتها لأنهم وجّهوا الإهتمام الرئيسي إلى طريقة التعبير عن الأحكام وإلى طريقة استعمال الكلمات الأخلاقيّة لتحليل الأحكام الأخلاقيّة ولكن ليس

---

[1] – مابوت، المرجع السابق، ص148.

[2] – نفس المرجع، شفارتزمان، ص 58.

[3] – نفس المرجع، ص59.

إلى ذلك المعنى الذي تضمنته هذه الأحكام بالفعل[1]، إن الإحساس الذي يقول به آير وغيره من التجريبيين المناطقة لا يمكن أن يكون مصدر لما هو أخلاقي، لأن الأحاسيس موجودة دائما سواء إتجاه المواضيع الأخلاقيّة أو غير الأخلاقيّة، ويعاب على آير أكثر إختزاله لإحساسات عاديّة إلى أفعال أخلاقيّة، لهذا فهناك العديد من نقاط الضعف في هذه النظريّة، خاصة في قوله أنّ أثناء إصدار حكم أخلاقي من نوع أو آخر إنّما يعبّر الإنسان عن مشاعر معينة تجيس في صدره، وإن كان ليس معنى هذا أن ليس هناك رابط بين العواطف والقيم وإنما الخطأ الذي وقع فيه آيار ومعظم أصحاب النظريّة الإنفعاليّة إنما هو محاولة إختزال الأخلاق إلى شيء ليس له صفة أخلاقيّة.

وكذلك الأمر عند **ستيفنسون** فعندما قرر أن "الإنفعال" هو نوع من المعنى أو جزء من معنى اللفظ عامة، عبر الكثير من المفكرين عن تشككهم في صحة هذه الفرضيّة، وأبانوا أن ما يدعوه ستيفنسون "معنى انفعاليا" ليس إلا "التأثير" الانفعالي للألفاظ، ونحن نعرف أن الأثر المفرغ لبعض الالفاظ ليس "المعنى" بها، بل شيء يتولد عن المقصود بها أي أن "التأثير" الإنفعالي نتاج جزئي وعرض للمعنى، وعلينا أن لا نخلط بينه وبين "المعنى"[2]، بمعنى أنه لا يمكن لنا إن نعد مرارة الخلاف العلمي جزءا من موضوع القضيّة، ومن ثم فان من الخطأ دعوة هذا الاستخدام (الانفعالي) جزءا من معنى اللغة الخلقيّة، وحتى لو سلمنا بأن "الانفعال" جزء من "معنى" اللفظ الخلقي، فان الابحاث الحديثة قد اثبتت استحالة وصف الانفعالات كاستجابات بسيطة أو استجابات سلوكيّة، وبالتالي فان على كل وصف سوي للانفعال أن يسلم بحقيقة هامة وهي أن المشاعر والاتجاهات والفكر والتوقع تتداخل Interfused، جميعها في الإنفعال، بحيث يمتنع منطقيا وعمليا تمييز الجانب الإنفعالي عن الجانب المعرفي في الوجود أو الوظيفة.

غير أن ستيفنسون قد أقام فرضيته على أسس غير متينة ففسر الوظيفة المعياريّة للأحكام الخلقيّة مفترضا وجود معنى انفعالي ولكن إذا كان الايقاع يسهم دائما في خلق الأثر الشعري، فإنه لا حاجة بنا في

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 57.

[2] – Kaplan.A, 'Logical Empiricism and Value Judgments', Article in schilip.p.A , p830.

تفسير هذا الأثر إلى افتراض معنى إيقاعي، ويعني هذا أن الوظيفة المعياريّة للحكم الخلقي يمكن أداؤها عن طريق المعنى الوصفي[1] وتنتفي بالتالي أية حاجة إلى افتراض معنى انفعالي.

كما أنه يترتب على جعل ستيفنسون الانفعال بمثابة العنصر الأساسي في معنى اللفظ الخلقي، ادخال نوع من "الهرقليطيّة" العبثيّة إلى المعنى أي القول باستحالة استخدام الكلمة الخلقيّة في ذات المعنى مرتين، سواء من قبل الفرد نفسه أو من قبل افراد آخرين، وذلك ان المعنى الوحيد للفظ الخلقي معنى انفعالي يعبر عن انفعالات فرديّة، وليس عن أية انفعالات عامة أو مشتركة وحين أستخدم لفظا مثل "الخير" فان الانفعال الذي يعبر عنه يختلف بالضرورة عن الانفعال الذي يعبر عنه اللفظ حين تستخدمه أنت، إن انفعالاتيذاتها غير ثابتة بل متغيّرة، مما يعني أنني لا استخدم اللفظ في التعبير عن "ذات الانفعال" سوىمرة واحدة، ولما كانت الانفعالات هي "معاني" الألفاظ الخلقيّة فان معاني الالفاظ بالنتيجة متغيّرة دائما، وغير ثابتة أبدا، ويترتب على هذه النتيجة الأخيرة، انقطاع كل تواصل أو حوار حقيقي بين الأفراد، وهو ما يشهد الواقع ببطلانه»[2].

ان القول بأن صلة اللفظ الخلقي بالانفعال كمثل صلة النداءات والتعجبات أي أن اللفظ الخلقي أكثر شبها بصرخات الألم أو الفرح منه بالعبارات التقريريّة، ان أساس هذه الدعوى هو القول بتمايز التعبير expressing عن التقرير أو الوصف describing ، غير أن هذا التمايز تعسفي تماما فنحن لا نستطيع ان نقرر معاناتنا انفعالات معينة دون أن نكون في الوقت نفسه قد عبرنا عنها لأنه إذا كانت العبارة مؤكّدة بجديّة فان المتكلم انما يعلن بالضرورة امتلاكه للانفعالات موضوع البحث، وأكثر من ذلك فانه لا تمييز بين التعبير والتقرير حتى في حالة النداءات والتعجبات والصرخات، فاذا قال فرد "أخ" وانكر بعد هذا ان يكون قد قرر بتلك الكلمة أن شيئا ما يؤلمه على اساس ان "أخ" ليست عبارة تقريريّة فانه ولا شك مخادع. ولم يخطئ ستيفنسون في التمييز بين التعبير والتقرير فقط، بل أخطأ أيضا في اقامة تناظر بين ألالفاظ الخلقيّة وألفاظ النداء والتعجب، ذلك أن بين العبارات الخلقيّة علاقات منطقيّة لا توجد بين

---

1 – Ibid, p 832-833.

2 – R.F,Atkinson, Conduct: An introduction to Moral Philosophy, London,Macmillan,1969, p221.

التعجبات، اننا قادرون على أن ننكر الأحكام الخلقيّة أو نستنتج منها كمقدمات أحكاما خلقيّة أخرى أو أن نجد تناقضا ما بينها لكن شيئا من هذا القبيل لا يمكن أن يوجد في ميدان التعجب[1].

إن القسمة إلى وصفي وانفعالي، تقريري وتعبيري هي التي هبطت بالحكم الخلقي إلى مستوى الاستجابة الغريزيّة وبانهيارها إن النظريّة الانفعاليّة تنحل إلى مجرّد صورة من المذهب الطبيعي الذّاتي، وستتأكد هذه النتيجة حين تم البحث في التصور الانفعالي للحكم والبرهان الخلقي ولوحظ فيما يتصل بالقسمة السابقة، أن ستيفنسون قد استخدمها في اقامة تميز آخر في التفكير الخلقي بين الاعتقادات والاتجاهات، ولا يُرى في هذه التمييزات التعسفيّة في الحقيقة غير صورة من تلك الثنائيّة التقليديّة التي فصلت بين العقل والجسم، وبين الفكر والسلوك، ومع أن ستيفنسون إدعي في كتاباته الحرص على تجنب تقسيم العمليات النفسيّة وتفتيتها، إلاّ أنه في الواقع قد مارس هذا التفتيت في أبشع صورة، انه لم ينجح في اجتناب الثنائيّة قدر نجاحه في جعلها أساس التحليل الانفعالي كله، ولا يلغي هذا الإعتراض على هذا التصور قول ستيفنسون بوجود علاقات وثيقة أو تفاعل بين الجانبين «إن اعتراضنا لا ينصب على الفشل في تمييز العلاقات السببيّة بين الجانبين وتحديدها بدقة بل ينصب على تصور هذين الجانبي مرتبطين في علاقة سببيه فالاعتقادات والاتجاهات والعقل والانفعال لا ينبغي ان تحلل كأحداث events مترابطة سببيا بل كتصورات عقليّة ومفاهيم مجرّدة ترتدّ إلى تصور عيني واحد معقد»[2].

وإن كان قد ذهب بعض أنصار النظريّة الانفعاليّة إلى التأكيد إن هذا «التمييز بين عناصر Constituents الاعتقاد والعناصر الأخرى التي يدعوها ستيفنسون "الاتجاه" في صورة إجماليّة على أساس ان هذا التمييز عقلي ولأغراض الدراسة الفلسفيّة والتحليل المنطقي فقط أي أنه لا يتضمن أي ثنائيّة يمكن الاعتراض عليها، فمن المألوف والنافع في ميادين العلوم جميعها أن نميّز بين المتغيرات الموجودة في نظام معين وأن نتحدث عنها في الغالب كما لو أنها أحداث متباينة مثل: التغييرات في ضغط الدم تركيبته الكيماوي سرعة تدفقه في الشرايين والارادة وما شابه ذلك، فاذا ما وجدت قوانين عامة تحدد الاطراد الوظيفي بين المتغيرات المختلفة فان من الطبيعي أن نتحدث عندئذ عن علاقات سببيّة بينها، ولا تتضمن طريقة

---

1 – Ibid,p80-78.

2 – Kaplan.A, 'Logical Empiricism and Value Judgments', Article in schilip.p.A ;p 840-841.

الحديث هذه أية وضعيّة للمفاهيم أو تجسيد للتصورات[1]، إلاّ أن الكثير من نقاد النظريّة الإنفعاليّة رأوا أن هذا الدفاع إنما ينطلق من مسلمة غير مقبولة وهي أن الأخلاق علم من بين العلوم الأخرى وأن التقاليد المرعبّة في تلك العلوم تنطبق بالمثل على الأخلاق، وينتقل هذا الدفاع دون أية مسوغات من الشرط إلى المشروط فهو يقرر أن استخدام طريقة ستيفنسون في الحديث عن "اعتقادات" و"اتجاهات" أمر مألوف إذا ما وجدت قوانين عامة تحدد الإطراد الوظيفي بين المتغيرات المختلفة.

أما عن الحكم الخلقي فلقد نفى ستيفنسون ان يكون قبولنا لأي حكم خلقي ما بمثابة اعتراف بوجود الاتجاه الذي يعبر عنه الحكم، وتكشف غرابة هذا النفي عن واقعة أن نظريّته في الحكم صورة عن المذهب الذّاتي مهما حاول المرء تقنيعها أو تمويهها، انه من ناحيّة ثانيّة يخلط بين الحكم القيمي وحكم التفضيل المحض، فاذا نحن نظرنا إلى فلسفته في الحكم على أنها وصف للتعبيرات القيميّة Value expressions قلنا أنها نظريّة متماسكة وجيّدة، ولا يمكن انتقادها على هذا المستوى، ذلك أن التعبيرات الشخصيّة، وكأحكام الذوق ليست أحكاما بالمعنى الصحيح، ولذا فان من الطبيعي أن لا تثور خلافات حول قيمة صدقها أو عموميتها أو كليتها إلا أن ستيفنسون حين ماثل ضمنيّا بين الحكم القيمي والتعبير القيمي، نفى أن يكون للحكم الخلقي قيمة صدق فاذا قلت مثلا نتائج هذا الفعل بالذّات خيّرة فان ما يقوله ستيفنسون هو أن كلمة "خير" لا تضيف شيئا إلى قولي أن لذلك الفعل نتائج معينة استحسنها، ولكن لنفرض أن الفعل وجميع النتائج المتوقعة قد تحققت، إلاّ أن هذه النتائج لم تكن خيرّة كما اعتقدنا، إننا لا نقول في هذه الحالة أن "النتائج المعنيّة" التي اشار اليها الحكم كاذبة بل نقول ان المضمون الواقعي للحكم صادق، لكن المضمون القيمي كاذب مما يدل على أن حكم القيمة متميّز عن حكم الواقع ويمكن لاحدهما أن يكون صادقا أو كاذبا في صورة مستقلّة تماما عن صدى الآخر أو كذبه، إلا أن ستيفنسون يرفض هذا الرأي ويقول أن اتجاهنا ازاء النتائج المعنيّة لم يكن بالاتجاه المناسب ولكن السؤال المطروح عليه هنا أيضا لماذا نقول أن استحسان تلك النتائج إتجاه غير مناسب؟ وكيف نميز بين اتجاه مناسب وآخر غير مناسب؟، إننا نفرق في استخدامنا للغة الخلقيّة بين "المناسب" و"غير مناسب" بمقارنة الاتجاه مع الخواص الموضوعيّة للفعل أو الشيء موضوع الاتجاه، أي أننا لا نعرف مناسبة اتجاه ما لدينا أو عدم مناسبته، ما لم نعرف أولا

---

1 – R.Carnap, ''Replies and Systematic'' in schilip.p.A, ,p 1006.

خواص الشيء أو الفعل، أما ستيفنسون فقد نفى وجود علاقة بين طبيعة الاتجاه وبين خواص الشيء موضوع الاتجاه مما يجعل حكمه على مناسبة اتجاه لشيء أو عدم مناسبة حكما تعسفيا، فضلا عن مجافاته لوقائع الاستخدام الفعلي[1].

الاتجاه الذي يعبر عنه الحكم الخلقي اذن وثيق العلاقة منطقيا لا سببيا بالخواص الموضوعيّة للشيء أو الفعل موضوع الحكم، لكن الخلط بين الحكم القيمي عامة، وحكم التفضيل المحض هو الذي حال دون تقديم مثل هذا التصور الأكثر عقلانيّة ومال بستيفنسون إلى المغالاة في أهميّة الطابع الوجداني للحكم الخلقي، والحط من منزلة المضمون المعرفي فانجر إلى دنيا علم النفس، وأراد اثبات العنصر الوجداني فعزا له وظيفة في حياتنا النفسيّة أو هو فسر الوظيفة الوجدانيّة للحكم بافتراضه وجود معنى وجداني، ولاحظ عندئذ ان هذه الوظيفة من حظ السامع دون المتكلم، لأن الحكم يغير اتجاهات السامع ويعدلها، ولا يفعل مثل هذا في اتجاهات المتكلم، ونجد هنا أن ستيفنسون لم يدرك وظيفة اللغة الخلقيّة في حياتنا حق الإدراك، ذلك أن البحث في المشكلات القيميّة لا يهدف إلى اخبار السامع أو حثه على ما يجب أن يعمل أو جعله قادرا على كل هذا بل وإلى تنميّة قدرتنا على حسم المسائل الخلقيّة التي تثور في سياق حياتنا أو تولدها افعالنا.

إن رد الحكم إلى دنيا الإنفعال قد جرده أيضا من عموميتهImpersonslity وكليتهUniversality وموضوعيته، وكان ذلك بسبب خلطه بين حكم القيمة والتعبير الذي يعرب عن تفضيل شخصي، لقد كان الواجب يقضي عليه أن يميز بين أمرين: الحالة الذهنيّة والحالة الواقعيّة[2] صحيح أنني عندما أقول "هذا الرجل يستحق الشنق" فإنني بكل تأكيد أعبر عن حالتي الذهنيّة أو موقفي الوجداني ولكن من المؤكد في الوقت نفسه، أن "معنى" عبارتي هو بمثابة "واقعة" تحتمل الصدق أو الكذب، بغض النظر عن موقفي الوجداني منها... ان شرعيّة الحكم الذي أصدره في هذه الحالة لا تتوقف على ما ينطوي عليه من "تعبير" بل على ما يشتمل عليه من "معنى" و(هو المعنى الذي لا بد لفهمه من الرجوع إلى بعض القرائن الموضوعيّة)، ولو كانت الأحكام الأخلاقيّة مجرد تعبيرات وجدانيّة عن الإستحسان أو الاستهجان لما كان

---

1 – R.F, Atkinson,op.cit,p 220-221.

2 – J.N.Findly, Meinong's Theory of Objects and Values,Oxford, Clarendon Press,1963, p28.

هناك موضعللفصل في القضايا الأخلاقيّة التي يختلف حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلاّ بصدد "امزجة مختلفة " لا مجال للتفضيل بينها... والواقع أن الرجل العادي حين يتساءل عن صواب أي فعل أو خطأه، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التعرف على مشاعره، بل هو يريد أن يعرف شيئا عن طبيعة الفعل نفسه... أما القول بأن كل الأحكام الخلاقيّة زائفة أو بأنها جميعا لا تقبل الإثبات فهو قول خطير لا بد حتما من أن يفضي إلى نزعة ارتيابيّة أو شكيّة مطلقة[1].

ولقد رفض جورج مور نفسه هذه النتيجة المترتبة على فرضيّة ستيفنسون فرد عليه يقول أن تحليل هذه النظريّة يشير إلى أن مفادها القول بأن مشاعر معينة ازاء فعل هي ما يجعل الفعل صوابا أو خطأ، وبذلك فان معيار الصواب والخطأ لا يعود قائما في الفعل ذاته بل في شيء آخر خارجه، اي في المشاعر الشخصيّة، ويترتب على هذا الرأي ان ذات الفعل يكون صوابا وخطأ في الوقت نفسه مما يلغي امكانيّة التناقض بين الأحكام القيميّة عامة والخلقيّة خاصة[2].

ولقد أدت أخطاء نظريتي "المعنى" هذه و"الحكم" عند ستيفنسون إلى إنعكاس سلبيات واضحة على نظريّته "البرهان الأخلاقي" رغم محاولته تبرير نظريته ومحاولاته إفساح مكان للعقل في الأخلاق حيث يقول « أن نقول أن الأحكام الأخلاقيّة غير صادقة لا كاذبة، لا يعني الإعتقاد بأنها تطلق في صورة تعسفيّة وتجاهل للواقع وخصائصه أو نتائج الشيء موضوع الحكم، ومهما يكن التصور الإنفعالي للأخلاق فإنه لا يتضمن القول ان الأحكام القيميّة عشوائيّة بالضرورة»[3]، إلاّ أن هذا التصور لعقلانيّة الحكم الخلقي صعب ومعقد، حيث أنه تناسى أنه أكد ان الصلة الوحيدة الموجودة بين العقل أو الاسباب وبين الحكم الخلقي هي الصلة السببيّة فكيف يمكن تمييز الأسباب الوجيهة عن الأسباب الرديئة؟ إن النتيجة التي تترتب على هذا التصور السببي هي أن أيّة واقعة تؤثر في اتجاهاتنا ستعد من وجهة نظره انفعاليّة ذات صلة بالحكم الخلقي، ولهذا تساءل الكثيرون إذا كان كذلك فكيف لنا أن نميز بين السبب الوجيه والسبب الردئ؟ والجواب

---

[1] - زكريا إبرايم، المشكلة الخلقيّة، ص 69-70.

[2] –Moore. G.E, Ethics, the Nature of Moral philosophy, ed by William H.Sbaw,claredon Press,Oxford,1966, pp50-51.

[3] – Charles Stevenson, Ethics and Language, p266.

الأكثر معقوليّة من المفروض هو القول: أن صدق السبب أو البرهان أو صحتهما هي المعيار الذي يميز بين الأسباب الوجيهة والأسباب الرديئة فالبرهان الجيّد يضفي على الاتجاه الذي يدعمه سمة لا يستطيع البرهان المغلوط أو الكاذب توفيرها، غير أن ستيفنسون قد أكد مرارا أن البرهان الأخلاقي لا صلة لهمع مقولتي الصدق والصحة في أي معنى مجد للفظ، وهكذا فان حرصه على افساح مكان للعقل في الأخلاق مجرد مغالطة أخرى، وحيث نفيه وجود علاقة منطقيّة بين الحكم الخلقي وبين البراهين أو الأسباب المقدمةدعما له قد جره للبحث عن علاقات سببيّة تقريريّة وغير يقينيّة.

والواقع إن تقصير الوضعي أو التجريبي المنطقيّ عامة وآير وستيفنسون خاصة الأخلاق على الميتاأخلاق أوقعهم في مآزق عديدة، حيث في الواقع أن الاعتبارات الميتاأخلاق التي يلجأ إليها أي فيلسوف سواء الفيلسوف الطبيعي أو الفيلسوف الحدسي أو حتى الوضعيّ المنطقيّ «قادته أو يبدوا أنها تقوده إلى النتيجة أن مفهوم القضيّة الخلقيّة مفهوم متماسك منطقيا، ولكن هذهالإعتبارات تعني كما تبين من خلال التحليلات السابقة أن المعرفة الخلقيّة أمر ممكن أي أنه بإمكاننا على الأقل من حيث المبدأ أن نؤسس الأخلاق على العقل، ولكن هذا بدوره يفسح المجال واسعا أمام قيام الأخلاق المعياريّة»[1]، وبالتالي ينتهي التجريبي المنطقي إلى إثبات ما قد رفضه في البدايّة وهذا تناقض.

والخلاصة أن نظريّة ستيفنسون في البرهان تنكر ثلاث قضايا لا قيام لبرهان عقلي في الأخلاق بدونها، الأولى أن يكون الحكم الخلقي تأكيدا قابلا للصدق أو الكذب، والثانيّة أنتوجد بين الأحكام الخلقيّة علاقة تضمن أو لزوم منطقي والثانيّة أن يلزم عن أي حكم واقعي حكم خلقي، إلا أن ستيفنسون بعد إن انتزع البرهان من مجاله العقلي راح يبحث عن صيغة أخرى له اقناعيّة في جوهرها، وليست الصيغة التي تقدم بها غير عمليّة نستدعي فيها السمات المختلفة للفعل موضوع الخلاف وأسبابه ونتائجه، ونسعى باستخدام آليّة مرنة للايحاء إلى أن نوقظ في السامع استجابات انفعاليّة تدعم أو تحبط الاتجاهات الأصليّة عنده [2].

وهكذا فانه بعد أن عجز عن تفضيل حكم أو فعل على آخر عقليا أو الدفاع عنه منطقيا، راح يثبت

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص30.

[2] – R.F,Atkinson, op.cit,p 232.

صحة الحكم وصدقه باحداث ضغوط سببيّة للتأثير على ارادة السامع على أمل أن يتفق معه في رأيه، لكن هناك فرقا ولا شك بين أن يكون المرء مقتنعا عن طريق عقلي بصواب نوع من السلوك، وبين أن يكون مقتنعا بصواب ذاك السلوك عن طريق نفسي مشبوه، إن براهين الفيلسوف الخلقي تختلف بالضرورة عن مسوغات رجل الدعاية السوداء، غير أن ستيفنسون لا يرى هذا الفارق فان كلا من الفيلسوف الخلقي ورجل الدعاية يلح في نظره على نتائج غير عقليّة، ومع أن هذا الموقف كلي للغاية، إلاّ أنه يحتج على هذا الوصف مؤكدا «أن المسألة الهامة في الأخلاق "ليست تجنب كل اقناع" بل "أن نحدد الاقناعالذي نتجنبهوالاقناع الذي نقبله"، فالاقناع اداة رجل الدعاية والخطيب الذلق اللسان إلاّ أنه أيضا أداة كل مصلح غيور فذ لا نظير له، ـ لهذا يتساءل ـ أيجب علينا أن نتخلص من الأطباء جميعا حتى نريح العالم من الدجالين المشعوذين»[1]، وإن كان لا أحد ينكر مع ستيفنسون في تأكيده على وجود فرق بين الطبيب وبين المشعوذ، بين رجل الدعاية وبين الفيلسوف الخلقي، ولا بد من أن يكون هذا الفارق جملة من المعايير الموضوعيّة المرتكزة على طبائع الأشياء كما تتكشف للعقول المحايدة والمستنيرة، أما إذا لم توجد لدينا مثل هذه المعايير فان الفارق يتحول إلى تعارض في اتجاهاتنا وهو تعارض لا قيمة صدق له.

اذن الإقناع لا بد وأن يكون ذا مضمون معرفي، وقد سلم ستيفنسون ضمنيا بهذه النتيجة، إلا أن ما ينجم عن تأثير الإقناع تضمن الخلاف قضايا معرفيّة متضمنة فيه منطقيا لا سببيا إن ما ينجم عن استخدام الإقناع ليس مجرد تغيير في الاتجاه بل تحسين مما يدل على وجود علاقة منطقيّة بين المضمون المعرفي في التعريف الإقناعي والمضمون المعرفي في الحكم المتنازع عليه، وتؤلف هذه المضمونات المعرفيّة التحسن الذي طرا على الاتجاه أكثر مما تحدثه وتولده فقط[2].

تؤكد نظرية ستيفنسون في الحكم والبرهان «ان الشك الأخلاقي أو الرأي الذي يقول ان الأحكام الأخلاقيّة لا يمكن البرهنة على صحتها يأخذ أحد شكلين: التاكيد على عدم وجود أحكام أخلاقيّة على وجه القطع والتأكيد على أن الأحكام الأخلاقيّة نسبيّة، ولهذا ساد الاعتقاد عنده أولا بأن ما يسمى بالأحكام الأخلاقيّة ليس في الحقيقة أحكاما تخضع للبرهان ويستدل على صحتها أو كذبها، ولو أنها تأخذ صيغة

---

1 – Charles Stevenson,Ethics and Language,;p164-164.

2 – Kaplan.A, 'Logical Empiricism and Value Judgments', Article in schilip.p.A ,p843.

كلاميّة تتكون من جمل لها مبتدأ وخبر وفعل، وهذا الشكل الأكثر تطرفا من أشكال الشك الأخلاقي يأخذ شكلين: رفض الأحكام لانها لا تستطيع أن ترضى مقتضيات التحقيق، وتفسير الأحكام الأخلاقيّة على أنها مجرد افعال من التعبير الذّاتي والضبط الإجتماعي ويعتنق الرأيان معا في العادة فالأول يعتبر الأحكام الأخلاقيّة كلاما لا معنى له والأخر يشرح دور هذا الهراء في الحياة الإنسانيّة»[1]، إلاّ أن ستيفنسون و – العبارة السابقة تصدق على فلسفته – لم ينجح في شرح دور الهراء الأخلاقي في حياتنا المتواضعة.

وأكثر من ذلك تظهر الطبيعة الارتيابّية لنظريّة ستيفنسون من دراسة المصلحة التي تتضمنها أنه يهتم ببحث وسائل الاتفاق في الاعتقاد والإتجاه، ويتضمن هذا البحث اعترافا ضمنيا بترجيح قيمة الاتفاق علىقيمة الاختلاف ويكشف هذا الترجيح الضمني عن وجود معيار موضوعي عام وإلا فان ستيفنسون يكون قد عبر في ابحاثه تلك عن تفضيلات شخصيّة لا محل لها في مثل ذاك التحليل الميتاأخلاقي المحايد.

إن ما يؤكده الكثير من معارضي ستيفنسون كما يظهر أن العنصر الإقناعي الذّي أدخله في نظريته هي إصلاحات فاشلة لأن هذا العنصر الإقناعي غير موجود في بعض الأحكام الأخلاقيّة، إن الأحكام الأخلاقيّة مثلها في ذلك مثل أية أحكام أخرى تستخدم للإقناع كما تستخدم لتأديّة عملها الأصلي وهو التعبير، فمثلا القول بأن الأرض تدور حول الشمس هو حكم في مجال علم الفلك يختص بحركات الكواكب أساسا، ولكن يمكن أن يستخدم بدون وعي كما فعل جاليليو في محاولة لإقناع مضطهديه بتغيير معتقداتهم، وهكذا يحل محله القول ليس فقط في علم الفلك حيث يوجد هذا القول وإنّما في التاريخ الإجتماعي كذلك، والقول أيضا "إنه لذيذ" عندما يصدر عن "أكل الكافيار" وهو يتذوقه بعد تأمّل وهو الإستخدام السليم للكلمة، يمكن أن يستخدم لإقناع (تومي) مثلا أن يأكل الفالونج عندما تقول له الممرضة إنه لذيذ[2].

إن ستيفنسون مع أنه يحلّ كلمة "موقف" محلّ كلمة "انفعال" في التصحيحات التي قدمها بمعنى أن إحدى النشاطات التي سأقوم بها في المناسبة الملائمة إذا ما كان لديّ موقف بعدم استحسان شيء ما هو أن أحاول إقناع الأخرين بمشاركتي هذا الموقف[3]، والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن لستيفنسون

---

[1] - بيري رالف بارتون، أفاق القيمة، ص 168-167.

[2] - مابوت، مقدمة في الأخلاق ، 159.

[3] - نفس المرجع، ص 159.

وغيره أن يعرف أي نوع من أنواع اللّغة يمكن أن يستخدم للإقناع كل تلك الإقناعات تتضمن استحسانا، فكيف يمكننا إذن التمييز بين الإستحسان الأخلاقي وبين الأنواع الأخرى من الإستحسان؟، وهذا كما يرى الكثير من النقاد بصعوبة بمكان فعندما يقول ستيفنسون "هذه الإختلافات... تساعد على تمييز المواقف الأخلاقيّة من تلك التيليست أخلاقيّة" ولكن الملاحظ هنا أن المرجع (المعيار) هنا أيضا هو التأمل الذّاتيثم أنه عندما يقيم ستيفنسون نظريته على ربط الاتجاهات بالمتكلم فإنه من ثم يستحيل عليه فيما يقول تولمن، أن يقدم تفسيرا سويا للسبب الوجيه أو البرهان الصحيح في الأخلاق كما يعجز بالتالي عن تقديم مقياس لنقد البرهان الأخلاقي، أو تصور سوي للحكم الخلقي وصحته واللغة الخلقيّة وبنيتها المنطقيّة الفعليّة[1].

وحين نسال عما يجعل الاستدلال القيمي على نتيجة خلقيّة ابتداءا من وقائع معينة أو أسباب وجيهة وصحيحة فان ستيفنسون يقول: أن الاستدلال الصحيح هو الذي نميل من الناحيّة النفسيّة إلى قبوله، وهنا في النهاية تفقد فكرة الصحة أساسها الموضوعي، إننا حين نقول عن برهان أخلاقي ما أنه صحيح فإننا لانقصد أننا نستحسنه أو نوصي الآخرين باستحسانه وحسب بل نعني أيضا أن البرهان جدير في ذاته بكل هذا الإستحسان، وأية نظريّة تجعل مسألة انطباق معايير الصحة على البرهان الأخلاقي أمرا يتعلق بالمشاعر أو الاتجاهات أو الاستجابات أو الحالات النفسيّة أو الميول الموجودة عند المتكلم أو عند فئة اجتماعيّة ما لا بد أن تتهاوى عند هذه النقطة، وذلك لأن البراهين التي نقبلها لدوافع نفسيّة تتميّز منطقيا عن تلك التي نقبلها موضوعيا[2]، ولهذا يأخذ تولمن على ستيفنسون قصور نظريته في البرهان وضيقها الذي لا مبرر له لقد تبنى وجهة نظر ضيّقة جدا في استخدامات البرهان وادعى أن البرهان الرياضي أو المنطقي أو التحقيق العلمي هو النوع الوحيد من البرهان على أية عبارة، بينما نحن نستخدم في الواقع أنواعا أخرى من البرهان مثل الاستدلال القيمي Value-Inferance، الذي يشير إلى استنباط نتيجة خلقيّة معينة من اسباب واقعيّة محددة[3].

---

[1] - نفس المرجع، ص 160.

[2] - Toulmin.S.E, An Examination of the Place of Reason In Ethics, p29-38.

[3] - Ibid,pp38-45.

ومع أن ستيفنسون قد ذهب إلى أن «إحدى خصائص البرهان الأخلاقي تكمن في الإستدلال على نتيجة خلقيّة من سبب واقعي»[1]، إلاّ أن قوله أنه لا صلة لهذا الإستدلال بالصحة في مفهومها التقليدي قد حال دون رؤية الأهميّة الحقيقيّة لهذا التصور، ومع أن تولمن يتفق مع ستيفنسون في اعتبار الاستخدام الدينامي للغة الخلقيّة السمة المميزة لوظيفتها الأساسيّة إلاّ أنه يرفض عد هذا الاستخدام انفعاليا، فالعبارات الخلقيّة تخبرنا في جوهرها بما يجب أن نعمل، ومع أن ستيفنسون كان حريصا ايضا من حيث المبدا على صلة الحكم الخلقي بالسلوك إلاّ أن نظريته النفسانيّة في المعنى قد انتهت به إلى جعل الحكم تعبيرا محضا عن استحسان أو استهجان مما يحول بين أن يصدر الحكم الخلقي فيصبح قبول الحكم الخلقي أو رفضه أمرا كيفيا وتعسفيا، كما أن تهافت الفرضيّة الانفعاليّة يقطع صلة الحكم الخلقي فعليا بالسلوك.

ومن هنا يتبين فيما يقول تولمن أن نقطة الضعف الأساسيّة في نظريّة ستيفنسون هي فكرته عن الصحة، لقد ارتكز في رفضه للتصور التقليدي والمألوف للصحة على واقعة أن الحكم الخلقي في نظريته يتضمن عنصرا أمريا انفعاليا لا يمكن أن تثور بصدده أية خلافات تتصل بالصدق أو الكذب، وبالتالي فان صدق أو صحة الحكم الخلقي لم تتجاوز في نظرية ستيفنسون بيان أن لدى المتكلم اتجاها معينا ازاء موضوع الحكم، لكن ربط صحة الحكم أوالبرهان الأخلاقي بالإتجاه بمثابة تجريد للأخلاق من كل عنصر عقلي وهو ما يتعارض مع استخدامنا الفعلي.

ويرفض تولمن أيضا نظريّة ستيفنسون في بنيّة اللغة الخلقيّة، فمع تضمن نظريّة الأخير شيئا من الحقيقة كما يؤكد تولمن إلاّ أنها لا تنصف في الوقت نفسه الاستخدامات الأخرى للألفاظ الخلقيّة، رغم أن هذه الاستخدامات أكثر نموذجيّة وذيوعا واستخداما ان ما يعيب النظريات التقليديّة جميعها (نظريات مور وستيفنسون وآيار) هو اهتمامها باستخدام واحد فقط للغة الخلقيّة، واعتبار هذا الاستخدام نموذجا ترد إليه قسرا الإستخدامات الأخرى.

ان تلك النظريات لا تدرس اذن بنيّة اللغة الخلقيّة في واقعها، بل تسقط تصورها القبلي على هذه اللغة، محاولة إعادة بنائها وتشكيلها وفقا للنموذج الذي لديها، ويرفع تولمن شعار "انظر وادرس" لمواجهة

---

1 - Charles Stevenson,Ethics and Language, pp153.

هذا الخطأ المنهجي لهذا يؤكد إن علينا أن ننظر في طرق استخدام الألفاظ الخلقيّة دون أية أفكار سابقة، وعندئذ فقط نكتشف حقا المنطق الذّاتي الخاص بهذه الاستخدامات.

وفي عبارة اخرى فان الخطأ القاتل في النظريات التقليديّة ليس ذاك الذي وصفه مور بالأغلوطة الطبيعيّة، بل إنه الخطأ الذي يرتكبه مور أيضا، انه المطابقة بين منطق اللغة الخلقيّة ومنطق اللغة العلميّة، رغم ما بينهما من فروق، ليؤكد تولمن وبيان أن عدم التطابق بين هذين الشكلين أو الاستخدامين اللغويين لا يعني أن الأخلاق بالضرورة لا منطقيّة أو لا عقلية، صحيح أن ستيفنسون رفض اعتبار الالفاظ الخلقيّة كما دعا إلى ذلك مور دالة على كيفيات موضوعيّة لكنه لم يمض في هذا الطريق إلى نهايته إذ جعل اللفظ الخلقي دالا على اتجاه أو استجابة أو حالة نفسيّة عند المتكلم أي أنه ظل ينظر إلى اللغة الخلقيّة باعتبارها وصفيّة.

وهكذا فان آير وستيفنسون معا يدّعيان دون برهان أن الأحكام الأخلاقيّة المتعارضة لا يمكن أن تتناقض إلا إذا دلت على كيفيّة خاصة بموضوع الحكم، وإذا لم تكن هذه الأحكام تشير إلى كيفيّة ما فإنها يجب أن تشير إلى حالة نفسيّة ما عند المتكلم، أي أن الحكم الخلقي يجب أن يتالف في الواقع من تصورات تشير إلى شيء ما في الموضوع أو في الفاعل حتى يمكن قبولهباعتباره صحيحا وصادقا.

لكن أليس القول بأن كل ألفاظنا الخلقيّة بلا استثناء وصفيّة؟ إن بعض ألفاظنا الخلقيّة فيما يقول تولمن وصفيّة غير أن غالبيتها ليست كذلك، إن تبنى آير وستيفنسون وجهة نظر وصفيّة في اللغة الخلقيّة يعني أنهما يقصران الاهتمام على استخدام واحد فقط للغة الخلقيّة دون غيره ثم يعممان هذا الاستخدام على اللغة كلها وهنا مصدر الخطأ والقصور.لسنا في حاجة في الأخلاق إلى القول بتلك الكيفيات أو الحالات النفسيّة، إن ما نهتم به هو السبب الوجيه الذي يمكننا بطريقة صحيحة من إطلاق حكم خلقي، وقد تتناقض أحكامنا هنا إذا كانت الأسباب الوجيهة المقدمة دعما لحكمين متعارضين مثل "هذا خير" و"هذا ليس خيرا" متناقضة.

كما أنهإذا كان العنصر الضروري والمحدّد لموقف الإنسان الحياتي عامة هو قناعاته التي تظهر في الموقف الأخلاقي ، لكن الملاحظ مع ستيفنسون يستثني على ما يبدوا قناعة الناس لأنه إذا كان هناك قوّة سحريّة تؤثر في مواقف الناس فهي على ما يبدوا هي القوّة السحريّة للكلمات، ولهذا في الحقيقة الكثيرون يرون أنه حتى ستيفنسون لم يدخل أيّ شيء هام في علم الأخلاق عامة والمذهب الإنفعالي خاصة لتخفيف

من لا عقلانيته، والأكثر من ذلك فإن استدلالاته حول الموقف الحياتي للفرد غير مرتبط بأعمال الناس لهذا يظهر أن هذاالمذهب الإنفعالي الذي ادّعى توحيد الأخلاق والسلوك ليس فقط لم يحل المسائل الأخلاقيّة بل ولم يكن حتى قريبا منها.

ثم انه إذا كانت الأحكام الأخلاقيّة أو إن شئنا نقل اللّغة الأخلاقيّة تعبّر عن وجهة نظرشخصيّة كما يرى ستيفنسون والآخرون، فإننا نحتاج بالتالي إلى تطوير ألفاظ جديدة لتستخدم عندما يتم التعبير عن وجهةنظر عامة[1]، ولهذا في النهاية إنتقد حتى بعضهم البعض فيردّ آير على ستيفنسون مثلا الذي يستعمل "الموقف" مقابل "الإستحسان" « أنه لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول المواقف بوصفها مواقف، وذلك يقتضي ضمنا عدم إمكانيّة وجود أيّ حجج مع أو ضد تبني موقف بتفضيله على موقف آخر وبهذا المعنى فإن المواقف مطلقة، والحديث عن كونها واجب أو إلزام من أجل تبني موقف معين بتفضيله على آخر، أو حتى عن كون أيّ المواقف هو الموقف الجيّد، إنما هو حديث بلا معنى»[2]، وهنا يظهر أن آير لا ينتقد فقط ستيفنسون ولكن ينتقد نفسه وجميع التجربيين المناطقة القائلين بالنظريّة الإنفعاليّة، وهو إن ينفي في النهايّة الموقف العدمي الذي زجوا أنفسهم فيه هو في الحقيقة ينته إليه حتى عندما يؤكد «عندما أقول بأن الأحكام الخلقيّة إنفعاليّة لا وصفيّة أي أنها تعبيرات مقنعة أو إقناعيّة عن المواقف وليست عبارات عن الواقع، وتبعا لذلك فإنها لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة فأنا لا أقول عندها بأنّه لا شيء هو "خير" أو "شر"، "صح" أو " خطأ"، وإن ما نفعله ليس مسألة ذات بال إذ أني لو قلت ذلك فإن عبارتي تلك نفسها ستكون تعبيرا عن موقف أخلاقي وهذا الموقف لا تستلزمه النظريّة الإنفعاليّة ولا يرتبط معها برابطة منطقيّة ما، إذ أن النظريّة هذه تقوم بصورة كليّة، على مستوى التحليل كما أني لست ممّن يتبنى ذلك الموقف العدمي في حقيقة الأمر[3].

إنه عندما يؤكدون أن دراسة الفلسفة الخلقيّة ليست لها أثر على سلوك الناس و من جهةأخرى لا يقولون ما هو الشيء الذي له أثر على سلوك الناس، فإن الانفعال الأخلاقي وحده لا يكفي، لأنه متغيّر من

---

[1] – محمد السيّد، الأخلاق عند هيوم ، ص 117.

[2] – منذر الموثر، المرجع السابق، ص 283.

[3] – نفس المرجع، ص 284.

شخص لآخر، كما يقرّ آير نفسه بذلك ولا تبقى ثمة مرجعيّة تحدّد سلوك الناس، وبالتالي موقف آير هذا لا بدّ أن يؤدي إلى عدميّة أخلاقيّة رغم إنكاره ذلك الأمر بتأكيده بأن رفضه أن تكون الأخلاق معياريّة ووصف عباراتها بأنها تعبّر عن مشاعر متكلميها لا يعني بالضرورة القول بأنه لا شيء هناك هو خير أو شر، لأنه ليس ثمة رابطة منطقيّة بين الأمرين وردنا على ذلك هو بل توجد رابطة منطقيّة بين الأمرين إذ أن بينهما علاقة تناقض فإمّا أن تكون هناك مرجعيّة أخلاقيّة وإما لا، والقول بعدم وجود مرجعيّة أخلاقيّة معناه القول بالعدميّة[1].

وعندما يؤكد آير وبعض التجريبيين المناطقة أيضا أنه بعد أن اتضحت نظريّتهم فيما يتعلق بالأخلاق، فإنه يمكن استخدامها الآن في تعريف طبيعة البحث الأخلاقي: بأن الفلسفة الأخلاقيّة تتركز ببساطة في القول بان التصورات الأخلاقيّة هي تصورات زائفة ولذلك فهي غير قابلة للتحليل أما مهمّة وصف المشاعر المختلفة والتي تعبّر عنها المصطلحات الأخلاقيّة فهي من وظيفة عالم النفس، ولا يمكن أن يكون ذلك من عمل العلم الأخلاقي، وبما أن الأحكام الأخلاقيّة هي محض تعبيرات عن مشاعر فلا يوجد طريقة نحدد بها صحّة أيّ نسق أخلاقي أو القول بأن نسقا ما معينا هو النسق الصحيح، ومن ثم فالأخلاق كفرع من فروع المعرفة ليست أكثر من جزء يضاف إلى علم النفس أو علم الجمال وهي العلوم التي استبعدها آيار وغيره من التجريبيين من دائرة الفلسفة[2]، إن الحكم الخلقي بهذا يعبّر فقط عن اتجاه الشخص أو موقفه من حيث أنّه يسهم في تحديد هذا الإتجاه أو يبيّن هذا الموقف.

وبهذا «إن كل ما يستطيع دعاة هذا الرأي إثباته هو أن الإنفعالات تمثل شرطا سيكولوجيا يتعذر علينا بدونه إصدار بعض أحكامنا الأخلاقيّة، ومعنى هذا أننا إذا لم نستشعر إنفعال "الإستحسان" نحو بعض الأفعال فإننا قد نجد أنفسنا ـ سيكولوجيا ـ عاجزين عن الحكمعلى تلك الأفعال بأنها "حسنة" أو "خيّرة" ولكن إذا صحّ ما يقوله أحد الباحثين من أن "التنفس" شرط ضروري من الناحيّة الفسيولوجيّة للقيام بعمليّة إصدار الأحكام الأخلاقيّة، فهل يكون من حقنا لهذا السبب أن نقرر أن الأحكام الأخلاقيّة أحكام تنصّب على التنفس؟، وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الأحكام الأخلاقيّة لا تمثل أحكاما تنصب على الإنفعالات أو

---

[1] – نفس المرجع، ص 318.

[2] – بهاء درويش، المرجع السابق، ص 98.

تدور حول العواطف وبالتالي فإنها لا تشارك بالضرورة في الطابع المتغير الذي تتميز به الإنفعالات والعواطف»[1]، «ولو كانت الأحكام الأخلاقيّة مجرّد تعبيراتوجدانيّة عن الإستحسان أو الإستهجان لما كان هناك موضع للفصل في القضايا الأخلاقيّة التي يختلف حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلاّ بصدد أمزجة مختلفة لا مجال للتفضيل بينها»[2].

والخلاصة أن النظريات الثلاث كما يؤكد تولمن قد اساءت وصف تصوراتنا الخلقيّة... لإنطلاقها من فرضيات زائفة، وحين تبين إمتعاضها للوقائع أهدرت جهودها في محاولات عقيمة للقيام بالتعديلات المطلوبة. ولهذا يؤكد الكثيرين من المعارضين لهذه النظريّة الإنفعاليّة أنها في الأخير ما هي إلاّ باعثة على الجرأة والتفلت وعدم التقيّد بأيّ قيد أخلاقي وحيث أن الإلتزام بها لا يلزم أتباعها برعاية أي قاعدة فإنكان طبع الإنسان المتمرّد يميل إليها، والتجريبيون المناطقة بنظريتهم تلك كل ما أرادوه هو تشيء الوعي الإنساني وإغفال القيم باعتبارها ـ لديهم ـ غير قابلة للتحقق منصحتها تجريبيا وأنها تهدد العلم مثلما تهدد الميتافيزيقا.

إن علم الأخلاق مع التجريبيين المناطقة جميعا لم يعد يخدم تقييم أعمال الإنسان وأفعاله، وسلوكه... إلخ، بل سيصبح تافه وباطل على حدّ قول بعض المفكرين حيث «أن نكران إمكانيّة التعميم في الأخلاق يفسر لنا لماذا لا يوجد ولا يمكن أن يكون هناك علم حول السلوك»[3].

وإن كان من جهة أخرى أن الإعتراف بالمعنى الإنفعالي في الحكم الأخلاقي خطوة متقدّمة عمليا بعض الشيء بالمقارنة مع آراء مور الذي تحدث عن وجود الصفات الخرافيّة والمجهولة والغير طبيعيّة فيه، القائمة بذاتها خارج الظواهر الواقعيّة والأفعال[4]، وهذا ما دفع بالعديد من الفلاسفة من الأوربيين والغير الأوربيين للدفاع عن المذهب الإنفعالي كنظريّة مدعوّة لأعادة تنظيم عمق الأحاسيس الإنسانيّة للإنفعالات والثقة بها، وعدم إخفاء المشاعر عن الآخرين وحول العلاقات المتبادلة بين الناس والتي ليس لها معنى بدون التعبير عن المشاعر والانفعالات «ولكن لا يجوز أن ننسى عند ذلك أن الإنفعالات ومعاناة

---

[1] - زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقيّة، ص 66.

[2] - نفس المرجع، ص79.

[3] - شفارتزمان، المرجع السابق، ص 55-56.

[4] – نفس المرجع، ص 56.

الإنسانمرتبطة ليس فقط ولا بهذه الدرجة بالوسط الأخلاقي بقدر ما تعتبر انعكاسا لظروف الحياة، ولذلك فعندما يقود أنصار المذهب الإنفعالي الأحكام الأخلاقيّة إلى التعبير عن الإنفعالات فقط، فهم بذلك لا يقدمون المسوغ للخلاف بين ميدان الأخلاق والظواهر الماديّة التي تقع خارجها»[1].

والنتيجة إن كان مور قد أوصل نظريّة علم الأخلاق إلى مسألة البداهة الذّاتيّة، فإن أنصار المذهب التجريبي المنطقي حولوها إلى سلّم التفضيلات كما حاولوا حل مسألة صحة الأحكام الأخلاقيّة من وجهة نظر فعاليتها وتأثيرها على موقف الناس غير أنهم لم يستطيعوا تفسير آليّة التأثير حيث اعتبروه عمليّة غير عقليّة لإثارة الإنفعالات[2].

ولهذا الكثير من المعارضين الذين إنتقدوا هذه النظريّة ودفاعا عن وجود قيم موضوعيّة ثابتة، يؤكدون أن النظريّة الإنفعاليّة في الأخلاق في الحقيقة إنما لقت وتلقى القبول لأن لها جاذبيّة خاصة عند هؤلاء الذين فقدوا في فترة الحرب وعصر الإنقلاب مقومات حياتهم وزالت عن أبصارهم غشاوة الخداع التي كانت تزين لهم المثل العليا فيما مضى فيما يزعمون، فتجعلها في أعينهم ممكنة التحقيق، والنظريّة من هذه النّاحيّة شبيهة بأختها التي هي أشد منها وحشيّة وأعني بها الفلسفة الوجوديّة التي أخذ بها سارتر وغيرها في فرنسا، ولهذا الكثير منهم يؤكدون إن أنصار النظريّة الإنفعاليّة هؤلاء إن كانوا يقصدون إلى أن تكون الأخلاق نسبيّة، فليعلموا أن هذه النسبيّة المنشودة لا تتناقض مع قبولنا للمبادئ الأخلاقيّة العليا، إذ أن هذه المبادئ ليست جامدة على صورة واحدة مهما اختلفت الظروف من حولها، بل في رأي النظر السليم تختلف في طرق تطبيقها باختلاف الظروف القائمة.

أدرك الميتاأخلاقيون اللاحقون ما في هذه الدعوى من مغلاة وتناقض فذهبوا إلى أن للحكم القيمي عامة، والخلقي خاصة معنى انفعاليا مستقلا أو قيميا، او إرشاديا ورأوا أن قصور تصوير آير أو ستيفنسون وغيرهم من التجربيين المناطقة ناجم عن كونه تصورا قبليا، فنادوا بوجوب دراسة الطريقة التي نستخدم فيها اللغة الخلقيّة بالفعل في سياقات خلقيّة وغير خلقيّة وذلك قبل الشروع في صياغة أية نظريّة سويّة في اللغة الخلقيّة.

---

[1] – نفس المرجع، ص 56.

[2] - نفس المرجع، ص 58.

وهكذا فان أية نظرية ميتاأخلاقيّة تنشد "الوضوح" والدلالة المحددة والدقة العلميّة، بعيدا عن العمق والكمال وغموض الميتافيزيقا وتعقيد الدين والشعر لا بد أن تدفع في النهاية ثمنا باهضا، ان قيم العقليّة العلميّة عظيمة ولا ريب غير أن منطق العلم الذي لا يعترف بغير القضايا التحليليّة والتركيبيّة والذي يجد ان قضايا الدين والشعر والميتافيزيقا ليست أيا من تلك إنما يتخلى في الحقيقة عن أحسن قطاع من الحضارة الانسانيّة لسيطرة اللغو.

ورغم أن جميع الوضعيين في النهاية وفي الأخير لم يعودوا متماسكين ومتناسقين في اتجاههم العاطفي، فأير مثلا سيتحدث عن منظومة القيم أو "نظام القيم" وكلمة منظومة أو نظام تشير إلى عنصر عقلي، وبالتالي التسليم بهذا هو التخلي عن النظريّة العاطفيّة، لأن العواطف بحكم طبيعتها لا تشكّل منظومات، فنتيجة الانتقادات المقدّمة لهم أصبح بعضهم يعرّفون الخير مثلا ليس في حدود استحسان أغلب الناس أو معظمهم، إنما في حدود استحسان "المتحدث" أي الشخص الذي يصدر الحكم الخلقي، فالعبارة التي تقول "هذا خير" أو"صواب" إنما تعنى فقط أن الشخص الذي ينطق بهذه الكلمات لديه بالفعل شعورا أو اتجاه نحو هذا الشيء الذي يصفه أو أنه يميل إلى أن يكون لديه شعور أو اتجاه من نوع معيّن اتجاه الشيء الذي يقيمه بأنه صواب أو خير وهذا ما جعل آير نفسه يقول منتقدا منهجهم « إن عيب هذا المنهج أنه يجعل المرء "يعمى" عن الإهتمامات والتوجيهات التي يمكن أن تكون للتساؤلات الميتافيزيقيّة»[1].وهكذا بالنسبة للكثير من المعارضين عجزت النظريّة الإنفعاليّة في التمييز بين الإستخدامات الأخلاقيّة لكلمة "خير" والإستخدامات غير المتعلقة بالأخلاق للكلمة نفسها، إنها عجزت عن مواجهة هذه الصعوبة على نحو مرض[2].

ولكن رغم ذلك كله بقي أنصار هذه الفلسفة محتفظين بمبادئهم ولهذا تعتبر هذه الفلسفة كما سبق وقلنا هي استمرار لحركة السلب والهدم التي طبعت القرن الثامن عشر في هدم النظام القديم، أرادت هدم النظريات الثيولوجيّة من أجل إعادة بنائها بمواد وطرق جديدة، ومن جهة أخرى أرادت إيجاد أشكال أخرى جديدة للدفاع عن قيم الرأسمالية الأخلاقيّة، بمعنى أن التجريبية المنطقية نشأت كما عرفنا سابقا في بيئة لم

---

1 - Ayer ,A,j."Logical Positivism, pp15-16.

2 - مابوت، المرجع السابق، ص 160.

تهدئ فيها الصراع لحظة بين ما هو ديني وما هوعقلي، خاصة إذا عرفنا أن مع إنهيار النظام الديني المسيحي وتلاشت معه تلك الوحدة النفسيّة والعقليّة لم يعد يوجد مقياس موحّد يشكّل مجموعة قواعد عامة يخضع لها الناس في طريقة تفكيرهم وتحديد أخلاقياتهم.

وفي الواقع كما إنتهينا من العناصر السابقة إن ما يترتب على الموقف الوضعي هو أنّه لا وجود لحقائق خلقيّة من أيّ نوع وأنه لا وجود بالتالي سواى لأشباه القضايا في الأخلاق، وهذا بدوره يجعل من المحتم علينا أن ننفي وجود منطق للأخلاق، لأن المنطق في التحليل الأخير هو علم معايير الاستدلال الصّحيح، والإستدلال لا يتم إلاّ بواسطة القضايا ولذلك فإذا لم توجد قضايا حقيقيّة في الأخلاق فلا معنى للكلام على وجود حالات استدلاليّة في الأخلاق، وبالتالي للكلام علىمنطق خاص بالخطاب الخلقي[1].

إن الفلاسفة التجريبيين المناطقة «يعتبرون موضوع الأخلاق موضوعا من الدرجة الثانيّة، ومن ثم فقد تحوّلوا من وضع أحكام أخلاقيّة مطلقة إلى مهمّة تقديم تعريفات للحدود الأخلاقيّة، وتحديد أحكام القيمة، وبيان الاختلاف بين الأحكام الأخلاقيّة وقضايا الواقع، وأين يكمن هذا الإختلاف وإذا كان موجودا»[2]، وما يؤكده الوضعي المنطقي على أن فلسفة الأخلاق تقتصر فقط على الميتاأخلاق مستحيل لأنه في الحقيقة لا إمكان للفصل بينهما نظرا لما بين الأخلاق المعياريّة والميتاأخلاق من علاقة «فلم ينظر الفلاسفة الكلاسيكيون كأفلاطون وسقراط وأرسطو على مستوى تنظيرهم الأخلاقي وكأن هناك فصلا حادا بين الأخلاق المعياريّة والميتاأخلاق، بل إنهم نظروا إلى هذين النشاطين على أنهما متقاطعان ومتكاملان، فإن بحث على سبيل المثال سقراط على معنى العدالة أو معنى الفضيلة أو معنى الخير الذي يدخله فلاسفتنا التحليليون المعاصرون ضمن إطار النشاط الميتاأخلاق الخالص كان في الوقت نفسه بحثا عن معيار كليللسلوك أي كان شأنا معياريا[3]، وهذا الدمج بين الميتأخلاق بالأخلاق المعياريّة ليس مقصورا على الفلاسفة الكلاسيكيين «فإن من يتتبع فلسفة الأخلاق في العصور الوسيطيّة والحديثة لن يجد إلاّ في حالات نادرةمن يؤكد أن التحليل الفلسفي للحياة الخلقيّة وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفهومات الأساسيّة الكامنة

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 28.

[2] – ألفريد جولس آير، الفلسفة في القرن العشرين، ص 84.

[3] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 30.

فيها لا يخدم أغراضا معياريّة أي أغراضا تدخل ضمن إطار الأخلاق المعياريّة بالذّات فإننا لا نجد في الواقعهذا الفصل الحاد بين الميتاأخلاق والأخلاق المعياريّة إلاّ في فلسفة الأخلاق المعاصرة والفلسفة التحليليّة على وجه التحديد»[1].

والحقيقة إن هدف التجريبيين المناطقة من هذا الفصل هو القضاء على الأخلاق المعياريّة، وربما ما رفضوا الميتافيزيقا إلاّ من أجل التمهيد من أجل رفض الأخلاق المعياريّة إنهم يؤكدون أنه ما من دور للعقل والتجربة في الأخلاق ويصرون أنه لا يمكن تسويغ المواقف الخلقيّة ولا يمكن تحقيق معرفة خلقيّة، يرفضون أن يكون المنظور الخلقي صادر عن منظور عقلاني ليؤكّدوا أنه ليس هناك منظورا خلقيا واحد للجميع وأنه ليس هناك معايير موضوعيّة في الأخلاق بل هناك فقط النظرة الذّاتيّة في طبيعة القيم الخلقيّة.

ولهذا وعلى عكسهم «اليوم هناك الكثير من الفلاسفة الأخلاق يعترفون بوجود مسوغات غير ابستمولوجيّة أن هناك تمييزا جوهريّا بين العقل النظري والعقل العملي، أي العودة إلى كانط... ما معناه عودة الإعتقاد بأن القضايا الإبستيمولوجيا لا تجد مكانها إلاّ ضمن إطار نظريّة العقل النظري مثل رولز J.Rawls، وكورت باير K.Baier، وديفيد جوتيه D.Gauthier ... حيث نجد من المناسب . يؤكدون ـ أن نطرح أسئلة حول ما الذّي يشكّل دليلا جيّدا أو قويّا على صحّة اعتقاد ما ولكن إذا افترضنا أن موضوع التسويغ العقلي هو فعل ما قمنا أو غاية ما اخترنا تحقيقها أو نمط حياتي معيّن تبنيناه، فعندها لا تكون مشكلتنا في المقام الأول مشكلة ابستيمولوجيّة فإننا لا نكون مدعوين في هذه الحالة إلى أن نبيّن ما إذا كان في حوزتنا دليل جيّد أو قويّ، على أن ما قمنا به من الأفعال أو ما اقترحناه أو تبنيناه من غايات أو أنماط حياتيّة هو الأمر الصحيح، فمفهوم الدليل لا يبدوا أنه قابل للتطبيق إلاّ في الحالات التي نكون مدعوين فيها لأن نعرف ما إذا كان في حوزتنا ما يسوغ اعتقادنا بأن أمرا حصل أو سيحصل أو محتمل الحصول، ولكن عندما يكون موضوع التسويغ فعلا من الأفعال أو إختيارا من الإختيارات، فإن ما نريد أن نعرفه هو ما إذا كان ما حصل (أي إذا كان ما فعلناه أو إختبرناه) هو الشيء المناسب، وما هو مناسب أو غير مناسب في هذه الحالة هو كذلك من منظور عملي وليس من منظور حظري»[2]، لقد أصبح مع هؤلاء

---

[1] – نفس المرجع، ص 31.

[2] – نفس المرجع، 378.

ينظر إلى الأخلاق على أنها منظومة من القواعد والمعايير المتعلقة بالسلوك، وبالتالي جعلوا مشكلة تسويغ الأخلاق عقليا مشكلة تنشأ على مستوى العقل العملي لا العقل النظري، لهذا فالسؤال المتعلّق بما إذا كان ثمّة مسوّغ عقلي للقواعد والمعايير الأخلاقيّة هو في الواقع سؤال عما إذا كان ضبط سلوك البشر بواسطة هذه القواعد والمعايير هو الشيء المناسب لقيام الأخلاق بوظيفتها الإجتماعيّة، فمن الواضح هنا أن وجود مسوغ عقلي أو موضوعي لتبني منظومة معينة من القواعد و المعايير الأخلاقيّة أمر مستقل كليّا عن أيّ إفتراض انطلوجي كالذي تنطوي عليه النظريّة الواقعيّة الخلقيّة[1]، «إنه لا يمكن الإكتفاء باللجوء إلى العقل النظري في المسائل ذّات العلاقة بتسويغ الأحكام الخلقيّة فعاجلا أو آجلا سنجد أنفسنا مدفوعين باتجاه العقل العملي وبعيدا عن الإعتبارات النظريّة والإبستمائيّة»[2].

والواقع «إن السؤال الأهم على مستوى تسويغ الأحكام الخلقيّة هو لا شك السؤال العملي، لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا؟ أو أن نستنكف عن فعل كذا وكذا؟ ولا يكفي أن نقول هنا على إفتراض أن بإمكاننا أن نقول ذلك، إن وجوب فعل كذا وكذا هو واقعة خلقيّة أو أن حكمنا على كذا وكذا بأنه واجب هو حكم صادق خلقيا فالمسألة الأساسيّة هنا ليست مسألة وجودنا في الوضع الإستمائي المناسب إزاء الحكم الخلقي "كذا وكذا واجب"، بمعنى آخر إن المسألةفي جوهرها هنا ليست مسألة حيازاتنا على اعتقاد خلقي صادق أو اعتقاد خلقي غير صادق و مسوّغ بأدلة العقل النظري إنها بالأحرى مسألة من نوع آخر، إنها في النهاية التحليل مسألة متعلقة بما إذا كان لدى الفرد حافز عقلي للقيام بالفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقي[3]، التمييز بين الإعتبارات الصحيحة والإعتبارات غير الصحيحة من منظور العقل العملي، والحقيقة أن الأحكام الخلقيّة تستهدف بصورة أساسيّة ليس إثبات وقائع في العالم الموضوعي بل فرض إلتزمات عمليّة من نوع ما لذلك يكون أن تجريدنا الأخلاق من أيّة انطلوجيا لا يعني تجريد الأخلاق من أيّ أساس عقلاني ورفض وجود مبادئ مطلقة في الأخلاق لا يعني عدم وجود معايير عقليّة موضوعيّة ضروريّة للوصول إلى معرفة خلقيّة، إنه يعني فقط أنه ما من مبدأ جوهري في الأخلاق مهما كان مضمونه

---

[1] – نفس المرجع، ص 372.

[2] – نفس المرجع، ص 380.

[3] – أوليفرليمان، مستقبل الفلسفة، ص 91.

إلاّ وهو قابل للتعديل، وأن القيم هي من خلق الإنسان على مستوى الممارسة الخلقيّة، إنها المبادئ التي يفترض أن تحدّد ما معنى أن تكون ممارسة من النوع الخلقي، وليس من نوع آخر ما معنى أن ننظر إلى الأمور من وجهة نظر خلقيّة، وأن نتصرف ونقوم بأفعال نابعة من اعتبارات خلقيّة[1].

لقد أفرطوا في قولهم بنسبية الأخلاق، وقولهم بأن القيم الأخلاقيّة والأحكام الأخلاقيّة ترتبط بالعامل الذّاتي فقط، أي تعكس إرادة وإهتمام وتفضيل الشخص كما حوّلوا رأيهم هذا إلى رأي مطلق وأهملوا المضمون الموضوعي للقيم الأخلاقيّة وعلاقتها مع الظروف الماديّة لحياة الناس والطبقات مما خلق أزمة حقيقيّة في الأخلاق، وإن كان القول بنسبية القيم فيه جانب من الحق، فأحكام القيم ليست موضوعيّة خالصة ولا ذاتيّةصرفة إن فيها عنصرا ذاتيا مرده إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه خير أو حق أو جمال...، ولكن التجريبيين المناطقة ماعملوا إليه أكثر هو زعزعة المطلق الذي طالما كان متمكن في مجالات الفكر والأخلاق والفن، وزعزعة المطلق كثيرا ما يردّ الناس إلى الفوضى والتحلّل وتقويض المثل العليا الحيّة الكائنة في أعماق النفوس.

إن الكثيرين ممن انتقدا هذه المدرسة يؤكدون إن كان الوضعيين «تحدّثوا عن الإنسجامفي الحياة المنحطة أخلاقيا حيث يغيب ما هو قيّم ولكن الواقع من الصّعب بالنسبة للناس الناصحين أخلاقيا أي للناس الذي يفهمون ما هو قيّم فعلا، العمل على أساس هذه النظريات والإعتماد على الدوافع الداخليّة في أفعالهم، وفي الحقيقة لم تستطع كنظريّة "علم الأخلاق" أن تؤمّن للفرد إدراك معنى الخير عن طريق التكامل، وقد فشلت هذه النظريات التي كانت بمثابة نظريّة للوعي، تقديم أسباب ودوافع الحياة الإنسانيّة لأنها وضعتنا في موقع غير مستقر سيكولوجيا وغير مريح وحتى يصعب احتماله وكذلك لأنها حوّلتحياتنا إلى حياة قلقة وغير تامة في خصائصها الجوهريّة»[2].

لقد حاولوا إبعاد الشؤون المعياريّة والقيميّة من دائرة اهتمام الفيلسوف وإن كان على عكسي ما قلناه سابقا أن البعض يرون أن «هذا لم يزجهم في موقف عدمي تام، أي في موقف ينفي أن يكون للفلسفة بخاصة وللعقل بعامة أيّ دور في دراسة القيم، إن الفلسفة (العقل) عندهم ليس لديها ما تقوله على مستوى

---

[1] – نفس المرجع، ص ص380–381.

[2] – أحمد عبد الحليم عطيّة، الأخلاق في الفكر العربي، ص 20.

الخطاب المعياري، مستوى لغة الأخلاق المعياريّة، مستوى القرار ولكن هذا لا ينفي أن يكون لها دور لها على المستوى "الميتاأخلاقي" إنهم لم يلغوا الفلسفة الخلقيّة برمتها، بل ألغوا فقط جانبها المعياري»[1] والعلمي، ولكن في الحقيقة وكما يؤكدون لا يمكننا أن نميز على أساس معايير العقل بين أيّ حكم خلقي ونقيضه، إن الطابع الذّاتي للأحكام الخلقيّة يجبرنا من استبعادها من دائرة الأحكام التي تخضع لمعايير العقل، إن التجريبي المنطقي ينظر إلى الشؤون المعياريّة والقيميّة على أنها فوق عقليّة، إنها لا تخضع لمعايير العقل مطلقا وبالتالي فلا يمكن الحكم عليها لا سلبا ولا إيجابا على أساس معايير العقل ومايقصد به الفلاسفة الغرب بفوق عقلي أن الشؤون المعياريّة والقيميّة تنفلت من معايير العقل رمة، فحسبهم ينتهي التحليل المنطقي «إلى أن القيم ليست أشياء مستقلة بذاتها كسائر الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا ونسمعها بأذاننا، وكيف كنا سنصل إلى ذلك دون التحليل المنطقي الوضعي الذي يعلمنا أن التشابه في التركيب النحوي لا يعني تساويا في التركيب المنطقي»[2].

كما أنه لو كانت القيمة الخلقيّة مجرّد مشاعر وعواطف لكانت الحياة البشريّة تافهة لا طائل تحتها، لهذا فهم عندما ينكرون على العالم كل قيمة فإنهم ينادون بالعبث واللامعنى واللامعقوليّة، إنهم يريدون خلق ضرب من العمى الخلقي لأن الأخلاق من طبع الإنسان، والحياة هي القيم، ولا بدّ لفيلسوف الأخلاق من أن يأخذ على عاتقه مهمة "إعادة البصر" أو "البصيرة" إلى أولئك الذين لم يعودوا يدركون "القيم" ولهذا كان لدور التربيّة دور كبير وهذا ما حرصته الكتب السماويّة أن تؤديه وما تفطن إليه أفلاطون وأرسطو وقبله سقراط أن الأخلاق تتطلّع بمهمة المساهمة في ايقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حين قال «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

والمأخذ الحقيقي الذي يأخذ على هذه المدرسة «فيما يتعلق بالتعبيرات الدينيّة والأخلاقيّة والفنيّة هو مواجهتها لهذه التعبيرات مواجهة قاصرة من الناحيّة المنهجيّة، فالتعبيرات الدينيّة والأخلاقيّة ليست مجرّد علاقات بين عناصر تخضع لقوانين النظام المنطقي الصوري، وإنما هي ظواهر حيّة وكائنات وظيفيّة في مجالها، ونقدنا لهذه المواجهة القاصرة لا يختلف عما سبق أن قلنا فيما يتعلق بموقفها من اللغة عامة،

---

[1] – عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 23.

[2] – أحمد عاطف، نقد العقل الوضعي دراسة في الأزمة المنهجيّة لفكر زكي نجيب محمود، ص 96.

فالتعبرات الدينيّة والأخلاقيّة بصرف النظر عما تشير به إلى صدق موضوعي أو لا تشير إلى دلالات حيّة تتضمن شحنات وجدانيّة واجتماعيّة تتجاور حدود العلاقات المنطقيّة التي تكشفها هذه المدرسة بمنهجها التحليلي في القضايا اللغويّة»[1]، وهي إن كانت كمدرسة «تقوم على تصوّر خاص للحقيقة والواقع والإنسان، فلقد افترضته مقدما دون مبرّر أو دليل، وذلك باجتزائها للحقيقة إجتزاء تجعل منه القاعدة والمبدأ، وهي تقوم على نزعة من نزعات إنكار العقل ورفض دعواه»[2].

بالطبع دأب البعض ومنذ فترة طويلة على القول بإمكانيّة إختزال الصفات الأخلاقيّة إلى صفات طبيعيّة قابلة للملاحظة أو التحديد العلمي من خلال تعاريف مقبولة، فمثلا قام الفلاسفة النفعيون بتعريف الخير من خلال تحقيق المنفعة أو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا شك أن هذه المفاهيم (أي المنفعة والسعادة) قابلة للتحقيق التجريبي إلى درجة كبيرة، ولكن الصعوبة الكبرى التي يواجهها اصحاب هذه المقاربة تتمثل في كيفيّة التحقق من أن هذا الإختزال سليم أو مقبول، فلو كان القول إن الخير هو السعادة أو المنفعة العامة قولا بديهيا لما وجدت كثيرا من الناس يعارضون الفلسفة النفعيّة، وفي مقابل كل مقترح يقضي بتعريف مفهوم قيمي(س) من خلال صفة أو صفات طبيعيّة (ص) قابلة للملاحظة ستجد من يسأل كيف بوسعنا التأكد من أن (س) تكمن في (ص) وليس في غيرها؟ كيف ندرك هذه الحقيقة إن كانت حقيقيّة فعلا؟ ما أسلوب المعرفة الذي يوصلنا لهذه النتيجة؟. إضافة إلى كل ما تقدّم لو أن القيم صفات موضوعيّة تتصف بها الأشياء من حولنا لكانت أحكامنا الأخلاقيّة مجرّدة معتقدات عاديّة، شأنها شأن المعتقدات العلميّة أو الرياضيّة أو غيرها من المعتقدات التي تقرّر حقائق مختلفة عن العالم الذي نعيش فيه ولكن هذه ليست نتيجة مقبولة، فمن المعروف أن المعتقدات العاديّة بحد ذاتها لا تكفي لدفع الإنسان للقيام بسلوك معيّن، بل الإنسان بحاجة إلى رغبة أو دافع لكي يتحرّك على ضوء ما يعتقده من معتقدات، لا يقوم الإنسان الذي يعتقد أن السماء ماطرة اليوم بحمل مظلته إلاّ إذا كان تحدوه رغبة بعدم الإبتلال أما إذا كانت مثل هذه الرغبة غير موجودة، فلن يجعله إعتقاده بنزول المطر يقوم بأيّ فعل، و لو كانت الأحكام الأخلاقيّة والقيميّة مجرّد معتقدات عاديّة لما كانت توفر لنا من ذات نفسها أيّة دوافع

---

[1] – محمود أمين العالم، معارك فكريّة، ص 55–56.

[2] – زكريا ابراهيم، المشكلة الأخلاقيّة ، ص 30.

للفعلبحسب النظريّة القائلة بأن الأحكام الأخلاقيّة هي تعبير عن عواطفنا ومشاعرنا، فإن الأحكام الأخلاقيّة توفر للإنسان ومن ذات نفسها شيئا من الحوافز والدوافع اللازمة للفعل، ودونما إشارة إلى أي رغبات أو حوافز خارجيّة كما هو شأن المعتقد القائل "سوف ينهمر المطر هذا اليوم" ذلك أن الإنسان الذي يحكم وبصورة جديّة مخلصة أن الفعل الفلاني غير أخلاقي مزوّد سلفا بدافع يجعله ميالا للتدخل لوقف الفعل (بدون أن يعني هذا أن قيامه بالتدخل أمر محتم فقد تتدخل دوافع ورغبات أخرى للحيلولة بينه وبين الفعل، فالمهم في الأمر أن القول بأن الأحكام القيميّة هي تعبير عاطفي تقدم تفسيرا للدافعيّة التي تتضمنها الأحكام الأخلاقيّة)، ليس من تفسير لهذه القدرة الدافعيّة للأحكام الأخلاقيّة إلاّ من خلال الإعتراف بوجود شحنة عاطفيّة في هذه الأحكام الأمر الذي يزيد من مصداقيّة النظريّة الإنفعاليّة في الأخلاق.

وكما في الإسلام وإن كان الحكم الأخلاقي هو حكم قد يصدق أو يكذب، فالحكم الأخلاقي حكم ضروري، مما يعني وجود قضايا ضروريّة في الأخلاق، وهي القضايا التي تقول لنا أي نوع من الأفعال أو الوقائع هو النوع الذي يستلزم المنظور الأخلاقي منا أن نفعله أو نوجده أو ألاّ نفعله أو ألاّ نوجده بمعنى أنه هناك قضايا أخلاقيّة عكس ما يدّعيه التجريبي المنطقيّ، «ففي كل حالة من الحالات توجد واقعة ما كواقعة الإستدانة من شخص أو واقعة القيام بوعد أو إرتكاب جرم معين، تشكل الأساس المنطقي للحكم الأخلاقي، وهي واقعة مستقلّة كليا عن المواقف الذّاتيّة لصاحب الحكم الأخلاقي عن ميوله ومشاعره»[1].

وإذت إنتهى التجريبيون المناطقة إلى أن النظريّة الأخلاقيّة التي تقتصر على المسائل العليا فقط أفلست بصورة شديدة، وبالتالي لا يمكن الوصول إلى تشكيل مبادئ ومعايير السلوك الإلزامي، حيث لم يستطيع علم الأخلاق المعياري ولا علماء الأخلاق المعياريين إثبات الشكل المثالي للسلوك في الظروفالمواتيّة، وليس هناك حسب هذه الفلسفة أي إمكانيّة لإيجاد المبادئ المعقولة لسلوك الناس والوسائل الفعّالة من أجل معالجة المسائل الأخلاقيّة، وبهذا اصبحت معهم الأخلاق لا بدّ أن تهتم فقط بالتحليل النظري للأحكام الأخلاقيّة والمعايير وتحديد قيمها، فإن الكثيرون يؤكدون أن «علم الأخلاق المعياري يجبأن

---

[1] - عادل ضاهر، المرجع السابق، ص 116.

يحدّد القيمة الموضوعيّة للقواعد الأخلاقيّة والأنظمة الأخلاقيّة، ويُبيّن إختلافها عن القواعد الأخرى وبذلك فهو يساعدالناس على تحديد ما هو الشيء الثمين في الحياة»[1].

والذي لا يمكن نفيه أن دائما مضمون التقييم الأخلاقي يشتمل على موقف الذّات، فوراء كل حكم أخلاقي هناك الإرادة والرغبة ومصلحة الفرد التي تقف خلفه، ولكن يبقى الجانب الموضوعي للتقييم الأخلاقي بالذّات هو الذي يعطي أولا الإمكانيّة لفهم سبب تقييم الناس لهذه الظاهرة أو تلك بشكل مختلف، والشيء الرئسي هو تحديد طبيعته أي الإعتراف بتقييم الشيء الصحيح أو الغير الصحيح والمقارنة فيما بين التقييمات المختلفة عندئذ يصبح واضحا أن التقييم الأخلاقي كالأخلاق إجمالا لا يعتبر عقيما أي بعيدا عن المضمون المحدود والموضوعي[2]، إن وجود الجانب الموضوعي للتقييم الأخلاقي مهم جدا بالنسبة للتحديد السبل الصحيحة لمعرفة الصحيح والخير والعمل به، وإبعاد الخطأ وما يعتبر شرا أخلاقيا.

ولهذا عجزت النظريات الذّاتيّة عامة ومنها التجريبية المنطقيّة أن تقدّم حلا لمشكلة الحكم الأخلاقي، كذلك انتهى الأمر بالنظريات الموضوعيّة أو حتى المثاليّة والنظريات غير المعياريّة والتقريريّة سواءالنظريّة المنطقيّة الأخلاقيّة ونظريّة الحس الأخلاقي والنظريات الطبيعيّة... ، لأن «الحقيقة أن الحكم الأخلاقي لا ينصّب على الفعل فحسب ولا على الذّات التي تقوم بهذا الفعل، بل هو ينصب على علاقة التفاعل بين الفعل والذّات الفاعلة فالقول بأن فعلا ما خير أو شر يكون نتيجة لتوافر عناصر محددة في هذا الفعل تجعلنا نحكم عليه بالخيريّة أو بعكسها بالإضافة إلى أن هذا الفعل يثير في الذّات التي تقوم بالحكم إنفعالات معينة تجعلها تصدر هذا الحكم أي أنه حكم على العلاقة بين الذّات والفعل(الموضوع)، وذلك مع وضع الشروط الاجتماعية والمعتقدات والبيئة الثقافيّة وغيرها في الإعتبار، لأنها جميعا تؤثر على الذّات بطريقة أو بأخرى وبالتالي تؤثر في معاييرها الأخلاقيّة وهكذا نجد أن الأخلاق تجمع بين الذّاتيّة والموضوعيّة شأنها في ذلك شأن الجمال وإن كان هذا قد جاء بصورة أخرى»[3].

---

[1] - شفارتزمان، المرجع السابق، ص 19.

[2] - نفس المرجع، ص 63.

[3] - رمضان الصباغ، المرجع السابق، ص 246.

ولهذا حتى لو أننا سلمنا مع التجربية المنطقيّة بأن الأحكام الأخلاقيّة أحكام وجدانيّة ترتكز على العواطف وتستند إلى الإنفعالات «فإن هذا الرأي لا يدفعنا بالضرورة إلى إعتبار الأحكام الأخلاقيّة مجرّد أحكام نسبيّة وآية ذلك أن الكثير من فلاسفة الأخلاق وعلى رأسهم(ماكس شيلر و نيقولاي هارتمان) قد أثبتوا لنا الطابع الأوّلي المطلق لأحكامنا الأخلاقيّة على الرغم من اعترافهم في الوقت نفسه بالصبغة الوجدانيّة المميّزة لتلك الأحكام ولعلّ هذا ما عبّر به ماكس شلر حين قال «إننا حتى لو نظرنا إلى المظهر الوجداني للحياة النفسيّة ألا وهو ذلك المظهر الذي يتمثل في انفعالنا وتفضيلنا وحبنا وكراهيتنا ومشيئتنا... ، لوجدنا أن لهذا المظهر الإنفعالي نفسه طابعا أوليا أصيلا، لا يمكننا اعتباره مستمدا من دائرة الفكر، ولا بدّ لفلسفة الأخلاق من قبوله على حدّة باعتباره مستقلا تماما عن دائرة المنطق، والواقع أن ثمة نظاما قبليّا هو بالطبيعة فطريّ أولي، وقد أصاب بليز باسكالPlaise Pascal حينما أطلقعليه اسم (منطق القلب)، ومعنى هذا أن إحساسنا بالقيم و(القيم الأخلاقيّة بصفةخاصة) إحساس أولي مجرّد عاطفة هوائيّة متقلبة بل هو نشاط إنفعالي حدسي ندرك بمقتضاه "القيم" ونستطيع عن طريقه معرفة الخير والشر، ومعنى هذا أن كل تفضيل أخلاقي نقوم به إنما هو تفضيل حدسي أولي يستند إلى حساسيّة وجدانيّة بالقيم، فليست الأفعال الأخلاقيّة أفعالا عرفانيّة ترتكز على المعرفة العقليّة بل هي أفعال وجدانيّة تستند إلى ضرب من الوعي الأولي أو الحساسيّة الفطريّة بالقيم، ومن هنا فإنه قد لا يكون ثمة تعارض بين نسبة طابع وجداني إلى الأفعال الأخلاقيّة وبين القول بأن للقيم الأخلاقيّة طابعا أوليا مطلقا»[1].

2. المكاسب الإيجابية التي أسفر عنها التحليل اللغوي في الأخلاق عندهم

والنتيجة أنه ورغم إصرار هؤلاء التجربيين على مواقفهم في البداية ولكن سرعان ما حاولوا التخفيف من أحكامهم في رفض الأحكام المعياريّة وفي اعتبار القضايا الأخلاقيّة انفعاليّة لا وصفيّة، و قد أمضي ستيفنسون وسواه من الإنفعاليين جل حياتهم في هذه الأبحاث، متعمقين فيها وفاحصين جزئياتها وتفاصيلها ومدافعين عنها، ومحاولين نشرها بين الفلاسفة لهذا فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل كل هذا البحث

---

1 - Hartmann.Ch.N,Ethics, Moral phenomena, English translation by S.coit.london,vol1.1958,p177.

والعناء تعبير عن استحسان صرف أم أنه يدل على أنهم يعطون "المعرفة" أهميّة موضوعيّة تتناقض وادعاءهم أنه لا قيمة موضوعية للمعرفة؟[1].

ولهذا في الحقيقة إذا قال قائل ما هو تأثير تحليل هذه المدرسة على سلوك الناس، وإن كان البعض سيقول لا شيء، والبعض الآخر كل التأثير السلبي لكن الشيء الذي لا يمكن إنكاره «مهما تكون النتائج الإجتماعيّة المترتبة عنها أو حتى النفسيّة إنه من المؤكد أن النظريّة التي دافعوا عنها تخدم الحقيقة حتى وإن كانت لا تنطوي على أيّة منفعة»[2]، أو على الأقل ردّت الإعتبار للأخلاق من حيث لم ترد لاشك أن في بعض تلك الانتقادات التي ذكرناها نغمة تحريضيّة واضحة، أكثر مما فيها من النقد الموضوعي أحيانا، ورغم تضمنها الكثير من الحقيقة التي لا مراء فيها ولاجدال لكن أيضا من الواجب أن لا ننظر إلى الوجه المظلم من القمر وحسب كما يقال بل علينا أن ننظر أيضا في وجهه المشرق، فلا بد علينا هنا ايضا أن نذكر ما أدت إليه التجريبية المنطقيّة من تحليل ونقد ذاتيين في الفلسفة أحدثا انقلابا فيها أشبه ما يكون بالإنقلاب الذي أحدثته النظريتين النسبيّة والذريّة الحديثة في الفيزياء[3]، فإلى جانب تقويضها الوعي الديني وضربها الرؤية الروحيّة للعالم أزالت الكثير من التفكير المختلط وبينت أن العلم اسلوب حياة ولعل الجوانب السلبيّة في هذه الحركة الفلسفيّة ترجع بالدرجة الاولى إلى الحماس الكبير الذي صيغت به مبادؤها أكثر مما ترجع إلى طبيعة المبادئ ذاتها.

إنه على الرغم من الطابع السلبي لنظريّتهم فقد نبهوا اهتمام الفلاسفة على التاثير الإنفعالي للغة الخلقيّة، مما أدى إلى تزايد الاهتمام بكيفيّة استخدام الالفاظ الخلقيّة في الواقع كما لفتت النظر إلى "الطرق غير العقليّة للاقناع" مبينة أن كثيرا من أحكامنا القيميّة لا يعبر عن فهم واضح للقيم الإنسانيّة قدر تعبيرهعن مصلحة فرد أو جماعة معينة، ولقد وضعوا منهجا تفحص على ضوئه عباراتنا القيميّة.

إنه وكما يؤكّد مثلا برنادرمايو أن ما يمكن أن يقبل من الوضعيين المناطقة «أنهم قد اجتازوا اختيار توجيه الفعل لأنهم يؤكدون على مشاعر المتكلم وعواطفه وهي ميزة أخلاقيّة، لأن من يصف الصواب

---

[1] - Atkinson,R.F, Op.cit ; p139-241.

[2] – إبراهيم زكريا، المرجع السابق، ص 324.

[3] – هنترميد،المرجع السابق، ص 237.

والخطأ ينبغي أن يكون لديه شعورا قويا نحو الفعل، أمّا خطأهم هو جعل العاطفة موجهة للفعل، علاوة على ذلك أن هذا المذهب لا يرتد صفات غريبة كما قال أنصار المذهب الحدسي، ورغم ذلك لا يوجد شيء يتوسط الصواب أو الخطأ»[1]، وإن كان برنادرمايو يرفض من جهة أخرى «هذا الموقف العاطفي لأنه تجاهل العموميّة وإقترح دخول وردّ كل شيء إلى إحساس ذاتي صرف وإقترح دخول العقل على النظريّة الإنفعاليّة حتى تجتاز توجيه الفعل ومن هنا فإن مايو يفسح المجال أمام العقل بجوار العاطفة»[2]، لهذا كانت الأخلاق عند مايو«أوامر تخبر المرء بما يجب فعله بحريّة مطلقة خالدة، كما أنها تنتقد الأفعال المسبقة وكلاهما في النهاية يؤديان نفس الغرض»[3].

ولهذا وعلى سبيل الميثال رغم تلك الإنتقادات القاسيّة التي وجهت في الحكم على نظريّة ستيفنسون وآير وغيرهم من التجريبيين المناطقة إلاّ أنها أيضا لا تحول دون الإعتراف باسهاماتهم الكثيرة والجليلة في تقدم الفكر الأخلاقي وارساء دعائم النظريّة الميتاأخلاقيّة المعاصرة، فبتأثير كتاباتهم التي لا تخلو من عمق ودراستهم شبه الملتصقة بالواقع، انصرف الفلاسفة اللاحقون كما سنرى إلى دراسة الطريقة التي يستخدم فيها الافراد اللغة الخلقيّة في الواقع وحاولوا من ثم صياغة هذا الإستخدام في ألفاظ أكثر دقة من لفظ انفعالي.

ان اتجاه ستيفنسون على سبيل الميثال نحو الاستخدام الواقعي للغة، قد مكنه من تحقيق اكتشاف هام فيما يتصل بأبستمولوجيا الأخلاق أي أن كشفه للتأثير الإنفعالي قد وضع فكرة "الأغلوطة الطبيعيّة" في ضوء جديد، فاستحالة تعريف "الخير" أو الألفاظ الخلقيّة الأخرى يرجع وفقا لوجهة النظر الجديدة إلى أن التعريفات المقترحة تقدم مرادفات معرفيّة للخير الذي يتضمن معناه عنصرين: معرفي وانفعالي، وبذلك فان أي تعريف معرفي لن يكافئ أبدا معنى "الخير" ومن هنا اثبت ستيفنسون الحاجة الماسة إلى نظريّة في

---

[1] – برنادرمايو، فلسفة الصواب والخطأ، تر وفاء عبد الحليم، ط1، دار الوفاء، القاهرة، 2006، ص19.

[2] – نفس المرجع، ص20.

[3] – نفس المرجع، ص 20.

المعنى أوسع وأشمل من النظريّة الوصفيّة السائدة في تلك الحقبة، لقد عمل على توسيع افاقنا السيمانطيقيّة إلى حد كبير ممهدا الطريق أمام فهم جديد أكمل وأدق للغة الأخلاق[1].

كما أن محاولته الخاصة لصياغة فهم خاص للأخلاق قد نجحت إلى حد كبير فيإسترعاء الأنظار إلى وظيفة مهملة للأحكام الخلقيّة، وهي التعبير عن التأثير الذي تحدثه في اتجاهات السامع، لقد تصور ستيفنسون هذا التأثير وكأنه يتم بطريقة سببيّة نفسيّة ولا شك أنه قد ركز اهتمامه أكثر من اللازم على ما تقوم به الأحكام الخلقيّة، وأهمل إلى حد كبير جدا الوظائف الأخرى كما سبق وذكرنا، ومن هنا لم يعط انتباهه أو اهتمامه إلى الوظائف الأخباريّة أو التقييميّة أو الارشاديّة للحكم الخلقي غير أن دراسته للوظائف "النفسيّة" للحكم قدقادته إلى الكشف عن التعريف الإقناعي الذي ساعد الفلاسفة بدورهم على اكتشاف بعض القضايا الخلقيّة، التي دافع عنها اصحابها مستخدمين تعريفات نافعة ظاهريا دون أنيتقدموا في الحقيقة ببراهين عقليّة كما خيّل للناظر إلى أقوالهم للوهلة الأولى.

نجح ستيفنسون في التغلب على الصعوبة التي واجهها مور وهي الربط بين الفكر والسوك في الأخلاق، وأن يكن نجاحه قد تحقق باستخدام فرضيّة خاطئة إلى حد ما ذلك أن القول بالمعنى الإنفعالي قد حال دون تدعيم الحكم الخلقي بالعقل والأسباب والبراهين، إننا نقف في فلسفة ستيفنسون بين خيارين صعبين: إما أننقطع صلة الأحكام الخلقيّة بالعقل إذا سلمنا بالمعنى الانفعالي أو أن نقطع صلة الحكم الخلقي_النظري بالسلوك الفعلي للأفراد إذا رفضنا الفرضيّة الانفعاليّة، ولعل هذه النهاية لفلسفته هي التي حالت دون اعتراف الكثيرين باسهاماته الجزئيّة الأخرى.

ظن فيلسوفنا أن مشكلة التفكير والبرهان الخلقي نفسيّة، مع أنها في جوهرها لغويّة، ولو آمن بهذا لميز عندها بين التأثيرات السببيّة –النفسيّة للألفاظ وبين معانيها المحددة بقواعد الإستخدام والتطبيق، ولعل اغفاله الزائد عن كل حد معقول لأهميّة القواعد اللغويّة هو الذي يكمن وراء تقديمه صيغتين قاصرتين لتحليل الحكم الخلقي، أو تحليل هذا الحكم وفق نماذج فعالة لم تنجح أبدا في إبراز "معنى" اللفظ أو الحكم الخلقي. لقد كان بعض رجال التحليل المنطقي الأخرين أكثر وعيا منه بتعقيد اللغة الخلقيّة، حين قالوا باستحالة «تحديد القواعد الدقيقة المتعلقة بترجمة العبارات القيميّة، في اللغة العاديّة بما فيها العبارات

---

1 – Carl.Wellman,The Language of Ethics, Harvard University Press,1961,p93-127.

المصوغة في اللغة الفلسفيّة إلى صيغ نموذجيّة ذلك أن الصيغ الخاصة بهذه العبارات عادة غامضة وملتسبة[1]، إلا أن ستيفنسون حين أغفل هذا الطابع اللغوي المعقد والخاص باستخدامنا اللغة الخلقيّة واستغرق في بحث الجوانب النفسيّة لهذا الإستخدام ضل تحليله الطريق فتاه في صحراء لا يعرف لنفسه فيها وجهة يقصدها ولا اتجاها يسير فيه.

لهذا سيؤكد العديد من أنصار النظرية الإنفعالية كما سنرى لاحقا مثل تولمن وهارمان إلى أن نظريته في حاجة إلى إعادة النظر في منطلقاتها على ضوء النتائج التي أسفرت عنها وانتهت إليها، ومن أهم هذه المنطلقات التخلص من النزعة النفسيّة للمعنى والتصور السببي للبرهان فقد أعطت هاتان النقطتان للأخلاق طابع الدعاية المغرضة، وهي في الحقيقة صورة لمعطيات الثقافيّة للحضارة الغربيّة وصورة لأجواء الدعاية والصحافة الموجهة التي تثمن السلعة التي ترسخ في عقول المستهلكين عن طريق الدعاية ومن هنا رسخ في عقل ستيفنسون، وفي عقل العديد من المفكرين الغربيين أن كل كلمة تقال خارج ميادين المختبرات فانما هي بغرض التأثير على اتجاهات السامع كما أن كل حكم يطلق حكم مضلل، إنه ليس واقعة تقبل الصدق أو الكذب وما نظنه أحكاما ليس إلا أقوالا تكشف عما يجري في عقول أصحابها.

إن التحليل الإنفعالي هذا الذي وظفه أنصار المذهب الإنفعالي ما هو في الحقيقة إلاّ نتيجة لفقدان الإنسان في الغرب الثقة بالكلمة التي بثت جذورها من منابتها وأصبحت "أدوات" تأثيريّة في خدمة الصحافة والدعاية، ولا شك أن ستيفنسون محق في ظل هذه الظروف على القول بأن كل المضمون العقلي للاحكام هو كشفها عن اتجاهات قائلها.

أما إذا تجاوزنا عن الاطار الحضاري لنظريته ونظرنا إليها كما نوقشت من طرف العديد من المفكرين من حيث هي نظريّة فلسفيّة موضوعيّة فان المآخذ التي التي سجلت عليها تظل قائمة كلية، والدعوة إلى أن تخفف ميولها النفسانيّة حتى تصير أكثر انصافا للإستخدام الفعلي للغة الخلقيّة وأكثر حذرا في تحديد طبيعة البرهان الأخلاقي وبنيته المنطقيّة بحيث لا يتحول الاقناع إلى محاولة للحصول على موافقة السامع بأي ثمن حتى لو كان هذا الثمن هو الحقيقة نفسها.

---

1 – R.Carnap, ''Replies and Systematic'' in schilip.p.A,p1012.

إن قوله بالأسباب توسيع نافع للتصور التقليدي للبرهان، غير أن من الضروري ربط الأسباب مع الاتجاهات العامة لا الفرديّة والاهتمامات الاجتماعيّة الأكثر اهميّة لا الاهتمامات والمصالح الشخصيّة ولو فعل ستيفنسون شيئا من هذا، وهو ما سيأخذ بيري رالف بارتون وتولمن وهارتمان وآخرون كثر على عاتقهم القيام به وتقديم تفسيرا أكثر سويّة وعقلانيّة لتصور الأسباب في الأخلاق.

وهكذا رغم كل تلك النقائص لم يمنع أن يجد بعض المفكرينلهذه المدرسة إيجابيات، حتى أن البعض ذهب إلى أن قول أنصار هذه الفلسفة بأن الأحكام الأخلاقيّة مجرّد إنفعالات هو من جهة «يسعون بشكل ما لتقريب الأخلاق من الإنسان وربط الأحكام الأخلاقيّة والمفاهيم بسلوكه، إنها دعوة إلى إعادة تنظيم عمق الأحاسيس الإنسانيّة والإنفعالات والثقة بها، وربما يفهم الكثيرون أنها دعوة لأسترجاع التصوّر حول الإنسان المزدهر الذي لا يخفي مشاعره عن الآخرين وحول العلاقات الواقعيّة المتبادلة بين الناس، والتي ليس لها معنى بدون التعبير عن المشاعر والإنفعالات وبدون الإرتباط الإنفعالي، ولكن لا يجوز أن ننسى عند ذلك أن الإنفعالات ومعاناة الإنسان مرتبطة ليس فقط ولا بهذه الدرجة بالوسط الأخلاقي بقدر ما تعتبر انعكاسا لظروف الأحكام الأخلاقيّة إلى التعبير عن الإنفعالات فقط فهم بذلك لا يقدمون المسوغ للخلاف بين ميدان الأخلاق والظواهر الماديّة التي تقع خارجها»[1].

والبعض الآخر يؤكد أنه مادامت «الأحكام الأخلاقيّة تنصح الناس بكيفيّة السلوك، وطالما أنهم يطابقون موقف الناس وسلوكهم مع الأحاسيس فإن المحاولة لتغيير موقف أيّ فرد يعني عمليا المحاولة لتغيير أحاسيسه، وبعبارة أخرى، فإن إدارة السلوك تنتمي إلى حقل اللاّمعقول، مادامت الإدارة لا تعتمد على العقل وليس على التعليل السليم منطقيا، والذي من المفروض لا يمكن بدونه التأثير على سلوك الناس في حين تقتصر عند التجريبيين الإدارة عمليا على التأثير السيكولوجي، وبالأحرى على التحكّم الفعّال بالحالة النفسيّة للفرد ولذلك لا يوجد هناك مسوّغ للإعتبار كما يؤكد ذلك تيلور P. Taylor، بأن المذهب الإنفعالي

---

[1] - نفس المرجع، شفارتزمان، ص 56.

لا يعتبر وصفا صحيحا لمعنى المناقشة الأخلاقيّة العاديّة فقط، بل وإدارة مقبولة في نفس الوقت لتغييرحياتنا الأخلاقيّة باشتمال تغيير الإستدلال العقلي ذاته في نهاية المطاف»[1].

ولكن الواقع أيضا وعند الكثيرين وكما يرى جيلبرت هارمانHarman.G(1938) على سبيل الميثال أن التجريبيين المناطقة «شكل متطرف من العدميّة الأخلاقيّة التي يمكننا أن نبرّر كل شيء على أساسها»[2]، والكثيرون يؤكدون معه بأن أنصار المذهب الإنفعالي يصرف الناس عن المشاكل الحقيقيّة وبالتالي يصرفهم عن القضايا السياسيّة والإجتماعيّة.

لقد حط الوضعيون المنطقية من مكانة العقل في الأخلاق فكان من الضروري اصلاح هذا الخطأ في تاريخ الفلسفة الأخلاقيّة، ان جزءا كبيرا من جهود الفلاسفة اللاحقين قدكرس كمحاولات لاصلاح أخطاء نظريتهم وسنرى هذه المحاولات ومدى نجاحها عند بيير وهير وأخرون.

وفي الواقع لو نظرنا إلى الفكر الغربي نجد أن البحث في مسائل القيمة لا يتمتع بدرجة واحدة من المشروعيّة عند جميع المذاهب الفلسفيّة ولكن على يدي هؤلاء التجربيين المناطقة تعرضت للإنكار والجحود بصراحة وبعلانيّة، ونزع منها أوراق اعتمادها كما يعبّر الكثير من المفكرين، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدي لتصير وصيفة العلم وتكتفي بالتحليل اللغوي والمنطقي لقاضياه دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها، وتبحث عن تفسيرها أو تجد حلولها، وهم في ذلك يتفقون كثيرا أو قليلا في رفض القضايا المعياريّة.

أرادت التجربية المنطقيّة في الواقع أن تساهم في صياغة الحياة وذلك عن طريق إبراز القيم والأخلاق في كل ميادين الحياة العمليّة ولكن من منظورها ولهذا عملت وبدون انقطاع على التأثير على المستوى العالمي ولايزال هذا الفكر مسيطرا على سلوك الإنسان في الحاضر ويعمل على صياغة حياتهم في المستقبل، فهي تريد معالجة الأخلاق كما تتدعي من منظور يسموا على النواحي القوميّة والعرقيّة

---

1 - Taylor.P, The Normative fonction of MetaEthics, Philosophical Review,Duke University Pres,(V.LX VII,N1)1958, p 17.

2 - Harman.G, The Nature of Morality An Introduction to Ethics, O.U.P, NY,1977, p 12.

والإقليميّة، ولكنهم إنتهوا إلى ما انتهى إليه فتجنشتين أن القيم والجمال والأخلاق متعاليّة[1]، «إن قضايا الأخلاق تعبّر عن قيم هي محمولات للذّات ولا علاقة لها بالواقع ومن ثم فإنها تكون لا هي صادقة ولا هي كاذبة»[2].

إن أكبر قيمة آمن بها التجريبيون المناطقة هو أن الحقيقة الموضوعيّة أهم القيم، فالإنسان الغربي وإنلا يحق لنا التعميم فإن أغلبهم تشبعوا بتلك المنطلقات الفكريّة ويرون يجب أن يبحثوا عن الموضوعيّة في كل شيء في محيطنا المادي وقيمنا وأخلاقنا التي ندين بها، وإن لم نجدها فلا بدّ من رفضها وإخراجها من دائرة العلم، وبالتالي تبرير نسبيتها وتغييرها حسب الأهواء والرغبات والإلتزام بنوع آخر من القيم والأوامر.

ولهذا وقف مجموعة من المفكرين ضد هذه المدرسة يؤكدون على غرارها على أهميّة القيم خاصة وكما يؤكد البعض «إن المشكلة كما يرون ليس أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنافلسفة، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون بل الإختيار الحقيقي هو: هل نصوغ نظرتنا الفلسفيّة أو قيما عن وعي وعلى إتفاق على مبدأ مفهوم أم نصوغها دون وعي وبمحض المصادفة؟ فثمة دائما فروض أساسيّة لا تقبل التحقق المباشر يدين بها الإنسان هي التي تكون فلسفته وقيمه فهي إذن مبدأ موجه للإنسان، في موقفه إزاء العالم الذي يحدق به من كل جانب و لا مفر من إتخاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره ولا يجدي الإنتظار حتى يأتينا المدد من مبدأ التحقق»[3].

وإذا كان اليوم هناك «اتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الإتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم، وأن ثمة شعورا متزايدا بالثقة في إمكان تحقيقها مهما يكن من تعدّدها وتعارضها وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه بين الواقعة والقيمة، ولم يعد الإنسان ملاذ ينزع إليه بعيدا عن معترك الحياة، نافضا يده من تبعاتها بل هناك الإتجاه إلى تمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التصنيف من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه»[4]، « ولا ريب ان الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم

---

1 – Ludwig Wittgenstein,Tractatus, 6,421.

2 – جمال حمودة، المرجع السابق، ص 271.

3 – صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ص 31.

4 – نفس المرجع ، ص 248.

والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها كما يسدي لنا في الآن نفسه العون في استجلاء القيمالإنسانيّة الأخرى بمزيد من الدقة والعمق»[1]، فلا مفرّ أمام الفلسفة من التصدي لموضوع القيم فهي بطبيعتها وموضوعها ومنهجها وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يغلب عليه طابع القيم، فالطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقيّة لا تختلف في النهاية عن الطبيعة العامة لكافة نواحي المعرفة فهي تتمتع بنفس المميزات وتخضع للنظام نفسه[2]، إن الغاية الأولى للفلسفة كما يقول سدجويك أن توحّد بين كل جوانب الفكر العقلي وتخصصاته، وأن تؤلف بينها جميعا في اتساق واضح، ولا يمكن تحقيق مثل هذه الغاية على يد فلسفة تتخلى نظرتها عن الطائفة الهامة من الأحكام والإستدلالات التي تشكل موضوع علم الأخلاق.

إن الفلسفة بما تحويه من ميتافيزيقا أو قيم إطار معياري تنتظم داخله افتراضات واسعةشديدة العموم في حاجة إلى تحقيق بعيد المدى، وتتضمن إمكان تجاوزها إلى غيرها وشأنها في قابليتها للتجاوز شأن الفروض العلميّة التي تتطلب تحقق مباشرا قصير المدى، والفرق بين الفروض الفلسفيّة والعلميّة هو فرق في شمول وكليّة الموضوع في الفلسفة وتخصصه وجزئيته في العلم[3].

وهذا الموقف تبناه الكثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم وعلى رأسهم نجد **لويس لافيل**Lavelle.L (1883-1951) والذي يمثل الإتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة هذه التي تعدّ الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التي يتهددها الخطر في حياة الإنسان المعاصر وبذلك تدخل القيم لأوّل مرّة شريكا في تعريف الميتافيزيقا التي يمكن أن تتصدّى لما يتربص للقيم اليوم من أخطار قد تودي بها، ومن ثم يستحيل الفصل بين الأنطلوجيا والأكسيولوجيا أو نظريّة القيم و«ينعي لافيل على التجربة العلميّة (الوضعيّة المنطقيّة) قصورها في وقوفها عند السطح وإنكارها للأعماق وما يستعصي على التعبير وما يسموا من الأمور فقد نشأت في رأيه هذه النظرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمي من جهة، وعن

---

[1] – نفس المرجع، ص 5.

[2] – Perry.R.B, Realism of Value a critique of Human Civilization Cambridge, Mass :Harvard University press, 1954, p 120.

[3] – صلاح قنصوة، المرجع السابق، ص 31.

روح الإستهتار العام التي قضت على جديّة الحياة من جهة أخرى، وهذا الإستهتار لا يتخذ مكانه في المجال العقلي بل في مجال الأخلاق والدين أي في مجال القيم فلا يكون للحياة معناها الجديّ إلاّ بتحقق المطلق من حيث هو حضور»[1].

وما يؤكده توفيق الطويل ردّا على هذه الوضعيّة المنطقيّة أيضا أن «الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيف بالسلوك الذي تسوق إليه الشهوات والعواطف، ويكبر السلوك الذي يجري بمقتضى الواجب، لذلك كان صعودنا سلّم الإنسانيّة أو هبوطنا مدارج الحيوانيّة رهن بتفاوت حظنا من المثاليّة التي نجد عندها التعبير عما ينبغي أن يكون وفي ظل هذا المثل الأعلى يشبع الإنسان قواه جميعا الحسي منها والرّوحي بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى الأثرة والإيثار، فيزول التعارض بين توكيد الذّات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذّي يدين فيه بالولاء للمجموع الذي ينتمي إليه، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أنتكون إحداهما ضحيّة الأخرى كما كان الحال في مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحيّة والمتطرفين من الحسيين من ناحيّة أخرى[2]، ويضيف «ويشهد تاريخ الإنسانيّة بوجود قيم موضوعيّة تبدوا في الشرف والعدالة والإيثار والجود والحريّة وغيرها، ولهذا وجب أن يراعي في السلوك الصادر عن الفرد، حكم التجربة الإنسانيّة الطويلة الأمد كما يعبّر عنها العرف الأخلاقي العام الذي يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن»[3]، إن الفرد مع توفيق الطويل «فردا في الأسرة، ومواطنا في أمة وعضوا في مجتمع إنساني يرتبط كماله بكمال المجموع الذي ينتمي إليه مع إحتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الأخلاقيّة من إنحلال الطبيعة البشريّة بالفصل الحاد بين العقل والحساسيّة وغلبة الواحد على الآخر، فبهذا فحسب يغدوا الإلتزام بالقيم الخلقيّة مطلبا ميسورا»[4].

---

[1] – نفس المرجع ، ص 131.

[2] – توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة نشأتها وتطورها، ص ص355–356.

[3] – نفس المرجع، ص ص359–361.

[4] – نفس المرجع، ص324.

ويؤكد الكثيرون من المفكرين وكل في مجاله إلى أن الإنسانيّة في عصرنا الحاضر سوف تصاب بضمنات قاتله إذا ما منعونا (أي أهل الغرب) عن البحث والكشف عن القيم التي هي من صنع تلك الشعوب التي عرقل الإستعمار نموها الأصيل وجردها من تاريخها الخاص.

إذن وحتى وإن كانت هذه النظرة التجريبّة للأخلاق هي النظرة المسيطرة في المجتمع الغربي، فهناك أيضا من جهة أخرى من يعارضونها وبشدة ويؤكدون ضرورة وجود نظام علمي أخلاقي يساعد على حلّ قضايا المجتمع ولهذا يصف راسل إنسان الحضارة الغربيّة يقول «أن المواطن الغربي شديد النبوغ إلاّ أنه معدوم الأخلاق»[1]، ويؤكّد الكثيرون غيره من الفلاسفة الغربيين المعارضين تجربيين المناطقة أن «وجود القيم هو وجود من قبيل الموضوعي الذّاتي فهي ليست من قبيل الإنفعال الّذاتي الحسي الجسماني بل فيها تقدير معين يفرض نوعا من الإلزام الذي يمكن الإنسان بأن يحكم بما ينبغي أن يكون فهي ليست ما هوواقع بالفعل، لأنها ليست مما نحبه دائما ولكنها ما ينبغي علينا أن نحبه ونفضله»[2].

هكذا أرادت منا التجربية المنطقية أن نفهم الأخلاق، ولكن بعد أن ظهرت تيارات نقديّة شديدة واجهتها ولا حقتها في كل مجال علمي، تراجع أنصارها وعللّوا منمواقفهم إلى حدّ كبير ولهذا نلاحظ في عصرنا هذا وفي العالم كله سيادة والإهتمام الكبير بالقيم والأخلاق، «لأنه إهتمام بمصير الإنسانيّة ذاتها وخاصة بعد الحربين العالميتين، وفي ظل الصراعات الدوليّة الواقعة ومن هنا كانت سمة الفلسفاتالمعاصرة كلها الإهتمام بالقيم حيث ترتبط مشكلة القيم في نظر الفيلسوف المعاصر بمشكلة المصير، فلا يعود الفيلسوف سوى مجرّد حكيم يتكلم بلسان البشريّة وينطق باسم القيم الإنسانيّة»[3]، وقد انعكست هذه الحقيقة على المستوى العالمي إذ تلاقي القيم والقيم الخلقيّة خصوصا ترحيبا خاصا على المستوى العالمي وتعقد لها مؤتمرات خاصة، "كالمؤتمر العالمي السنوي لمؤسسة American Society For PoliticalandLogical

---

[1] – عوض.أ نجيب، من الخارج أم من الداخل، الفكر وقراءة التاريخ، عالم الفكر، المجلّد 33، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005، ص 48.

[2] – مطر أميرة حلمي، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ص32.

[3] – زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 19.

Philosophy، والذي نشرت فعاليته في الكتاب السنوي Yearbook بعنوان Virtue 'الفضيلة'*، وقد أسهم في هذا المؤتمر سبعة عشر أستاذا من مختلف جامعات العالم الغربي وكلها مواضيع تدور حول القيم الخلقيّة، والفضائل مع أكيد الإهتمام الشديد لديهم بقيم المنفعة أيضا، إلى جانب مؤتمرات وندوات عديدة تترجم هذا الإهتمام المتزايد للإنسان المعاصر بالقيم والأخلاق.

* – وهو ضمن سلسلة إصدارات المركز الأمريكي رقم 34.

المبحث الثاني: ما بعد الوضعيّة المنطقيّة

المدخل

هكذا هي التجربية المنطقيّة وأمثالها ممّن لهم مكانة علميّة وباسم العلم أصبحوا في هذا العصر الذي نعيش فيه هم محددي سلوك الناس يفرضون التكيّف مع مستجدات العلم وبالتالي خلق نظم اجتماعيّة جديدة، لكن متناسين الصفات الإنسانيّة والأخلاقيّة للإنسان، مما أدى بالإنسان اليوم أن يفقد الإحساس وإدراك قيمة القيم العليا والفضائل وتعاظم لديهم حالة الرغبة في المادة وتحقير الأخلاق، لكن لم يمنع ذلك أيضا من جهة أخرى وجود بالمقابل العديد من المفكرين الغربيين الذين كرّسو أنفسهم لمهاجمة تلك المدرسة وأمثالها، ومحاولة تفريغها من مضمونها الفعلي والإستخفاف بدورها في المجتمع وخاصة مع تفاقم الأزمة الأخلاقيّة في العالم كله التي أجبرت العديد من المفكرين في التفكير في سبل جديدة، وإن كان ليس معنى ذلك أيضا أن هؤلاء نظرياتهم تخلوا من النقائص ومن الإنتقادات ولكنهم يختلفون عنهم أنهم أرادوا أن يحاولوا إعادة الإعتبار لقضايا الأخلاق التي هدمتها التجريبية المنطقيّة بمعاويل التحليل المنطقي واللّغوي، وخاصة مع تزايد الشواهد الدالة على أنها لم تعد ملائمة للعلم الحديث، مما مهد الطريق لبروز فلسفة جديدة للعلم وعرفت بالفلسفة ما بعد الوضعيّةPostpositivism، وما بعد الوضعيّة كنظرية في المعرفة «جاءت إستجابة مفهومة لإعتداد العلماء بأنفسهم والثّقة العمياء وقبول نتائج العلم الحديث، وأيضا استجابة للتأثير المفرط للعلماء على القرارات السياسيّة»[1]، وهي كمرحلة جاءت « تدعوا إلى التواضع وأكثر حذرا في الدفاع عن الحقائق العلميّة وأكثر فهما للطبيعة الجزئيّة المحدودة للمعرفة العلميّة، وأكثر تقديرا للطرق التي يمكن أن تؤثر من خلالها المسلمات الثقافيّة اللاشعوريّة، أحيانا في تحيّز النتائج العلميّة، وأكثر استبصارا وفهما للكيفيّة التي يمكن من خلالها أن تشكل بها الثقافة الفرعيّة لمجتمع مجموعة باحثين معينين وتوجه بحوثهم العلميّة ذاتها»[2]، إنها فلسفة تؤكد على أننا لا نرى الواقع كما هو عليه وإنّما نصنع رؤيتنا له من خلال إنعكاس أنفسنا عليه ومن ثم فإنه لا يمكن الفصل بين القيمة والحقيقة أو حتى بين العلم والميتافيزيقا.

---

[1] – علي عبد الرازق جلبي، استراتيجيات دراسة المستقبل، الأسس المعرفيّة والمنهجيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 2011، ص 87.

[2] – نفس المرجع، ص87.

لقد رأينا كيف كشف الكثيرون من النقّاد عن الكثير من التناقضات في موقف هؤلاء التجريبين المناطقة من الميتافيزيقا والقيم والأخلاق وإن كان لا يخفى فضل هؤلاء الفلاسفة وجميع ممثلي الإتجاهات المختلفة في علم الأحكام الأخلاقيّة باهتمامهم الجدي بمسائل الأخلاق، ومحاولة إعادة النظر في مادة علم الأخلاق وتطلعهم إلى إعطاء تعريف جديد للأخلاق، لكن هذه المحاولات انتهت بنتائج غير متوقعة نهائيّا كما سبق و قلنا.

I إعادة الإعتبار للأخلاق المعيارية

ونتيجة كل تلك الإنتقادات التي وجهت إليها ولأنها لم تعد كافيّة تلك الحلول التي إقترحتها في كل المجالات وخاصة في مجال الأخلاق، ولهذا ظهر العديد من المفكرين الذين يعترفون كليّا بأهميّة الأخلاق ويسعون إلى تحسين وضعيّة قضايا علم الأخلاق، ويبحثون عن تعريف جديد للأخلاق من أجل زيادة هيبتها في المجتمع مثل من سنراهم الآن.

فمع الظروف المعاصرة وبسبب الإكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعيّة وفي جميع العلوم الأخرى، ظهرت مسائل أخلاقيّة جديدة وظهر من الصعوبة حل هذه المسائل من وجهة نظر القوانين الأخلاقيّة القائمة ومن وجهة نظر مفاهيم الخير والشر التي وضعها علم الأخلاق حتى الآن، وظهر ضرورة إغناء مبادئ ومعايير الأخلاق الجديدة على أساس الواقع المتطوّر وأن يعكس حاجات التطوّر الإجتماعي الناضجة ويقدّم دعما لمطالب الحياة وقوانينها، و«انتهى العديد منهم إلى أنه من الضروريّ إعادة النظر في مضمون علم الأخلاق العلمي(الذيّ نفته التجريبية المنطقيّة عنه)، ويؤكدون أنه بإمكان علم الأخلاق أن يمزج في داخله الجوانب الوصفيّة والتحليليّة ويجب أن يكون مكرّسا لسلوك الناس وعلما عن السلوك العقلاني »[1].

إن المشكلات الفلسفيّة في الفترة المعاصرة تزايدت كما لم يسبق له نظير، كما أن الوعي البشري نفسه قد أصبح أقدر على فهم دور الفلسفة في صميم الحضارة الحديثة، ولا نغالي إذا قلنا إن العصر الذي نعيش فيه يعدّ من أخصب العصور الفلسفيّة وأغناها كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التي تشغلها الدراسات

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص30.

الفلسفيّة والأخلاقيّة في معظم جامعات العالم[1]، لقد رافق التطوّر التكنولوجي والأزمات التي أصابت بعض العلوم أزمة أخلاقيّة وبدأ العلماء والمفكرون يتحدثون عن العدميّة الأخلاقيّة خاصة هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالبحث في قضايا الأخلاق، وعم الحديث عن الشك والإرتياب الذي رافق تلك الأزمات واصبحت كخصائص مميّزة للإنسان المعاصر، ولفت الإنتباه إلى الأشكال المختلفة جدا لظهور هذه الخصائص في هذه الظروف المعاصرة، وصار علماء الغرب متأكدين عن تفحّل لا أخلاقيّة النظامالإجتماعي، ليس في الغرب فقط، لكن في جميع الدول العالم، ومن نتائج هذه اللاّأخلاقيّة إنتشر بشكل واسع البحث في كل ما يجري في العالم بالأخص في مصائر البشر، لقد قضت اللاّأخلاقيّة والعدميّة على كل المثل الإنسانيّة، وتحوّلت بشكل مكشوف ومرعب إلى وحشيّة ولا إنسانيّة، أدرك الكثيرون من الغرب خطورة الموقف وبدؤا إعلان صرخاتهم بذلك قائلين: إن غياب الشعور بالمعاناة والواجب اتجاه الناس الآخرين وغياب مستوى الأخلاق الضروري لديهم وخوفهم على حياتهم الشخصيّة وسعادتهم التي تحتل المرتبة الأولي أثار لديهم الوحشيّة والأنانيّة الفظّة التي برزت في جميع الصيغ التي نسمح لأنفسنا بتخيّلها[2].

لم يعد في العالم المعاصر الإحساس بالقيم والواجب نحوها، وتحطمت العلاقات الأخلاقيّة القائمة على الإحساس بالغيريّة، ولكن رغم ذلك ففي الواقع أيضا وإن كانت أمثال التجريبية المنطقيّة والتي هيحلقة من سلسلة المذاهب والمدارس التي تعمل على التخريب الأخلاقي للبشر ولكن الواقع أيضا وبالمقابل هناك مذاهب عديدة قامت ولا تزال تعير إهتمام واضح وكبير للبحث عن أسباب تخلي الناس عن المبادئ الأخلاقيّة.

إن معظم فلاسفة الغرب اليوم يريدون إعادة الإعتبار للأخلاق المعياريّة بعد التناقضات والأمراض التي شهدها ويشهدها المجتمع الغربي، بالإضافة إلى الموجة اللاّأخلاقيّة الواسعة وأخلاق الإباحة في كل شيء والتي عمّت بلدان الغرب وهي دليل على فشل المذاهب التي تدعوا إلى البحث والإكتفاء بالميتاأخلاق فقط، ولهذا يلاحظ اليوم سواء عند العلماء وحتى عند الناس العاديين الرغبة الشديدة لتجديد القيم الأخلاقيّة والروحيّة، التي تسمح بإحراز التقدّم في المجتمع والتغلب على الفراغ الأخلاقي القائم، وبدى الإهتمام في

---

[1] – عبد الفتاح محمد محسن، الإبداع الفلسفي في الفكر المعاصر، القاهرة، ط1، 2005، ص 103.

[2] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 13.

المؤلفات الخاصة بعلم الأخلاق في الفترة الأخيرة مسائل المساواة والعدالة، ومسؤوليّة الناس الأخلاقيّة، وجرت في بعض هذه الأعمال محاولة لدراسة الجانب الأخلاقي للمسائل الإجتماعيّة، السياسيّة...، بما في ذلك شرعيّة استخدام الحرب كوسيلة للدفاع عن المصالح الوطنيّة والجانب الأخلاقي في المسائل الإقتصاديّة ومسائل العلاقات بين الأحياء، وهناك الكثير من المقالات والكتب المتخصصة بعلم الأخلاق التي كرّست لدراسة التقييم الأخلاقي للإجهاضات ومسائل الأخلاق الجنسيّة المختلفة والجوانب الأخلاقيّة للموت والإستنساخ و غيرها.... ،أدرك الكثير من الغربيين على عكس التجربية المنطقيّة التي «إدّعت حل إشكاليّة الأخلاق بالعلم والنهج الموضوعي، أن الحلّ لا يأتي مما هو كائن بل مما ينبغي أن يكون»[1]، لينتهوا إلى القول والتأكيد «أن الأخلاق على صعيد الفكر وعي فهم وسلوك، وهي إنقاذ غرض مرموق، ومسؤوليّة شاملة النظر والعمل، والفكر الأخلاقي النظري المعاصر يستيقظ يقظة يحمل لواءها علم جليل هو علم الحريّة»[2].

ولهذا سمي برنادر مايو "النظريّة الإنفعاليّة" التي تبناها أنصار الفلسفة التجريبية المنطقيّة كما سبق وقلنا بالنظريّة الإنعزاليّة، والإنعزاليّة أو الإتجاه الإنعزاليIsolationism في الأصل مصطلح سياسي يعني ابتعاد دولة ما عن الخلافات الدوليّة والإنغلاق على نفسها وعدم الدخول في مشاكل أو حروب مع الآخرين وهو يعني في الفلسفة الأخلاقيّة بصفة خاصة الدراسة النظريّة الصرفة بعيدا عن السلوك الواقعي[3].

انكبّ العديد من الفلاسفة الغربيين ينتقدون ليس فقط هذه الفلسفة التجربية المنطقيّة ولكن كل المذاهب والإتجاهات التي تهدّم الأخلاق، وباتوا وبجديّة المعهودة عندهم يؤكدون على ضرورة خلق فلسفة جديدة للأخلاق وضرورة الإهتمام بخصائص واسلوب دراسة الأخلاق خلافا لدراسة العلوم الطبيعيّة التجربيّة من هؤلاء:

1.أصحاب المدرسة التحليليّة الأمريكيّة

---

[1] – جاكلين روس، المرجع السابق، ص 8.

[2] – نفس المرجع، ص8.

[3] – برنادرمايو، المرجع السابق، ص 73.

وهي مدرسة ظهرت ضمن المذهب الوضعي نفسه نتيجة اللاعقليّة التي ظهرت في المذهب الإنفعالي للتجريبيين المناطقة خاصة، ومن أهم ممثلي هذه المدرسة بارسونيز ولافيل و ب.نويل، سميث، ر. هيير، س. تولمين... والتي استفادت من تطوّر نظريّة القيمة ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الإجتماعي ومن الدراسات الأنثروبولوجيّة مما دفعها إلى الإقرار بأهميّة دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام، وبمكانتها في النشاط العلمي بوجه خاص، فالواقع الإنساني لديها يعدّ واقعا قيميّا Value reality، ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث إلى آخر. يفرّق أنصار هذه المدرسة الأمريكيّة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في مجال الظواهر الخلقيّة، وبين ما هو خُلقي Moral وبين ما هو أخلاقي éthical، فالأوّل خاصا بالسلوك الإجتماعي متى كان واقعة قائمة بالفعل، ويتصل الثاني بالسلوك الإجتماعي متى إرتفع من الواقعة إلى المثل الأعلى الذّي ينبغي أن يكون، وهي خلاف المدرسة الوضعيّة المنطقيّة لا تنزع المشروعيّة العلميّة عن النوع الثّاني من الأخلاق بمعنىEthics، فهي في نظرها نقد وتنظيم للسلوك على أساس من تصوّر الخير والصواب بغيّة بناء أو إعادة بناء السلوك في ضوء العناصر العقليّة التي تصوغ المثل العليّا[1].

ولهذا نجد العالم الاجتماع الأمريكي المعاصر المهيمن على النظريّة الإجتماعيّة المكتوبة باللّغة الإنجليزيّة منذ نهايّة الحرب العالميّة الثانيّة إلى أواسط الستينات **تالكوت بارسونز** Talcott Parsons (1902-1979)، وهو أحد أصحاب الإتجاه البنائي الوظيفي أيضا، والذي أنتج إطارا نظريّا ضخما يدّعي من حيث المبدأ قدرته على الإحاطة بكل جوانب الحياة الإجتماعيّة، «وهو الذي يرى الحياة الإجتماعيّة من خلال أفكار البشر خاصة من خلال معاييرهم وقيمهم، فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيّا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم، أمّا القيم فأفضل وصف لها هو أنها ما يعتقده البشر عما يجب أن تكون عليه الحياة وهي أيضا لها تأثير في تحديد أفعال البشر»[2].

---

[1] – صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص 89.

[2] – إيان كريب، النظريّة الإجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، تر محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، ص 62.

إنه يحلّل الفعل الإجتماعي إلى عناصر ثلاثة هي أولا غاية، وثانيّا موقف يحلل بدوره إلى وسائل وظروف، وثالثا مستوى أو مقياس إنتقائي واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف[1]، وينكر بارسونز على إتجاه النظريات الوضعيّة في الفعل الإجتماعي حظرها تسلل أيّة عناصر معياريّة على الإطلاق، واقتناعها بالظروف تفسيرا وحيدا للفعل الإجتماعي، وهو أيضا على عكسي المثاليين الذين يقفون على الجانب المضاد عندما يعدّون العناصر المعياريّة وحدها الخليقة بتفسير الفعل الإجتماعي دون النظر إلى الظروف، لذلك يرى هو ضرورة الجمع بين العنصرين المعياري والظرفي للتفسير الإجتماعي للفعل الذي تضم البواعث عليه ثلاث جوانب هي: ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف وما يتعلق بالفاعلين الذّين يرغبون موضوعات معينة، وأخيرا الجوانب التقويميّة التي تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها، ولهذا يسمى بارسونز نفسه إتجاهه هذا في تفسير الفعل الإجتماعي وتحليله بالنزعة الإراديّة وهيّ التي يمكن أن تسع كلا من العناصر المعياريّة والعناصر الخاصة بالظروفعلى السواء[2]، وهي بذلك عكس النزعة اللاأدريّة التي تبناها التجريبيون المناطقة.

إنه يرى أن القيم والمعايير هي عناصر بنائية مكوِّنة للمجتمع ولأي جماعة إنسانية أخرى، إذ تؤلف المعايير مع القيم النظام المعياري الذي يحقّق عبره اندماج أفراد الجماعة وتكامل وظائفهم، والذي يحمي الجماعة ويصون وحدتها من خلال القيم، ومن وظائف المعايير أيضاً أنها تتيح للأفراد إمكانية توقّع نتائج سلوكهم وردّات فعل الآخرين نحوهم، علاوة على توقّع سلوك الآخرين في المواقف والأوضاع المتعددة والمتنوعة، ويمكن القول من وجهة نظر بارسونز إنالمعيار هو القيمة التي تحدّدها الجماعة وتجعلها نموذجاً عاماً مُلزِماً لأعضائها.

إنَّ نقطة الانطلاق في تحليل النسق الاجتماعي عند بارسونز هي القيم والطابع النظامي الذي تتخذه في سياق أدائها للوظائف، فالقيم التنظيمية يجب أنْ تتسق مع القيم العامة وذلك للأسباب التالية:

-تعطي الشرعيّة لأهداف التنظيم.

---

1 – Rex.john, Key problems of sociological theory ,Taylor δ Francis e-Library, 2006 ; 1edition, pp 61-63.

2 - Ibid, p 71.

-هذه الشرعيّة تعطي التنظيم أولويّة لأهدافه العامة فوق أهداف الأنساق الفرعيّة.

-هذه الشرعيّة تعطي المكانة المناسبة للتنظيم والذي يصبح بموجبها قادرا على منافسة التنظيمات الأخرى حول الموارد.

-كمايرى أنَّ تحقيق التكامل بين نسق الشخصية والأنساق الثقافية داخل النسق الاجتماعي يرتكز على مفهومين أساسيين:

الأوّل: التوجيهات الدافعية وهذه التوجيهات تمد التنظيم بالطاقة اللازمة لبقائه وهي ذات جوانب ثلاثة:

إدراكية: بمعنى أنَّها تقابل ما يدركه الفاعل أو الفرد في موقف معين وفقاً لحاجاته، والفرد يعرّفه ويحدده تبعاًلمصالحه.

انفعالية: وهي العملية التي من خلالها يعطي الفاعل أهمية عاطفية أو انفعالية على شيء معين وهي تعبر عن حاجة الفاعل للاشباع.

تقويمية: وعن طريقها يوزع الفاعل طاقته على الاهتمامات المختلفة التي يجب عليه أنْ يختار منها.

الثاني: التوجيهات القيمية أو المعيارية التي تشير إلى مراعاة بعض المعايير أو المستويات الاجتماعية محاولاً الوصول إلى الأهداف[1].

وهو بهذا يريد من نظريته «أن تسعكلا من العناصر المعياريّة والعناصر الخاصة بالظروف على السواء، وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالي والمذهب النفعي، وهو أحد صور المذهب الوضعي لتجد حلالمشكلة الفعل الإجتماعي»[2]، ولكن إن كنا نفهم من هذا الإهتمام بالقيم والمعايير عند بارسونيز، فإننا أيضا نفهم من جهة أخرى أن القيم والأخلاق تحوّلت مع هؤلاء مثلما أراد التجريبيون المناطقة أنها موضوع من مواضيع علم الإجتماع أو علم النفس وليست وظيفة من وظائف الفلسفة.

وهناك أيضا **لافيل الفرنسي** Laville.Louis(1883-1951)، وهو من الفلاسفة القلائل الذين حاولوا قراءة الفكر الفلسفي قراءة أكسيولوجيّة تنظيريّة بأبعاد روحانيّة وجوديّة، باحثا في كتابه "مبحث القيم" عن

---

[1] - عبد الرحمن ع الله، النظريّة في علم الإجتماع النظريّة السوسيولوجيّة المعاصرة، ج2، دار المعرفة الجامعيّة، 2006، ص 36-37

[2] - صلاح قنصوة، المرجع السابق، ص 91-92.

المفاتيح التي تسمح باستشكال أهم مباحث نظريّة القيمة،كماويمثل الإتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تعدّ الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التي يتهددها الخطر في حياة الإنسان المعاصروبذلك تدخل القيم لأوّل مرّة شريكا في تعريف الميتافيزيقا التي يمكن أن تتصدى لما يتربص للقيم من أخطار قد تودي بها، ومن ثم يستحيل الفصل بين الأنطولوجيا والأكسيولوجيا أو نظريّة القيم. وهو الآخر مثله مثل بارسونيز «ينعي على التجربة العلميّة (التجريبية المنطقيّة) قصورها فيوقوفها عند السطح وإنكارها للأعماق وما يستعصي على التعبير وما يسموا من الأمور، فقد نشأت هذه النظرة ـ في نظري لافيل ـ عن سوء فهم لحدود المنهج العلمي من جهة، وعن روح الإستهتار العام التي قضت على جديّة الحياة من جهة أخرى، وهذا الإستهتار لا يتخذ مكانة في المجال العقلي بل في مجال الأخلاق والدين أي في مجال القيم، فلا يكون للحياة معناها الجدي إلاّ بتحقق المطلقمن حيث هو حضور»[1].

لقد حاول لافيل تقديم إجابات عن الانشغالات القيمية خاصة الأخلاقيّة وذلك من خلال ربطها بين مبحثي الأنطولوجيا والأكسيولوجيا، فأسس مبحث القيم تأسيسا أنطولوجيا بحيث أصبحت الأنطولوجيا بمثابة الأرضية التي شيّد عليها نظريته في القيمة، وجاء كتابه "مبحث القيم" كما قلنا كرد لهؤلاء الذين يشكون في وجود القيم، ولاستقراء قيم تاريخ الفلسفة بعيدا عن الروح الانتقائية الاختزالية "الإنعزاليّة" التي وصفت بها خاصة التجربية المنطقيّة كما سبق وقلنا أيضا، ولتبيان من جهة أخرى حدود تلاقي وتمفصل كل من العلم والفلسفة للإجابة عن الانشغالات القيمية، حيث يؤكد قدرة التأمل الفلسفي على تبرير مايعجز العلم عن فك رموزه باعتبار أن القيمة تتجاوز كونها مجرد واقعة.

وحيث «يقوم موقف لا فيل من القيم على أساس فكرته عن المشاركة فالشخص يتحقق في جميع فاعلياته الأخلاقيّة متى أقرّ بالمسئوليّة من خلال تجربة الوجود، وثنايا مشاركته الحرّة في الفعل والمشاركة هي التي تخول للواقع أن يتجلى بوصفه معطى خارجيّا مكانيّا زمانيّا كيفيّا، فهي عمليّة يكون الوجود حاضرا بمقتضاها حضورا مباشرا فتخلع على الواقع الظاهر دلالةانطلوجيّة لأنها تربطه بالوجود»[2]، ولهذا «يرفض لافيل النظرة الفنومولوجيّة للوجود التي تحوّل الإنسان إلى مجرّد مشاهد أو قائم بالوصف، بينما يؤيّد النظرة

---

[1] – نفس المرجع، ص 131.

[2] – نفس المرجع، ص 131.

الميتافيزيقيّة العميقة التي تضفي على واقعنا اليومي جدارة وقيمة انطولوجية، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضّة للخطر في مواقفنا المعتادة،... فالذّات ليست داخليّة صرف بل يقترن فيها الداخل بالخارج، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها، ولذلك يتوقف الفعل (الّذّتي– الداخلي) والمعطى(الموضوعي – الخارجي) كل منهما على الآخر ويكمل كل منهما الآخر، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين، وفي عالم المشاركة يتم التوافق بين الإثنين، الفعل والمعطى، وهذا التوافق هو الذي يؤلف الوجود الحقيقي»[1]، كما يؤكد أن القيمة لا تتميّز بأنها شيء معطى ولا بأنها تصوّر نفكّر فيه بل تنفرد بأنها «جديرة بأن تراد »[2]، وما دامت تراد فإنها تظل دائما موضع نقاش، غير أن نظريّة القيم إنما تهدف إلى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة أي في كل مكان وزمان فتتلبس دائما أشكالا خاصة بها، فنظريّة القيم عنده علم بالإرادة علم بإرادة حرّة يمكن أن تحدد ذاتها إزاء موضوع إختيارها[3].

وأكثر من ذلك يؤكّد على غرار أنصار التجربية المنطقية أيضا أن «القيمة راسخة في صميم الإنسان ساعيّة إلى إرضاء العقل والإرادة معا، وتكاد أن تكون إلتقاء مع المطلق فتجعلنا مشاركين في الفعل الإبداعي الخلاق وهي التي تمنح العالم المعنى والدلالة التي يترتب علينا أن نضعها موضع الفعل، ولا يتيسر ذلك إلا إذا عرفنا أن القيمة تتحقق في التجربة فتتخذ صورا كثيرة والقيمة لا تتجزء، ولكن وحدتها تلك ليست وحدة فارغة مجرّدة لأنها تنطوي في ذاتها على كافة الصور التي يمكن أن تواجهها، ومرد هذا التنوّع أنه نتيجة المشاركة التي تفرض على مختلف ضروب الوعي الفرديّة أن تستهدف دائما غايات خاصة فثمة إذن وحدة قيم، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة تنوعا إلى غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذاك الموضوع[4]، وعلى عكسي التجربيين المناطقة الذين رأوا في الأخلاق والقيم مجرّد انفعالات، ينظر لافيل إلى الإنسان في موقفه من القيمة على أساس من مسستويات ثلاثة أولها "الإنسان في العالم" حيث القيم الإقتصاديّة والإنفعاليّة، وثانيها "الإنسان أمام العالم" حيث القيم العقليّة والجماليّة وثالثها "الإنسان فوق

---

[1] – نفس المرجع، ص 132.

[2] – Lavelle. L, Traité des Valeurs, (théorie general de la valeu), t1, 1ed,p.u.F,1950, p534.

[3] – عادل العوا، القيمة الأخلاقيّة، الشركة العربيّة للصحافة والطباعة والنشر، 1965، ص 208.

[4] – نفس المرجع، ص 212–213.

العالم" حيث القيم الأخلاقيّة والتي تأتي أولا ثم القيم الدينيّة أو الروحيّة، وهي تمثل في نظره أي "القيم الأخلاقيّة" تتويجا للقيم جميعا ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثي كما يؤكد لافيل صعودا من قيم الإنسان منغمسا في الطبيعة إلى قيما متساميّا عليها، لكي يتحرر من أسرها مغيّرا منها وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعي إلى الخارج أو الداخل، فالنمط الإقتصادي يكمن في الموضوع، والحقيقي في التصوّر والخلقي في الفعل، ولكن إذا ما نفذنا إلى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تنفعل النفس بالموضوع ويغدوا التصوّر جماليّا والفعل روحيّا[1]، وهنا تظهر مثاليّة لافيل والتي تتجلى عندما يصرّح أن «القيمة لا تنتمي إلى نظام الواقعة وإنما تنتمي إلى نظام الحق فكانت دائما بحاجة لأن نحاكمها»[2]، ولهذ يؤكّد أيضا «أن نضع القيمة لا يعني إملاؤها وإنما التعرّف والخضوع لها، إنه التأكيد على صورة من الوجود التي تتجاوزها، والتي عليها أن تشارك فيها، دون أن نكون متأكدين من أن نميزها أو أن نبقى أوفياء لها»[3]، ولهذا يظهر له في النهايّة أن الشيء الذي لا مهرب منه « أن كل الفلسفات الكبرى هي فلسفات في القيمة»[4] صرحت بذلك أو لم تصرح، وحتى التي تنفي ذلك فإنها في النهاية تنتهي إلى الإعتراف بوجود القيم فيقول عن البرغماتيّة مثلا «أن تصوّرها لطبيعة الحقيقة هو تصوّر قيمي، ذلك أن إختبار الحقيقة لا يتمثل في مطابقتها لواقع خارجي عنها ولا في مطابقتها لمقتضيات العقل، ولكن في الإختبار المباشر لقيمتها»[5]، ويكون هذا كرّد صريح أيضا للتجربية المنطقيّة التي هي شكل من أشكال البرغماتيّة أو على الأقل تنتهي إليها كما رأينا سابقا.

هكذا هي القيم بالنسبة للافيل ليست مجالا معرفيّا، فالأكسيولوجيا لا تهدف كما هو شأن العلم الوضعي الوصول إلى معارف تتصف بالوحدة والتعميم بل مجال الأكسيولوجيا هو مجال إنخراط الشخص الراغب والمريد، إنها نوعا من «ميتافيزيقا الوجدان والرغبة»[6] ومن ميزة القيم أنها تعطي معنى لحياة

---

[1] – عادل عوا، القيمة الأخلاقيّة، ص 213–218.

[2] –Lavelle, Traité des Valeurs,T1 pp514.

[3] – Ibid,t1,p518.

[4] – Ibid, t1, p10.

[5] – Ibid, t1, p 95.

[6] – ibid,t1 ,p 26.

الإنسان، تعبّر عن موضوع للاكتشاف لا للإبداع ذلك أن الحياة الروحانيّة تتجاوز الحياة الطبيعيّة، بل ولأن الحياة الروحانيّة هي التي تبرّر الحياة الطبيعيّة أي أن القيم موجودة فينا وما علينا إلاّ إكتشافها، إننا مرتبطين بها ولا يمكن أن ننفصل عنها، يؤكّد لافيل أننا لا ندرك القيمة في صورة معرفة ولكن ندركها من خلال الفعل فعل الوجود، في صورة الشخص المشارك فإذا لم يكن بالإمكان معرفة القيمة، معرفة مضمونة فهذا راجع من جهة لطبيعة القيمة «إذ ليس في القيمة ما هو محل لاكتساب دائم»[1].

وليزيل لافيل اللّبس حول طبيعة القيمة وحكم القيمة وعن المعرفة يؤكد أن القيمة وحكم القيمة إنما يتخذان صورة التأسيس العاطفي الوجداني بدل صورة التأسيس المعرفي فالمعرفة لا تستطيع ولوج عالم القيم والإجابة عن مختلف المشكلات القيميّة ولهذا لا يجب تطبيق عليها «القطبيّة التي تلاحظ في نظام المعرفة والتي تتأسس على المقابلة بين الإثبات والنفي»[2]، بمعنى أن تكون القيم إما نوع من المعرفة أو لا، وبالتالي فهي خارج المعرفة كما يؤكّد التجريبيون المناطقة، ولكن عند لافيل يرتبط حكم القيمة بفعل التفضيل وهو كما يسميه «التفضيل الملتزم والمبرّر»[3]، وإن كان كما هو معروف التفضيل يخضع للرغبة ويتسم بطابع الفرديّة والذاتيّة فإن الحكم يمنحه صفة الموضوعيّة والكليّة لهذا يقول «يمكن تشبيه الوجدان بالميزان الذي نزن به القيمة هو في بعض الأحيان فظ وأحيانا أخرى لطيف»[4]، ولكن ولأنه وحسبه «لا أحد شرير بإرادته بحيث تكفي معاينة الخير حتى نعمله»[5]، ولكن أيضا هو على عكس الوضعيين يعترف بوجود القيمة وإمكان معرفتها لأن القيمة ذاتها لا يمكن أن تكون مرغوبة ومرادة إلاّ إذا كانت قابلة لأن نتعرّف عليها «حتى ولو جعلنا منها نوعا من التطلع إلى نهايّة لا يمكن معرفتها قبل تملكها، على الأقل يمكن الإعتراف بأن مثل هذا التطلع إذا كان مستحيلا يشارك في مثل هذه المعرفة ويعطيها شكلا أكثر كمالا بشرط أن يتم تحقيقها»[6].

---

1 – Lavelle. L, chroniques philosophiques Psychologie et spiritualité, Albin Michel, 1967, p37.

2 – Lavelle, traité Des Valeurs ,t1, p101

3 – Ibid, pp511-512.

4 – Lavelle. L, traité Des Valeurs (Le systéme des différents valeur) t2, P.U.F,1955,p 141.

5 – Ibid, p239 .

6 – Ibid,p 243.

تحدد القيم الأخلاقيّة في تصنيف لافيل وضعيّة الإنسان من العالم فمن خلال القيم الأخلاقيّة حسبه نلج عالم الوجود، ولكنها ليست موضوعا للمعرفة ولا ندرك ماهيتها إلاّ إذا أغلقنا باب المعرفة ذلك أن القيمة الأخلاقيّة كما يرى موضوعا للفعل، ففي القيمة باطن مطلق مصدر كل الظواهر فهو ليس بظاهرة ولا بشيء[1]، وكما رأينا سابقا يميّز لافيل بين القيم الأخلاقية والقيم الروحانيّة والقيم الدينيّة حيث تتميز القيم الأخلاقيّة عنده عن الأخرى أنها بدل من أن تسحبنا من العالم وتنقلنا إلى عالم يتجاوزنا كما تفعل القيم الروحانيّة والقيم الدينيّة، بل «إنها تفرض علينا أن نحوّل عالم التجربة، جاعلين منه حقلا للفعل موافق للقيمة، إنها تفرض علينا أن نشارك في خلقه وتبريريه»[2]، « لهذا فإن الأخلاق بدل أن تعارض الواقع كما هو معطى تتعامل معه كمادة تعطيها سبب وجودها الذي ينقصها»[3]، إنها تقتضي الفعل والمشاركة، وتتميز القيم الأخلاقيّة عن الأنواع الأخرى بأنها ناتجة من كونها في علاقة خاصة بالإرادة التي تضعها وتولدها، إن الأخلاق بالنسبة للافيل تتمثل في تشكيل عالم من الأشخاص تبحث عن تشكيل الشخص ذاته، إن البحث في الأخلاق هو الذي يسمح لنا بأن نخلق ذواتنا بطريقة نقبلها ولهذا «فإن العلاقة بين الشخصوالأخلاق علاقة متينة بحيث يمكن أن تقلب ليس لأن الأخلاق تفترض دوما الشخص وتعتبره مرجعا، وأكثر من ذلك فانما يكوّن الشخص ويسمح بتعريفه في مقابل الفرد هو القيمة الأخلاقيّة التي نعترف بها أو نعمل للخضوع لها»[4]، ولمعرفة الشخص الذي هو تركيبة من الطبيعة والإرادة ولهذا للتعرّف عليه أي الشخص فلا بد من المزاوجة بين علم النفس وعلم الأخلاق فيما يخص معرفة الشخص، وهذا لأن ثمّة وحدة بين الوجود والقيمة إننا أمام مجال معرفي جديد هو البسيكوميتافيزيقا وهو مجال معرفي يبرز الطابع المركّب للقيمة الأخلاقيّة[5].

هكذا يؤكّد لافيل أن إشكالية القيمة تلتحم بالوجود الإنساني، فهي ليست إشكالا نظريا أو مجال بحث

---

1 – Ibid,pp 387-388.

2 – Ibid,t2,p 388.

3–Ibid , t2, p 388.

4 – Ibid, , t2, p 390-391

5 – Ibid,t2, p 391 .

منطقي أو لغوي وليست هي مرتبطة بالخبرة المعيشة فحسب، بل هي إشكاليّة بالخبرة الوجودية في عمقها الأنطولوجي أي الكيفية التي يسلكها كل واحد منا سواء أكان ذلك على الصعيد الفكري أم الوجداني، وذلك بغرض الإجابة عن التساؤلات الوجودية وملء الفراغ الوجودي في صورته الكوسمولوجية وفي صورته السيكولوجية خاصة، إنها تساؤلات يكون غرضها تحديد مكانة الأنا في هذا الوجود تحديدا مرتبط بإعادة ترتيب مكونات الوجود ترتيبا يبرر وجودا لأنا، مما يعني التحيين المؤقت للوجود ثم التعالي، حيث تبدأ حياة الممكن، حياة الرجاء والأمل، إن القيمة والقيمة الأخلاقية على وجه التحديد وفق لافيل تكمن دائما في الفعل، وهو فعل يتجاوز ويتعالى عن ذاته باستمرار ومن هنا ترتبط القيمة بالحياة الروحانية أيضا.

إن شرف القيمة الأخلاقية وعظمتها وفكرة الواجب كلها مضامين يؤسس لها انطلاقا من الحياة الروحانية، فتتخذ القيمة صورة موضوعية من حيث طبيعتها الإلهية وصورة ذاتية بما تحمله من نسبية نتيجة ارتباطها بالأناوات الفردية التي تتفاوت درجة مشاركتها في الحقيقة الإلهية.

يتأسس المشروع القيمي للافيل على عكسي أنصار التجربية المنطقيّة الذين عملوا على هدم ورفض التراث الفلسفي القديم على المراجعة للتراث الفلسفي منذ بواكير ظهوره مراجعة اتخذت من الاستقراء التاريخي القيمي لأرشيف الفلسفة موضوعا لها، إنها قراءة تركّز على القيم التي انطوت عليها كلفلسفة مع مراجعة أسس التقسيم لمراحل تطور الفكر الفلسفي فالتمييز بالنسبة للافيل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفةالمعاصرة، يظهر في كون الأولى تتأسس على المقابلة بين الوجود والظاهر في حين أن الفلسفة المعاصرة، تتخذ صورة المقابلة بين الوجود والقيمة كما كان الوجود مطابقا للخير في المذاهب الفلسفية الكبرى المتولدة عن الأفلاطونية وعن المسيحية[1]، في حين أن المقابلة بين الوجود والقيمة كانت نتيجة التوجه العلمي للعقل الغربي بدءا من نهاية القرن التاسع عشر وصولا إلى القرن العشرين ذلك أنه علينا أن نبحث في الفعل عن السبب المحرك والمبرر له في ذات الوقت هذا السبب الذي لايمكن أن يكون وفق لافيل سوى القيمة، لأن الميتافيزيقا تتجاوز وباستمرار الظاهر، بمعنى الموضوع المشاهد حتى تصل إلى الحقيقة المؤسسة، حقيقة مكتفية بذتها من هنا كان التداخل بين القيمة والميتافيزيقا، فتصبح بذلك الميتافيزيقا

---

1 – Lavelle Louis, traité Des Valeurs ,t1, p92.

بمثابة الكيفية التي نصادر بهامختلف القيم[1]، وهذا مايفسر وفق لافيل كون القيمة تبقى دوما موضوعا للبحث لا الاكتساب، لأن محاولة حيازتها تجعل منها مجرد موضوع، في حين أنها تتجاوز كل محاولة لتشييئها[2] ومن ثم موضعتها.

لهذا لما كانت القيمة «من حيث هي العقل في ممارسته المحضة لا تطلب منا تبريرها، لأنه وعن طريقها نبرر كل ما هو موجود في هذا العالم، كل ما يمكن ملاحظته أو عمله إننا لا نبرهن إلا على الوقائع لا على المبدأ الذي يبررها[3]، فمن الخطأ كما يرى لافيل، أن نحاول البرهنة على القيمة سواء بالفكر أو الإحساس، ذلك أن القيمة من حيث هي معطى أولي بدائي هي من يبرهن على الفكر والإحساس على الرغم من أن الإحساس الوجداني هو الذي أكد لنا حضور القيمة وسبب تناسقها، إن القيمة عند لافيل تبرِّر ولا تبرَّر، تَحكم ولا تُحاكم، تقيِّم ولا تقيَّم، تقوِّم ولا تقوَّم، ومن هنا اكتسبت سر وجودها الذي يعلو ولا يعلى عليه.

وإذا كان وكما يقال حسب لافيل «إن العصر الذي نعيش فيه لم يعد عصر مبادئ أخلاقيّة مطلقة وقيم أزليّة ثابتة بل هو قد أصبح عصر مرونة وتساهل»[4]، فإن السبب حسبه راجع لطبيعة القيمة «فالقيمة التي تغرينا لا تمنحنا نفسها ولا يمكننا أن نقبض عليها ولكنها تدلنا على وجودها بواسطة صورة تشير إليها، وتكشف لنا سحرها»[5]، إنها نسبيّة من حيث ارتباطها بالرغبة بمعنى عما هو فردي وذاتي في باطن كل الشعور ويضرب لنا لافيل في ذلك مثلا: أن يكون شيء ما حسن بالنسبة لشخص وسيء بالنسبة لآخر هذا يعطي للقيمة طابعا نسبيّا حتما، غير أن هذا يثبت أيضا استحالة التعرّف على القيمة في علاقتها مع أي موضوع ومن هنا تتحقق الإستقلاليّة التامة للشيء وللقيمة التي هي ضروريّة لاستخلاص ماهيتها الروحانيّة[6].

---

1 – Ibid,t1,p29-30.

2 – Ibid,t1, p729

3 – Ibid ,t1, p 729-730

4 – Ibid, t1,p 739.

5 – زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقيّة، ص60.

6 – Ibid, t1, p259.

وعن أهميّة القيمة يقول «لا يمكن أن يكون مطلق آخر غير القيمة من حيث هي ما نبحث عنه في كل شيء غاية كل تطلعات العقل ومبدأ حركته ومكان راحته»[1]، ولهذا يقول في النهاية عن العلاقة بين القيم والحقيقة «كما أن هناك حقيقة تتجاوزنا والتي نشارك فيها في نفس الوقت عن طريق فرديتنا وإنسانيتنا، غير أن الحقيقة ومعها القيمة من حيث اعتبارهما في نقائهما علامات نحكم وفقها على الفردي والإنساني ويصلحان بينهما»[2].

إن ما يخلص إليه لافيل فيما يتعلق بطبيعة القيمة هو أن القيمة ليست مجرّد معطى بل يجب اكتشافها، ولهذا فهي تفترض «سلما عموديّا يضع المشكل المزدوج للعلاقة السلميّة بين درجاتها ومقابلة بينها وبين قطبين متماثلين مما يمنعنا أن نجعل من القيمة مجرّد شيء نظري خالص ويفرض من ثمة ضرورة التحقق، ما يفسّر تجزئة القيمة إلى قيم مختلفة وإلى تعريفها على الرغم من ذلك فأنها تحل في كل نقطة من العالم كمشاركة في المطلق»[3]، ورغم أننا نجده يتفق مع التجربيين المناطقة في أنه من حيث المنهج يؤسس نظريته في القيمة من خلال الإسترشاد بنتائج العلوم منها التجربيّة ونتائج العلوم الإنسانيّة التي ساهمت في إثراء دعوته الأنطلوجيّة ولكنه بالمقابل يرى أنه ليس ثمّة مبدأ أعلى من القيمة، فالقيمة وجود والوجود هو الله ولهذا لم تكن القيمة عنده موضوعا للبرهنة، إنها موضوعا لتجربة وجدانيّة، مما يعني أن القيمة ذات طبيعة قبليّة وضروريّة ضرورة بداهات الرياضة ولهذا كان من الخطأ بالنسبة للافيل أن نعمد للبرهنة عليها، ذلك أن القيمة معطى أولي بدائي بحيث أن الإحساس الوجداني هو الذي يؤكّد لنا حضور القيمة وسر تناسقها. يؤكد لافيل ليست القيمة مجرد واقعة يمكن دراستها دراسة علمية وصفية كما يذهب كثير من الاتجاهات الوضعية والعلماوية التي تصور أن القيمة هي تجلّ لمادة، إن القيمة عنده لأنها ثريّة في مضامينها ومتنوعة هي مظاهر تجليها ولكنها وثيقة الصلة بالوجود الإنساني، والتعبير عن ماهية الإنسان المنخرط في الوجود وتحمل في باطنها القدرة على الإرتفاع، من هنا يأتي تعاليها على الواقع وإمكانيّة إعادة تقويمه باستمرار، ولهذا وعلى الرغم من مظاهر التحويل نحو الواقع المادي إلا أن الإنسان

---

1 – Ibid, t1,p259.

2 – Ibid, p 260-261.

3 – Ibid , t1,p266-267.

ينفر من تحول وجوده إلى تعبير رمزي للدلالة المادية، ولهذا تفطن لافيل والكثير غيره إلى ضرورة ردّ الاعتبار للنزعات الروحانية الأصيلة والتي تعبر حسب رأيهم وبحق عن صميم الذات الإنسانية.

هكذا في النهايّة «نظريّة لافيل الأخلاقيّة تهدف إلى إعادة الروح إلى الكائن، والكائن إلى الروح، وهي نظريّة تظلّ متفائلة إذ تصاغ بحدود تجرد، إذ الفرح ينتصر على الألم والسعادة على القلق، في حين تعي القيم انفصالا فإنها تدلنا على طريق العودة إلى الحضور الذي يخفي عنّا محدوديتنا، الكائن يبدوا أنه يعوزنا، ولكننا في الحق إنّما نحن الذين نعوزه»[1].

لقد طرح الكثير من الفلاسفة بعد التجربية المنطقيّة خاصة مسألة ضرورة تجديد الإرتباط المتبادل بين القيم الأخلاقيّة والحقائق الواقعيّة، وتعتبر دعوات الباحثين الغربيين للعودة إلى أنظمة علم الأخلاق المعياري والإهتمام بتحليل ليس المسائل الأخلاقيّة العامة فقط بل واليوميّة هي ردّ الفعل على علم الأحكام الأخلاقيّة، حيث بدءت الدعوات نحو التوجّه نحو المسائل المعياريّة والذي يعكس من جهة أخرى مدى تأزم الوضع الأخلاقي سواء نظريّا أو واقعيّا، لكن ظهور الرغبّة الشديدة لتحديد القيم الأخلاقيّة والروحيّة، والتغلّب على الفراغ الأخلاقي القائم، كما ظهرت بوضوح أكثر نزعة الفرد لايجاد مكانة في مجتمع الكفاءات المتساويّة والقيام بدور فعّال في تغيير افتراضات علم الأخلاق، فالفيلسوف الأمريكي **وليام كلاس فرانكلين**William.K.Frankena(1908-1994) على سبيل المثال يقول «إن علم الأخلاق المعاصر، يتجه بعد أن إهتم بالمسائل العليّا نحو علم الأخلاق المعياري أو نحو الأحكام الأخلاقيّة»[2]، لكن أية أخلاق معياريّة هذه التي يحاول الغرب التأسيس لها من جديد؟.

هكذا بعد أن مضت على نظريّة التحليل الانفعالي سنوات كافيّة كي يكتشف الفلاسفة عموما عيوبها وقد تمثلت المرحلة الجديدة من حياتها في قيام عدة محاولات لاستبقاء العناصر السويّة التي تم اكتشافها مثلما رأينا مع بارسونيز و لافيل ... واستخدامها في بناء صيغ جديدة، إلاّ أن أبرز المحاولات ما قام به البريطاني **جيمس أوبي أورمسون**James Opie Urmson(1915-2012)، و**ريتشارد هير** Richard

---

[1] – جون بول رزقبر، فلسفة القيم، تر عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص ص 87-89.

[2] – Frankena.w, thinking about Morality, Englewood Cliffs,N.J.Prentice-Hall,2ed,1973, p 5.

Mervyn Hare(1919–2002)، إلاّ أن أيضا تصور أرمسون واجه ذات المشكلة التي عجزت النظريات الانفعاليّة الأولى عن حلها نعني أنه عجز عن بيان نوع تلك العلاقة التي بين الصحة والثروة والسعادة وبين الخيريّة أهي علاقة تضمن و لزوم منطقي، أم هي علاقة سببيّة؟.

ولهذا عكست نظريّة أرمسون أكثر صورة عن التراجع الذي أخذ يتزايد عن النظرية الانفعاليّة سيما في السنوات الخيرة، ولكن في نفس الوقت كان هذا التراجع يشير إلى ولادة اتجاه فلسفي جديد يتسم بالرغبة في التخلص من لاعقلانيّة التحليل الانفعالي، واستبداله بتحليل آخر أكثر سويّة وانصافا لواقع استخدام اللغة الخلقيّة وهذا نجده مع ريتشارد هير الفيلسوف الأمريكي المعروف بإهتماماته الكبيرة بالأخلاق وأحد أنصار مدرسة التحليل اللّغوي وخير من يمثل إلى جانب لافيل كما ذكرنا سابقا هذا الاتجاه الجديد "ما بعدالوضعيّة" في الفترة الممتدة من أوائل العقد الخامس وحتى أيامنا الحاضر والذي يصنف ضمن النظريّة الإرشاديّة Prescriptive في الأخلاق.

إنه من الذين سيحاولون إيجاد نظريّة أخلاقيّة جديدة قادرة على إيجاد الحلول للمشاكل التي تطرحها النظريّة الأخلاقيّة والحياة الأخلاقيّة ومشكلة العلاقة بين الوقائع والقيم، وردا على اللاعقليّة التي ظهرت في المذهب الإنفعالي للتجربيين المناطقة، والذي تعكسه معظم مؤلفاته مثل "لغة الأخلاق 1952" و"الحريّة والعقل" 1963، "مقالة حول المفاهيم الأخلاقيّة" 1972، "تطبيق الفلسفة الأخلاقيّة" 1973، "التنبؤ والتقييم الأخلاقي" 1980[1]، إلى جانب "النظريّة الأخلاقيّة ومذهب النفعيّة" 1976، الذي كتب فيه ردّا على الإتجاه التحليلي عامة والتجربيين المناطقة خاصة واصفا لها «أن فلسفة الأخلاق المعاصرة وبالضبط في الأربعينات تبدوا غريبة طالما أن المادة الرئيسيّة لأبحاثها هي تحليل معنى الكلمات وأشكال الدراسات الأخلاقيّة، غير أنّه لا بدّ من الإهتمام بهذا التحليل ـ كما يقول ـ آخذين بعين الإعتبار أن التحليل ليس الغاية بل الوسيلة التي يجب أن تساعد الفلاسفة على المشاركة البنّاءة في حلّ تلك المسائل العمليّة التي

[1] ـ شفارتزمان، المرجع السابق، ص 67.

تهمنا لأننا إذا لم نفهم التصورات الأساسيّة التي ظهرت فيها هذه المسائل فكيف سنتمكن من الكشف عن مصدرها»[1].

ويظهر من هذا أن هيير في الواقع لا يرفض الإتجاه الإنفعالي كليّا إذ يعتبر «علم الأحكام الأخلاقيّة أو النظريّة حول مدلول اللّغة الأخلاقيّة يمكن أن يصبح قاعدة لفهم ولتدليل على النظريّة التي توضّح الطبيعة المعياريّة للأحكام الأخلاقيّة»[2]، ولكن عامة جاءت فلسفته ردا على النقائص التي ظهرت في المذهب الإنفعالي « وللسعيّ لتقديم برهان منطقي للأخلاق، ومن أجل فهم إمكانيّة تأثير الأخلاق الفعّال على سلوك الناس... وكيف يجبأن ينطلق من المبادئ العامة ويتمتع بأهميّة كبيرةجدا»[3].

ولكن رغم ذلك فهو حين يعرّف الأخلاق يقول « الأخلاق كما أتصوره هي الدراسة المنطقيّة للّغة الأخلاق»[4]، لأنه من أنصار مدرسة التحليل اللغوي، وهو أيضا يوافق ويشارك المذهب الإنفعالي حيثيرى أن الإطّلاع أو الوصف لا يعتبر وظيفة الأخلاق الرئيسيّة[5]، إلاّ أنه يرى أيضا أن المفاهيم الأخلاقيّة إذاكان يمكن بالطبع أن تستخدم لوصف ظواهر محددّة، لكن مهمتها الأساسيّة لا تكمن في ذلك، فالمفاهيم الأخلاقيّة تصلح أكثر لإصدار الأحكام التقييميّة، ولهذا نجده يرفض موقف التجريبيين المناطقة خاصة ستيفنسون حول أن وظيفة الحكم الأخلاقي إنما هو التأثير على المواقف الحياتيّة للنّاس وعلى قراراتهم الذي يُجبر أو بالأحرى الذي يقنعهم بفعل هذا أو ذاك، وفي الحقيقة يرفض الكثير من ممثلوا مدرسة التحليل اللّغوي الذين سوف يأتون بعد ستيفنسون معنى النظريّة الأخلاقيّة في تقديمها الإمكانيّة لربط الأحكام الأخلاقيّة باختيار أفعال الناس، ولهذا توصّل هيير بعد تحليله للحكم الخلقي كما سنرى لاحقا إلى الإستنتاج «بأن الحكم الأخلاقي يجيب على مسائل الحياة الهامة، وبالضبط على صيغة الأوامر التي تفرض نفسها والتي اتخذها الإنسان على أساس المبادئالأخلاقيّة العامة، وأثناء توضيح الوظيفة الأساسيّة لأحكام

---

1 – Hare.R, Ethical theory and utilitarianism ;In Lewis.H.D,Contemporary British Philosophy IV,London, Allen and Uniwin,1976, ,p 113.

2 – Ibid.p 114.

3 – Ibid. p120.

4 – Hare,R, Language of morals, Clarendon Press Oxford. 1952, pIII, preface.

5 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 67.

الأخلاقيّة أورد هيير المثال التالي: أن الحكم "عليك أن تفي الدين" لا يشير إلى ايّة حقائق ولا يتطلّب من الشخص الذي ينتمي إليه هذا الحكم تصرفات محدّدة، ولكن يلفت إنتباهه بصورة رئيسيّة إلى الطريقة التي يجب العمل على أساسها وإلى شكل الأفعال الذي يجب أن يتبعه موجها بذلك سلوك الناس، فإذا تبنى الإنسان الحكم الأخلاقي "عليك أن تعمل كذا" فإن الحكم يدفعه لتنفيذ ما جاء في الحكم طالما أن كل حكم أخلاقي يشتمل على نفس فكرة ضرورة تنفيذ مطلبه»[1]، ومعنى هذا أن الحكم الأخلاقي يتمتع بصورة أساسيّة بطبيعة الأمر ـ وهذا ما ذهب إليه في الحقيقة أير وستيفنسون ـ ولكن الذي يضيفه هيير أن الظاهرة التي قيّمت على أنها "خير" أو "صحيحة" تصلح لأن تكون مادة لـ " الترشيح على أساس إمكانيّة استخدامها عمليّا[2]، بمعنى ليست أوامر بطبيعة إنفعاليّة لكن أوامر يمكن أن تتحول إلى أفعال وسلوك، وهذا يعني أن الحكم الأخلاقي يتضمن الأجوبة على المسائل العمليّة خلافا لذلك الشكل من الأحكام التي تُخبر الناس عن شيء ما فقط كما إعتقد التجريبيين المناطقة، ولهذا بعد أن يعارض هيير أنصار الإنفعاليّة يصل إلى النتيجة التاليّة أن الأخلاق ليست حقلا للرغبات والأحاسيس والمواقف فقط بل وحقلا للأفعال لأن أوامرها تشتمل على العموميات ويكون القاعدة العامة لرغبات وإدارة الناس بيد أن الشيء المهم هو إتباع الناس لهذه الإرشادات بصورة طوعيّة وإلاّ فقد السلوك معناه الأخلاقي، وهذا منوط برأي هيير بالقدرة على إختيار الوسائل الفعّالة التي تؤمن تأثير الأوامر الأخلاقيّة على سلوك الناس[3]، وتصبح خاصيّة الأحكام الأخلاقيّة بذلك برأي هيير هي طابعها العام أي مبدأ الشموليّة والذّي أُعتِبر حتى في العديد من المؤلفات الغربيّة مساهمة في علم الأخلاق اللّغوي الذي ساعد على إثبات منطقيّة الأخلاق وموضوعيته[4].

ويعتبر هيير مثله مثل العديد من المفكرين الغربيين أن مسألة القواعد المنطقيّة في الأخلاق بحق واحدة من المسائل الرئيسيّة وحيث يربط الطبيعة للأخلاق بوجود الرابطة المنطقيّة بين الحكم الأخلاقي

---

1 – نفس المرجع، ص ص 67–68.

2 – op.cit, p 98–107.

3 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 69.

4 – نفس المرجع ، ص ص 70–69.

المتخذ والأفعال بحجّة أن الأحكام تحمل طابع شمولي[1]، «لقد سعى هيير لتقديم تصوّره في مسألة مسوغات الأخلاق المقنعة على أنها هي النظريّة التي تغلبت على ذاتيّة أنصار المذهب الإنفعالي كما يؤكد على سبيل المثال أن الشكل المحدّد للحقائق وكذلك المبدأ الأخلاقي الذي إختاره الإنسان طواعيّة يمكن أن يكون أساس لتقييم الحكم الأخلاقي من قبل الإنسان»[2]، وهو ينظر إلى مسألة الحجج المقنعة أو إلى أسس الأخلاق معتبرا إياها مسألة منطقيّة وصدق تعبير الإنسان عن موقفه، «ويذهب إلى ما ذهب إليه كانط يجعل حريّة الإرادة كأساس للأخلاق، غير أن ما نتج عن جملة تصريحاته هو انّه أخذ بعين الإعتبار موافقة الناس الأخرين كونها تعتبر إحدى التعبيرات عن مبدأ الشموليّة في الأخلاق»[3]، ولكن ايضا من جهة أخرى يرى «أن وجود المصلحة يعني بكلمة موجزة وجود رغبة ما»[4]، لأنه وكما يؤكد أن الإنسان يتبنى هذا الأمر الأخلاقي أو غيره ويقبل به لكنه لا يستطيع دائما تطبيقه بحكم خواصه النفسيّة فقط، بل لأن مثل هذه الحالات حدثت ويمكن أن تحدث، كما تلعب الخصائص النفسيّة للفرد دورا غير قليل في سلوكه[5].

وينحصر مبدأ الشموليّة «برأي هيير أولا: في تمتع الحكم الأخلاقي بالقدرة الناس على استعماله في أعمال ومواقف متشابهة أيضا لأنهم أخذوا بعين الإعتبار الصفات المميّزة كثيرا للحالة السابقة حيث تجرّد من خصائص ومن الناس المشاركين فيه، ثانيّا: المبادئ الأخلاقيّة التي ينطلق منها الحكم الأخلاقي والتي تتمتع بطبيعة شاملة خلافا للأمر البسيط، وهكذا فإذا تبنى الإنسان فكرة ضرورة إبقاء الدين وجب عليه إتباع هذا الأمر في كل الحالات لأنه يستند على الأمر القطعي المماثل وعلى القاعدة الذهبيّة وليس على حريّة الإرادة، ثالثا: مبدأ الشموليّة يعنى أن الحكم الأخلاقي يجب أن يأخذ بالحسبان مصالح كل الناس والإنسانيّة جمعاء، وفي هذا ينحصر المقياس الهام جدا لصحّته إذ قِدَم وشموليّة الأحكام الأخلاقيّة يكوّنان

---

[1] – نفس المرجع،ص 72.

[2] – نفس المرجع، ص 74.

[3] – نفس المرجع، ص 75.

[4] – Hare.R, Freedom and Reason, Oxford,1963 , pp121-122.

[5] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 76.

إطارا عاما لجميع الحالات بصرف النظر عن ذلك الدور الذّي ألعبه أنا في هذه الحالة»[1]، وبهذا يحاول هيير كما يزعم إبعاد الأحكام الأخلاقيّة من الذّاتيّة التي يريد التجريبيون المناطقة إلصاقها بالأحكام الأخلاقيّة لينفوا عليها الموضوعيّة والعلميّة، «وبواسطة ذلك تتكوّن (برأي هيير) الإمكانيّة لفهم موقف ومصالح كل شخص بشكل متساو، وفي هذا كما يعبر أيضا تنحصر أهميّة تحليل اللّغة الأخلاقيّة بالنسبة لإظهار و تأكيد الطبيعة المعياريّة للأخلاق، وهوبذلك تتقارب مواقفه من مواقف أحد أشكال مذهب النفعيّة المعاصر، حيث يعتبر إياه الشكل الذّي يستحق الثّقة، لأن الإنسان بواسطة أفعاله يتمنى لجميع الناس الأخرين تلك النتيجة التي يتمناها لنفسه، الحديث يدورحول مبدأ الفائدة أو العدالة الذي يُعتبر برأي هيير عن قاعدة السلوك وطبقا لمنطقه فإن فعل شخص ما يدفع الأخرين للقيام بنفس العمل يجب عليّ أن أحب جاري لاأكثر ولا أقل من نفسي، وبالمقابل فأنا أعمل للناس الأخرين ما أتمنى أن يعملوه لي»[2]، وهو تقريبا يشبه القانون الأخلاقي عند كانط الذي هو عماد الميتافيزيقا الأخلاقيّة عنده والذي بالصياغته التقريبيّة "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" وهو ما عبّر عنه كانت بخمس صياغات مختلفة ولكنها كلها تعبّر عن نفس المحتوى.

و لكن في النهايّة عندما يركز هيير على مبدأ الشموليّة في الأخلاق فهو يؤكد على قوّة تأثير الأخلاق على سلوك الناس، والقدرة على رسم الأعمال المحدّدة للإنسان وهذا يقود بدوره إلى خصوصيّة الأحكام الأخلاقيّة الأخرى الهامة جدا، فهيّ تشير إلى ضرورة الرابطة الوثيقة بين القول و الفعل... لأن الأمر في الحكم الأخلاقي مرتبط منطقيّا بالأفعال ولديه برهان عليها، ولذلك فإن الذّي يتبنى الحكم ذاته يُلقي على نفسه مسؤوليّة العمل طبقا للأمر الذّي يتضمنه الحكم وهنا يظهر أن هيير لم يخرج كليّا عن المذب الإنفعالي لأنه يظهر أنه عدّل فقط فيه، ولهذا تظهر الذاتيّة عنده أيضا بشكل واضح أيضا وهو الذي أراد القول بالموضوعيّة في الأحكام الأخلاقيّة، ولذلك يقول «فإن قال شخص ما أن هذا الحكم الأخلاقي غير صحيح فهذا لا يعني سوى أن هذا الحكم لا يتفق مع مواقفه»[3]، و يتحدث هيير عن الواجب أيضا

---

1 - Hare.R, Ethical theory and utilitarianism, p116.

2 - شفارتزمان، المرجع السابق،ص71.

3 - المرجع السابق،ص 73.

رغم أنه يقول في مقال له بعنوان "الأمر والتقييم الأخلاقي" « أنه لا الواجب بل الأمر هو الذّي يعبّر عن جوهر الأحكام الأخلاقيّة»[1]، ولكنه ينتهي إلى أن الحكم الأخلاقي للفرد يعتبر مقنعا واساسيّا عندما يتطابق مع مع المعايير الأخلاقيّة التي اتخذها الفرد[2]، وبهذا فهو لم يذهب بعيدا عن ما ذهبت إليه التجريبية المنطقيّة في التأكيد أن «غياب المقياس الموضوعي بالنسبة لتحديد طبيعة الأفعال والأحكام يزيل الإختلافات بين الأفعال الأخلاقيّة واللاأخلاقيّة وهذه الأفعال وغيرها يمكن أن تكون مرسومة وتتمتع بطبيعة قسريّة»[3].

أما عن التحليل الميتاأخلاقي ففي نظري هير وثيق الصلة بالسلوك الخلقي من حيث أنه دراسة اللغة التي نمارس بها نشاطنا الخلقي، ولما كان السؤال الرئيسي في الفلسفة الخلقيّة هو "ماذا يجب أن أعمل"؟، فإن علي التحليل المنطقي للغة الخلقيّة أن يأخذ هذه الخاصيّة في اعتباره "وظيفة المبادئ الخلقيّة هدايةالسلوك" مما يعني أن لغتنا الخلقيّة قادرة دائما على الرد في صورة سويّة، على ذاك السؤال الأساسي: ماذايجب أن أعمل؟ وتكشف هذه الوقائع عن أن "الإرشاد" الذي هو الخاصيّة المميّزة للغة الخلقيّة"[4].

إن وظيفة الأخلاق باعتبارها «الدراسة المنطقيّة للغة الخلقيّة»[5] عليها أن تساعدنا على الوصول إلى تفكير أفضل فيما يتصل بالمسائل الخلقيّة وذلك ببيان البنيّة المنطقيّة للغة المعبر فيها عن هذا التفكير، إن الشرط الضروري لأداء الأخلاق لهذه الوظيفة هو انتباهنا إلى أن الإستخدام الإرشادي "تنظيم السلوك" وهو الخاصيّة المميّزة للإستخدام النموذجي للغة القيميّة عموما والخلقيّة على وجه الخصوص وترجع هذه الخاصيّة إلى أن علينا كمخلوقات بشريّة وخلافا للأحجار الصماء أن نختار وأن نقرر ما يجب أن نعمل[6].

---

1 - Hare.R, prediction and Moral Eppraisal, Midwest Studies in philosophy, Ed by R A.French and K.Howard.Wettstein, a.o Minneapolis, 1978,V3,pp20-27.

2 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 78.

3 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 178.

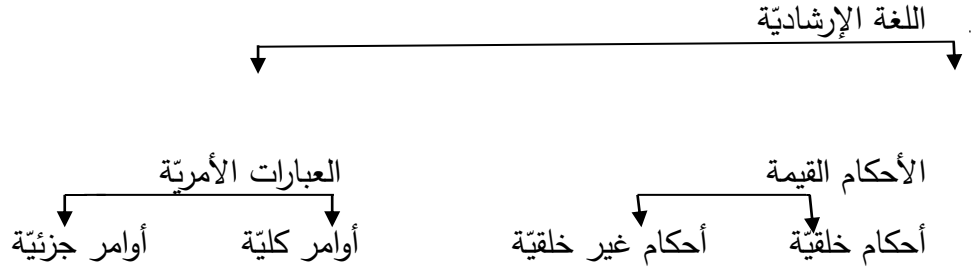
4 – Hare,R, Language of morals, p 1.

5 – Ibid,preface, pIII.

6 – Ibid, p7-16.

ولهذا يعمد هير إلى نقد النظريات الفلسفيّة التقليديّة المختلفة ويرفض المذهب الطبيعي خاصة الذي يقول باشتقاق الأحكام الخلقيّة من الأحكام الواقعيّة فيؤكد أن الصورة التي نخرج بها من دراسة النظريات الميتاأخلاقيّة السابقة هي أننا إذا ألححنا على أن الأحكام الخلقيّة ليست سوى عبارات واقعيّة فضفاضة فإننا نحول بهذا بينها وبين القيام بوظيفتها الأساسيّة، وهي تنظيم السلوك ولا تستطيع الأحكام الخلقيّة القيام بهذه الوظيفة إلا إذا فسّرت بحيث تتضمن أوامر أو قوة إرشاديّة، ومن هنا يتعين على الفيلسوف الميتااخلاقي الذي يدرس اللغة الخلقيّة أن يقر في ابحاثه بهذه الحقيقة وإذا نحن فهمنا "الأغلوطة الطبيعيّة" باعتبارها اغلوطة تعريف أمكننا القول أن جوهرها يتمثل في تعريف الألفاظ الخلقية في حدود ألفاظ غير خلقيّة لا تؤدي في الواقع الوظيفة الإرشاديّة التي تؤديها بالفعل الألفاظ الخلقيّة[1].

اللغة الخلقيّة عند هير "نوع من اللغة الإرشاديّة" بمعنى أن خير طريقة لفهم بنيتها المنطقيّة هي القيام بنوعين من الدراسة المقارنة: الأولى مقارنة داخليّة بين الأحكام الخلقيّة من جهة أولى والأحكام غير الخلقيّة من جهة ثانيّة، يضاف إلى هذا مقارنة داخلية أخرى أوسع اطارا وتتم بين الأحكام القيميّة من جهة، والأوامر من جهة أخرى، والثانية مقارنة خارجيّة بين اللغة الإرشاديّة وأجناس أخرى في اللغة العامة، كاللغة الخبريّة أي الوصفيّة، وتتيح لنا هذه الدراسة تحديد أوجه الشبه والإختلاف كما تتمثل في واقع الإستخدام، مما يطلعنا على الطبيعة الصميميّة للغة الخلقيّة:



تعتبر الأحكام الخلقيّة عند هير وثيقة الصلة بالأوامر، لهذا فإن ضرورة دراسة هذه الأخيرة ذو اهميّة كبيرة بالنسبة لدارس اللغة الخلقيّة، إن الأوامر رغم بساطتها النسبيّة يؤكد هير إلا أنها قادرة هي أن تثير في

---

[1] - Ibid,pp 82-93.

صورة واضحة كثيرا من المشكلات التي تقلق النظريّة الأخلاقيّة، إنها بالنسبة له أفضل مدخل إلى دراسة البنيّة المنطقيّة للغة الأخلاق، دون أن تتضمن هذه الدراسة أية نيّة لرد اللغة الخلقيّة إلى أوامِر.

تبدأ الدراسة التطبيقيّة للمنهج السابق بالنظر إلى ما بين العبارات الخبرية والأمريّة من أوجه شبه وإختلاف، فالعبارة الخبريّة "ستغلق الباب" والعبارة الأمرية "أغلق الباب" تستخدمان في الحديث عن موضوع معين ولكن لأغراض مختلفة، أنهما تدوران حول "اغلاقك الباب" في القريب العاجل، غير أن ما تقولانه عن هذا الحدث مختلف تماما فالأولى تخبرنا بأن حدثا معينا سيقع في المستقبل، ويتبن من دراسة الصيغتين أن أوجه الخلاف بينهما لا تكمن "في الصورة النحوية" بل في المعاني التي تنقلها الصيغ النحوية المختلفة[1].

ويوجه هير بذلك إنتقادا لاذعا إلى نظريات التجربيين المناطقة التي تجهل الفارق بين العبارات الخبرية والأمريّة من فروق فردوا الثانيّة إلى الأولى ويرد عليهم مؤكدا أن العبارة الأمريّة "أغلق الباب" مثلا تتصلباغلاق الباب أي بموضوع العبارة وليس بافكار المتكلم، وتبني هؤلاء الفلاسفة لمعيار التحقيقالذينشرته التجريبية المنطقيّة كما هو معلوم هو المصدر الذي إنبثق عنه الميل إلى رد العبارات الأمريّة إلى عبارات خبريّة، فإذا نحن تمسكنا به أنكرنا المعنى على عبارات غير معنيّة أصلا بالإعراب عن أيّة تقريرات واقعيّة كالعبارات الأمريّة والخلقيّة.

ولهذا يؤكد هير إنتقادا لفلاسفة التجربية المنطقيّة أن معيار التحقق منهج يلائم نمطا معينا من العبارات هو الجمل الخبريّة، غير أن تطبيقه على جميع أنواع العبارات في اللّغة دون بصر بحدوده أو تمييز بين أنواع العبارات التي يطبق عليها، لا يكشف عن أن هذه الأنواع الأخرى خلو من المعنى كما زعم أصحابه، بل عن أن هذه الأنواع من العبارات لا تعبر عن ذاك النوع من المعنى الذي حدده معيار التحقيق، وإذا أصررنا على صحة معيار التحقيق وملائمته لفحص معنى جميع العبارات، كان في هذا دليل على ضيق المعيار وقصوره[2].

يعرض هير للنظريات التي أخذت بمبدأ التحقيق وقالت أن وظيفة الأحكام الخلقيّة والأوامر في اللغة (وتسوي هذه النظريات بينهما) التأثير في صورة سببيّة في سلوك السامع أو انفعالاته، ومن بين أصحاب

---

1 – Ibid, pp 1–5.

2 – Ibid, pp7–9.

هذه النظريات كما رأينا سابقا كارناب الذي يؤكد ويقول أن «العبارة القيميّة ليست أكثر من أمر في صيغة نحويّة مضللة وأنه قد يكون لهذا الأمر تأثير في سلوك الأفراد يتفق أو يتعارض مع واقع رغباتهم، إلاّ أنه لا يعد على أي حال صادقا أو كاذبا»[1].

وكذلك ذهب آير مؤكدا أن اللغة الخلقيّة «لا تعرب عن المشاعر فقط، بل إنها معدة أيضا كي تثير المشاعر أو تبعث على الفعل، وتستخدم بعض الألفاظ الخلقيّة على نحو يعطي للعبارة التي تتضمنها تأثير الأوامر»[2]، أما عن ستيفنسون فقد رأيناه كيف يؤكد ويرد الأحكام الخلقيّة «إلى عنصر وصفي واقعي، وآخر انفعالي أمري ذي تأثير سببي على السامع»[3].

ولكن هير لا يرفض هذه النظريات للوضعيين المناطقة حيث يقول عليها «بأنها غير ضارة على المستوى الدارج، إلا أن مماثلتها بين عمليات الأوامر والأحكام الخلقيّة من جهة، وبين العمليات الأخرى المختلفة كالإقناع، يشير إلى اخطاء قاتلة على المستوى الفلسفي، وتوضيح ذلك أنه لا ضرر من القول في اللغة العاديّة أن قصدنا من استخدام الأمر هو حمل فرد ما على فعل شيء معين إلاّ أن علينا فيما يتصلبالأغراض الفلسفيّة أن نقيم تمييزا حاسما بين العمليتين، فاخبار فرد بفعل شيء يختلف كلية من الناحيّة المنطقيّة عن حمله على فعل ذاك الشيء، كذلك فان أمر فرد بفعل شيء يتميز عن محاولة اقناعه بفعله فالأمر اخبار للفرد بما يتعين عليه أداء فان رفض الأمر الصادر إليه أمكننا الشروع في اداء عمليات من نوع آخر تستهدف حمله بأية وسيلة على الطاعة، ويعتقد هير في هذا الصدد أن التمييز بين الأمر والإقناع هام للحيلولة دون خلط الأخلاق بالدعاية»[4].

ويميز هير بين العبارات الأمريّة والعبارات الخبريّة آخذا في بيان التشابهات القائمة بينهما، إن جوهر هذين النوعين من العبارات يتمثل دائما في إخبار فرد بفعل شيئ وحيث أن الغاية من استخدام هاتين الصيغتين الإجابة على اسئلة يطرحها فاعلون عقلانيون، فهمااستخدامان محكومان بقواعد منطقيّة، ومن

---

1 – Carnap,R, Philosophy and Logical Syntax, p24.

2 - Ayer.A.J, Language, Truth and Logic, p108.

3 - Stevenson.C.L, Ethics and Language, p21.

4 - Hare,R, Language of morals, pp12-14.

أجل أن يوضح هير أوجه الشبه والإختلاف بين هذين الجنسين من اللغة فانه يحللهما وفي نموذج منطقي مبتكر يقوم على وجود عنصرين: الدلالات ويقصد به الجزء المشترك في القضيتين الخبريّة والأمرية، أما العنصر الثاني الذي يمثل الفارق بين القضيتين فهو الإيماءات Neustics ويقصد به أنه "جزء القضيّة المحدد لصيغتها"، والدلالة Phrastic كما يقول فيلسوفنا تشير Refer، بينما الإيماءة تدل وتومي Indicate، ويرجع هذا إلى أن الدلالة تبدو أشبه بوصف للحدث الذي تدور حوله القضيّة بينما تدل الإيماءة عن موقفنا من هذا الحدث، ويقدم هير اللفظين "نعم" ومن فضلك" كتوضيح لنوع الإيماءة حيث يستخدم اللفظ الأول في تكوين العبارة الخبريّة بينما يستخدم الثاني في تكوين العبارة الأمريّة، ومن هنا يمكن القول أن ما تدل عليه الإيماءة أو ما توحي به هو الحالة العقليّة Nodding أما ما تشير إليه الدلالة فهو حكم اثباتي معين Assertion[1].

يختلف تمييز هير بين "الدلالات" و"الإيماءات" كعنصرين تحلل إليهما العبارة عن تمييز ستيفنسون بين معنيين وصفي وانفعالي، فالحكم الخلقي "س خير" من وجهة نظر ستيفنسون أداء فعلين كلاميين في آن واحد الوصف والأمر، ومن الجلي أن في وسعنا القيام بأي من هذين الفعلين على انفراد في صورة مستقلة عن الأخرى، أما هير فانه لا يميز بين نوعين من المعنى على مستوى الجملة كما فعل ستيفنسون، فالدلالة والإيماءة عنصران للتحليل دون مستوى الجملة ويترتب على هذا التصور أن ليس في وسعنا أن نقول شيئا ذا معنى بالدلالة وحدها أو الإيماءة وحدها أنهما إذا جاز التعبير عنصران غير تامين للجملة، فإذا قلنا أن المعنى قصر على الفعل الكلامي أي الجملة التامة المفيدة فانه ليس للدلالة أو الإيماءة من معنى بمعزل عن الأخرى.

يؤكد بالتالي هير على وجود بين العبارات الأمريّة والخبريّة وجه الشبه في إحتوائهما على عنصر الدلالة وجود خصائص منطقيّة بينهما، مثل إمكانيّة التناقض وعلاقة التضمن أو اللزوم، فإذا أردنا الحيلولة دون أن تناقض الأوامر بعضها بعضا فلا بد كما هو الحال فيالعبارات الخبريّة من مراعاة "قواعد منطقيّة معينة" هي "القواعد الخاصة باستخدام جميع الألفاظ المتضمنة في العبارة وفي عبارة أخرى فإن العبارات الأمريّة والخبريّة تخضع لمعايير الإستخدام التي تعطي الألفاظ "كل ما لها من معنى، فأن نعرف معنى

---

1 – Hare,R, Language of morals, pp17-19-188-189.

كلمة "كل" مثلا يعني أن نعرف أن المرء لا يستطيع القول دون أن يناقض نفسه، أشياء معينة مثل "كل الرجال فانون" وسقراط إنسان لكن سقراط غير فان[1] وهنا كما يؤكد بعض النقاد أن قول هير هنا بأن كل المعنى محكوم بقواعد يمثل تقدما هاما في مجال نظريّة المعنى.

يقارن هير بين الأوامر والأحكام الخلقيّة، فيلفت أنظارنا إلى أوجه الشبه القائمة بينهما فيقول إنهمامعا فرعان من اللغة الإرشاديّة فلا غرو أن يتضمن الحكم الخلقي أمرا، وهذه الواقعة مسألة تعريف في نظر هير، ودليل ذلك قوله أن الإختبار الحاسم الذي يثبت لنا ما إذا كان استخدام فرد لحكم ما باعتباره قيميا أو غير ذلك هو "هل يدرك أو لا يدرك" إنه حين يوافق على الحكم "يجب أن أفعل س" فلا بد له أن يوافق ايضا على الأمر" دعنى أفعل س"[2].

يدعم هير قوله بأن الأحكام الخلقيّة تتضمن أمرا، بالتذكير بفلسفة كانط أعظم الفلاسفة العقلانيين والذي أشار إلى "الأحكام الخلقيّة باعتبارها أوامر" علما بأنه يستخدم لفظ "الأوامر" في معنى واسع ولا يمضي هير إلى حد المطابقة بين الحكم الخلقي والأمر، بل يكتفي ببيان أوجه الشبه القويّة بين الجانبين مؤكدا على أن عناصر التشابه بين الأحكام الخلقيّة والأوامر لا تلغي وجود عناصر الإختلاف[3].

ولكن أيضا رغم المستوى الكبير الذي نقل إليه هير النموذج التحليلي الذي وظفه إلا أن هناك إنتقادات كثيرة وجهت إليه خاصة على أنه يقتصر على استخدام ايماءتين فقط "نعم ومن فضلك"، وهو إقتصار في الحقيقة غير مبرر فهو لا يميز على مستوى الفعل الكلامي التام إلا بين فعلين لغويين، الوصف والأمر، ونحن نعرف كثرة الأفعال اللغويّة كالسؤال والتحذير والنصح والوعد، والإرشاد... إلخ، وإذا سلمنا مع هير بأن هذه الأفعال جميعا تشترك في العنصر الدلالي فان الجزء المتبقي من معانيها ليس بالهيّن أو البسيط حتى نختزله على ايمائتين فقط، إن هذه المعاني وعلى خلاف ما يظن فيلسوفنا في غاية التعقيد إذ تتضمن عناصر متباينة جدا، يستلزم انصافها وتوضيحها باستخدام عدد كبير جدا من الإيماءات،

---

1 – Ibid,pp24-25.

2 – Ibid, pp168-169.

3 – Ibid, pp15-16.

وبالتاليفإن اقتصار هير على فعلين كلاميين خصص لهما ايماءتين مختلفين وحسب أضعفت كثيرا نموذجه التحليلي والتي أضحى فيها الحكم الخلقي مكافئا تاما للأمر.

كما تتبدى أهم أسباب قصور النموذج التحليلي الذي وظّفه هير في الواقع أنه قد بالغ في تبسيط مقاصد المتكلم، مما أغراه ليعتبر الإستخدام الأمري بمثابة الإستخدام الأكثر أهميّة وأساسيّة للحكم الخلقي، وهذا ما حمل بعض المفكرون على القول بأن الحكم الخلقي أشبه باعلان المتكلم للمبدأ الخلقي الذي يدين به منه باصدار امر إلى السامع.

نحن إذن أمام خيارين في تفسر نظريّة هير: إما أن نقول وفقا لما أسفرت عنه النتائج الفعليّة لتطبيق النموذج التحليلي، أن الحكم الخلقي أمر مقنع فنرتد بهذا إلى فرضيّة التجريبية المنطقيّة التي رفضها هير، أو نقولبوجود فارق فعلي بين الجانبين إلا أن النموذج التحليلي هذا عاجز عن بيان هذا الفارق لقصوره، ولذا فيالنهاية في وسعنا تأييد كلا التفسيرين بالنصوص المستقاة من كتابات هير فيصعب علينا التمييز هل هو يقول أن الحكم الخلقي هو أمر أم يجب التمييز بين الأمر والحكم الخلقي.

لقد ظهرت الكثير من النقائص في نموذجه التحليلي، وقد أدركفي كتاباته المتأخرة شيئا من القصور السابق في نموذجه التحليلي، لهذا سيحاول أن يعدل عن كثير من آرائه فيأخذ يميز بين الحكم الخلقي والأمر من حيث أن للأول صفة كليّة يفتقر الثاني إليها، وانكر امكانيّة وجود علاقة تناقض بين الأوامر، فإذا اصدرنا أمرا معينا ثم أتبعناه بأمر آخر يعارضه فإننا لا نعد منتهكين في رأيه لمبدأ عدم التناقض، كذلك فان "الأوامر الصريحة" لا توجب علينا امتلاك أسباب أو أسس غير أننا إذا اعتقدنا بالنسبة للأحكام الخلقيّة أن طلب الأسباب أو الأسس لا محل له فيها، فإننا في عبارة دقيقة إنما نسيء استخدامها[1].

ويجعل هير في هذه المرحلة الثانيّة من تطوره للحكم الخلقي ثلاث خصائص: الإرشاديّة Prescriptivity والكليّة أو الشموليّة universalizability وامكانيّة وجود علاقات منطقيّة بين الأحكام، ويشير في هذا الصدد إلى ما وجه إليه من اتهامات مفادها محاولته رد الأحكام الخلقيّة إلى صيغ الأمر، أو التكليف أو الفرض Command علما بأنه كما يقول قد استخدم هذه الألفاظ في معنى أوسع بكثير مما ظنه النقاد، ولهذا سيحاول هنا توضيح أكثر ما كان يقصده حيث يقول «كان غرضي بيان أن الأحكام الخلقيّة

---

1 – Hare.R, Freedom and Reason, pp36-38.

تشارك الأوامر في سمة هامة هي الإرشاديّة، ولا تحول هذه السمة دون وجود علاقات منطقيّة بينها، أي أن من غير الضروري، كي نقيم نظرية سوية في البرهان الخلقي، القول أن الأحكام الخلقيّة وصفيّة صرفا، ـ ويكفي في رأيه ـ أن نشير إلى ما للحكم الخلقي من كليّة حتى يكون البرهان العقلي عليه متاحا فان نجعل الحكم كليا هو أن نعطي سببا ترتكز ارشاديّة اللغة الخلقيّة كما هو الحال في المرحلة الأولى على ضرورة الإختيار أعني على حريتنا، فالأحرار في التفكير والسلوك وحدهم في حاجة إلى لغة إرشاديّة»[1].

إن حريتنا وثيقة الارتباط بميولنا، وبالتالي بإمكانيّة الخطأ، لذا فاننا في حاجة دائما إلى لغة ترشدنا إلى ما هو صواب خلقيا وإلى ما هو خير أو واجب، ويعني هذا أن ميولنا الأنانيّة تستدعي وجود لغة ارشاديّة، ولو حذفنا هذه الميول لكنا ملائكة إلاّ أن اللغة الخلقيّة الملائكيّة المقدسة لا تناسب الإنسان، فالملائكة على خلافنا ذوو إرادات سماويّة وليست لديهم ميول أنانيّة، لذا لا يريدون ابدا أداء افعال لا يستطيعون تعميمها، إننا لسنا ملائكة ومع أن أبسط منطق للغة الخلقيّة هو منطق الإرشاد الكلي فإننا ندخل إلى لغتنا الخلقيّة تعقيدات جمة مما يستدعي قيام تحليل منطقي يضع نصب عينه خاصيتها الإرشاديّة والكليّة[2].

والخلاصة أن هير قد قرر من الناحيّة النظريّة وجود تشابهات وفروق أثبت وجودها في نموذج التحليل بين العبارات الأمريّة والجمل الخبريّة كما قال بوجود فروق أيضا بين الأوامر والأحكام الخلقيّة، إلاّ أنه لم يحاول تقديم اثبات على وجود هذه الفروق باستخدام النموذج التحليلي، ولم يقدم لهذا أيّة أسباب أو مبررات مما يشير إلى قصور نموذج التحليل من جهة وإلى إعتقاد هير الضمني رغم انكاره ان الحكم الخلقي أمر في جوهره، ويتأكد هذا الفهم من خلال سعيه إلى صياغة أمر كلي جعل الحكم الخلقي يبدوا مصطنعا إلى حد كبير.

أما بالنسبة إلى ركني النموذج التحليلي الدلالة والإيماءة فقد اعتبرهما فيلسوفنا عنصرين للتحليل دون مستوى الجملة Subsential Elements إلاّ أنه لم يلتزم دائما بهذا التصور السوي، بل نراه يتردد بين تصورين، فتارة ينفي المعنى عن الدلالة والإيماءة منفصلتين عن بعضهما وطورا يقول أن لهما نوعا من

---

1 - Ibid, pp4-5.

2 - Ibid, pp74-75.

المعنى في ذاتهما، ومن هنا كتب يقول "أن للصيغ الأمريّة والخبريّة، بفعل دلالاتها المشتركة علاقة وثيقة باشاراتها إلى حالات واقعيّة فعليّة أو محتملة، إن هناك حالة واقعيّة يشار إليها بالدلالة، "إغلاقك الباب في القريب العاجل" ولا تتأثر هذه الإشارة بما يأتي بعدها أي بالإيماءة[1].

وهكذا فان هير يقف بين فهمين متعارضين ولا يمكن التخلص من هذا الخلط إلا بالقول أن العبارة أي الفعل الكلامي التام، يثير دائما من عنصر الدلالة المتضمن فيه إلى حالة واقعيّة فعليّة أو محتملة، بينما تدلنا الإيماءة على أن هذه الحالة موضوع الحديث موجودة فعلا أو مطلوب إيجادها، ويترتب على هذاالقول أنه ليس لأي من الدلالة أو الإيماءة على انفراد، أي معنى إذ المعنى كله من نصيب الفعل الكلاميالتام أي القضيّة، مع أنه يظل من الناحيّة الواقعيّة هناك عبارات في اللغة الخلقية لا تقول أن كذا واقع فعلا، أو يتعيّن جعله واقعا موجودا.مع أن هير أيضا ينكر أن يكون الحديث عن منطق اللّغة الخلقيّة صلة بأي موقف خلقي معين، فإن نقول أن الأحكام الخلقيّة والقيميّة الأخرى إرشاديّة وكليّة لا يعني أن تلزم نفسك بمجرّد تلفظك بهذا القول وباية وجهة نظر خلقيّة معينة، لهذا يؤكد أن ما يفعله نوع منالإيضاح لا يكفي التوضيح المنطقي لترجيح فكرة معياريّة على غيرها بحيث نقبلها في سلوكنا[2].

وهكذا بدى أيضا أن هير يؤكد بتمايز الميتاأخلاق والأخلاق المعياريّة والذي بدوره أدى إلى إهماله البحث الفلسفي في طبيعة العلاقة المنطقيّة بين الطرفين، فقد بدى واضحا لهأن قبول ميتااخلاق معينة لا يؤثر بالضرورة على طريقتنا في السلوك ومن هنا أغفل ولم يفحص في صورةكافيّة إمكانيّة وجود علاقة أخرى أقل وضوحا بين الوصف الميتاأخلاقي للعبارات وبين الطريقة التي نواجه بها كاكائنات بشريّة مواقف خلقيّة.

لهذا في النهايّة مدرسة التحليل اللّغوي مثلها في الحقيقة مثل المذهب الإنفعالي يدافعان عن مبدأ الحياد في علم الأخلاق، يقول هيير نفسه « لقد بقي علم الأخلاق حياديّا حتى بعد دراسة الرابطة المنطقيّة للكلمات والمفاهيم، كما لم تحمل استنتاجات علم الأخلاق صفة الأحكام الفنيّة المضمون»[3].

---

1 – Hare,R, Language of morals, p22.

2 – Hare.R, Freedom and Reason, pp192-193.

3 – Hare.R, Freedom and Reason,p97.

لقد حاولت مدرسة التحليل اللّغوي حلّ مسائل الأخلاق العمليّة، وتقريب علم الأخلاق من التطبيق، وإعطاء أجوبة على قضايا الأخلاق العمليّة المستجدة وإن ظهرت فيها الكثير من العيوب والنقائص لكنها انتهت إلى بعض نفس نتائج التجريبية المنطقيّة خاصة القول بالنفعيّة يقول هيير «أنا مشغول ليس بتطوير النظريّة النفعيّة بل وبتحديد نقطة إلتماس بين مذهب النفعيّة وطبيعة تلك الحجج التي اقترحها شخصيّا»[1]. ولكن أيضا من جهة أخرى بعد أن عارض هيير أنصار الإنفعاليّة ينتهي إلى صياغة الفكرة التاليّة أن الأخلاق ليست حقلا للرغبات والأحاسيس والمواقف فقط بل وحقلا للأفعال لأن أوامرها تشتمل على العموميات ويكون القاعدة العامة لرغبات وإدارة الناس، بيد أن الشيء المهم هو إتباع الناس لهذه الإرشادات بصورة طوعيّة وإلاّ فقد السلوك معناه الأخلاقي وهذا منوط برأي هيير بالقدرة على اختيار الوسائل الفعالة التي تؤمن تأثير الأوامر البسيطة والأحكام الأخلاقيّة مستخدما استنتاجاته من أجل إثبات منطقيّة الأخيرة التي تتمتع بصفات مشابهة للأوامر البسيطة، وهيير لا ينفي أن الأوامر البسيطة (التوصيات، الأوامر) تعطي شكلا محددا للأفعال إلاّ أنه أثناء ذلك عارض مطابقة الأحكام الأخلاقيّة للأوامر البسيطة وشكل التباين الموجود بينهما[2].

وهذه النتيجة إنتهي إليها العديد من المفكرين الغربيين الذين أتووا بعد التجربية المنطقيّة، فإن خالفوهم في بعض النقاط ولكن إتفقوا معهم في العديد من النتائج، فهذا الإنجليزي **نويل سميث**–Nowell Smith (1914–2006) ففي رأيه «الموقف الأخلاقي للفرد (للذّات) يصلح مقياسا للخير وبالتالي فهو الفعل الذي سيقود إليه وفي هذا ينحصر المبدأ الرئيسي للأخلاق الذي غالبا ما يستخدمه الإنسان على أساس تصوراته فإذا ما خرق هذا المبدأ عانى المرء من تأنيب الضمير»[3]، ولهذا أيضا يقول «إن أكبر ما يستطيع الفيلسوف القيام به في مجال الأخلاق هو تصوير أنماط الحياة المختلفة ومعرفة النّمط الذي ترغب فعلا في ممارسته، لكن من الخطير جدا القيام بهذا النوع من المهام طالما أن نمط الحياة الذي ترغب في

---

1 – Ibid, p122.

2 – شفارتزمان، ص69.

3 – Nowell-Smith, Ethics ,Penguin Books, NY, 1957 , p310 .

ممارسته يعتمد على طبيعتك فقط اكثر من غيره»[1]، بمعنى أنه لم يخرج عن الذاتيّة التي نادت بها التجريبية المنطقيّة، وإن كان من جهة أخرى يخالفهم في قوله «الفلسفة الأخلاقيّة هي علم تطبيقي، هدفه الإجابة على بعض المسائل مثل ماذا عليّا أن أعمل»[2]، كما يرى أن وظيفة الفلسفة الأخلاقيّة هي في مساعدتنا للتأمّل بصورة أفضل بالقضايا الأخلاقيّة بواسطة الكشف عن التركيب المنطقي للّغة التي عبرنا بواسطتها عن فكرتنا[3]، ومن أجل التحديد الدقيق جدا لوظيفة الحكم الأخلاقي الرئيسيّة لا بدّ برأيه من لفت الإنتباه اثناء تحليل "لغة الأخلاق" والذي هو أيضا يراه ضروري ليس إلى ما يخدم موضوع البحث عن أهدافالناس الذين لفظوا الكلمات الأخلاقيّة بل إلى ما يمكن القيام به بمساعدتها وإلى ما يقود إليه الحكم الأخلاقي[4] بمعنى مدى المصلحة التي يحققها لنا الحكم الخلقي أو "تحليل اللغة".

2.الواقعية الجديدة:

ومن الذين أنتقدوا بشدّة موقف الوضعيّة المنطقيّة من القيم والأخلاق ربما أكثر من سميث وهيير نجد الأمريكي **رالف بيري بارتون**R.B.Perry (1876-1957)، أبرز فلاسفة القيم في الفلسفة الأمريكيّة وأحد المكونين للواقعيّة الجديدة والتي ظهرت في كل من إنجلترا وأمريكا و«التي أسهمت بأرائها حول طبيعة المعرفة والوعي وتحليل العمليّة المعرفيّة وتحليل العقل بإرجاع كل منهما إلى مصير أوّل هو ما عرف بالواحديّة المحايدة، وحددت المعرفة على أنها علاقة فيما بين أجزاء هذه المادة المحايدة، أما الوعي فهو استجابة للخارج أو علاقة بشيء خارجي وهي في ذلك تتفق مع التيارات المعاصرة كافة في محاولتها التغلّب على تلك الثنائيّة التي تشطر الوعي المعاصر إلى قطبين متضادين هما الذّات والموضوع»[5].

وأكثر ما يوصف به رالف بارتون بيري أنه شغوف بالفلسفة الأخلاقيّة منذ البدايّة، وهو السبب الذّي يكمن وراء توسعه في هذا المجال حتى ـ قيل عنه أنه هو الذي ـ إحتوى مملكة القيم[6]، وكان إشكاله

---

1 – Ibid ,p319.

2 – Ibid ,p 319 .

3 – Hare.R, Freedom and Reason, preface.

4 – Hare.R,the Freedom of will,Essays On the Moral Concepts,U of C Press,1972,pp3-12.

5 – فليب بلير رايس، في معرفتنا بالخير والشرّ، تر عثمان عيسى شاهين ،الأنجلو المصريّة، القاهرة، ب س، ص41-43.

6 - عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص 142.

الكبير«هو تحقيق التوفيق بين (الفكر النقدي والخير الأخلاقي)، وينعكس ذلك بشكل أدق داخل نظريته في القيمة التي تحاول التوفيق بين المنفعة في جانب والواجب في جانب أخر[1]»، والمؤكد عن بيري أنه «من أجل أن يصيغ فهمه لنظريّة عامة في القيم، كان عليه أن يستعرض المحاولات السابقة عليه في إثارة السؤال حول ماهيتها، وأكثر ما تصدى له هو الإتجاه السائد الذي ينكر إمكانيّة دراسة القيم أو إمكانيّة المعرفة الأخلاقيّة والبرهان عليها والمتمثلة في مختلف المدارس الوضعيّة التي نشأت في بداية القرن العشرين والتي عكست أزمة وتعدد معايير القيم ومن عدم وجود مقياس ومن ثم انكرت المجال ككل»[2]، وعلى رأ سهم فلاسفة التجربية المنطقيّة.

ولهذا يرى في كتابه "أفاق القيمة" منتقدا التجربية المنطقيّة أن المنهج الذي استخدمته والمستمد من الفيزياء خلق مشكلات عديدة لا يستطيع هو نفسه أن يحلها، فالمبحث الرئيسي لها واحتكارها للقب العلم لا يبرهن عليه المنهج الوضعي المنطقي، بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك علم غير الفيزياء يستخدمها منهجها «وإن كان علم الفيزياء قد قاد الطريق في تطوير الطريقة العلميّة وتحسينها وفي التطبيقات التقنيّة، فان هذا لا يعطيه الحق في التفرد بمملكة العلم، كما أنه لا يدل على أن نتائج علم الفيزياء تنال الأفضليّة على نتائج العلوم الأخرى التي تبدوا أقل فائدة في المدى القريب من علم الفيزياء»[3]، ويؤكد «إن ما يسمى"بالفلسفة الوضعيّة" هو نقيض لروح الإستقصاء الحر البعيد المرمى، التي تجول وتغامر في المياه العميقة خارج حدود السلامة والأمان»[4]، ورغم أن هناك الكثيرون «من يرجع الموقف الإنفعالي الذي تبنته الوضعيّة المنطقيّة إلى بيري نفسه الذي مارس تأثيره على ستيفنسون خاصة من خلال نظريته العامة للقيمة، فقد عرف بيري القيمة بالإهتمام، والإهتمام ذو جانب انفعالي وقد أخذ ستفنسون كلمة الإهتمام هذه ودلالاتها الإنفعاليّة من النظريّة العامة، وقد اعترف ستيفنسون نفسه أيضا بدينه لبيري في قصر الحكم

---

[1] – عباس علاء، نحو رؤية فلسفيّة تربويّة للقيم في ضوء القرآن والسنّة، دار غيداء للنشر،الأردن، 2011، ص146.

[2] – عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، ص11.

[3] – رالف بيري بارتون، إنسانيّة الإنسان، تر سلمى الخضراء الجيوشي، مكتبة المعارف في بيروت، 1961. ص20.

[4] – نفس المرجع، ص 19.

الأخلاقي على الجانب الإنفعالي»[1]، إلاّ أن بيري عني أكثر بالقيمة العامة الشاملة أكثر من اهتمامه بالضروب المختلفة المتخصصة للقيمة من أخلاقيّة والجمال والفن، إنه يؤكد على عكسي التجربيين المناطقة أن أحكام القيمة مع اختلافها في وجوه عديدة عن الحقائق العلميّة وذلك بالنسبة لمواضيعها وأغراضها، إلاّ أنها تتفق مع هذه العلوم في أنها تستند إلى الملاحظة والتجريب وأكثر من ذلك يؤكّد اليوم وأكثر من أي وقت مضى أن «الدّعوة ملّحة لتطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الأخلاقيّة بعد تطبيقهفي الموضوعات الطبيعيّة»[2]، وبهذا يقال عنه أنه مثل ديوي أكثر من حاولوا أن يعطونا نظريات أكثر تقدّما في مجالات التجربيّة بدون التضحيّة بالإفتراضات الأساسيّة للتجربيّة.

ويتساءل بيري عن السبب الذي من أجله تتجه النظريّة الأخلاقيّة هذا الموقف الذي يتخذ شكلين: إما التأكيد على نسبيّة هذه الأحكام أو إتصافها بالدور، فالإعتقاد بأن ما يسمى الأحكامالأخلاقيّة (القيميّة) لا يخضع للبرهان ـ رغم أنها تأخذ صيغا لغويّة ـ من أكثر الأشكال تطرّفا للشك الأخلاقي حيث يعرض هذه الأحكام على أنها لا تخضع للتحقيق أو أنها مجرّد أفعال من التعبير الذّاتي ومن هذين الشكلين معا يتكوّن الرأي الذي يعدّ الأحكام الأخلاقيّة كلاما لا معنى له، وبالتالي فالقيم لا تجد لها مكانا عند أصحاب هذا الرأي[3] ويقصد طبعا أنصار التجربية المنطقيّة، ويردّ عليهم بيري «فحسبنا أن نقول إن الحكم الخلقي إذا كان يعبّر عن حالتي النفسيّة ويشير إلى ميلي إلى فعل أو نفوري منه فإنه من الواضح أيضا أني لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرّر الحب والكراهيّة، وواضح أيضا أن الحكم الخلقي يعبّر عما يعتقد صاحبه أنه حق أو خير وليس مجرّد أمنية أو أوامر أو إنفعال»[4].

ويرى بيري في موقف التجربية المنطقيّة من القيم والذي يسميه هو الآخر بالشك الجزافي يرجع إلى فكرة فلسفيّة معينة عن ماهيّة المعرفة مستمدة من العلوم الدقيقة[5]، ولهذا يدعوا ويطلب «أنّه يتعيّن علينا أن نحدّد بعض الإعتبارات قبل تقبّل آراء التجريبية المنطقية لأنها نقيض لروح الإستقصاء الحرّ، وذلك

---

[1] – أحمد عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، ص147.

[2] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 69– 70.

[3] – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة ، ص 144.

[4] – نفس المرجع، ص 145.

[5] –Perry.R.B, Realisms of value a critique of Human Civilization Cambridge, HUp, 1954 ,p 119.

لضيقأفقها وإعتقادها الخاطئ بأن الحقيقة الجزئيّة هي كل الحقيقة، إن هناك إتهاما قائما يوجه للعلم لمبالغته في التخصص ولإهتمامه المحصور ببعض الوسائل المستعملة في المختبر أو المختصّة بالكميّة، إن هذا المنهج العلمي المحدود يغفل الإعتراف بمستويات معينة من السلوك الإنساني، وهي مستويات تعمل من أجل التطوير الأرقى للحياة الإنسانيّة وتتطلع إلى المذهب الإنساني كنصير لها»[1]، وانطلاقا من هذا يؤكد عن أهميّة البحث في القيم بغض النظر عن نوعيّة القيم التي يتحدث عنها فيقول «وحيث أن الإهتمامات تنمو وتتكاثر في العدد وتمد أشعتها عبر التجربة والتخيّل فإن المخزون من القيم الكونيّة يمكن إثراؤه»[2].

وعندما يعرّف بيري الخير وعن أهميته يجعله يعادل مفهوم القيمة لهذا يقول «لدينا معنيان لكلمةخير: فهي في معناها العام تعني الطابع الذي يتخذه أيّ شيء في كونه موضوع للإهتمام إيجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده هو إذن خيرا، أما مفهومها الخاص فإن صفة الخير الأخلاقي تتجه نحو الإهتمامات المنظمة تنظيما يتوافق مع اهتمامات ومصالح الآخرين»[3]، كما ربط الخير بالسعادة فقال «الحياة الخيّرة من الناحيّة الأخلاقيّة يمكن أن توصف بأنها شرط السعادة وهو شرط تكون فيه كل المصالح إيجابيّة وذلك بزيادة الأعضاء وتعاونهم ويلقي هذا الوصف ضوءا على المطلب التقليدي للسعادة الذي هو الهدف الأخلاقي الأسمى»[4].

وهو يقصر القيم فقط على عالم الإنسان ولهذا يقال عن موقفه أنه يتوسط بين الموقف الذّاتي والموضوعي وعنده القيم مراتب ودرجات و«تمثل الأخلاق القيمة العليا التي تظمّ جميع الإهتمامات»[5]، إن القيمة عند بيري «هي في علاقة ذلك الشيء بفرد معين من أفراد الناس ولو ترك الشيء وحده بغير إنسان لما كانت له قيمته، كذلك فالقيمة إنّما يخلعها الإنسان على الشيء بقدر ما يجد فيه من بواعث لإهتمامه

---

[1] – رالف بارتون بيري، إنسانيّة الإنسان، ص 16–20.

[2] – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص 146.

[3] – Perry.R.B, General Theory of Value Its Meaning and Basic Principles Construed in terms of Interst, Grierson press, 2007, p 34 .

[4] – Ibid,p 35.

[5] – ibid,p129.

ومن إشباع لمصالحه»[1]، ورغم أنه «يقرّر أنما يجعل ـ للشيء ـ قيمة هو أن يكون ذلك الشيء موضع اهتمام من الإنسان أو مصدر نفع»[2]، ولكن أيضا ما يريد قوله بهذا الكلام أن الشرط الأساسي لوجود القيمة هو أنيكون ثمة علاقة رابطة بين الإنسان والشيء إذ لا معنى للقيمة إذا انعزل الشيء انعزالا تاما عن الإنسان واهتماماته ومنافعه، وبهذا تكون كلمة قيمة اسما يطلق على علاقة ولا يطلق على كائن بذاته معيّن، ويقول «أي شيء له قيمة، أو يعدّ قيما في المعنى الأصلي الجوهري الجامع حين يكون موضوع اهتمام ما أي أن القيمة تعرف بالاهتمام ويتوقف معناها على معنى الاهتمام وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة، فأي موضوع أيا كان يكتسب قيمة عندما يستوعب اهتماما ما أيا كان هذا الاهتمام»[3]، ولكن هنا نلاحظ أنه يؤكد هو الآخر مثله مثل التجربيين المناطقة لا معنى لقول القائل عن أي شيء أنه ذو قيمة إذا لم يكن ذلك الشيء مثيرا لإهتمام أحد أو مصدرا لمنفعة أحد وما يضيفه فقط «أن القيمة لا تكون موضوعيّة خالصة، ولا ذاتيّة خالصة، إنما تكون حلقة واصلة بين الموضوع والذّات هي حلقة إثارة الشيء المشار إليه لإهتمام فرد أو أكثر من أفراد الناس»[4]، لينتهي أيضا بعد تحليله لبعض المفاهيم مثل "الإهتمام" و"المنفعة" أنه من أجل تحديد دلالتها نحتاج إلى علم النفس[5]، وحتى عندما يريد أن يعطي معنى لفهوم من المفاهيم يقول «فعندما يهاجم التعريف ينبغي أن يدافع عن نفسه من ثلاث نواح: من حيث استعماله للكلمات (لغويّة)، ومن حيث الوضوح والدّقة والتماسك وجدوى الأفكار التي يستعملها(شكليّة)، ومن حيث قدرته على وصف حقائق معينة في الحياة يشير إليها ويمكن التحقق منها عن طريقه»[6]، وهنا الملاحظ أن ما فعله هو فقط تطوير لأراء التجريبية المنطقية حيث جمع اللغة والشكل والتحقق ليؤكد على احتواء مفهوم ما للمعنى، و لكنه ما يؤكده على عكسي الوضعيين المناطقة أهميّة نظريّة القيمة عندما يعرّفها « يمكن أن

---

[1] – بيري ر ب، أفاق القيمة، تر عبد المحسن عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1953(2012)،المقدمة ص 3.

[2] – نفس المرجع، ص5.

[3] – Perry.R.B, Realms of Value, p116.

[4] – بيري رالف بارتون، أفاق القيمة، المقدمة ص5.

[5] – نفس المصدر، المقدمة ص5.

[6] – نفس المصدر، ص 13.

تعرف على أنها موضوع حكم نقدي للحياة البشريّة»[1]، كما ينوّه على أهميّة معرفة الألفاظ الخلقيّة وإحتوائها على معاني معرفيّة «إن الذي لا شك فيه أن كثيرا من الكلمات التي تستخدم بقصد المدح أو الذّم لا تشبه نظريّة رياضيّة أو قانونا علميّا، ومع ذلك فإن معظم كلمات البشر تقع بين هذين النقيضين، والتعبيرات التي تستخدم اصطلاحات مثل الخير والشر قد تنقل أو هي في العادة تنقل أفكار موضوعيّة ذات معنى إمّا صراحة أو ضمنا»[2]، لهذا يصرّح في المقابل عن رفضه للنظريّة الإنفعاليّة قائلا «وجه البعض الإنتباه إلى النظريّة التي تقول إن كلمات القاموس الأخلاقي ذات معنى انفعالي متميّز عن معناها الموضوعي ونحن قد نبذناهذه النظريّة»[3]، ويضرب مثالا على ذلك فيقول « لنفرض أن (أ) من الناس قال مخاطبا (ب)أن "لنكولن" رجل خيّر لكونه كره الحرب وأفاض من رحمته على الجنود، وحرر العبيد فإن (أ) هذا لا يعبر عن إعجابه بشخص لنكولن ولا رغبته في أن يحس (ب) إحساسا مماثلا، ولكنه يوحّد بين فكرة الخير وفكرة الإنسانيّة ويضيفهما إلى لنكولن بناء على الدليل الموضوعي من سلوك الأخير»[4]، «وعلى ذلك فإن قوّة المناقشة الأخلاقيّة لا تأتي من عدم وجود المعاني الفكريّة الموضوعيّة كما يدّعي الإنفعاليون، لكن من كثرتها وتنوعها، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي: أنه توجد معان موضوعيّة متنوعة لاصطلاحات مثل الخيروالشر في الإستعمال العادي، فهي تعني شيئا معيّنا في بعض الأحيان وقد تعني شيئا آخر في أحيانأخرى، وبالتالي فوظيفة نظريّة القيمة أن تحدد مثل هذا المعنى الثابت، فلا يوجد سبب يدعو إلى قصر نظريّة القيمة على معان سبق معرفتها بمعنى آخر لا تقنع نظريّة القيمة أن تكون تاريخا معاصرا لأفكار بدلا من أن تأخذ على عاتقها تنظيم الأفكار وهو العمل الجوهري لها[5]، لهذا يقول أيضا «لا يتضمن رفضنا لما في النظريّة الإنفعاليّة من إسراف وغلو أن الأحكام التي تستعمل اصطلاحات القيمة لا تحتمل أن نضفي عليها معنى عاطفي بشكل خاص، ولا يمنع افتراضنا هذا أن الأحكام في الغالب معبّرة

---

1 – Perry.R.B, General Theory of Value, p10

2 – Perry.R.B, Realisms of value, p8

3 – Ibid , p111.

4 – Ibid , p90.

5 – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص148.

ومقنعة»[1]، ولهذا فبيري يؤكّد دائما على ان الطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقيّة مثلها مثل ضروب المعرفة الأخرى على العكس من الإنفعاليّة والوضعيّة، فالقيم عنده تتجاوز الجانب الإنفعالي وتعبّر عن تكامل القوى الشعوريّة في الإنسان من إنفعال ونزوع وإدراك[2].

وبيري إذن كما سبق أن قلنا يختلف عن الوضعيين في محاولة دراسة القيم دراسة علميّة تتم باستخدام المنهج التجريبي الوصفي الذي يمكن عن طريقه التمييز بين القيم العليا والدنيا الصادقة والكاذبة، الحقيقة والزائفة، وسوف يعتمد هذا التمييز على الإختلافات المعطاة والتي يمكن وصفها، وإن كان يعلم أن موقفه هذا التجريبي الواقعي سيصطدم بصعوباتين خاصة تلك الصعوبات التي ترجع إلى تحديد المعطى «إننا لن نبدأ بمقولات جاهزة ثم نحاول أن نجد لها أمثلة لكن على العكس من هذا الإتجاه نجمع الأمثلة ثم نحللها ونستخلص خصائصها العامة من أجل تحديد الموضوع»[3]، «لذلك تعرف نظريته "بالطبيعيّة الأخلاقيّة أو التجريبيّة"، والطبيعي الأخلاقي كما سبق هو الذي ينظر إلى قضايا القيم والأخلاق على أنها مشتقة من العلوم التجريبيّة مثل علم النفس وعلم الإجتماع والسياسيّة، ونظريّة بيري تسمى الطبيعيّة الأخلاقيّة بسب ردها القيمة إلى البنيّة الطبيعيّة والنفسيّة للفرد أي الإهتمام»[4]، وهنا لا يختلف عن التجريبيين المناطقة في ردّ علم الأخلاق إلى علم النفس وعلم الإجتماع وإن يخالفهم فقط في تأكيده أن «أحكام القيمة هي معطيات تجريبيّة قابلة للتأكيد أو التفنيد من حيث المبدأ بنفس الوسيلة التي تعامل بها المعطيات العلميّة»[5]، وهو أيضا كما رأينا لا يخرج عن النفعيّة عندما يؤكّد أن القيمة «على أنها العلاقة الخاصة بين أي اهتمام وموضوعه أو تلكالسمة الخاصة للموضوع المتضمن للاهتمام، وتبرير ذلك أنه البديل المتبقي وهناك افتراض أكبر في صالح هذا الخير المتبقي، إنه يرتبط بالحس المشترك»[6]، إن

---

1 – Perry.R.B, Realisms of value, p9.

2 – عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، ص 148–149.

3 – Perry.R.B, Realisms of value, p22.

4 – عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، 155.

5 – نفس المرجع، ص155.

6 – Perry.R.B, General theory of value, p155.

الإهتمام عنده هو المصدر الأصلي والسمّة الثابتة لكل قيمة، والنتيجة أنه لا يخرج عن النفعيّة التي إنتهت إليها التجربية المنطقيّة.

ولكن رغم ذلك يعتبر بيري صاحب اتجاه أخلاقي وقد اهتم مبكرا بالأخلاق حيث جعل السياسة لديه ترتبط بالأخلاق ارتباطا وثيقا كما يتبدى ذلك في كتاباته في الدفاع عن الديمقراطيّة والقضايا التي تثارحولها، حتى أنّه يرجع سبب أو اختلافات النظم السياسيّة الدوليّة إلى مواقفها الأخلاقيّة[1]، وفي تعريفه بالاهتمام على أنه «سلسلة من الأحداث يتحكم فيها توقع نتيجتها، أي أن الشيء يكون موضوعا للاهتمام عندما يؤدي هذا التوقع إلى القيام بأفعال تمكن أو لا تمكن من تحقيقه»[2]، وهو التعريف الذي سوف تتخذ منه نظرية القيمة عامة عند الغربيين نقطة بدايتها.

وكما سبق وقلنا إن كان بيري عني أكثر ما عني بالقيمة العامة الشاملة أكثر من اهتمامه بالضروب المختلفة المتخصصة للقيمة من أخلاقيّة والجمال والفن، ولكن الأخلاق بالنسبة إليه تبقى «هي الإهتمام الشامل الذي يشرّع للحياة كلها»[3]، وهو هنا يتحدث باسم الحياة بأسرها لا باسم جزء منها، إنها هي التي تنظم إهتمامات الإنسان وعن أهميّة الخير في حياة الإنسان يقول بالخير الإدراكي الخير الجمالي الخير الأخلاقي، وينظر إلى هذه الأنواع الثلاثة على أنها ذات عموميّة واتصال متداخل وذات أهميّة في حياة الإنسان تضعها في مكان منفصل عن القيم الأخرى[4]، والخير بمعناه العام الذي يعادل القيمة هو المثل الذي يتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية، ومن تناسق المصالح هدفا مثاليّا، وهذه هي نظريّةالسعادة التوافقيّة التي يتحدث عنها بيري في "افاق القيمة" ويطلق على هذا المعنى للخير اسم الفلسفة الأخلاقيّة أو النظريّة الأخلاقيّة أيضا وذلك تمييزا لها عن مفهوم آخر هو علم الأخلاق أو مبادئ الأخلاق Ethics الذي يعني به دراسة الخير في معناه الخاص، وتدور الفلسفة الأخلاقيّة حول الخير بمعناه العام، بينما

---

[1] – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص ص 257–258.

[2] – Perry.R.B, Realisms of value, pp3–4.

[3] – عبد الحليم عطيّة، نفس المرجع، ص 290.

[4] – Perry.R.B, Realisms of value, p86.

Ethicsتختص بالخير الأخلاقي[1]، وينظر إلى الأخلاق بمعناه العام على أنه «محاولة للتوفيق بين اهتمامات متصارعة من أجل حل للمشكلة التي يخلقها الصراع بين اهتمامات فرد أو أكثر، وذلك بالتقدّم من التوافق السلبي لعدم الصراعإلى التناسق الإيجابي للتعاون»[2]، «إنها خلق تناسق من الإهتمامات وهي من هنا يمكن أن توصف على أنها عقيدة حريّة»[3]، إن الاخلاق في معناها العام تقترب ولا تكاد تختلف عن السياسة نظرا لأنها هي التنظيم الكلي للحياة والتي تخضع لها الإهتمامات الأخرى[4]، يرى بيري أنه هناك شيء مستمر ومتداول في العالم نطلق عليه مفهوم الأخلاق، فالأخلاق شيء مستمر في العالم وهي تظهر في كل المجتمعات والعصور مهمتها البحث في هذا الدوام[5]، وقد يقوم الشك حول مدى تحقق أو عدم تحقق المبادئ الأخلاقيّة في أيّ مجتمع تاريخي، إلاّ أنه مع ذلك لا يمكن إنكار أن الأخلاق موجودة كهدف يسعى في طلبه وأن لها مثلها الأعلى «فكلمة مَثَل تعنى أنها موجودة في الواقع، فالحديث عن المثل العليا معناه في الوقت نفسه الحديث عن تحققها»[6]، ومن هنا لا يمكن التعامل مع الأخلاق بمعزل عن الخير والشر فالأخلاق تتحقق في الواقع أي من داخل الخير والشر وعلى ذلك فهي عمليّة مستمرة[7]، وحيث إن الأخلاق تتعلق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسيّة معينة، «إنها في الحقيقة هي أكثر المواد جميعا إنسانيّة وهي أقربها إلى الطبيعة البشريّة وتتصف بالحسيّة التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتيّة ولا ميتافيزيقيّة ولا رياضيّة، فالعلم الأخلاقي ليس له ميدانا منفصلا ولكنه معرفة ماديّة بيولوجيّة تاريخيّة، وضعت في محتوى إنساني، حيث تضيء مناشط الإنسان وترشدها»[8]، «وبيري مثله مثل جميع الفلاسفة المعاصرين الذين يفصلون بين الطبيعة والقيمة فقد وجد مع الطبيعيين والإنسانيين أن الطبيعة ذاتها حياديّة

---

[1] – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص 304.

[2] – Perry.R.B, Realisms of value, p90.

[3] – Ibid, p92 .

[4] – عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، ص305.

[5] – نفس المرجع، ص 305.

[6] – Perry.R.B, Realisms of value, p86 .

[7] – Ibid, p86

[8] – جون ديوي، الطبيعة البشريّة والسلوك الإنساني، ص ص 295– 310.

بخصوص مسائل القيمة وبدخول الطبيعة فإن اصطلاحات القيمة تبدأ في أن تكون ذات معنى "الكائن الحي يرث الأرض"... فبالنسبة للكائن الحي البشري يتكوّن الخير من إشباع الرغبة، والخير هو علاقة بين الكائن الحي والموضوع، والإهتمام أو الرغبة هو الشكل الخاص الذي تظهر فيه الجاذبيّة في هذا السياق، والكيانات المحايدة ذاتها تخل في علاقات مع الحياة العضويّة وفي هذه العلاقات يتحوّل حيادها إلى خير عندما تكون خيّرة للكائن الحي»[1]، وبالنسبة لبيري «عندما يتصارع اهتمام مع آخر وعندما يكون ما هو خيرا بالنسبة لشخص سيئا بالنسبة لآخر فإن الموقف الأخلاقي يكون قد أصبح ذا كينونة، ويظهر مبدأ الفعل الأخلاقي عندما يتحالف الإهتمام مع الإهتمام، وتصبح كثرة الإهتمامات بالتحالف مجتمعا من الإهتمامات، واقتصادا أخلاقيّا والأخلاق إذن هو تعاون بدلا من حرب الإهتمامات المتصارعة»[2]، هو الإختيار الجبري بين الإنتحار وحياة الغريزة والخير الأخلاقي عن تمييزه من مجرّد الخير هو إدراك تنظيم ما للاهتمامات[3].

الحياة عند بيري هي حياة منظمة ولهذا يستبعد بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة للأخلاق التي قللت من قيمتها عند الشاكين فيها وعند العامة من الناس أيضا، عنده الأخلاق تتفق في هذا الفهم مع الموقف الإنساني، وهي لا تتعارض مع الإتجاه الإنساني، فالأخلاق تتطلب النظام «ولهذا يتوجب عليها أن ترفض الإستسلام للرغبات دون قيد أو شرط ولكي توفق بين الرغبات وتحقق التوافق بينها يجب عليها أن تضبط أي رغبة منفردة بنفسها أو أي جزء واحد من مجموعة الرغبات، والحق أن الأخلاق ليست ضد الرغبات بحدّ ذاتها، وإنما هي ضد تطرف الرغبات فقط، فالأخلاق إذا نظر إليها على أساس أنها متمشيّة مع ميول الإنسان وضروب اهتمامه الإيجابيّة ومع التحقيق الأقصى لهذه الميول والإهتمامات فلن يكون هناك أي أساس للتناقض بينها وبين الإنسانيّة»[4].

---

[1] – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص 307.

[2] – نفس المرجع، ص 307.

[3] – Perry.R.B, Moral Economy, Cambridge, 1937, p13.

[4] – رالف بيري بارتون، إنسانيّة الإنسان ، ص 28–29.

إنه يؤكد أنه قبل أن يوضح المقصود بالأخلاق ينبغي استبعاد بعض المذاهب أو المفاهيم الباطلة التي ربطت بين الأخلاق وبين معنى محدد أو ناقص لها ومن أهم هذه المفاهيم عند بيري هو الزهد «الذي يعني بالأخلاق عدم تتطابق مع أي ميل أو رغبة بل تحتاج إلى ضبط وتنظيم ورقابة الميول والرغبات، وحين يصبح هذا الفهم مبدأ ساميّا يصبح محور الحياة الخيّرة هو إحلال السلبي محل الإيجابي وتصبح كل رغبة ومصلحة للإنسان عدوا أو على الأقل خطر»[1]، هكذا هي الأخلاق عند بيري إنها حياة من أجل إحلال المصالح الإيجابيّة محل السلبي منها وهي تنظيم للإهتمامات والمصالح لكي تزدهر وتعلوا، فهدف الأخلاق هو الحياة الوفيرة وحين تفهم كوسيلة لتنظيم ضروب الاهتمام والميول بقصد إزالة الخصام وإحلال التعاون، فإنه لن يكون هناك أي وسيلة لاستبعاد الأخلاق باعتبارها ليست من عالمنا، وليس معنى هذاهو قوله بمذهب اللّذة إذ يقول أيضا «غير أن هذا لم يتضمن انزال القيم جميعها انزالا لا تمييز فيه إلى مستوى مذهب اللّذة الخالص، ... ـ إن كل ما كان يعنيه هو ـ ان الملذّات المقرونة بممارسة الوظائف العضويّة بريئة حتى يقوم البرهان على إثمها»[2]، ولكن كما يظهر هنا هو يرفض مذهب اللّذة الخالص وليس مذهب اللذة عامة وإن كانت الأخلاق عند بيري هي ضد إنكار الذّات «إن الإنسان الطبيعي مسوق دوما نحو تنميّة إمكانيات وأن المنبت الذي يخرج منه هو عالمه الذي يحدد الشروط التي لا مهرب منها لحياته العضويّة الناميّة، والإنسان يتفحص عالمه ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويتمتع به بواسطة إحساسه الجمالي ويرتكز عليه ويتطلع بعيدا متخطيّا حدوده غير أنّه لا يرفض عالمه الطبيعي أبدا»[3].

ويرفض أيضا مذهب السلطة الذي «يطابق بين الأخلاق وتقبّل السلطة وطاعتها دون قيد أو شرط، والسلطة من حيث هي مبدأ نهائي قويّة ونافذّة أو حكيمة وخيّرة وتتبع طاعتها إما من الخوف أو الحاجة إلى التوجيه أو الحب، فالسلطة تصبح سلطة مطلقة لكنها تقوم على أسس خارجيّة عنها، فالفرد حين تتحكم فيه

---

1 – Perry.R.B, Realisms of value, p88.

2 – رالف بيري بارتون، المرجع السابق، ص 27.

3 – نفس المرجع، ص10.

الحاجة للتوجيه يفترض أن السلطة تعرف (ما هو خير) وحين يتحكم الحب فإنه ينسب الخير للسلطة»[1]، إنه يرى أن «السلطة لا تفسّر المثل الأعلى ذاته، وكذلك لا تفسّر ذلك الطور الناضج من الحياة الأخلاقيّة الذي يتخذه الناس بعد فهم المثل الأعلى من أجل غايته المثاليّة»[2].

كما يرفض بيري النزعة الآمريّة حيث تتطابق الأخلاق مع مجموعة من الأوامر والقوانين فعنده «الأخلاق تحتاج إلى قواعد معينة لتنظيمها ترتبط بواقع الحياة ولا تكون مجرّدة، إن للتنظيم الأخلاقي قواعد يراعيها أعضاؤه وحين تفصل القواعد عن تنظيمها تصبح مطلقة»[3]، إنه يرفض أيضا وينتقد الأخلاق الشكليّة الصوريّة التي لا تعبّر عن الحياة ويرفض الطوباويّة، حيث يقسّم الناس إلى معسكرين متضادين: من يتجاهلون المثال وذلك بانشغالهم بالحاضر، والذين لا يفعلون شيئا في الميدان العملي لأنهم يحلمون بالمثال، فالأوائل انتهازيون يعملون دون وجود غاية لعملهم فبدون مثل يصبحون خادمين للأوضاع كما هي، والفريق الثاني هم المثاليون الذين يحلون صورة المثال مكان تحقيقه، فهم يعالجون قصر نظر الفريق الأوّل ببعد النظر حتى انهم لا يرون ما يحدث حولهم، وبيري هنا على مستوى الأخلاق يرفض كل من المثاليّة والماديّة، فأحدهما لا تتجاوز الواقع والأخرى لا تقترب منه بينما تنطلق الواقعيّة الجديدة من الواقع رابطة إياه بالمثل الأعلى من أجل تحقيق هذا المثل، فالحياةالأخلاقيّة تحتاج إلى رجال قادرين على أن ينقلوا أبصارهم بين القريب (الواقع) والبعيد (المثال)[4]، « هكذا هي الأخلاق عند بيري هي محاولة الإنسان للتوفيق بين مصالح واهتمامات متصارعة وذلك بمنع النزاع وإزالة الشقاق والتقدّم من التناسق السلبي لعدم الصراع إلى التناسق الإيجابي للتعاون، هي حلا للمشكلة التي يخلفها الصراع بين مصالح شخص واحد وأكثر»[5].

وهكذا وعلى عكس التجريبيين المناطقة لا ينكر بيري وجود الأخلاق بل يدلّل عليها ويهتم بتأكيد "برهان المعرفة الأخلاقيّة" فالأخلاق موجودة كهدف يسعى في طلبه ولها مثلها الأعلى، تتخذ من راع

---

1 – Perry.R.B, Realisms of value, p88.

2 – Ibid, p89.

3 – Ibid, p89.

4 – Ibid, p90.

5 - عبد الحليم عطيةّ، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص 319.

الإهتمامات نقطة بدايّة ومن تناسق الإهتمامات هدف مثاليّا لها «الأخلاق هي محاولة التوفيق بين اهتمامات متصارعة تمنع النزاع حين يهدد والشقاق حين يحدث وتتقدّم من الموقف السلبي لعدم الصراع إلى الموقف الإيجابي للتعاون فهي حل للصراع داخل فرد أو مجموعة أفراد»[1]، إن ميدان الأخلاق عنده محدد بحدود الكائنات التي ينفعها الإهتمام ويقف كل اهتمام مع الآخر في علاقات من التناسق أو الصراع، لأنه «في عالم لا يوجد فيه عقل لا توجد أخلاق، فمجال الأخلاق مقصور على كائنات تستطيع أن تفهم تأثير اهتمام في آخر وتخضع لأحكام وضوابط طبقا لذلك»[2]، ويكون بتالي في نظره «الإنسان كفء لإصدار الأحكام الأخلاقيّة وأن يحقق سعادته والمجتمع السعيد مجتمع يتكوّن من رجال سعداء يستمدّ كلواحد سعادته من سعادة الآخر، ولهذا الخير الإجتماعي أحسن أخلاقيّا من الخير الشخصي ويكون خير الإنسانيّة احسن من خير أيّ جماعة أصغر»[3]، ولكنه على وعي بصعوبة هذا المجال فيؤكد «ينبغي أن يكون الإنسان مستعد لإقرار بأنه لا يوجد دائما حل أخلاقي لمشكلة من مشكلات الصراع، بل يوجد طريق لهذا الحل، فالأخلاق مسار للمحاولات بذل الجهد وهذا يعني أنها مسعى وليست صيغة تركيبيّة جاهزة، وعلى ذلك فكل ما في وسع الفلسفة الأخلاقيّة أن تفعله هو أن تحدد الهدف الأخلاقي، وكل ما يستطيعه المصلحون الأخلاقيون هو أن يحضّوا الناس على السعي وراء الهدف[4]، لأنه «إن لم تنشد الأطراف المتنازعة سبيل الوفاق فليس هناك حل أخلاقي»[5]، وهنا يظهر كما سبق وقلنا «أن هناك علاقة مباشرة بين نظريته الأداتيّة هذه وبين مذهب المنفعة العامة، فالفعل عنده يصبح حقا عندما يؤدي إلى خير أخلاقي أو بمعنى آخر إلى السعادة التوافقيّة ويصبح باطلا عندما يؤدي إلى عدم التوافق»[6]، ولكن على عكسي التجربيين المناطقة وإن كان يؤكد عدم استبعاد الميول والعواطف من الأخلاق، ولكن لا بد من الإشارة أن بيري عندما يشير إلى التعاطف فإنه يشير إليه من جهة «على أنه ضرورة إنسانيّة طبيعيّة يمكن بها تخيل القيم

---

1 – Perry.R.B, Realisms of value, p90.

2 – Ibid, p112.

3 – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة الجديدة، ص324.

4 – نفس المرجع، 324.

5 – Perry.R.B, Realisms of value, p100.

6 – عبد الحليم عطيّة، المرجع السابق، ص328.

وتعددها حتى يمكن للمرء بدافع من ثراء مظاهر الخير أن يختار الأفضل وأنه من الممكن أن يقال أن الإنسان الذي يتعرف عن طريق التعاطف على نكهة المسرات المتنوعة التي تتيحها الحياة، قد اختار بذكاء وحذاقة وان اختياره لم يأت عن قصور وعجز»[1]، ويقدّم براهين للمعرفة الأخلاقيّة ويرفض استنتاج الأخلاق من العقل ويشيد في الوقت نفسه بتصور كانط للمثل الأعلى الأخلاقي الذي يكون فيه الأفراد غايات أخلاقيّة في مجتمع متناسق، ولهذا من جهة أخرى تعد نظريته التجريبيّة الطبيعيّة امتدادا وتطويرا للأخلاق التجريبيّة الإنجليزيّة التي يطلق عليها اسم مذهب المنفعة العامة والتي انتشرت في شتى مجالات المعرفة البشريّة، اللاهوت والإقتصاد والسياسة والتشريع وتمثلت أخيرا لدى الفلسفة العمليّة عند ديوي وبيري[2].

وفي كتابه "افاق القيمة" يستخدم بيري مصطلح «معيار السعادة التوافقيّة كمرادف للمصطلح الخير الأقصى» ومعيار السعادة التوافقيّة عنده هو «ذلك التنظيم من الاهتمامات الذي يتمتع فيه كل فرد بعدتدخل وتأييد من قبل الأخرين سواء داخل الحياة الشخصيّة ام حياة المجتمع»[3]، ومع أن هذا المبدأ معياري إلا أنه وصفي بالنسبة لبيري وليرفع هذا التناقض الظاهر يقول «عندما يتم أخذ موضوع اهتمام كمقياس يقارن به إنجاز أو يقارن به إنجازين بعضهم ببعض، فإنه يصبح معيارا وتكون الأحكام التي تؤلف مثل هذه المقارنات أحكاما معياريّة وحيث أن المعيار والإنجاز يمكن وصفهما فإن المقارنة هي وصف للانجاز»[4]، وتظل السعادة التوافقيّة والإشتماليّة مثالا أعلى للطموح بالنسبة لبيري حيث أكّد مرارا أن الأخلاق «هي سعي لتحقيق الإنسجام بين الإهتمامات المتصارعة وفي الواقع فإن معيار السعادة التوافقيّة هو "خير مستقبلي مثالي" وهدف إدراكه مشروط بليونة الظروف ووفاء الغرض وكفاءة في الحكم واتساعفي الإستنارة»[5]، فـ «السعادة التوافقيّة هي الإطار النظري أو النظريّة التي يصيغ فيها بيري أفكاره عن التكامل بين الرغبات والإنسجام بين الإهتمامات وهو محور فلسفته في الخير الأقصى والقيمة الشاملة والهدف

---

[1] – رالف بارتون بيري، إنسانيّة الإنسان، ص 45.

[2] – توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الخلاق، ص 207.

[3] – Perry. R.B, Realisms of value, p119.

[4] – Ibid , p176.

[5] – Ibid, p92.

النهائي للأخلاق عنده »[1]، لقد عرّف «الخير الأخلاقي بأنه السعادة التوافقيّة وهو المفهوم الأساسي للمعرفة الأخلاقيّة»[2]، ولهذا عندما نقول أن هذا خير أو باطل فإننا نطبق معيار السعادة التوافقيّة، وليقدم برهان علىصحة ما ذهب إليه يؤكّد «أن هذا المعيار يشبع الحاجة لمعرفة موضوعيّة وكليّة، بمعنى أنّه معيار واحد لكل العارفين الذين يتناولون الموضوع ولما كان معيار السعادة التوافقيّة يعترف بكل المصالح فهو خال من ما يسمى بالمعادلة الشخصيّة Personal equation، ونظريّة السعادة التوافقيّة تقوم على المركزيّة الذّاتيّة التي أدت بالمراقبين الأخلاقيين أن يخضعوا كل الاهتمامات لمصالحهم أم لمصالح جيرانهم، أو طبقتهم أو شعوبهم إنها تحتضن كل الأبعاد الإنسانيّة داخل نظام كلي للعلاقات وتضع نفسها في موضع وجهات النظر وتوفق بينها»[3]، إن هذا المعيار عند بيري هو المعيار القادر على إيجاد حلول للمسائل الخاصة بالقيمة.

وفي النتيجة وكما يؤكّد بعض المفكرين وإن «تآمرت العديد من النظريات مع الأحداث لكي تتحدى المقاييس الموضوعيّة للقيمة، وحيث إن العالم قد وقع في شرك سلسلة من الحروب خططت لها إيديولوجياتلا ترحم فمال التفكير الخاص بالقيم إلى أن يسقط في نسبيّة وشك، فكانت أكثر النظريات انتشارا فيالولايات المتحدة هي النظريّة الانفعاليّة التي تعالج القيم على أنها استجابت أو مثيرات انفعاليّة للمآزق المعاصرة التي كانت تناقض فيه مذاهب القيم بعضها البعض دون إمكانيّة الالتجاء إلى مبدأ عال لحل الصراعات وعلى النقيض من ذلك فإن معيار بيري للسعادة التوافقيّة هو المرشح بوضوح لمركز الوسط الخير لصراعات القيم»[4]، وإن كان أيضا في الحقيقة «فلسفة بيري الإجتماعيّة واحدة من المحاولات في العصور الحديثة التي تقدّم صياغة عقليّة لليبراليّة ذات إتجاه أخلاقي واضح»[5]، إنها فلسفة تناصر الفرديّة الليبراليّة الغربيّة ولكنه« كان شغوفا بالفلسفة الأخلاقيّة منذ البداية وهو السبب الذي تكمن وراء توسعه في

---

1 – Perry.R.B, op.cit, p119.

2 – علاء عباس صاحب عسكر، نحو رؤية فلسفيّة تربويّة للقيم، ص148–149.

3 – Ibid, p132.

4 – عبد الحليم عطيّة، القيم في الواقعيّة، ص 343.

5 – نفس المرجع، ص356.

هذا المجال حتى احتوى مملكة القيم»[1]، ولذلك عرفت نظريّته في القيمة على أنها نظريّة في الإهتمام، والإهتمام كما سبق و رأينا هو المصدر الأساسي والسمة الدائمة لكل قيمة الإهتمام هو أساس القيمة.

يضع بيري الأخلاق في العالم «فهناك شيء مستمر ومتداول في العالم نطلق عليه مفهوم الأخلاق وبالتالي فمهمة الفلسفة الأخلاقيّة أو النظريّة الأخلاقيّة هي البحث في هذا الدوام وليس هناك شك في هذا القول، فالأخلاق شيء مستمر في العالم وهي تظهر في كل المجتمعات والعصور وأن الأخلاق موجودة هدفا يسعى في طلبه وان لها مثلها الأعلى، فكلمة "مثل عليا" موجودة في الواقع، والحديث عن المثل العليا معناه في نفس الوقت الحديث عن تحققها ومن هنا لا يمكن التعامل مع الأخلاق "بمعزل عن الخير والشر" إذ أن الأخلاق تتحقق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسيّة معينة، فالأخلاق في الحقيقة هي أكثر المواد جميعا انسانيّة وهي أقربها إلى الطبيعة البشريّة وتتصف بالحسيّة التي لا يمكن محوها، وهي ليس لها ميدانا منفصلا، ولكنها معرفة ماديّة بيولوجيّة تاريخيّة وضعت في محتوى إنساني إذ تضيء مناشط الإنسان وترشدها»[2]، إلاّ أن قول بيري أن القيم يستدل عليها عن طريق الحواس وعن طريق التجربة لأنها صادرة عن الواقع المحسوس وبالتالي فهي متغيّرة ونسبيّة ولا وجود للقيم الثابتة، لا مطلقة[3] أثار الكثير من الإنتقادات والردود، ولكن أيضا رغم ذلك مهما قيل في هذه النظريّة تبقى في الحقيقة «نظريّة بيري كونها تضم فروعا شتى من مختلف العلوم الخاصة بالقيمة فهي تعدّ حركة في الإتجاه المضاد لفرقة العلوم وانعزالها»[4] التي نادت بها المدارس الوضعيّة خاصة ومحاولة لإعادة الإعتبار لفلسفة الأخلاق.

3. البرغماتية المفاهيميّة:

ومن الذين أيضا وجهوا إنتقادات إلى فلاسفة التجربية المنطقيّة ورفضوا موقفهم من الأخلاق نجد الفيلسوف والمنطقي الأمريكي **كلارنس إرفنج لويس** Lewis.C(1883-1964) مؤسس البراغماتيّة المفاهيميّة، والذي يعرف أيضا أنه كتب كثيرا عن الأخلاق ويكون من الرافضين والمنتقدين بشدّة لأراء

---

[1] – علاء عباس، نحو رؤية فلسفيّة تربويّة للقيم، ص 146.

[2] – نفس المرجع، ص 150.

[3] – نفس المرجع، ص 151.

[4] – عبد الحليم عطيّة، النظريّة العامة للقيمة، ص 29.

التجربية المنطقيّة، رغم أنه هو الذي يقال عنه أنه المعبّر عن روح الفلسفة الذرائعيّة، ولكنه أيضا هو الذي «حاول توحيد القيم والحقائق، الواقع واللازم، وإثبات بطلان موقف مذهب الإرتياب والشك الأخلاقي، وتحديد سبل ومميزات معرفة القيم الأخلاقيّة، لقد قال بضرورة الإنتقال من الدراسات الأخلاقيّة العليا إلى بناء نظام علم الأخلاق المعياري، وإلى البحث عن الإثبات المنطقي للمطالب والتقييمات الأخلاقيّة، غير أنّه كان لابدّ من أجل ذلك إعداد الأسلوب الجديد لتحديد القيم الأخلاقيّة والذي حاولهو إيجاده»[1]، وهو الذي « يعتبر علم الأخلاق أكثر حقول المعرفة أهميّة، ويمكن أن يقوم بدور الفلسفة التطبيقيّة للكشف عن الجوهر الصحيح فقط»[2]، كما يؤكد على إمكانيّة المعرفة الأخلاقيّة وأكثر من ذلك البرهان عليها، ويعبّر لويس عن موقفه الطبيعي والبرغماتي في موقفه من القيمة الأخلاقيّة للخير والذي رغم أنه لا يخرج فيه عن التجريبية المنطقيّة حيث يرى بأنه «الشيء الذي يعجبنا والذي نتمناه والشر هو الشيء الذي لا يعجبنا ولا نتمناه»[3]، ولكنه يخالفها عندما يحدّد طبيعة التقييم الذي عنده « هو عبارة عن شكل من أشكال المعرفة التجريبيّة ولا يختلف من حيث أسلوب تحديد الصّحة أو الكذب، القيمة والصدق عن الشكل الآخر للمعرفة التجريبيّة»[4]، ولهذا يتراوح موقفه من الأخلاق بين المذهب الطبيعي والمثاليّة الذاتيّة والبرغماتيّة، فعنده القيم كامنة في الموضوعات الحقيقيّة والواقعيّة... ويمكن تحديدها على نحو تجريبي ويؤكد على أن الموضوعيّة تتعلق بأحكام قيمة معينة ولهذا يكون «صحة الفعل إنما تستخلص من الضرورة العقليّة أو مما يعنيه بمبدأ الإتساق، والقيمة هي غاية كل فعل وهدفه كما أن ذات القيمة قد تم تقييمها وتقديرها في علاقتها بكليّة الخبرة وشمولها، وبالتالي الفعل محتوم ومحكوم بالإتساق العقلي، ولهذا عندما يُسأل: ما الواجب الذي ينبغي القيام به اتجاه الآخر؟ يردّ لويس الواجب إلى المجال الأخلاقي وهو الفعل الذي يوفر لي خبرة الخيريّة، وهو

---

[1] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 94.

[2] – نفس المرجع، ص 95.

[3] – Lewis.c, An Analysis of Knowledge and valuation , Paquin Printers,1edition,1946, p 434.

[4] – Ibid, p365.

في نفس الوقت الفعل المتسق مع (تصور الحياة الخيريّة الطيّبة على أنها الكل) ومع المطالب والحاجات الخلقيّة المفروضة من قبل الآخرين»[1].

إنه يرى خبرة الإنسان هي الإمكانيّة الوحيدة للتحقق من صحّة التقييمات لمفهومي الخير والشر، لهذا يؤكد «إن لم يكن ممكنا الكشف عن أيّ شيء في الخبرة من أجل إظهار مفهومي الخير والشر فلن نجد فيها عندئذ ما يعتبر صحيحا»[2]، وإن كان ما يتبين بشكل دقيق من هذا القول هو موقف لويس الذّاتي المثالي حيث يظهر كيف «يدخل إهتمامات الناس في خبرة الإنسان مؤكدا أن مفهومي الخير والشر يختلفان تبعا لاهتمامات الناس، ولكن من هنا أيضا يأتي استنتاجه إن المفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة لا يمكن أن تكون متشابهة طالما أنها مرتبطة بمصالح الناس المحددة كمًا»[3]، ومن موقفه التجريبي البرغماتي يؤكد «أن القيمةالأصيلةعلى أنها ذاتيّة تعرف بواسطة "المعطى" الذي يقدمه لنا الموضوع المعروض علينا عرضا مباشرا »[4]، وهو بذلك مثله مثل الكثيرين من المفكرين الغربيين وإن لم يتفق مع التجربية المنطقيّة في الكثير مما ذهبت إليه إلاّ أنه لم يخرج عن التأكيد على ربط القيم بخبرة الإنسان أو المعطى الذي هو وحده في نظره أيضا القادر على البرهنة على صحتها، ومن الناحيّة الأخرى فهو يؤكد أنه لا وجود لأيّ حكم أخلاقي لا يعتبر مجرّد شكلا للمعرفة التجربيّة[5]، فيرى على عكسي التجربيين المناطقة «يمكن التحقق من صحّة الأحكام والمبادئ الأخلاقيّة عن طريق تحليل تلك الأهميّة التي تحملها بالنسبة للإنسان»[6]، ولكن من جهة أخرى يشير إلى أن المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة يمكن أن تسمى قيمة من غير الإستعانة ببعض الحقائق التجربيّة وهي تشكّل المقياس الأساسي للأفعال الصحيحة أخلاقيّا فقط، وهنا أيضا لم يخرج عن الإهتمام الذي قال به بيري وبالتالي عن المذهب النفعي عامة الذي بالمجمل يعد القيم بمختلف صورها خلقيّة أو جماليّة أو منطقيّة أو اقتصاديّة ... نسبيّة تتوقف على الأغراض التي تستهدفها فهي مجرّد وسائل

---

[1] – هشام شرابي، مشكلة القيم في فلسفة هارتمان و لويس، تر محمد محمد مدين، دار الثقافة العربيّة،2001، ص 134.

[2] – Lewis.c, Our Social Inheretance, Bloomington, University Press,1959, p 78.

[3] – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 96-97.

[4] – نفس المرجع، ص 78.

[5] – Lewis.c, An Analysis of Knowledge and valuation,p 554.

[6] – Lewis.c, Our Social Inheretance, p97 .

لتحقيق غايات تصب في الخير بوجه عام، وهو مثله أيضا مثل هيير يعطي "مبدأ الشموليّة" كأساس عقلاني للأخلاق، يقول «من أجل أن يكون سير الأفعالصحيحا في حالة معينة يجب أن يكون صحيحا في جميع الحالات الأخرى وبالنسبة لكل إنسان»[1].

لقد وجهت للويس مثله مثل السابقين الكثير من الإنتقادات أهمها أنه «في توحيده مذهب الطبيعة في علمالأخلاق لم تعط النتائج الواضحة التي تتعلق بإدارة سلوك الناس»[2]، كما أعيب عليه أن إرتباط مذهبه «بأحداث الإنجازات في البيولوجيا وعلم الوراثة والفيزيولوجيّا وغيرها،... والشيء المميز لهذه المفاهيم هو تطابق القيم البيولوجيّة والأخلاقيّة لأن الخبرة برأيه مرتبطة فقط بطبيعة الإنسان وبتطوره الطبيعي والمبالغة أيضا بدور معطيات العلم المعاصر من أجل تغيير الطبيعة الأخلاقيّة للإنسان ومن أجل إحداث "أخلاق جديدة" ولذلك فالمحاولة لبناء علم الأخلاق على أساس معطيات العلوم الطبيعيّة المميّزة لمذهب الطبيعة المعاصر قد ظهرت بشكل واضح جدا في المفاهيم المرتبطة بالعلميّة الأخلاقيّة»[3].

كما أن مشكلة القيم في نظر لويس «نسبيّة تقرّرها خبرة الفرد، فالجيّد أو الحسن (أو المرغوب فيه) لا معنىله خارج التجربة المباشرة بالرغم من محاولة لويس للحفاظ على موضوعيّة القيم باصراره على أنها ليست مجرّد أحكام ذاتيّة، فإنه انتزعها من الأرضيّة الفلسفيّة التي ارتكزت عليها عند هارتمان(والذي سنرى موقفه بعد لويس) وأخضعها لمنطق تجريبي لا يقبل الموضوعات أو المثل خارج التجربة الحسيّة المباشرة»[4].

بالنسبة للويس يتوجب «في الأخلاق الطبيعيّة تحديد الخير بأسبقيّتة على ما هو الصواب، وأن الفعل يمكن تبريره ليس بالإعتماد على قانون خلقي وإنما يمكن تبريره في حدود إمكانيّة ارتغاب واشتهاء نتائجه المستهدفة والتي نفكر فيها، لأن المعرفة التجربيّة هي في الأساس معرفة نفعيّة براجماتيّة الطابع، وأن الصحة والحقيقة الكائنة في الموقف النفعي، وذاك ما حرصت عليه البراجماتيّة عموما في مجال القيم على

---

1 – Ibid,p 93.

2 – شفارتزمان، المرجع السابق، ص 99.

3 – نفس المرجع، ص 99.

4 – هشام شرابي، المرجع السابق، ص ص31 –30.

معرفة الآثار التي تترتب في سلوكنا على المبدأ المثالي لمعرفة مدى صحته، فالآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته، ما يمثل عندها معيار الحقائق ومقياس القيم جميعا إذ تشبه قيم الحق، الخير كالسلعة المطروحة في السوق قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا فالحق كورقة النقد تظلصالحة للتعامل حتى يثبت زيفها»[1].

أما عن **نيكولاس هارتمان**Nicolai Hartmann(1882-1950م) الفيلسوف الألماني المعاصر والذي يعدّ من أكابر فلاسفة القرن العشرين أيضا، والذي يقال عنه أكثر من تأثر به هو أرسطو حيث يشير إليه باستمرار في كل أعماله، ولكن دون أن يقبل سائر مواقفه الأساسيّة، كما تأثر بالفلسفة الفينومينولوجيّة، وكذلك كانط وهيجل، ولكنه رغم ذلك استطاع أن يتجاوز تماما او يكاد فكر القرن التاسع عشر الميلادي، كما أنه حارب الوضعيّة والمذهب الذّاتي والنزعة الميكانيكيّة، وتلك الماديّة بنفس القوّة التي حاربها بهاجميعا أصحاب فلسفة الحياة والفينومنيولوجيا وهو ينحي جانبا وجهة النظر المثاليّة منحازا إلى الموقف الواقعي، بل حتى الفينومينولوجيّة ذاتها وهي التي قبل فائدتها في حدود معينة ليحل محلها عنده من حيث المضمون ومن حيث المنهج مع فلسفة الوجود[2]، وفي عالم القيم تأثر كثيرا «بالأراء الأساسيّة لأخلاق القيم التي قدمها ماكس شلر* و لكنه لم يبقى عنده أيضا بل حاول تطويرها لتصبح نظاما جديدا، ونماها وطوّرها على طول الخط وأدخل عليها العديد من التعديلات»[3].

ولكي نفهم نظريته في القيمة والأخلاق لا بد أن نعرف أولا أنههو الذي يرى «أنه يجب علينا أننفرق بين ما نسميه الميتافيزيقا وعلم الوجود، إن الميتافيزيقا في نظره مجموعة من المسائل التي لا يوجد لها حل وليست علما، وأمّا علم الوجود فإنه علم حقيقي لأنه يدرس الجانب القابل للمعرفة من الوجود، وينبغي أن لا نخلّط بينه وبين الظاهراتيّة التي لها قيمة كبيرة كمدخل إليه، والتي لا تغني عنه لأنها لا تهتم إلاّ بالمشاكل

---

[1] – نفس المرجع، ص 153.

[2] – إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 278.

* – ماكس شلرM F Scheler(1874-1929) من ألمع المفكرين الألمان في عصره، وفلسفة الأخلاق هي ميدان قوته.

[3] – نفس المرجع، ص289.

السطحيّة ولا تتجاوز المظاهر أي انعكاسات الواقع الخارجيّة»[1]، و« يمكن تلخيص حدود تداخل مباحث الميتافيزيقا بالفينومينولوجيا والأنطولوجيا وإلتقائها مع الأكسيولوجيا عند هارتمان: أن الميتافيزيقا في صورتها الواقعيّة تقدّم المعطى القيمي، بمعنى القيمة في صورتها الموضوعيّة، يأتي بعد ذلك دور الفينومينولوجيا الذي ينحصر فقط في استقبال الظواهر ووصف ما هو معطى وصفا محايدا، تعمد بعدها الأنطلوجيا إلى تحيين القيمة بمعنى إلباسها رداء أنطلوجيا، ولهذا يقال عن ميتافيزيقا هارتمان أنها واقعيّة تنطلق من فكرة أن المعرفة لا تبدع الموضوع ولا تولده مخالفا بذلك المثاليّة النقديّة وإنما جوهر المعرفة يكمن في عمليّة إدراك شيء قبلي مستقل عن الذّات معتبرا أن مشكلة المعرفة "مشكلة ميتافيزيقيّة»[2].

وبناء على هذا فالمعرفة في نظر هارتمان لها حدود يتوقف العقل عندها، وآراءه في الأخلاق والقيم ليست في الحقيقة سوى انعكاس لأرائه في الوجود، وهي آراء يجمعها في كتابه "الأخلاق"(1926) والذي حظي برواج عظيم في ألمانيّا وفي البلدان الأنجلوساكسونيّة لأنه كتاب أساسي وكتاب بالغ الأهميّة[3]، ومن الاسئلة التي حاول الإجابة عليها في هذا الكتاب والذي يرى لا بدّ لفيلسوف الأخلاق ـ فيما يقول هارتمان ـ من أن يجد نفسه مضطر إلى الإشارة إليه هو أولا وبالذّات هذا السؤال: أليس ثمّة نظام أو نسق للقيم؟[4].

إن المشكلة الرئيسيّة بالنسبة لهارتمان هي البحث عن الكيفيّة المثلى لتأصيل القيمة، تأصيلا يبتعد عن نسبيّة نيتشه والتجريبيين المناطقة ومواجهة الفلسفة الكانطيّة التي أقامت القيمة على أسس قبليّة صوريّة، ولكنه يتفق مع نيتشه باعتبار القيمة والأخلاق موضوعا للمعرفة، فيقول «بوجود القيم الأخلاقيّة باعتبارها ميدانا مستقلا ثم يرفض فضلا عن ذلك مذهب "الشخص الجماعي" ويرى أن الإنسان الفرد هو وحده الشخص، وحيث أن الإنسان يحوز هذه الصفة المخصوصة له فإنه باعتباره موجودا أخلاقيا، حاصل على استقلاليّة ذاتيّة في ميدان القيم ولا يوجد فوق الإنسان أي مبدأ غائي أعلى، ولو وجد مثل هذا المبدأالذي يتعدى الإنسان فإنه سوف يحدد العالم في إطار الحتميّة ولو حدث مثل هذا لأصبح الإنسان، من حيث هو

---

[1] – ربيع ميمون، نظريّة القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 255.

[2] – عادل العوا، القيمة الأخلاقيّة، ص 199.

[3] – ربيع ميمون، نظريّة القيم، ص 256.

[4] –Hartmann.N,Ethics, vol1, Moral phenomena,English translation by S.coit.london.1958,p 80.

موجود أخلاقي في مواجهة الممتنع الذي لا يستطيع معه فعلا ولصار من حيث هو شخص إلى العدم، ويرى هارتمان أن الواقع أنه لن يكون في مستطاع أي شخص أن يبرهن على وجود عناية غائيّة إلهيّة إلى جوار تلك التي للإنسان»[1]، لأنه بالنسبة لهارتمان «وظيفة الشخص هي الكشف عن القيم وجعلها موضوعا للعمل، ولكنه ـ كما سبق و قلنا ـ لا يفصل بين الشخص والذّات الفرديّة بمعنى لا يوجد وفق هارتمان شخص أعلى، أي شخص جماعي كالشعب، الدولة، أو الإنسانيّة التي لا تملك شخصيّة غير تلك التي يمنحها إياها الشخص كما لا يوجد وفق هارتمان إله شخصي، غير أن المشكل المطروح هو من أين يستمد الواجب الأخلاقي مشروعيته؟، فيرد هارتمان أنه وفي الشعور الفردي فحسب تحدث العلاقة بين القيمة والواجب ولهذا يضحي هارتمان بالدين في سبيل الإتيقا»[2]، وهذا راجع أكيد إلى النحو الجديد الذي يفهم هارتمان «الميتافيزيقا على عكسي المعنى القديم للكلمة، إنها ليست علما عنده، بل هي مجموعة من الأسئلة لا يمكن تقديم اية إجابة عنها وفي مقابل هذا فإن الجانب ممكن المعرفة في الوجود يصبح من اختصاص الأنطولوجيا التي هي علم والتي وهي بسبيل التعلق بموضوع ممكن المعرفة، لا بدّ أن تفترض خليطا من المعروف وغير المعروف، على عكسي الفينومينولوجيا التي تنزلق بالضرورة على سطح المشكلات وهي بحكم تعريفها لا تتعدى مجرّد المظاهر أي الإنعكاس الخارجي للحقيقة»[3]، وهنا أيضا يظهر أنه لم يذهب بعيدا عن التجربية المنطقيّة التي رفضت الميتافيزيقا وقالت بخلوها من المعنى وإن حاول تصحيحها وتنميتها ولكنه إنتهى إلى القول أيضا أنها ليست علما،ولكنه وعلى عكسهم يمثل « الروح أو العقل عنده القيمة العليا إلاّ أنه غير موجود، إنه غير موجود لأنه من طبيعة استبطانيّة، إنه الوجود ذاته لا الظاهرة»[4]، كما أنه عنده «القيم مقتضيات تفسح أمام الأنا مجال حركة كافيّة حتى تستطيع أن تحققها في حيز الواقع»[5]، «حيث أن الحقيقة الأخلاقيّة غير محددة، على خلاف حالة العالم الواقعي وهو المحدّد تماما بقوانين العليّة، إن الشخص هو الذي يحدّد ذاته من أجل أن يقوم بعد ذلك بتحديد العالم، بفضل ذلك

---

[1] – إ.م. بوشنسكي، المرجع السابق، ص ص289–290.

[2] – Louis Lavelle, Traité des valeurs, t1,p 112.

[3] – إ.م. بوشنسكي، المرجع السابق، ص 279–280.

[4] – Louis Lavelle, Traité des valeurs, t2, p 520.

[5] – عادل العوا، القيمة الأخلاقيّة، ص 201–202.

التحديد الذّاتي، وهكذا يظهر الإنسان باعتباره ملتقى التقاطع بين قوتين غير متجانستين: العالم الواقعي و العالم النموذجي، وعن طريق الإنسان وحده وبوسيلة حريته تؤثرالقيم في العالم النموذجي»[1]، وهذا يُظهر نسبيّة القيم عنده ولكن يؤكد أيضا رغم ذلك أن القيمة موضوعا للمعرفة ولكن من جهة أخرى يؤكّد أن أية مشكلة كانت «وحتى وهي بسبيل التعلق بموضوع ممكن المعرفة... فإن تلك المشكلة تبقى في نفس الوقت أمرا غير معروف حيث أنها مدار بحث لا تزال، إن المهمة الرئيسيّة للفيلسوف هي أن يضع المشكلات»[2] لا أن يقدم حلولا وهذا أيضا يسري على المعرفة الأخلاقيّة.

وكماسبق وقلنا يرفض هارتمان موقف التجريبية المنطقيّة القائلة بنسبيّة الأخلاق حتى وإن كان في النهاية سينتهي إليها فيرد عليها «إن التعدّد الأخلاقي لم ينكره أحد عبر التاريخ البشري كله ولكننا نلاحظ أن كل شريعة من هذه الشرائع الأخلاقيّة المتباينة كانت تنظر إلى نفسها على أنها الحقيقة الأخلاقيّة المطلقة، والظاهر أن الإنسان حين يخضع لأوامر أيّة شريعة أخلاقيّة فإنه ينظر إليها في العادة على أنها "وصايا مطلقة" بحيث إنه قد يكون في وسعنا أن نقول إن أيّة أخلاق عمليّة سائدة لا يمكن أن تلقي قبولا التهم إلاّ إذا كان ثمّة إعتقاد حيوي لدى الأفراد بأنها تمثل الأخلاق المطلقة، ولكن ليس ثمّة ما يمنع فيما يقول ـ هارتمان ـ من أن تجيء الأخلاق الفلسفيّة فتحاول التمييز على وجه التحديد بين الحقيقة الأخلاقيّة المطلقة من جهة، وبين التطبيقات الأخلاقيّة النسبيّة (التيتتمثل في شتى الشرائع الأخلاقيّة) من جهة أخرى وحين تحاول الأخلاق الفلسفيّة الكشف عن ماهيّة "الخير" بصفة عامة أو دلالة "القيمة الأخلاقيّة" على وجه العموم، فإنها لا تنكر عندئذ وجود اختلافات كبرى بين الشرائع الأخلاقيّة المتعددّة بل هي تقتصر على السعيّ نحو إدراكتلك "الأخلاق المحضة" التي تشارك فيها كل تلك الشرائع الأخلاقيّة المختلفة[3]، وما يؤكده هنا هارتمان أن القيم نفسها لا تتغير وإنّما الذّي يتغيّر هو إدراكنا لها أو نفاذ بصيرتنا إليها، ذلك لأن القيم ـ بطبيعتها ـ موضوعيّة قائمة بذاتها وأمّا إدراكنا لها فهو أشبه ما يكون بعمليّة ذهنيّة تتغيّر بتغير الزّاويّة التي توجّه منها أبصارنا إلى تلك القيم، وتتذبذب وفقا لذبذبات حركة "العين الذهنيّة" التي تحاول إلتقاطها،

---

[1] – إ.م. بزشنسكي، المرجع السابق، ص291.

[2] – نفس المرجع، ص 280.

[3] – Hartmann.N,Ethics, vol1, Moral phenomena,pp 74- 75

ويضرب لنا هارتمان مثلا بالقانون الأخلاقي القائل بمحبة القريب، فيقول إن هذا القانون في جوهره قانون مطلق فائق للزمان أزلي أبدي، صحيح أنه قد وجدت عصور لم يكن الإنسان فيها قد عرف بعد هذا القانون ولكن المسألة عندئذ لم تكن مسألة جهالة أو عدم نضج أخلاقيMoral Immaturity من جانب البشريّة، وما دامت المحبّة قيمة مطلقة فإن جهل الإنسان بها في وقت ما من الأوقات لا يمكن أن يقوم دليلا على نسبيّتها ولهذا يقرّر هارتمان للأخلاق طابعا مطلقا فيما يظهر، ويتجلى فيما تتسم به القيم من كليّة وضرورة وموضوعيّة وآية ذلك أنّه إذا تهيأ للمرء القسط اللاّزم من التربيّة الأخلاقيّة فإن إحساسه بالقيم لا بدّ من أن يمكنّه من إدراك المعايير الأخلاقيّة الأساسيّة، وبالتّالي فإنه لا بدّ من أن يصل إلى درجة من النضج النفسي يستطيع معها أن تكون عيان شامل للقيم[1].

إن وظيفة الفيلسوف الأخلاقي عند هارتمان توجيه الأفراد نحو«القيم الشخصيّة الباطنة في ذواتهم، وهي تلك القيم التي لم يقدر لهم بعد أن يعرفوها أو أن يفهموها، وهنا تجيء مهمّة الحكيم الأخلاقي فيكون عليه أن يتنبأ سلفا بما قد يكون في وسع هؤلاء الأفراد تحقيقه أخلاقيّا، وكأنّما هو يمتدّ ببصره أو ببصيرته إلى ما وراء واقعهم لكي يستشرف مثلهم العليّا ويستطلع ما يعدّو حدود خبراتهم الراهنة[2].

إن الشخص عند هارتمان مدفوع لأن يحقق القيم على أرض الواقع لهذا يطلق على هذا الموقف القيمي بالجبريّة القيميّة، ولكن من جهة أخرى «إرتباط القيمة بالشخص لا تأخذ موقف إيجابي دائما، فهناك نوعين من الأشخاص الذين يأخذان موقف سلبي الأول الشخص الذي لا يتعرف على القيم على ما هي عليه في مملكتها وهو شخص ضحيّة لـ "خطأ قيمي" وشخص آخر لا يقدر على أن يتعرفها بالكليّة ويكون ضحيّة "لعمى قيمي"»[3].

إن«القيمة عند هارتمان ذات طبيعة موضوعيّة إنها موضوع للإكتشاف لا موضوع للإبداع والخلق، إنها مطلقة وذات طبيعة عاطفيّة، من خلالها تتحدد ماهيّة الشعور»[4]، وهو بقوله هذا يرد على التجربيين

---

1 – Ibid,p 228-229.

2 – Hartmann.Ch.N, Ethics, volume II, Moral values,London,1963 , pp 241-242.

3 – Louis Lavelle, Traité des valeurs, t1, p 110.

4 – ربيع ميمون، نظريّة القيم في الفكر المعاصر، ص 236.

المناطقة أيضا على أنه وإن كان صحيح أننا كثيرا ما نتحدث عن عواطف أو ميول خلقيّة، ولكن الأخلاق لا تعني مطلقا إشباع هذه العاطفة أو تلك أو إرضاء هذا الميل أو ذاك ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان ثمّة قانون أخلاقي، ولكان على فرد منّا أن يعمل وفقا لوجدانه الخاص وحتى لو افترضنا أن لدى جميع البشر قدرا مشتركا من العاطفة أو الوجدان لما كان في وسعنا مع ذلك أن نقيم الإلزام الخلقي على مثل هذا الوجدان لأنه لن يكون في وسعنا عندئذ أن نقول إنّه ينبغي لنا أن نتصرّف كما يروق لنا بل كل ما سيكون في وسعنا أن نقوله هو أن كذا من الناس يفعل كذا من الأفعال[1]، إن القيمة ثابتة سابقة للتجربة لكونها قبليّة، ومن هنا جاء التعلق بها فرديّا كان أم جماعيّا ببعد إنساني عالمي، ومن هنا كانت القيمة عنده ذات طبيعةقصديّة عاطفيّة، ولكنها «محايثة تتوقف عند الشخص الإنساني»[2]، ولهذا هو عكس الوضعيين وعكس كانط أيضا يؤكد أنه «ليس من الضروري أن يكون كل ما هو "أولي" صوريّا كما أنّه ليس من الضروري أن يكون كل ما هو بعدي ماديّا، ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقي في آن واحد مبدأ أوّليّا أو سابقا مع كونه مبدأ ماديّا أو مبدأ ذا مضمون، وبعبارة أخرى يقرّر أن المبدأالأخلاقي يملك مادة أو مضمونا، دون أن يكون في ذلك ما يطعن في طابعه الأولي أو السبقي وليس من الضروريّ لكل تحديد ماديّ أو "مضمونيّ" للإرادة أن يكون تحديدا طبيعيّا أو تجريبيّا صرفا، وحينما وحدّ كانط بين ما هو أولي من جهة وما هو صوري من جهة أخرى فإنه لم يكن يتصور إمكان قيام مادة أو مضمون يصحّ في الوقت نفسه اعتباره "أوليّ" أو"سابقا على التجربة" في حين أن هارتمان يرى في "القيم الأخلاقيّة" سواء كانت ماديّة أم صوريّة، مبادئ أوليّة، كليّة، عامة، سابقة على التجربة»[3]، لهذا يقول «إن الأخلاق لا تقوم أولا وبالذّات على أيّ قانون عقلي خاص، بل هي تقوم في المحل الأول على الوجدان الأوّلي بالقيم، وليس من العسير على الباحث الفلسفي أن يستخلص معرفة أخلاقيّة من مثل هذا الوجدان الأوّلي بالقيم، ومن ثم فإنه ليس ما يمنعنا من تصوّر قيام أخلاق ماديّة (لا مجرّد صوريّة) يكون موضوعهاهو "القيم" على

---

[1] – زكريا إبراهيم، مشكلة الأخلاق، ص 166-167.

[2] – Louis Lavelle, Traité des valeur, t1, p 110.

[3] – Hartmann.Ch.N, Ethics, volume I, ,pp 168-170.

العكس ممّا توهمّ كانت حين ربط الأخلاق بمفهوم القانون الصوري المحض»[1]، إنه يقول بمطلقيّة القيم ويتصوّر القيم كماهيات لا عقليّة، وفي القول بتأسيس المعيار والواجب على وجود القيم المستقلة ولكن رغم ذلك يرى «أن وجود الله فرضيّة زائدة لا فائدة فيها لأن العالم الأكبر في نظره ليس في حاجة إلى حد شخصي مضايف له مثل الشيء داخل العالم، لأن الإنسان في غنى عن منقذ إلهي ليحقق واجبه الأخلاقي، لا سيما وهو الشخص الذي له أوصاف الألوهيّة التي تقضي بها الأخلاق له ولكنه ينسبها إلى غيره مع أنه لا وجود له»[2]، وهو على عكسي مثلا (شلر) الذي يؤكد «أن القيم صادرة عن رحمة الله»[3]، إن هارتمان يرى « أن تحقيق القيم غير ممكن إلاّ إذا قطعناها عن كل علاقة بالله، ولذلك يمتاز مذهبه القيمي بكونه إلحاديّا لا شخصانيّا ووثنيّا»[4]، إنه يرى أن القيم موضوعات مثاليّة موجودة في ذاتها مستقلّة عن كل تفكير ورغبة قابلة لإدراك الذّات لها حدسيّا وقلبيّا لا علاقة لها بالتجربة بتاتا، ويعني هذا أنها تكون في نظره عالما كعالم المثل الأفلاطونيّة «إن القيم فيما يتعلق بكيفيّة وجودها، أفكار أفلاطونيّة وهي جزء من ذلك العالم الآخر للكينونة الذّي إكتشفه أفلاطون والذي يمكننا أن ندركه بحدس الفكر من غير قدرة على رؤيته أو لمسه، هكذا يقول هارتمان ليبيّن لنا أن القيم حقائق ثابتة وماهيات مستقلّة تكون عالما خاصا بها، موجودا في ذاته كمملكة أخلاقيّة مثاليّة لا صلّة بها بالواقع، ولا صلة لها بالشعور»[5] ولكن رغم ذلك قابلة للمعرفة إنها موضوعات لمملكة أخلاقيّة مثاليّة لها بنياتها الخاصة وقوانينها الخاصة ونظامها الخاص، وترتبط هذه المملكة ارتباطا عضويّا بمملكة الكائن المنطقي والرياضي، وبمملكة الماهيات الخالصة الأخرى، وبهذا يكون ما يميّز الإنسان عنده عن الكائنات الأخرى هو إمتلاكها للقيم مثلما عند أرسطو، لهذا يرى «أن الشخص لا يمكننا أن نتصوّر وجوده ما ورائيّا حيثيسعه أن يختار وضعه كحامل للقيم الإيجابيّة أو السلبيّة بواسطة حريته»[6]، لكنه يذهب بعيدا عندما يعتقد إن الإنسان كائن وجودي وقيمي في

---

1 – Ibid, pp171-180.

2 – ربيع ميمون، نظريّة القيم، ص 259.

3 – نفس المرجع، ص 260.

4 – نفس المرجع، ص 260.

5 – نفس المرجع، ص 260.

6 – نفس المرجع ، ص 260.

آن واحد، تمنحه الأخلاق صفات الألوهيّة وتجعله في غنى عن الدين، وهو بهذا يريد تكريس لائكيّة تجربة القيمة من خلال الإبتعاد عن المطلق الإلهي لقد «إختار الأخلاق وترك الدين لأن الدين يمجّد الحياة الأخرى على حساب الدنيّا ويخضع الإنسان لله ويجعل مستلزمات الأخلاق تابعة لإرادته، ولأنه يناقض بتعاليمه الحريّة الإنسانيّة وينكر المسؤوليّة الأخلاقيّة التي هي قيمة الشخص الأساسيّة»[1]، وقد إختار الأخلاق لأنها تهتم أساسا بالحياة الدنيا وتمنح الإنسان استقلاله وتحمله على إحترام مبادئها لأنها مقبولة في حدّ ذاتها، وتعلي قدره بالحريّة لأنها غير ممكنة بدونها وبالمسؤوليّة الأخلاقيّة التي تقوم عليها حقيقته وعظمته[2].

إن الأخلاق عند هارتمان مطلقة ولذلك يضّحي بالدين من أجلها و يجد فيها البرهان على عدم وجود الله وقد أثار هذا الفصل بين الدين عن الأخلاق في الغرب «بعض الآراء المعارضة لأن كثيرا من الناس في الوقت الحاضر يعدون الديانة الناظم الرئيسي للسلوك»[3]، كما أن قوله بمطلقيّة القيم والذي هو أيضا أمر مبالغ فيه جدا قد أثار الكثير من الإنتقادات وردود الفعل من الكثير من الكتّاب المحدثون حول فلسفة الأخلاق أمثال جون رولزJohn Rawls، وبرنارد وليمز Bernard Williams، ز مارء مدجلي M.Middgley... وآخرون الذين يؤكدون في مطالباتهم بجعل الأخلاق نوعا شديد الإرتباط بالحياة العمليّة[4].

ولكن إن كانت أراء هارتمان لا تخلوا من الكثير من الإنتقادات إلاّ أن أقل ما قيل عنه أنه إستطاع بناء«مملكة القيم الأخلاقيّة على هيئة نظام متسع الأرجاء، وهو نظام فلسفي هو أكمل وأعمق ما قدمته الفلسفة الأوربيّة»[5]، واستطاع أن يتجاوز التجربية المنطقيّة ويعيد الإعتبار للأخلاق كعلم معياري يستحق البحث في قضاياه.

هكذا بدى مدى خيبة أمل الكثيرين من الفلاسفة الغربيين في حقيقة الطريق الذي سار عليه علم الأخلاق منذ بداية القرن العشرين وما أوصلته إليه التجربية المنطقيّة وأنصارها، وأخذت تنبعث من جديد

---

[1] – نفس المرجع، ص264.

[2] – Arvon Henri, la philosophie allemande, Edité par Seghers,Paris, 1970,pp 159-160.

[3] – مصطفي بن محمد حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، الجيزة، 1986، ص 102.

[4] – برنادرمايو، فلسفة الصواب و الخطأ، ص 51.

[5] – بوشنسكي، الفلسفة الأوربيّة المعاصرة، ص 290.

الأفكار التي تقول لا بدّ من عودة الأخلاق وبناء آفاق تطوّر جديدة لعلم الأخلاق، ومع تزايد تأثر الإنسان بالتقنيّة وتأثير الإنسان على المحيط الطبيعي والإجتماعي، والتي وضعت بإلحاح الإنسان أمام مسألة إحياء علم الأخلاق ليساعد على حلّ مشاكل الإنسان المحيطة به.

إن ما نلاحظه في الكثير من فلاسفة بعد الوضعيّة أنهم درسوا التجربية المنطقيّة وتبنوا بعض من أرائها ولكنهم أيضا هيؤوامنها لتصبح نظاما جديدا، وطوروها على طول الخط، وأدخلوا عليها تعديلات، ولكن أيضا من جهة أخرى الملاحظ أنهم لم يخرجوا عنها كليّا، فالكثير من العلماء الغرب مثلهم مثل التجربيين المناطقة برأيهم أن التقدّم العلمي يجب أن يتحقق بأيّ ثمن، في حين ينظر البعض الآخر إلى هذه الفكرة بحذر كبير جدا ولكن لا يرفضونها، إنهم يتفقون أن أهميّة الإكتشافات الجديدة للعلوم الطبيعيّة عظيمة لدرجة، ولكن لا بدّ من تكوين بالمقابل علم أخلاق يقوم على تلك الإكتشافات.

لهذا يتأكّد لدينا أن أغلبيّة والسواد الأعظم من الغربيين يؤكدون ومتمسكون جميعا باستخدام منجزات العلم المعاصر لمصلحة الفرد والمجتمع للوصول إلى الحلّ العلمي، ولكن الملاحظ أن كل تلك المحاولات هي أفكار مجرّدة لا تملك أيّة قوّة فعليّة لذلك أُتهم الكثيرون بالعلميّة المتطرّفة، إن فلاسفة الغرب ما يريدونه هو تحسين حياة الناس، وبالتالي يبرّرون كل الوسائل للوصول إلى هدفهم هذا إن العلم بالنسبة إليهم يمكّن من تكوين الإنسان ذا المواصفات الجديدة.

ولأن الوضع القائم في الدول الغربيّة ومع إستخدام منجزات العلم لمطامع الإحتكارات المغرضة ومع تعمّق أزمة الرأسماليّة ومع إنحطاط حريّة ومسؤوليّة الفرد وحلول الذّاتيّة ومع عجز علم الأخلاق اللاهوتي أو الوضعي عن التغلّب على المشاكل الأخلاقيّة في العصر الحاضر لم يستطع العلماء ولا الفلاسفة أن يعطوا ولو جوابا مقنعا بعض الشيء على قضيّة واحدة من القضايا التي اقلقت الناس وخاصة على مسائل الحرب والأسلحة والأخلاق الجنسيّة والعلاقات الأسريّة وغيرها مما سهل الشك في العلم ذاته، وكثرت الأحاديث عن لا أخلاقيّة العلم ولكن أيضا وبالمقابل رغم ذلك لم يكتفي البعض من العلماء البحث عن مدخل جديد إلى علم الأخلاق والذي فرضه قلقهم وبسبب موقف بعض الناس اللامبالي من العقائد الأخلاقيّة القائمة وبالنظر إلى النهوض الملحوظ في جميع المجالات.

إن ما يتبناه الغرب اليوم هي "العلميّة المتطرفة" والتي بدورها تنتقد من طرف الغرب أنفسهم من جوانب كثيرة، إنهم يريدون تغيير إتجاه علم الأخلاق وتقديم مبادئ سلوك الإنسان جديدة قائمة على العلم الدقيق،

وفي الوقت ذاته هناك الذين يرفضون من بعض الفلاسفة هذا المدخل العلمي إلى حلّ المسألة الأخلاقيّة، وإنكان يبقى أن «معظمهم يريدون تجريد السلوك من الأهداف ومن الواجب الأخلاقي والمسؤوليّة التي انصهرت بواسطة العلميّة في ما يسمّى بالقوى الفعليّة وخاصة في العوامل البيولوجيّة التي تدّعي تحديد سلوك الناس»[1] .

والمفارقة هنا أن علماء الغرب انفسهم يعترفون في النهايّة أن الأفكار العظيمة التي ناضلت وتناضل الإنسانيّة التقدّميّة من اجلها كالخير والجمال والحقيقة قد تحوّلت بواسطة العلميّة إلى أوهام، وبواسطة التستّر بلواء "العلم" قذفت العلميّة عمليّا بدعوات العقل الإنساني بعيدا لأن الخير استخدم كأداة ليس من أجل معرفة الإنسان وإظهار المعنى الإجتماعي لأفعاله بل من اجل علاج الأمراض الباطنيّة والمؤاساة، ولذلك فالعلميّة تعتبر خطرا حقيقيا على القيم الإنسانيّة وبالتالي خطرا على مبدأ الإنسان في العالم، بل إن بعض المفكرين الغرب أنفسهم يقرّون «أن العلميّة تعبّر عن النزعة إلى فساد الأخلاق المتعمّد وتحويل المسائل الأخلاقيّة إلى تكنولوجيّة»[2].

لقد تعرّضت المدرسة التجربية المنطقيّة في العديد من المؤلفات الفلسفيّة الغربيّة للإنتقاد لكن في الواقع دون محاولة تجاوزها، رغم القلق الجديّ لدى البعض من المسائل الأخلاقيّة المتدهورة، لكنهم لم يستطيعوا بعد نبذ العلميّة وموقفها اللاّمبالي من قيم الفرد وحريته واقتراح بعض السبل الواقعيّة لتكوين الشخصيّة الحرّة والمتطوّرة بصورة متناسقة لأن تحقيق منجزات التقدّم العلمي لمصلحة الإنسانيّة يحتاج عمليّا للظروف الإجتماعيّة الملائمة ولا شك في ان الإكتشفات الراهنة في ميدان علم الوراثة والبيولوجيا الجزئيّة، وفي الكيمياء والفيزياء قد زادت من اهتمام العلماء الغربيين بمسألة تكوين أخلاق البحث العلمي وأخلاق العالم، بيد أن المشكلة لا تكمن في نوعيّة هذه المعايير فقط بل وفي نوعيّة الظروف التي تستطيع من خلالها أن تصبح منظما فعالا لانجاز الإكتشافات العلميّة بشكل يتطابق مع مثل الإنسانيّة الحقيقيّة والتي تعتبر مسألة اجتماعيّة[3].

---

[1]– شفارتزمان، المرجع السابق، ص 106.

[2]– نفس المرجع، ص 106.

[3]– نفس المرجع، ص 110.

يحاول بعض المفكرون الغربيون اليوم «إعادة الإعتبار لعلم الأخلاق المعياري لكن برؤيّة مختلفة، ولهذا عاود في العصر المعاصر في الغرب إحياء واضح والإهتمام من جديد بمذهب المنفعة، أصبح يعتبره الكثيرون حاليّا من أكثر الأنظمة معياريّة وحيويّة وغني في المضمون، كما يعطي جوابا على الاسئلة لماذا يجب على الناس أن يكونوا أخلاقيين؟ وما هو الشكل الذّي تخدم به الأخلاق الفرد؟ وكيف يجب أن تكون مبادئ سلوك الناس في الحياة الإعتياديّة؟.

كتب أحد المفكرين الغربيين مادحا هذه النفعيّة قائلا «النفعيّة نظريّة أخلاقيّة جذابة جدا ليس فقط من وجهة النظر العقليّة بل والعمليّة، وهي تقترح تفسير أحكامنا الأخلاقيّة البسيطة والواضحة تماما والتي تظهر كمضاعفة للمنفعة الإجتماعية»[1].

أما التأثير المتزايد لمذهب المنفعة في الظروف المعاصرة فقد اشار إليه أولئك الممثلون البارزون لعلم الأخلاق المعاصر ومن بينهم الذين رأيناهم إلى حدّ الآن، إنهم يفسرون تأثير النفعيّة وكيف يرى أغلب الغربيين بأنها تشتمل الجواب على أهم المسائل المركزيّة في ميدان الأخلاق، وهو ما هو الشيء المحدّد للصحيح والخطأ؟. يوجد في الغرب الكثير من الأعمال التي كرّست لأخلاق مذهب المنفعة واشكالها المختلفة ويحاول أنصارها اليوم أن يثبتوا كيف أن النفعيّة توفر السعادة العظمى لأكبر عدد من الناس، وهو مذهب لا يختلف خلافا كبيرا عن التجربية المنطقيّة، ولهذا يصفها الكثير من المؤلفين الغربيين «أن النفعيّة المعاصرة بأنها أكثر النظريّات فعاليّة وقابليّة للحياة كونها تحتل مكانا بارزا في علم الأخلاق»[2]،

ورغم تلك السليبات التى ظهرت في مذهب المنفعة، وحتى عندما تعمقت وإنهارت القيم الأخلاقيّة، وتزايدت وتفاقمت التناقضات الخطيرة في المجتمع الرأسمالي التي ظهرت نتيجة عدم التكافؤ الإقتصادي والإجتماعي للناس وفي الأزمة الإجتماعيّة العميقة، وظهر مؤلفون عديدون يحاولون إيجاد حلول لهذه الأزمات مثل و (ج.رولس) Ruwls.John (1921–2002) الأمريكي فيلسوف السياسة والأخلاق، والذي يشرح الحالة التي وصل إليها الغرب قائلا «هناك عدم تكافؤ ملحوظ بين الفئات العليا والدنيا في طرق الحياة وفي قوانين وإمتيازات السلطة التنظيميّة، أما ثقافة جزء المجتمع الأقل يسرى فقد أفقرت في تلك

---

[1] –Harsanyi.John, Rule utilitarianism and Decision theory, Erkentniss,Volume11, Issue 1 ; 1977, p 30.

[2] – نفس المرجع، ص 142.

الحالة عندما وضعت النخبة المسيطرة والتقنيّة المصالح الوطنيّة في مجال السلطة والثروة تحت تصرفها»[1]، ولكنه رغم ذلك بقي الكثيرون يرون في النفعيّة مخرج لتلك الحالات كلها،لأنه في الواقع فلاسفة الأخلاق الغربيين يحاولون دائما تبرير وتحقيق مصالح الليبراليّة الرأسماليّة عن طريق ترسيخ الأخلاق كعامل عام للنشاط الإنساني، إنهم يريدون إعطاء البرهان الفلسفي للنظريّة القادرة على إحياء الليبراليّة واستعادة مواقع الرأسماليّة.

فاليوم وفي الغرب إن كنا نجد و أكثر من أي وقت مضى الكثير من الفلاسفة يدعون إلى التخلي عن الأخلاق وإتباع تلك القواعد التي تصنعها الأنظمة حسب مصلحتها والنخبة الحاكمة، وإظهار الإستقلاليّة الكبيرة جدا في أفعالهم، نجد أيضا الكثير تعتبر أعمالهم دعوة جديدة في علم الأخلاق مثل دعوة أ.شفيتسير Albert Schweitzer(1875-1965) الإنساني المناضل النشيط من أجل السلام، والذي إكتسباحترام الإنسانيّة التقدّميّة، فقد إنتقد في أعماله مثل "فلسفة الحضارة" ذلك المجتمع الذّي أضاع المبادئالإنسانيّة الأخلاقيّة ورفض الإنتاج والفكر الأخلاقي التقليدي للنقائصه، كما رأى أنالرأي البديل الذّي أتت به التجريبية المنطقيّة لا يمكن أن يساعد على حلّ قضاياالمجتمع الإجتماعي والأخلاقي بل إنه يعمل على تحطيم العلاقات الإجتماعيّة في المجتمع، لهذا يقول «ذلك أن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقيّة بوصفه شخصيّة إنسانيّة إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال سنة، وتحت تأثير المعتقدات الأخلاقيّة وحدها تكونت مختلف العلاقات في المجتمع البشري على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثاليّة»[2]. ولهذا الملاحظ أن مذهب أ. شفيتسير الأخلاقي على الرغم من كلّ السلبيات الموجودة فيه فقد كان موجّها ضد الأنظمة الأخلاقيّة المسيطرة في المجتمع البرجوازي وضد اللاّعقليّة ومذهب النسبيّة[3]، ودعى إلى بدء تغيير النقاش فيما يتعلّق بما نعتبره خيرا أو شرا في المغزى الأخلاقي وعن ضرورة فهم مضمون الأخلاق وتكوين نظام جديد للأخلاق.

---

1 –Ruwls.J, the theory of justice, N.Y,1971,p 106.

2.– ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، تر عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1960، ص4

3.– شفارتزمان، المرجع السابق، ص 9.

لقد وجّه الكثير من الفلاسفة الغربيين وإنتقدوا المبادئ الأساسيّة لعلم "الميتاأخلاق" بجدّيّة وأكّدوا ضرورة خلق فلسفة جديدة للأخلاق ووجهوا اهتمامهم إلى خصائص اسلوب دراسته خلافا لأسلوب العلوم الطبيعيّة التجريبي، ورأوا أنه لا المنطق الصّرف ولا المعطيات التجريبيّة يمكنها أن تحلّ مسائل الأخلاق بمفردها، وأكدوا إن كان العلم يستطيع أن يزودنا بالمادة الضروريّة لتحديد نوعيّة المعايير القانونيّة، لكنه لا يستطيع أن يعطينا المقياس اللاّزم حتى نقرّر فيما إذا كنّا نتبّع هذه المعايير، ومن أجل ذلك لا بدّ من وجود فلسفة الأخلاق،كما دعوا أنّه من الضروري إعادة النظر في مضمون علم الأخلاق العلمي، حيث اثبتوا أن علم الأخلاق يجب أن يمزج في داخله الجوانب الوصفيّة والتعليميّة ويجب أن يكون مكرّسا لسلوك الناس، وعلما عن السلوك العقلاني، وأكيد أن وجهة النظر هذه تتناقض مع رأي ممثلي الفلسفة الوضعيّة الذين أكّدوا أن الأخلاق لتصبح علما لا بد أن يكون الأسلوب في علم الأخلاق هو نفسه الأسلوب في أيّ علم آخر وإلاّ فهي بلا معنى.

لقد تأكد لدى الكثيرين اليوم أنه لا يمكن للمبادئ الأخلاقيّة أن تتأكد بنفس الطريقة التي تتأكد فيها مبادئ العلم، وعلى ما يبدوا أن الفكرة الأكثر صحّة هي الفكرة القائلة بأنه لا وجود لتلك الرابطة بين المبادئ الأخلاقيّة ومراقبة بعض الحالات التي تحدث في العلم، إن الإختلاف بين علم الأخلاق والعلم واضح، ولكن رغم هذا الإختلاف فالأكيد أن التطوّر المثمر للعلم يحتاج إلى علاقة متينة بعلم الأخلاق، وإن إنخفاض قيمة العلم ذاته يعتبر نتيجة لإنقطاعه عن الفلسفة والعكس صحيح، ولهذا طرحت من جديد مسألة ضرورة تجديد الإرتباط المتبادل بين القيم الأخلاقيّة والحقائق الواقعيّة، والعودة إلى أنظمة علم الأخلاق المعياري والإهتمام بتحليل ليس المسائل الأخلاقيّة العامة فقط بل اليوميّة، وكل ذلك هو في الحقيقة لم يكن إلاّ ردّ الفعل على التجريبية المنطقيّة وعلى علم الأحكام الأخلاقيّة.

والحقيقة أن النتيجة المختصرة التي يمكننا في الآخير أن نصل إليها ويستطيع الواحد أن يؤكدها بقراءته لهذه الفلسفات الغربيّة المختلفة هو أن أهميّة هذه الفلسفات ومؤلفات هؤلاء العظماء ليست نظمهم الفلسفيّة بل المشكلات التي أثاروها في ابحاثهم وطرق بحثهم في تلك المسائل، ففي النهاية وكما يقال إن كل النظم تعلن انتصاراتها في سماء التأملات.

كما لا ينكر أحدا أن السنوات التي تلت التجربية المنطقيّة تعتبر عند الكثيرين " تأريخ للجهود المتعاقبة التي أعادت اعتبار الأخلاق الميدان الخاص بالفحص والتحليل الفلسفي".

الخاتـــــمة

وهكذا نخلص في نهاية هذا البحث إلى أنه إذا كان القرن السادس عشر حفل بتقويض أسس المنطق التقليدي وعلم المناهج اللذين كانا سائدين في العصور الوسطى وذلك على يد فرنسيس بيكون، وحطم "كالفين" و"لوثر" في معرض محاولتهم تقويّة الصلة بين الدين والأخلاق البنيّة الأساسيّة للقانون الذّي كان مقاما على السلطة الأخلاقيّة للكنيسة إبان العصور الوسطى ونسف ميكافيلي الجسر الذّي كان قائما بين الأخلاق والسياسة، ثم جاء القرن السابع عشر ليبني ويشيّد الجديد على يد ديكارت وهوبز وليبنتز وسبينوزا ولوك وغيرهم، إمتاز العصر الحديث الذي رفضت فيه سلطة الكنيسة وتقلّص نفوذها لصالح المعارف العلميّة الجديدة بتغيير كبير في حياة الإنسان وفي الكثير من النظم الإجتماعيّة والسياسيّة والإقتصاديّة والفكريّة، لقد أحدث إنقلابا ضخما في شكل الحياة الإنسانيّة ومضمونها وابطلت دعاوي اللاّهوت وبدى الشك في القوانين الطبيعيّة، ولكن أكثر ما سيأثر في الحياة الإنسانيّة في هذا العصر هو ظهور أنماط جديدة من الأحكام الأخلاقيّة تقوم أولا و قبل كل شيء على الإنسان سواء من حيث بنيّته البيولوجيّة أو من حيث اتفاقه مع أقرانه من الناس أو المؤسسات الإجتماعيّة التي أوجدوها، وأصاب المبادئ الأخلاقيّة كما أصاب باقي العلوم الأخرى وأصبحت المكانة التي تتمتع بها هدفا للهجوم، وذلك نتيجة للملاحظات التي تقررها فلسفة العلوم بما يتعلق بالتحولات الحديثة في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وفي العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة أيضا.

لقد إنصرف الإنسان الأوربي منذ بداية القرن التاسع عشر عن الدين المسيحي واستبدله بأديولوجيّة دينيّة أخرى تشكّلت مع فيورباخ وماركس وداروين ونيتشه وفرويد...إلخ منطلقين بها انطلاقة ماديّة هائلة أثّرت على السواد الأعظم من الكتل البشريّة في القرن العشرين في فقدان السمو فوق الماديّة، وتمكنت الماديّة المبتذلة لدى الإنسان الغير المرتبط بوازع ديني وأخلاقي، فاتخذ من عالم احاسيسه الماديّة مقياسا لكل شيء، والمتعة واللّذة غايّة وجوده، وهكذا أصبح الفكر الفلسفي الغربي وإن قدّم وما زال يقدّم الكثير للفكر الإنساني، لكنه أصاب النظام الأخلاقي بما يشبه الفوضى.

إن الأساس الأخلاقي في البشر كما نعرف فطري، فالإنسان ومنذ الأزل يعمل على بث الإيمان بالمثل الأخلاقيّة وواجب الإبتعاد عن الشر والعنف، وأن للقيم وجودها الذّاتي حيث تفرض نفسها على الوجدان البشري بطريقة أوليّة حدسيّة، وإن عجز بعض الأشخاص عن إدراك القيم أو التمييز بينها كما يؤكد الكثيرون إنّما هو "العمى الخلقي" الذّي قد يرجع إلى العديد من الأسباب كما سبق و ذكرنا.

وعبر التاريخ الفكر الأخلاقي الغربي هناك من آمن أن الأخلاق أخلاق جاهزة ثابتة، وهناك من رأى من منظور التطوّر العلمي أن هذه الصيغة الجاهزة للأخلاق ليست صحيحة، وفئة اعتبرت أنه طالما أُعتبرت العبارات الأخلاقيّة بكونها معياريّة فهي لا يمكن أن تصف الخصائص الواقعيّة لموقف من المواقف، ولا مجال للحديث عن موضوعيّة القيم لأن القيم هي عبارة عن توجيهات لأنواع من الإتجاهات والسلوكيات ومن المستحيل وضع النظريّة "لما يجب أن يكون" وإنّما توضع النظريات لتفسير ما هو كائن، ثم إن المعرفة لا يمكن أن تكون معياريّة لا حين تريد أن نستخلص قواعد السلوك من المعرفة العقليّة، ولا حين نستخلصها من المعارف التجريبيّة وملاحظات الوقائع، وفئة تؤكد وجود نظريّة معياريّة في الأخلاق ووجود معيار يتخطى الظروف المكانيّة والزمانيّة وكل الثقافات، إنه معيار مطلق، إنه صحيح بغض النظر عن ظروف البشر التاريخيّة، وهذا لإعتقادهم منذ عصر اليونان بوجود خير أسمى أو الإرادة الطيّبة، فهم يؤكدون من جهة أخرى بوجود قيم خلقيّة موضوعيّة ومبدأ أو معيار مطلق، وهناك فئة من المفكرين من يعتبرون الأخلاق علم، وفئة منهم يعتبرون أصله يكمن في مفهوم الخير وفعله، ويخالفهم البعض الآخر في أن أصل الأخلاق يكمن في السلوك الملتزم أو قوّة الإلتزام التي تجبر الفرد على الإختيار بين بدائل السلوك المتاح في المواقف الإجتماعيّة في حياة الإنسان، وقوّة الإلتزام يردها البعض للعادات بينما يردها البعض الآخر للدين والقانون، ويردها آخرون للعقل الذّي يميّز الخير من الشر في حين يشير البعض إلى أن السلوك الأخلاقي مكتسب وأن الطفل أو الإنسان يتأثر بالقدوة وهناك من ذهب من المذهب الغائيّة بالحكم على الفعل الخلقي بالإستناد إلى أثاره أو نتائجه أي الأخلاق تتحدد بنفعها وهنا تبقى نسبيّة، وإما أن تكون غاية لا مشروطة سابقة عن التجربة محرّرة منها وهناك من حصر الأخلاق في تبريرات عمليّة ونفعيّة صرفة.

و هناك من المفكرين من ذهب إلى إنكار أن الأخلاق علم مستقل، والذّهاب إلى أنها مجرّد فن العيش الهانئ أو صنعة، في حين استمرت البعض الآخر لفترة طويلة يحاولون إقامته معتمدين على غيره من العلوم التي ثبت وجودها من أبحاثها فحاول البعض استنباط علم الأخلاق من علم الحياة، وحاول البعض الآخر إدماجه في علم الإجتماع، فظهرت نظريات كردّ فعل للإلتزامات فلسفيّة، فهناك أخلاق التطوّر التي قيلت على فلسفة "سبنسر"، والأخلاق المثاليّة كما تطوّرت على فلسفات "جرين" و"بوزانكيت"، والأخلاق النسبيّة كما ظهرت على يد وايسترمارك، وأخلاق الحدس كما قامت على فلسفة "برجسون"، والذين

تمسّكوا بأن الإختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهيّة المباشرة، أو ما يقال عنه "الحس الأخلاقي" مثلما ذهب إليه "شافتسبري" و"هاتشيسون" وبالعقل المتميّز أو الحصافة التي نادى بها "ريد" وبالبديهيّة المعتدلة التي نادى بها آخرون في حين هيمنت مجموعة من الأنساق الدينيّة في مرحلة أخرى.

ولكن كل هؤلاء وإن لم يعترفوا على أن الأخلاق علم مثل بقيّة العلوم، إلاّ أنهم أقرّوا أن الفلسفة الأخلاقيّة تستطيع أن تمدنا بقوانين عامة تستطيع أن نشتق بواسطتها بعمليّة استنباطيّة الصواب من الخطأ في سلوكنا، وإن كانت وجهات نظرهم اختلفت حول طبيعة هذا القانون، وبين من رأى أن وظيفة الأخلاق تنحصر في إفهامنا الخير والشر وبين من رأى أنها تعطينا أوامر أو وصايا تتعلق بحياتنا، وهناك مثل "شوبنهاور" وقبله تحليلات "أوغسطين" زعموا أن المشكلة الرئيسيّة في الأخلاق هي مشكلة نفسانيّة محض، لأنها مشكلة التفسير العلي للسلوك الأخلاقي وأرادوا إدراج السلوك الإنساني تحت قوانين الطبيعة النفسانيّة.

فكل هؤلاء أقرّوا جميعا بوجود مشاكل أخلاقيّة لا حصر لها والتي يواجهها الناس دائما، ودراسة مثل هذه المشكلات يختص بها "علم الأخلاق"، وحاولوا أن يسوغوا مواقف أخلاقيّة وأكّدوا إمكان تحقيق معرفة خلقيّة، حاولوا تزويد الأخلاق بأساس عقلاني، وتبيان أن الأخلاق صادرة من منظور عقلاني، وبين من حاول أن يبيّن أن هناك منظورا خلقيا واحدا للجميع وعملوا على فهم طبيعته ومستلزماته وبالتالي إثبات وجود معايير موضوعيّة في الأخلاق وتجنب النظرة الذّاتيّة في طبيعة القيم الخلقيّة، وبين من أكّد عكس ذلك أنه ليس هناك معايير موضوعيّة في الأخلاق لأنها متروكة لقرارتنا وإلتزاماتنا الذّاتيّة، إنها تقوم على إعتبار ما نقرّره أو نختاره ذّاتيّا، إلاّ أن هؤلاء لم ينفوا أن تكون الأخلاق علم، وإن كانت بطريقة مخالفة عن العلوم الطبيعيّة أو الصوريّة، فكلهم جعلوا الأخلاق موضوع من مواضيع البحث، وبحثوا في الأخلاق وكيف نكتسبها ومدى صحتها وصوابها وما هيّ الأساس الذي تقوم عليه، وكل واحد أراد أن يجيب من حيث المبدأ عن كلّ الأسئلة الخلقيّة التي تواجهنا أو قد تواجهنا، واعتبروا علم الأخلاق هي فلسفة لها طبيعتها ومشكلاتها ومختلف إتجاهاتها، والواقع أن علم الأخلاق يركز على جميع نشاطات الإنسان الدينيّة منها والإقتصاديّة والإجتماعيّة والسياسيّة وأكثر من ذلك تصبح الفلسفة الأخلاقيّة محددا لسلوك الفرد أثناء مزاولة لنشاطاته المختلفة.

ولكن أيضا من جهة أخرى عند أولئك وهؤلاء ممّن اختلفوا بدا علم الأخلاق بذلك وكأنه تطبيق بحث وتبسيط لمبادئ تقرّرت في واد آخر أو وضعت وصيغت في حريّة بواسطة الإرادة الفرديّة، ومعنى هذا ايضا أن علم الأخلاق قد اختفى وتوارى خلف معارف منهجيّة في علم النفس أو علم الإجتماع أو علم الحياة، كما أن النتيجة المنطقيّة للأكثريّة هؤلاء أنه إذا كانت قرارتنا أو إلتزاماتنا الذّاتيّة تحيد عما يستوجبه هذا المنظور بصورة واعيّة فإن هذا سيكون سببا كافيّا لحسبانها قرارات أو إلتزمات لا خلقيّة، ولهذا و نتيجة المشاكل و الإنتقادات التي أثارها هؤلاء الفلاسفة والتي اثارتها مواقفهم ظهر بالمقابل التجريبيون المناطقة الذين يرفضون بحزم علم الأخلاق بعد أن تيقنّوا من خرافيّة الآمال في تطوّر الأخلاق الفعلي ولم يعد يصنفونها كعلم أو يعتبرونها علما من العلوم، وهذا لعدم جدوى تطبيق المنهج العلمي على مباحث الأخلاق، ومن الثابت تاريخيّا أن من المحاولات التي عرضت المبادئ الخلقيّة للإهتزاز كانت بواسطة السوفسطائيين القدماء في بلاد اليونان ووصلت إلى أوجها مع هؤلاء التجريبيين المناطقة الذين أرادوا أن يؤكدوا على عدم وجود حقيقة موضوعيّة في الأخلاق، بعد أن تأكد لهم حسب زعمهم أن الأحكام الأخلاقيّة بدت و كأنها تفقد تناسقها وأن الفشل في الإتفاق على أحد المبادئ أو المسائل الخلقيّة والإخفاق في تحديد دراسة موضوعيّة يتفق على صوغها المفكرون الأخلاقيون هو دليل على أن الأخلاق متعارضة مع العلم، فينبغي أن تكون الطبيعة ووصفها من الناحيّة العلميّة محايدة من الجانب الأخلاقي كما ينبغي أن يبتعد العلم عن الإشارة إلى القيم الأخلاقيّة، وفي هذه الحالة يجب أن نفهم المبادئ الأخلاقيّة على أنها تعبيرات ذّاتيّة عن العاطفة و الرغبة، و ليس على أنها قوانين يمكن التحقق منها موضوعيّا.

وهكذا حكم هؤلاء المفكرون الغربيون على بهتان تحديد صحّة أو كذب الأحكام المعياريّة خاصة، ودحضوا إمكانيّة إيجاد حل لتلك المسائل الأخلاقيّة، وشككوا في نتائجها، كثرتها وتناقضها، و أكدوا أنها ليست موضوعيّة، إنها تفتقر إلى أي أساس موضوعي، وأنها تعبير إنفعالي عن ذات المتكلّم وليس لها سوى دلالة ذاتيّة، وأكدوا أن جميع الفلاسفة التقليديين عجزوا عن إقامة ما هو ثابت في الأخلاق، وصياغة معيار مطلق لأنه لا وجود له، والدليل على ذلك ما نبصره من الفوضى العميقة التي لا تزال باديّة في الوقت الحاضر حول هذا الموضوع وتعدد المذاهب الأخلاقيّة، وأنهم لم يستطيعوا أن يقيموا مذهبا كاملا، وأنه لا وجود لأخلاق علميّة وكل المذاهب التقليديّة من أخلاق اللّذة أو النفعيّة...كلها مجرّد فوضى.

لقد رأوا صعوبة إمكانيّة وجود حلول مقبولة للمشاكل الأساسيّة في الأخلاق، وبالتالي من المستحيل أن يكون هناك إمكانيّة الكشف عن الحلول الصّحيحة للمشكلات الأخلاقيّة. ورأوا أن العبارات الأخلاقيّة التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقيّة كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الإجتماع، أما عبارات القيم التي تعبّر عما ينبغي أن يكون فهي عبارات ميتافيزيقيّة لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي على حدّ زعمهم وما سيسمونه أشباه قضايا، وهم بذلك في الواقع عملوا على تجريد الأخلاق من أيّ وظيفة.

تمسّكوا بالعلم وظنّوا أنّهم اكتشفوا المستقبل الذي سوف تكون عليه الفلسفة، سوف تكون خادمة للعلم، و اعتقدوا أن العلم سوف يضطلع بأمر المعرفة في مجملها، لقد أثبتوا بطلان الأهداف العلميّة للأخلاق وكذّبوا ادعاءات ممثليه، أرادوا تغيير جذري لعلم الأخلاق، ورفضوا مزاعم حسب اعتقادهم الذين يريدون تشكيل أخلاق جديدة أو علم موضوعي للاخلاق، وهو في حقيقة الأمر الطريق الذي طالما سار عليه الكثير من المفكرين الغربيين ليس فقط منذ بداية القرن العشرين. إن هدفهم أن يكون المعنى مقصورا على الخبرة البسيطة و المنطق و أن يترك الباقي كله نهبا للإنفعالات العشوائيّة والهوى الفردي والإيمان دون سند والحدس الصوفي مادام قد وقع في وهمهم أنهم أثبتوا أن الفعل لا سلطان له على تلك المجالات.

إن مذهب الإنفعاليّة (العاطفيّة) الذي تبناه التجريبيون المناطقة في الأخلاق هو في النهاية مذهب ذا طابع ميتافيزيقي، إن الهدف الأساسي عندهم هو إجراء الأبحاث بغرض التوصّل إلى مجمل القواعد المنطقيّة التي تحكم استخدام التعبيرات الأخلاقيّة في أيّ مذهب أخلاقي، وربما يأخذ هذا شكل تأكيدات أو أحكام، وقد يكون الهدف منها استخدام بعض الوسائل الأخرى للإقناع، وما يدفع إلى الحكم على شخص ما أخلاقيّا هو أن يثير أداؤه أو سلوكه مشاعر بعض الأشخاص ويدفعهم نحو التحوّل إلى الموافقة أو الرفض، فإذا كانت هذه المشاعر تعلّمنا وتخبرنا مثلا عن السلوك المحتمل للشخص أو عن سلوكه في الماضي، فإن صحّة أو زيف هذا العنصر الوصفي ليس له أهميّة في الحكم على وضعه الأخلاقي.

وبذلك أخذ على التجريبيين المناطقة عدّة مآخذ وانتقادات بينت قصورها فبعضها موجه إليها من ناحيّة إفتقادها لعنصر الإلزام، والبعض الآخر لفصلها بين الدين والأخلاق، وهناك من ذهب أكثر من ذلك ورأى أن رفضهم للمباحث الفلسفيّة والأخلاقيّة والجماليّة، يرجع فيما يبدوا إلى سبب آخر غير قولهم عنها إنها قضايا لا تتحقق في الواقع ولا يمكننا أن نبحث في يقينها، بل إنّ دورهم الرئيسي الذي اضطلعوا به هو

ابعاد الإنسان عن اليقين، سواء كان الأمر يتعلق باليقين الصوري المنطقي أو باليقين العلمي التجريبي أو باليقين الفلسفي الأخلاقي الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم "اليقين الشامل" أو "اليقين الكلي"، فإن كانت المسألة إذن هي مسألة اليقين والصدق والتحقق فالأمر فيما يتصّل بالفلسفة والأخلاق لا يختلف بالنسبة إلى الموقف العام الذي اتخذوه في قليل أو كثير عن موقفهم من اليقين التجريبي بل عن موقفهم من اليقين البسيط الذي يتناول وجود وواقعيّة الأشياء المحسوسة، بل إنهم إذا نظرنا إلى القضايا الفلسفيّة الأخلاقيّة في ضوء هذه الملاحظة وجدنا أنها لا تتضمن أيّة إشارة إلى المستقبل باعتباره "خزانا كبيرا لعدم اليقين أو اللاّيقين".

إن النظريات الفلسفيّة و الأخلاقيّة و الجماليّة ليست في مجموعها إلاّ أحكاما كليّة شاملة على واقعيّة الكون أو الوجود، وعلى مشاركة هذا الوجود الكلي لحقيقة أخرى قد تكون الله، وقد تكون العقل الإنساني بمقولاته، تتعلق معظمها بالحاضر، وقد تتضمن كذلك نظرات في المستقبل، وإذا كانت نظرات الفلاسفة في الماضي تحمل معاني الحتميّة والجبريّة واتصال الكائنات وأبحاثهم في المستقبل قد حملت معاني الخير للبشريّة والتقدّم والإيمان بالإنسان، في حين أن التجريبيين المناطقة فيما يتصل بالماضي نجدهم يقدمون لنا مبدأ "الإتفاق والمواضعة" في مباحثهم اللّغويّة والرياضيّة ليكون بديلا لقوانين الحتميّة وما إليها، وفيما يتصل بالمستقبل نجدهم يعلقون اليقين العلمي التجريبي على هذا المستقبل المفعم بالخبرة واللاّيقين، ليكون بديلا لأقوال الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم في الغد المشرق.

ولهذت تعتبر هذه النظريّة من بين أكثر النظريات التي ستحدد الخصائص المميّزة تماما لما وصلت إليه الأخلاق الغربيّة من مأزق واضح وإنهيار تام، فالتغيرات التي تجري في الحياة، في جميع الدول ومن جهة أخرى في العلم والحياة الروحيّة وذلك كله أثّر على الأخلاق في التأكيد على نسبيّة الأخلاق والظروف الحياة الإجتماعيّة، وظهور أزمة الأخلاق والذّي مهّد أيضا إلى التخّلي عن فكرة تثبيت القيم الأخلاقيّة، والذي يعبّر حقيقة عن الأزمة التي يعاني منها الإنسان، إن البحث على تأسيس للأخلاق أصبح وهما، وتزعزع أمام عجز كل الفلاسفة إلى الوصول إلى نتيجة، وموقفهم هذا يؤدي إلى ما صرّح به حتى أنصارها أن لهذه الرؤيّة مترتبات أخرى، وأهمها أنها شجب بيّن للّاهوت، ورفض لفكرة وجود الإمتثال.

و بهذا إنتهى الكثيرون من النقاد إلى أن الدعوات التي نادوا بها هي في الحقيقة دعوة للاأخلاق، حيث معهم لم تعد تجدي نفعا تفسير الأخلاق بمفاهيم ميتافيزيقيّة كالإرادة والضمير والخير، ولا حتى

بمفاهيم سيكولوجيّة بذلت جهودا مضنيّة لبحثها ودراستها كالمشاعر الأخلاقيّة ولهذا سيعمدون وكما رأينا إلى تقويض الأخلاق، وقد وجد هذا صداه لدى كل أرباب الريبة مثل ماركس وفرويد الذين زعموا على فضح الخداع الأخلاقي.

لقد أرادوا من التحليل اللّغوي أن يكون صحيحا دقيقا واضحا ولا أحد ينكر أن يكون كذلك، وهو علاوة على ذلك قدم الكثير للفكر الفلسفي والفكر النقدي، ولكنه يظل مع ذلك ناقصا وغير كاف، إن طريقة ومنهج الوضعيّة المعاصرة المستند على تحليل اللّغة يجعل الفكر يكف عن أن يكون إنتقاديّا، وبذلك عجزت أن تزودنا بتفاصيل وافيّة في شرح الحقائق التي حاولت تبيانها أو الكشف عنها أو الثبات على أقوالها، والتأكيد عليها وهي ككثير غيرها من المذاهب القديمة اصطدمت بمصاعب كثيرة خاصة في سعيها وراء الحصول على درجة من البساطة والوضوح لا تحتملها الحقائق ومن الطبيعي أن لا يكون من الممكن في مثل هذه النظرة الضيّقة أن تغطي كل شيء وتقول كل شيء، لهذا ظهرت فيها الكثير من النقائص.

ونتيجة رفضهم التسليم بوجود قضايا أخلاقيّة فرض عليهم أن يضلوا بالضرورة خارج الموضوعيّة التي قاموا أساسا لتحقيقها رغم الأدوات التحليليّة الجديدة التي تبنوها، وهو ما أدخلهم في تخبطات وتأملات وتحليلات شخصيّة لا تتمتع بحدّ أدنى من العلميّة، أرادوا أن يحققّوا قدرا كبيرا من الموضوعيّة ولكنهم عجزوا ولم يستطعوا أن يلزمونا بهذه الطريقة التي اتبعوها لهذا وصلت تلك الإنتقادات في هذا المجال خصوصا إلى درجة الإستهجان والسخريّة، ولهذا يؤكد الكثير من النقاد أن الفلسفات الوضعيّة التجريبيّة علامات الإفلاس في تقرير ما ينبغي على الإنسانيّة أن تسلكه في مسيرتها الكبرى، وهذا الإفلاس هو ما تمثل أخيرا في إفلاس مسيرة الحضارة المعاصرة التي إلتزمت بهذه النظرة الأخلاقيّة الوضعيّة في إلتزامها وصفيّة علم الأخلاق الوضعي و تجنبها للمعياريّة القيميّة.

وتساءل الكثيرون إذا كان الوضعيون المناطقة قد بدؤوا بأن حرّموا على الفلاسفة الإشتغال بمسائل المادة والوجود والطبيعة والكون وقالوا إنها مسائل من إختصاص العلم وحده كما حرموها على العلماء لأنه ليس من إختصاصهم معالجة هذه المسائل كذلك فعلوا بالأخلاق، فأي صنف من البشر وقع عليه إختيارهم ليقوم بهذه المهمّة العسيرة مهمّة الحديث ومعالجة القضايا والإشكاليات الأخلاقيّة؟ ولمن تركوها؟.

ويمكن أن نجمل سلبيات موقف الوضعيّة المنطقيّة المعاصرة إتجاه العلوم المعياريّة بما يلي:

– لا تعالج التجريبية المنطقيّة القضايا الأخلاقيّة من منطلق إجتماعي بل بالتحليل المنطقي القائم على اللّغة.

– إن علم الأخلاق ـ عموما ـ يقرّر ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن لهذا فهو خال من الدلالة المعرفيّة أو التجريبيّة.

– إن علما الأخلاق والجمال معياريان لا علاقة لهما بالواقع وليس علميان ولهذا فهما لا يخضعان لمبدأ التحقق.

وإن كان في اعتقادهم أنهم أرادوا أن يبيّنوا ما سكتت عنه الأخلاق طويلا، فهم بتبنيهم تلك القيم أرادوا القول بلاأخلاقيّة الأخلاق في أعماقها وتضاربها مثل المثل الأعلى الذي رفعته، كما بينوا أن الأخلاق عوض أن تنطق ولو بسذاجة العقل لم تكن شيئا آخر سوى اللّغة الرمزيّة للأهواء أو للرغبة الحيويّة الوحيدة رغبة السيطرة، وهكذا بالنسبة لهؤلاء ما كان خاصة طبيعيّة للأخلاق أصبح ما هو إلاّ نتاجا لتزوير خسيس وماكر، وباسم القول أن تحقيق القيم في حياة الإنسان أمرا متعذرا أرادوا تهديم الأخلاق، وإن كان عبر كما رأينا تاريخ الفلسفة هناك الكثيرمن الفلاسفة يقرّون أن ليس هناك وجود حقيقي للصواب والخطأ ينطبق على كل زمان ومكان، ولكنهم هم المؤكدين للعدميّة الأخلاقيّة ولنكف عن السعي إلى تأسيس الأخلاق حيث أكدوا أن المعرفة الخلقيّة غير ممكنة.

ورغم ذلك لم يستطيعوا التخلّص نهائيّا من الموروث التقليدي، نقول إنّه رغم أن هذه المدرسة من جملة المدارس التي تنادي بالتغيير في كل شيء حتى في منظور الحقيقة وبذلك جعلوا الدين وغيره من القيم تابعا دليلا لفكرة التغير والتطوّر، ولكن فلسفتهم دون أن نجانب الصواب ليس إبداعا على غير مثال فهم يمثلون استمرارا للأساليب القديمة، فبقدر ابتعادهم عن العقليين والمثاليين فهم يقتربون إلى نيتشه وبنتام وآخرون كثر.

عنى الفلاسفة منذ القدم بكل أنواع القضايا التي قمنا بنقاشها، قد لا تكون هناك حلول متفق عليها بوجه عام بخصوص معظم هذه الإشكاليات لكن الفلاسفة الأخلاقيين استطاعوا بلا ريب أن يطورا فهما نقديا أفضل لطبيعتها وللشكل الذي قد تبدوا عليه حلولها، واتفقوا على وجود حقائق وأباطيل أخلاقيّة موضوعيّة رغم أنهم لم يستطيعوا أن يفسروا كل شيء وعجزوا في الكثير من الأحيان تبرير أرائهم منطقيّا وواقعيّا ولهذا عندما نتساءل كما تساءل الكثير من الفلاسفة هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التي

بذلها الفلاسفة في الناحيّة الأخلاقيّة تعتبر عقيمة تماما؟ فأكيد أن الجواب هو إن قولا كهذا ليعدّ نهاية في الظلم، لأن عمل الفلاسفة وإن لم يؤد إلى تكوين مذهب كامل تام الإنسجام فقد توصّلوا في الحقيقة إلى استخلاص حقائق ينسجم بعضها مع بعض، إنها حقائق تلخص التجارب الأخلاقيّة الإنسانيّة على مرّ القرون.

والواقع إن علم الأخلاق ليس في استطاعته أن يبدّل الحياة ويغيّر طالع الناس لكن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها الدقّة في تقدير الأعمال الأخلاقيّة ونقدها والحكم عليها حكما صائبا، عمل الفلاسفة الأخلاق وعلى مرّ العصور لم تكن عبثا لا طائل منه، فنحن بحاجة إلى مثل هذه المعرفة في عالمنا اليوم، الذي أحال الإنسان المعاصر في ظل نظم اجتماعيّة واقتصاديّة معقّدة إلى مجرّد سلعة، إنه يعلمنا الحس الأخلاقي الذّي يمكن أن يوقظ إحساسنا بالقيم في عالم ينقصنا فيه الإحساس بالمعنى القيمة، إنه يفتح لنا العالم الروحاني الذّي أغلقته الماديّات في وجه الإنسان ولكن اليوم هكذا تبدوا لنا الأخلاق موضع ريبة.

ولكن بالمقابل وإن ضقنا بالجانب السلبي من أخلاقهم فهناك جانب إيجابي لا يمكن رفضه، فبرنامجهم الفلسفي تنويري أقاموه لتوجيه النقد إلى ايديولوجيات القرون الوسطى، إنها في الحقيقة لا تستحق كل ذلك اللوم الذي يوجه نحوها عادة فبالرغم من إنكارها لقضايا الميتافيزيقا ولديها رأي مخالف في القضايا الأخلاقيّة والجماليّة، إلاّ أنه وفي الواقع نحن أمام فلاسفة حقيقيين أصلاء يستحقون التقدير والإكبار من الكثير من النواحي سواء وافقناهم على آرائهم أم لم نوافقهم.

لقد أثبت مؤخرا بوصفها قوّة فلسفيّة مؤثّرة وخاصة فضل هذه الحركة في الإسهامات الجادة التي قدمتها للتحليل اللّغوي والمنطقي خاصة، ومناهج البحث العلمي وفلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة عامة، مما كان له أكبر الأثر في التطوّر اللاحق للفلسفة العلميّة التي حمل لوائها أعلام كان على رأسهم كارل بوبر.

ورغم أن الكثيرين رفضوا إمكانيّة تأسيس الأخلاق بمفهومهم لكن أيضا لم يمنع ذلك من وجود مؤيدين، والواقع أن التجربية المنطقيّة حيث ورثت من التجريبيّة التقليديّة لم تقف على ما تركته من إمكانيّات نظريّة بل أبدعت، إنهم لم يكونوا مجرّد نقلة أو مقلدين بل تقبّلوا ما يتماشى وأهدافهم واستغلوه وأبدعوا قيما جديدة وإن كان لها خطرها على الحياة ولكن أيضا فضلهم لا ينكره أحدا وخاصة أنهم علماء ولم يكونوا مجرّد عاملين بمهن حرّة، بهذا اصابوا نفوذا واسعة لم تتهيأ لحركة أخرى وكان فضلهم كبير في توسيع التجربة

وتنظيم المناهج وفتح آفاق جديدة للبحث، ورغم غلّوهم بالإهتمام بالتجربة والصوريّة، ووقفوا من المشاكل الميتافيزيقيّة ليس فقط موقف سلبي ولكن هدام، ونقلوا نظريّة المعرفة إلى مجال علم النفس، وحوّلوا المنطق إلى مناهج تجريبيّة، لقد انصرف الوضعيون عن التأمل العقلي المجرّد إلى الفلسفة العمليّة ولكنهم اهتموا بالأخلاق ولهذا رأى بعض المفكرين بذلك أنهم لم يستهدفوا إفلاس الأنظمة الفلسفيّة والأخلاقيّة والجماليّة التقليديّة كما إعتقد الكثيرون ولكن كان هدفهم أن جعلوا المعنى مقصورا على الخبرة البسيطة والمنطق وإن تركت الباقي كله نهبا لإنفعالات العشوائيّة والهوى الفردي والإيمان دون سند.

وهكذا وإن كان وخلال 20 و 30 عاما لقيت هذه المدرسة الكثير من الدعم ثم بدا إنخفاض نفوذها ولم يعد أيّ شخص يعرّف نفسه كوضعي أو تجريبي منطقي ولكن يمكننا أن نجد الكثير من الناس وخاصة المرتبطين بالعلوم يدعمون على الأقل عدد قليل من الأطروحات الأساسيّة لها، والدليل على أن هذه المدرسة لاقت رواجا كبيرا هو ذلك التحاور الكبير الذي جرى مع تصوّراتها، والتي كشفت لنا جانبا مهما من الإنسان، وخاصة ونحن مع الوقت يزداد احتياجنا الحضاري الملّح للروح المنهج العلمي، وإلى التشبع به لأنه الأسلوب ـ كما يتفق الجميع ـ الأمثل لمواجهة الواقع واستغلال الطبيعة وتسخيرها له.

لقد أثارت نتائجها عند الكثيرين من المفكرين التفكير وإجراء جدالات حاميّة حول مسالة قيم الحياة، وأكدّ الكثير من الفلاسفة أن الناس لم يتجادلوا أبدا سابقا بهذا الشكل كما تجادلوا الآن حول المبادئ التي يجب أن تبنى على أساسها حياتهم، مما أدى إلى عودة البحث في المبادئ الأخلاقيّة والمعايير وإيجاد الأساس الموضوعي لتقييم أفعال الناس والتطورات الإجتماعيّة والظواهر، وأصبح من الضروري البحث عن سبُل جديدة لتطوير علم الأخلاق وإكسابه شكلا علميّا عصريّا (أيضا) وأصبحت المهمة من المهام الأولى والملّحة في هذا العصر، وأكثر مسائل علم الأخلاق أهميّة وتعقيدا هي مسألة الإثبات العقلاني لمبادئ الأخلاق الثابتة، وعلى حل هذه المسألة تتوقف إمكانيّة إظهار الإختلاف بين الصح والخطأ الذي تعتبر أعمال الناس الفعليّة مستحيلة او غير ممكنة بدون معرفته، ولهذا لا نستطيع أن نقول مثلما يؤكد البعض أنه انتهى بعلم الأخلاق الوضعيّة إلى أن يصبح دون جدوى.

أكيد أن المسائل المتعلقة بطبيعة الأخلاق وبطبيعة العقل مازالت مسائل خلافيّة إلى حدّ كبير، وهي لا شك مسائل في صميم الفلسفة ولكن في الحقيقة أن هناك سمة طبع بها النمط المعرفي الغربي الحديث عامة في نظرتهم للأخلاق وطبعت بها التجربية المنطقيّة، وهي كما يؤكد لنا الدكتور (طه عبد الرحمن) في

كتابه "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة"، والذي قام منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الإعتبارات التي يأخذ بها كل متديّن:

أما الأصل الأوّل فيمكن أن نصوغه كما يلي: لا أخلاق في العلم، ومقتضى هذا الأصل أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفيّة والإجراءات المنهجيّة ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنويّة مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكيّة معينة، أما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: لا غيب في العقل، مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يركّب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسيّة ولا تقديرات العقل المجرّد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها.

ولقد تفرع على الأصل الأوّل الذي يقول بفصل العلم عن الأخلاق المبدآ المشهوران:

مبدأ الموضوعيّة: والذي يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا كل الإستقلال عن آثار الذّات الإنسانيّة... **ومبدأ التساهل:** الذي ينصعلى أنه لا أخلاق في المنطق...وهذين المبدأين الذين يشكلان فيما بعد أزمة الصدق.

وأما عن الأصل الثاني فقد تفرع أيضا منه مبدآن مشهوران وهما: **مبدأ السببيّة** وهو يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدّد، ولما كان القول بالسببيّة يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقليّة المشترطة... والمبدأ الثاني **مبدأ الآليّة** الذي ينص على أن كل ظاهرة لا تحددها إلاّ أوصاف وخواص خارجيّة يمكن أن نراقبها ونظبطها ونتصرف فيها بطرق مقرّرة ... وما ينتج عن هذين المبدأين أزمة القصد[1]... وهكذا يخلص طه عبد الرحمن أن النمط المعرفي الغربي الحديث أن نتائجه العلميّة لا تؤدي إلى طلب الأخلاق، ولا يعنيها أمر الوصول إلى التحلي بها، وورَّثت الآخذين بها أزمة صدق، كما أن مناهجها العقليّة لما كانت لا تحمل صاحبها على التطلّع إلى الغيب ولا يعنيها أمر الوصول إلى اليقين

---

[1]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص 92– 97.

بشأنه ورَّثت الآخذين بها أزمة قصد، وهذا أكيد ما شاركت التجربية المنطقيّة التأكيد عليه، وأكثر من ذلك التبرير له والعمل على دعمه بحجج، لكن سرعان ما تهاوت وكشف عن زيف الحقائق التي أرادت بلوغها.

لقد تساءل الكثير من الفلاسفة بعد التجربية المنطقيّة هل يمكن العودة إلى المعايير الأخلاقيّة في السلوك؟ خاصة مع انحطاط الأخلاق الفرديّة والإجتماعيّة... مما أدى فعلا إلى عودة البحث في المبادئ الأخلاقيّة والمعايير، فالحقيقة إن فشل فلاسفة الأخلاق التقليديّة في أن يثبتوا أن الجمل الأخلاقيّة تثبت حقائق واقعيّة أو حقائق صوريّة ليس معناه لا يعني بالضرورة أنها ليست كذلك، وهذا ايضا ليس معناه لا وجود لحقائق أخلاقيّة وأنها لا وجود لوظيفة إثباتيّة للجمل الأخلاقيّة، وقد تبيّن لنا فساد موقف التجريبية المنطقيّة في تقسيمهم الحقائق إلى حقائق تجريبيّة وحقائق صوريّة وهذا ما رأيناه في النزعة الظاهرانيّة والنزعة الفيزيائيّة، وأنه لا يمكن أن نوحّد بين عالم الحقائق الواقعيّة وعالم الحقائق التجريبيّة كما فعلت التجريبية المنطقيّة، وبهذا ظهرت النظريّة أنها غير متماسكة منطقيّا وسرعان ما تهاوت أمام النقد والتحليل، وفي النهاية هي لم تخرج بطريقة أو أخرى عن الفحوى الأساسي للنظريّة المنفعة الكلاسيكيّة، وإذا كان من المفروغ منه أن الأمر الأخلاقي لا يمكن أن تحركه المنفعة وإلاّ لم يكن أخلاقيّا.

والواقع أن علم الأخلاق هي فلسفة لها طبيعتها ومشكلاتها ومختلف إتجاهاتها، والمشكلة الخلقيّة ليست مجرّد إشكال نظري بحت أو مجرّد بحث منطقي لغوي خالص وإنّما هي أولا وبالذّات مشكلة واقعيّة يواجهها المرء على مستوى الخبرة المعاشة.

إن مضمون الأخلاق علميّا في تغيّر دائم، وضمن هذا النوع من الأخلاق يمكّننا الإختيار بين إحتمالات عديدة تقدّم لنا بأنها ذات فضيلة خلقيّة، وهذا يختلف عن الأخلاق التقليديّة والتي هي عبارة عن قوانين ثابتة نعرفها سواء ابتعدنا عنها أو لا والتي من شأنها أن تعطي طمأنينيّة وأمانا للنفس لأنها تصبح داخل اللاّوعي، غير أنّه في تصرفاتنا وسلوكنا وعلاقتنا اليوميّة نتعرض إلى مواقف وظروف تنتج عن هذا الموقف وتحتاج إلى قرارات بناء على الواقع وما تمليه عليه الظروف عندئذ، وبذلك نأخذ قرار لا باللجوء فقط إلى الأخلاق المطلقة والتفكير الميتافيزيقي بل وأيضا إلى الأخلاق النسبيّة والتفكير العلمي، ولا شك أن الرجوع إلى الأخلاقيات المطلقة ضروري حيث يساعدنا في تطبيق المبادئ الأخلاقيّة الثابتة والمتعارف عليها والتي فيها إرشاد وتوجيه غير أن هذا ليس كاف للوصول إلى المعرفة المتكاملة فلا بدّ وأن نأخذ بعين الإعتبار الظروف التي تحيطنا وتحكم علينا التكيّف بهذه المبادئ وتغييرها، وهنا يدخل العنصر النسبي

بجانب العنصر المطلق في تكوين المعرفة الأخلاقيّة فلا بدّ لنا وأن نوازن بين عنصري التفكيرين في الإتجاه الأخلاقي لأن المرء يواجه مواقف عديدة في حياته لأخذ قرارات تتعلق بقيمه الأخلاقيّة.

إن الأخلاق لها طبيعتها الخاصة تتجه دائما نحو المستقبل تحاول دائما إكتشاف فيما يستجد عليها من خبرات، معاني جديدة وأحكام جديدة لم تكن بعد قد وقفت عليها، إن الأخلاق إن لم تستطيع أن تعزل نفسها عن المبادئ الخلقيّة القائمة بالفعل، فإنها ستظل دائما ماهيتها ودورها القيام بدور القوّة المحركّة والمحوّلة للحياة، كما أن لا أحد ينكر لكل ما بين يديها من مثل عليا لها و وجودها الحقيقي. إن الأخلاق الفلسفيّة يجب أن تعلّمنا كيف نحكم، إنها توجهنا بطريقة علميّة صارمة نحو حقيقة الأشياء، طالبة منا أن نعرف ونحدس ونلاحظ، ونتقن ما يجب أن يكون في كل موقف ومناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص، إنها تعلمنا كيف نكتسب المزيد من المعرفة والحريّة والمسؤوليّة والقدرة على توجيه الذّات لا القوقعة في صيغ قديمة أو رفض كل ما هو موجود، إنها بمثابة خلق جديد.

والحق يقال ليس هناك فيلسوف أو مذهب استطاع الإلمام بجميع المواقف المختلفة التي يطرحها (علم الأخلاق)، لأن الدائرة الأخلاقيّة واسعة وغير محدّدة بالضبط، والواقع أن للإنسان مستويين: إجتماعي وفردي، فعلى المستوى الإجتماعي الإنسان لا يملك أن يختار بين أن يكون خلقيا وألاّ يكون، والسبب في ذلك أن الأخلاق عنصر مكوّن لإجتماعيته والإنسان خارج الأطر الإجتماعيّة لوجوده ليس حتى إنسانا بالمعنى الحق، فعلى هذا المستوى يكون بل يجب أن يكون الإنسان هو كائن أخلاقي بالضرورة، فالأخلاق لا بدّ أن تكون عنصر مكوّن لإنسانيته أولاّ ثم لإجتماعيته ثانيّا، إنها شرط ضروريا منطقيّا لإنسانيته، وبالتالي نفي الأخلاق عنه هو نفي لإجتماعيته وإنسانيته، إن وجوده الإجتماعي تفرض لمصلحته ولمصلحة المجتمع أن يكون ذا طابع أخلاقي، أما على المستوى الفردي فالأمر جد معقّد فكما يؤكد الإسلام أن الإنسان أخلاقي بطبعه وأن العقل يفرض على الإنسان التقيّد بالأخلاق ولكنه لا يقوم بما يدعوا إليه سرّا، والإسلام قد فتح باب إسمه "الرخصة" حيث إذا كانت الإعتبارات الأخلاقيّة لا تكون في مصلحة الإنسان لكن ليس لخدمة هواه يمكن أن لا يتقيّد بها، معناه ان يتصرف الفرد بنحو عقلاني لا يضرّ نفسه و لا غيره حتى عندما لا يتقيّد بالإعتبارات الخلقيّة. والذي هو أكيد أن القناعات الأخلاقيّة لأيّ مجتمع لم تصبح راسخة فيه إلاّ بعد سنين طويلة من تعرّضها للنقد والتحدّي إنه لا يقبل إلاّ التي صمدت أمام الإختيار مما

يعطيها أهميّة عن الأخرى، ومن المشكوك فيه أن يكون الرأي العام أو الشخصي مصدر نهائي للمعرفة الأخلاقيّة لأن مصير ذلك هو الفشل.

إن للفلسفة دور في الكشف عن طبيعة الأخلاق، وعن الشروط الضروريّة لكون إعتبارات ما هي اعتبارات خلقيّة وليست اعتبارات من نوع آخر، ولكن الإنسان مدعو إلى إختيار اعتبارات أخلاقيّة على اللاأخلاقيّة، وعلى أن يتصرف على نحو خلقي، وهناك اعتبارات عديدة تدفع الإنسان إلى إختيار الأخلاق على اللاأخلاق؟، ولهذا على الإنسان أن يضع الحساب للمنظور الفردي، و المنظور الإجتماعي و جميع نواحي الحياة الماديّة والروحيّة والدينيّة على رأسها لأن الواقع أن تبنِّي الفرد لقواعد ومعايير معينة هو لخير الجميع وأفضل ضامن لخيرهم وأفضل من أيّ بديل آخر لجميع أعضاء المجتمع، لكن المشكلة الحقيقيّة والصعبة هو البحث عما يمكن أن يشكّل للفرد حافزا عقليّا يحفزه على الأخذ بالإعتبارات الخلقيّة وإعطائها مركز الصدارة في حياته.

وتأكد اليوم لدى العديد من الأمم أن تدهور الأنظمة والقواعد الأخلاقيّة عندما قطعت صلتها بمصدر الوحي، وطرحت المفاهيم الدينيّة جانبا وحلّت محلّها مفاهيم بشريّة في كافة العلوم والنظم، وأصبح الإحتمال القائم بل البارز للأعين وقوع العالم في ما يشبه الفوضى المؤديّة إلى فساد الفرد والجماعة، وهو ما يتحقق أمام أعين الغرب أنفسهم بين شعوب العالم المسمى المتحضّر، لهذا بدؤوا بالبحث في الأديان واللجوء إلى بيوت العبادة.

إن الأخلاق الفلسفيّة يجب أن تعلّمنا كيف نحكم، إنها توجهنا بطريقة علميّة صارمة نحو حقيقة الأشياء، طالبة منّا أن نعرف ونحدس ونلاحظ وونوقن بما يجب أن يكون، في كل موقف ومناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص. إنها تعلمنا كيف نكسب المزيد من المعرفة والحريّة والمسؤوليّة والقدرة على توجيه الذّات لا القوقعة في صيغ قديمة أو رفض كل ما هو موجود إنها بمثابة خلق جديد، إن التفكير الأخلاقي وحده، كما يؤكّد الإسلام الكفيل بتحرير الإنسان والسمو به إلى مرتبة عاليّة، إن مهمّة الأخلاق لا تقف عند حدّ نشر القيم التقليديّة بل هي لا بدّ من أن تمتدّ أيضا إلى خلق روح النقد والإبداع والإبتكار في نفوس كل من الأفراد والجماعات، وكما قلنا سابقا وكما قال برغسون هناك أخلاق مغلقة وهي أخلاق الجماعات المقفلة واخلاق مفتوحة وهي الأخلاق الإنسانيّة تتجاوز حدود الجماعة، وتتسم بأنها مليئة بالحركة والخلق والإبداع وعليها يتوقف مصير البشريّة بأسرها لأنها هي تفتح الأفق الواسعة والمجهول.

ويجب في الحقيقة أن نسلم بهذه الحقيقة أن الشأن في الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة، إنها لا يمكن أن تكون يوما موضوعة على صورة كاملة تماما، لهذا على الفرد أن يرى بعقله، وعلينا أن نعرف طبيعة الأخلاق، وما تقتضيه على صعيد السلوك، وأن نتقيّد بالإعتبارات الخلقيّة التي يمليها المنظور الخلقي بما هو منظور واحد للجميع وأن تقيّدنا بالإعتبارات الخلقيّة هو أمر لازم.

إن الأخلاق دائما معياريّة والعلم ليس كائنا مستقلا يواجهنا ويلزمنا أن نتخذ موقفا إزاءه، بل هو أحد جوانب الفاعليّة الإنسانيّة النوعيّة وهو ليس القوانين العلميّة بل هو إكتشافها أو صوغها، وعمليّة الإكتشاف أو الصيّاغة عمليّة مشروطة بما يشترط كل فعل إنساني آخر وبذلك لا يقع العلم بعيدا عن متناول القيم، والحقيقة التي توصّل إليها الذين بحثوا في هذا الموضوع ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها كما يسدي لنا الآن نفسه العون في استجلاء القيم الإنسانيّة الأخرى بمزيد من الدقّة والعمق.

لقد رأينا كيف إنتهى الفلاسفة وعبر تاريخ الفكر الغربي إلى الإختلاف الكامل في المسائلالتي طروحها، وطرق معالجتها والنتائج التي توّصلوا إليها، وبالرغم الذي لا يستطيع أن ينكره أحدا أنه هناك حوارا بناء بين أفكار هذه المذاهب وتفاعلا نافعا بين حقائقها، ولكل مذهب نصيبا من الصّحة، ولكن الحقيقة أن الموقف التشاؤمي الغربي خاصة اتجاه علم الأخلاق المعياري لم يتم التغلّب عليه بعد، فلطالما كانت المسألة الكبرى في الأخلاق هي إرساء أسس متينة للأخلاق ولهذا برز على نحو من الحوار والخصومة والصراع بين مجموعة من الإتجاهات الأخلاقيّة تبلور شيئا فشيئا بصيغة اتجاهين كبيرين هما المادي والميثالي، وهناك المفارقة الغريبة التي كانت ولا تزال تقلق الفلاسفة والتي ميّزت الموقف الطبيعي والموقف اللاّطبيعي، وهي أنّه إذا شأنا للأخلاق أن تصبح أساس لمعرفة موثوق بها فينبغي أن تقام على القوانين الموضوعيّة لعلم النفس والبيولوجيّة أكثر من أن تقام على التقليد والعاطفة وسلطة الكنيسة.

يعطي الأفراد الأولويّة ويتقيّدون بالإعتبارات الخلقيّة ليس لأنها قواعد خلقيّة فقط كما يقول كانط، لكن إننا نقول إن هذه القواعد هي قواعد خلقيّة لأنها تعبّر عن وجهة نظر خلقيّة لا وجهة نظر شخصيّة أو فئويّة أو شبه ذلك، إننا في الواقع نختار العمل بموجب القواعد الخلقيّة لأنها قواعد خلقيّة لأننا خلقيين وإعطائنا الإعتبارات الخلقيّة الأولويّة على كل الإعتبارات الأخرى لا إنطلاقا لأنها قواعد خلقيّة، إنه بدافع خلقي لا شخصي أو ذاتي أو أناني أو مصلحة أو طائفيّة وحتى ولو كانت متعارضة مع أهداف الشخص الآخر،

وهذا الدافع قد يضعف وقد يقوى عند الفرد، وقد يكون طوعا وقد يكون قسرا، ولأنها متّسقة مع ذاتها وتكون موجهة لجميع الأشخاص دون استثناء.

إن لكل مجتمع نمطين من القيم، الأولى (الأهداف العليا) وهي قيم إنسانيّة ثابتة ومطلقة، والثّانيّة تتصل بظروف هذا المجتمع والمتغيرات التي تطرء عليه، وهما معا يشكلان روح المجتمع. ومن الضروري أن ننظر إلى القيم على أساس أنها لا تعكس مجرّد حاجاتنا واهتماماتنا الخاصة، ولكنها تعكس أيضا ما يثبت ويعاقب عليه المجتمع، وبكلمة القيمة نخلق ـ عند الإنسان ـ درجة عاليّة من الإهتمام ولكنها تتصلّ عادة بكرامة الإنسان وبإحساس فوق طبيعي عنده، إن الأخلاق تفكير حي متطوّر لأنه دائب الإتصال بنشاطي النظر والعمل، القول والفعل، وكلا النظر والعمل يجري في زمان هو حياة الفرد بوصفه عقلا مبدعا، وحياة الناس بوصفهم أعضاء في مجتمع ذي حياة وتطوّر أيّ تاريخ.

هكذا يتضح لنا عندما يقال لنا اليوم الغرب مادي، الغرب بدون أخلاق، إننا نكتشف من هذه الدراسة ليس هناك من إهتم بالأخلاق اكثر من الغرب وما زالوا يهتمون بها دون توقف، يبحثون عن حقيقتها ولا يمنعهم من ذلك شيء، ولهذا قيل إن من أهم خصائص علم الأخلاق هذا القرن من جهة إنحطاط القيم الأخلاقيّة، ومن جهة أخرى هناك جهود جبارة من أجل البحث عن سبل جديدة لتطوير علم الأخلاق.فإن كانت هناك أزمة أخلاقيّة حقيقيّة والتي أفضت إلى العدميّة الأخلاقيّة والشك والإرتياب كخصائص مميّزة لهذه الأزمة، واللامبالاة التي لا تتطابق مع المثل الإنسانيّة، وإن كان من جهة والأكثر غرابة أن بعض المفكرون الغربيون يبرّرون لهذه الظواهر ويحاولون إثبات أن الإنسان المعاصر لم يعد يحتاج إلى ما يسمونه بالأخلاق الضعيفة عند نيتشه وبعضهم بالأخلاق البرجوازيّة .... والتجربية المنطقيّة بالأخلاق اللاعلميّة....إلخ ويصرون على عدم تتبع المعايير الأخلاقيّة في سلوكهم، إلا أنه من جهة أخرى نجد مجموعة كبيرة جدا تسعى للمحاولة لأعطاء علم الأخلاق إتجاها جديدا نتيجة التغيّرات الجديّة في الوعي الأخلاقي وسلوك الناس الذي كان إنعكاسا لكل التطورات التي حدثت من أزمة النظام الرأسمالي العامة إلى التطور التكنولوجي، والأزمات الإقتصاديّة والتوجهات السياسيّة الجديدة وقوّة التسلّح إلى قوّة الإتصال بكل أنواعها ووسائل الإعلام.

ولإن الإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقي فإنه من الضروريّ أن تكون الوظيفة الأولى للكائن الأخلاقي هي التصرّف الأخلاقي، وإيمانا بأن الفكر الحديث الإنساني في تطوّر دائم و أن هناك نسبيّة

الحقائق الموضوعيّة، فالأساس الفكري الإنساني الواعي يحكمه منطق جدلي، يحكمه منطق تطوّر و تناقض و خلق دائم للجديد من القديم والصراع الدائم بين القوى الماديّة بعضها ببعض، ولهذا هناك دائما فئة يتحدثون بإلحاح عن ضرورة تغيير التوجه العام في علم الأخلاق، فلا أمل لنا في تجاوز المعضلة إلاّ بتغيير شكل المناقشة وبالتالي بمراجعة كل حد من حدودها، ولكي نضمن رؤية جديدة لا بدّ من إيجاد منطلق جديد وتغيير مادته واسلوبه حتى يصبح بمقدوره إكتساب مكانة "العلم الجاد" والتطوّر مثل فروع المعارف العلميّة الأخرى، ودفع هذا وألزم العديد من الإتجاهات الفلسفة الأخلاقيّة، علم الإجتماع والإقتصاد... إلى البحث عن سبل جديدة لتطوير علم أخلاق جديدة تقدر على لعب دور كبير في حلّ المشاكل الراهنة التي بدأت تهدد الحضارة الإنسانيّة جمعاء ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعياريّة أن تعتبر دراسة عقليّة لقيم ومستويات ومثل عليا لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل.

أبيقور Epicure(341–270ق.م)، فيلسوف يوناني قديم،مؤسس مدرسة فلسفية سميت باسمه "الأبيقورية".	ص6، 120، 121،
أبيلار بيير Abélard Pierre(1079–1142) فيلسوف و لاهوتي فرنسي و من كبار المناطقة و الجدليين في القرن الثاني عشر، أعلى من شأن العقل.	ص128.
أحمد أمين إبراهيم (1886–1954)، أديب و مفكر و كاتب مصري.	ص ي.
آدم سميث Adam Smith (1723–1790) فيلسوف أخلاقي و عالم اقتصاد اسكتلاندي، يعدّ مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي و من رواد الاقتصاد السياسي.	ص 153.
أدولف شتوهر Adolph Stöhr(1855–1921)،نمساوي ذو الأفكار ضد الأفكار الميتافيزيقية ،كان أستاذا للفلسفة في جامعة فيينا و تغطي محاضراته و منشوراته مواضيع مثل المنطق و الميتافيزيقا و فلسفة اللغة و علم النفس التجريبي	ص 25 .
أرسطو Aristote (384–322ق م)، فيلسوف يوناني.	ص 3، 9، 61، 63، 113، 114، 115، 125، 128، 131، 428،
أرقاسيلاس"Arcesilas (316، 241ق.م) الذي ترأس " الأكاديمية الجديدة" من سنة 268ق م إلى وفاته.	ص 119.
اسبيناس ألفريد فيكتور Espinas A.V (1844–1922)، هو عالم اجتماع فرنسي و أستاذ الفلسفة و تاريخ الاقتصاد الاجتماعي، و هو معروف بتأثيره على الفيلسوف فريدريش نيتشه.	ص 157.
أفلاطون Platon (467 ق م) فيلسوف يوناني، و هو مؤسس القول الفلسفي أو الخطاب الفلسفي، الذي تناط به وظيفة سياسية و أخلاقيّة.	ص 13، 51، 111، 112، 113، 116، 125، 224، 363.
ألفريد جولس أير Ayer. A .J (1910–1989) فيلسوف بريطاني أستاذ المنطق في أكسفورد، الممثل الرئيسي للوضعية المنطقية في أوربا الغربية، و بالضبط في بريطانيا.	ص ل، 25، 34، 36، 39، 53، 54، 60، 62، 70، 74، 82، 97، 101، 185، 186، 188،...
ألفريد يونج Alfred Cyril Ewing (1899–1973)،فيلسوف بريطاني، القارئ في العلوم الأخلاقيّة عام 1954، كان مدافعا عن الميتافيزيقا التقليدية وواضع ما يمكن تسميته بـ " المثالية التحليلية".	ص 332.
أمبروز أو أمبروسيوس أورليوس Ambrosius Aurelius يشتهر في اللغة الإنجليزية باسم Saint Ambrose(340–395م) كان أسقف ميلانواوأحد أكثر الشخصيات الكنسية نفوذا في القرن الرابع، وأحد دكاترة الكنيسة الأربع الأصليين.	ص128.
أنسلم الكانتربري Anselme De Canterbéry(1033– 1109)، فيلسوف لاهوتي وقديس، من أوائل السكولائيين المدرسيين، كان يعتقد أن الإيمان يجب أن	ص130.

يسبق المعرفة، فيجب أن تؤمن لتعرف ومع ذلك يمكن للإيمان أن يبني على المعرفة.	
أوتونيراث Otto Neurath(1882_1945) ، عالم إجتماعي و فيلسوف علمي و زعيم محكما لدائرة فيينا الذي دافع عن "الموقف العلمي" و حركة الوحدة للعلوم.	ص 100.
أوجدن تشارلز كاي Ogden Charles K (1889–1957) لغوي إنجليزي و فيلسوفا و كاتبا، و هو عادة ما يعرف بأنه عالم نفساني لغوي.	ص 255.
أورجين أو أوريجانوس Origéne Adamantius (185–254) كان من أبرز أوائل آباء الكنيسة المسيحية، كتاباته هامة بوصفها واحدة من أولى المحاولات الفكرية لوصف المسيحية.	ص 128.
أورمسون جيمس أوبي James Opie Urmson(1915–2012) الفيلسوف والكلاسيكي البريطاني، كان مؤلفا وخبيرا غزير في عدد من الموضوعات بما في ذلك الفلسفة التحليلية اللغوية البريطانية، الأخلاق، والفلسفة اليونانية.	ص 245.
أوغسطينAugustine Saint (354، 430م) أشهر أباء الكنيسة اللاتينية، مزج فلسفة أفلاطون المثالية بمفاهيم اللاهوت النصراني المستند إلى الوحي السماوي والقدرة الإلهية.	ص 129، 130.
أينشتين ألبرت Einstein A (1878–1955)،فيزيائي ألماني و عالم رياضيات، دخل لفة من أعظم العباقرة للإنسانية عند تطوير نظرية النسبية.	ص 14، 65.
بارسونز تالكوت Parsons Talcott(1902–1979)، من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في أمريكا،يعد من المناصرين لأستخدام المنهج العلمي في الدراسات الاجتماعية للوصول إلى قوانين ونظريات اجتماعية دقيقة ومحددة.	ص382، 383، .
باسكال بليز Pascal Blaise (1623–1662)، شاهد فريد على زمن العصر الكبير للنهضة الفرنسية في النصف الأول من القرن السابع عشر، عالم، وكاتب ومفكر لا يضاهيه إلاّ قلائل، وله مؤلف "الخواطر".	ص 367.
بافلوفإيفان Pavlov I.P (1849–1936) طبيب و عالم نفسي روسي، و من أشهر أعماله نظرية الإستجابة الشرطية التي تفسر بها التعلم.	ص 14.
برغسون هنري لويس Bergson,Henri Louis(1859–1941)، فيلسوف فرنسي، الممثل الأهم والأكثر اصالة لفلسفة الحياة الجديدة، وهو من أعطاها أكمل صورها، وإن لم يكن مؤسسها.	ص 329.
بروتاغوراسBrotagoras (485–411ق م)، سفسطائي يوناني، وهو زعيم السفسطائيون، كان صاحب مذهب حسي ونسبي.	ص6، 117، .
برونر فرنان Brunner Fernand(1920–1991)، فيلسوف سويسري معاصر قاده نقده للعلوم إلى القول بأن النشاط المعرفي لا تستنفذه المعرفة الوضعية.	ص 128.

بلانك ماكس Blanck M (1858–1947)، فيزيائي ألماني، واحد من مؤسسي ميكانيكا الكم.	ص 14.
بن مسكويه أحمد Ibn Maskûyet(421هـ –1030م) أحمدبن يعقوب الملقب مسكويه، الخازن، الرازي الأصل، الأصبهاني المسكن، فيلسوف، مؤرخ، أديب.	ص هـ، 275.
بنتام جيرمي Bentham Jeremy(1748– 1832)، هو عالم قانون وفيلسوف انجليزي، المنظر الرائد في فلسفة القانون الأنجلو–أمريكي، يشتهر بدعوته إلى النفعيّة وحقوق الحيوان.	ص 120، 138، 141، 142، 143، 144، 146، 186، 190..
بوانكاريه هنري جول Poincaré Henri Jules (1854–1912)، أحد أعظم العلماء في مجال الرياضيات والفيزياء النظرية كما كان من فلاسفة العلوم.	ص 8 .
بوبر كارل ريموند Popper Karl Raimund(1902–1994) فيلسوف بريطاني نمساوي المولد يهودي الديانة ثم تحول إلى المسيحية، متخصص في فلسفة العلوم.	ص 44، 51، 71، 79، 86، 89، 90، 96.
بوزانكيت برنارد Bosanquet Bernard (1848–1923)، فيلسوف انجليزي تأثر في ميثاليته بهيجل، وحاول أن يقيمها على أساس من التجربة، إذ لا وجود في نظره لفكر خالص أو لمنطق خالص.	ص 317.
بول جورج Boole George (1815–1884)،منطقي ورياضي انجليزي، مبدع المنطق الرمزي الحديث، ممهدا السبيل أمام توحيد المنطق و الرياضيات.	ص 9.
بولتزمان لودفيج إدوارد Ludwig Eduard Boltzmann (18844–1906)، فيزيائي وفيلسوف نمساوي، أسس الميكانيكا الإحصائية، ومن أوائل العلماء الأوربيين في تعرّف أهمية النظرية الكهرومغنطيسية التي اقترحها كلارك ماكسويل.	ص16، 25.
بولزانو برنار Bolzano Bernard (1781–1848)، عالم رياضيات وفيلسوف تشيكي، من أصل إيطالي، عدّه هوسرل واحدا من أعظم المناطقة في الأزمنة قاطبة.	ص17.
بيانو جيوزيبه Giuseppepiano (1858–1932)، منطقي ورياضي إيطالي، استحدث نسقا مبتكرا من العلامات يتيح إمكانية عرض مبادئ المنطق ونتائج مختلف فروع الريضيات بلغة يقال لها المقعّدة، وقد حاول أن يخترع لغة عالمية.	ص 9.
بيرس تشارلز ساندرز Charles Sanders Peirce (1839–1914)، فيلسوف أمريكي شمالي، كرّس نفسه للدراسات تتصل بمسائل رياضية وفيزيائية وفلكية، يعتبر إلى جانب فرديناند دي سوسير أحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة.	ص65، 321 .
بيركلي جورج Berkeley George(1685–1753)، فيلسوف إيرلندي من أصل إنجليزي، أحد ممثلي النزعة التجريبيّة ومؤسسا للفلسفة المثالية الذّاتية.	ص 6، 7، 8، 10، 13، 48.

بيري رالف بارتون Perry.Rallph Parton(1876–1957)، فيلسوف أمريكي، ممثل الفلسفة الواقعية الجديدة، وهو فيلسوف شغوفا بالفلسفة الأخلاقيّة،حاول التوفيق بين المنفعة العامة في جانب والواجب في جانب آخر.	ص 350، 372، 413.
بيكون روجر Roger bacon (1214–1292)، راهب أنجليزي لقب بالفقيه الرائع، واحد من أعظم علماء عصره و قد شغف بالعلوم الطبيعية.	ص 3.
بيكون فرانسيس Bacon. F (1561–1626)، فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي.	ص 6، 9، 10.
تارسكي ألفريد Tarski Alfred(1901–1983)، منطق وفيلسوف أمريكي معاصر، أحد أبرز أعضاء "مدرسة وارسو" المنطقية، طوّر ابتداء من عام 1930 فرعا جديدا في المنطق أسماه السيمانطيقا المنطقيّة، كما أدخل مفهوم ما بعد المنطق.	ص 56، 64، 84.
تروتسكي ليون Leon Trotski(1879–1940)، اسمه الحقيقي ليف دافيدوفيتش برونشتاين، هو ماركسي بارز وأحد زعماء ثورة أكتوبر في روسيا عام 1917، إضافة إلى حركة الشيوعيّة العالمية في النصف الأول للقرن الماضي.	ص 176.
تولمن ستيفن أدلستون Stephen EdelstonToulmin (1922– 2009)، فيلسوف بريطاني تأثر كثيرا بلودفيج فيتجنشتين، كرّس جل أعماله لتحليل التفكير الأخلاقي، وتطوير الحجج العملية التي يمكن استخدامها بفعالية في تقويم الأخلاق.	ص336، 337، 338، 339، 351، 352، 356.
توما الإكويني Thomas D'Aquin Saint (1665–1674) ، فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، كتب باللاتينية، مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية.	ص 131.
تيلور بول Paul Taylor(1923–2015)، فيلسوف أمريكي اشتهر بعمله في مجال الأخلاقيات البيئية.	ص 372.
داروين تشارلز Charles Darwin(1809–1882)، عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني، اكتسب شهرته كمؤسس لنظرية التطور.	ص 263، 316.
دوركايمإميلDurkheim (1858–1919) فيلسوف و عالم اجتماع فرنسي، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث.	ص 157.
دُونْس سكوت Duns Scott(1260–1308)، فيلسوف اسكتلاندي ولاهوتي فرنسيسكاني، تعد فلسفته طليعة انحلال الفلسفة المدرسية بعد نهضة القرن الثالث عشر.	ص 128.

دوهيم بيير موريس ماري Duhem Pierre Maurice Marie (1860-1913)، عالم طبيعيات فرنسي،ركز إهتمامه في البدء على الشؤون العلميّة المحضة، ثم تطور في اتجاهين نحو تأملات في الفلسفة العامة للطبيعة، ونحو دراسات تاريخية حول الفكر العلمي خلال فترة انحطاط السكولائية.	ص 16.
ديكارت رينيه Descarte René (1596 - 1650)، أول فيلسوف فرنسي محدث وواحد من أعظم الرياضيين، يلقب بـ" أبوا الفلسفة الحديثة"،	ص 4، 315.
ديمقريطس الأبديريDémocrite D'Abdére (مات 370ق.م)فيلسوف يوناني، شارك بتأسيس المذهب الذري.	ص 121.
ديويجونDewey John (1859-1953)،فيلسوف أمريكي وطبيب نفسي، ومصلح تربوي، وهو وحد من مؤسيسي فلسفة البراغماتيّة وعلم النفس الوظيفي.	ص141، 147، 184، 321، 411، 422.
راسل برتراند آرثر وليم Russel Bertrand Arthur William (1872-1970)، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني وأهم علماء المنطق.	ص9، 12، 25، 59، 80، 82، 83، 125، 149، 183، 224...
رايل جلبرت Ryle Gilbert (1900-1900)، فيلسوف إنجليزي، أستاذ الفلسفة بجامعة أواكسفورد، ومن رواد مايعرف بفلسفة التحليل الغوي.	ص 101.
رتشاردز إيفور أرمسترونغ Richards Ivor Richards (1893-1979)، ناقد أدبي وعالم إنجليزي، أثرت كتبه في توجهات النقد الجديد ككتاب "معنى المعنى".	ص 194.
روجييه لوى Rougier Louis (1889-1982)، فيلسوف ومنطقي فرنسي، من الممثلين القلائل للوضعية المنطقيّة في فرنسا، له مؤلفات حول المنطق ونظرية المعرفة.	ص 27.
روس سير ديفد Ross.Sir.David(1877-1971)، فيلسوف اسكتلندي معروف عن عمله في الأخلاق، أكثر أعماله شهرة هو " الحق والخير" عام 1930.	ص 333.
روسو جان جاكJ.J. Rousseau (1712-1772)، هو كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي، من أهم فلاسفة عصر التنوير.	ص153، 154، 155، 166، 169.
رولز جون Ruwls.John (1921-2002)، فيلسوف أخلاقي وسياسي أمريكي، أهم أعماله "نظرية العدالة"، و هو من منظري و مؤسسي الليبراليّة الإجتماعيّة.	ص360، 435.
ريشنباخ هانز Reichenbach.H (1891-1953)، فيلسوف ألماني، أهم ممثيلي : حلقة برلين"، وحلقة فيينا، له اسهامات في مجال فلسفة العلم، له إضافات واضحة في نظرية الإحتمالات.	ص16، 25، 40، 183، 185، 189، 190، 219، 220،...
سارتر جان بول Sartre Jean Paul (1905-1980)، فيلسوف وجودي ملحد و روائي و مؤلف مسرحي، رائد مجموعة من المثقفين في فرنسا.	ص357.
سبنسر هربرت Herbert Spenser (1820- 1903)، فيلسوف انجليزي، يقوم مذهبه الفلسفي على فكرة التطور متأثرا في ذلك بعلم الأحياء الداروييني.	ص 141، 150، 151، 186، 263، 285، 317.

ستيفن السير لسلي Stephen Sir Leslie (1832–1904)،ناقد إنجليزي، المحرر الأول لمعجم "السيرة الذّاتية الوطنيّة"، واحد من أقدم أعضاء ورؤساء نادي جبال الألب.	ص 150.
ستيفنسون تشارلز ليزليC.L.Stevenson(1908–1979) الفيلسوف الأمريكي المعروف في منتصف القرن العشرين بأعماله الرائدة في مجال علم ميتا–أخلاق دراسة العلاقات بين اللغة الأخلاقيّة والفكر والواقع والمعرفة)، وهو شخصية مركزية جنبا إلى جنب مع أيار في تطوير الإنفعالية.	ص194، 203، 204، 205، 206، 207، 209، 211، 212، 216، 218، 243، 253، 254، 255، 256، 261، 296،...
سقراطSocrate(470 –400ق م)، فيلسوف و معلم يوناني، أشهر الشخصيات التي نالت الإعجاب في التاريخ.	ص 3، 12، 109، 110، 111، 112، 115، 123، 138، ...
سدجويك هنري Sidgwick Henry(1838–1900)، فيلسوف اقتصادي انجليزي نفعي، واحد من المؤسسين والرئيس الأول لجمعيّة البحوث النفسية وعضو في جمعيّة الميتافيزيقيا.	ص375.
شافستبرى أنطوني أشلي كوبر Schaftesbury Anthony Ashley Cooper(1621–1683)، فيلسوف وأديب إنجليزي، يرى أن الإلتزام الأخلاقي سابق على الإرادة الإلهيّة، وليست الأحكام الأخلاقيّة ثمرة الإستدلال وإنما ثمرة الحدس والحس الأخلاقي.	ص 153.
شفيتسير ألبرت Schweitzer Albert (1875–1965)، فيلسوف وطبيب وعالم ديني وموسيقي ألماني، القس واللاهوتي البروتستاني، تقوم فكرته الفلسفيّة عن تقديس الحياة.	ص 439.
شليك موريس Schleck Moritz (1882–1936)، فيلسوف وفيزيائي يهودي ألماني، مؤسس حلقة فيينا والتجريبية المنطقيّة،جعل غاية الفلسفة التحقيق في البناء المنطقي للمعرفة العلميّة، طور لنفسه منهجا فلسفيا تحليليا،وإهتم بمسائل الجمال وعلم الأخلاق.	ص24، 92، 99، 100، 101، 222، 223، 224، 225، 226، 273، 327.
شوبنهاور آرثر Schopenhauer Arthur (1712– 1778)، فيلسوف ألماني ملحد، معروف بفلسفته التشاؤميّة، يرى في الحياة شر مطلق.	ص153، 154، 155.
شيلرماكسScheler Max (1874–1928)، فيلسوف ألماني،من أبرز مؤسسي الأنثروبولوجيا الفلسفيّة المعاصرة، تبلورت أفكاره في مؤلفه الأهم "مكانة الإنسان في الكون"حاول وضع مذهب يتجاوز الماديّة والمثاليّة ولكنه بقي في حيز المثاليّة.	ص 355.
جوتيه ديفيد David Gauthier (1932–؟) هو فيلسوف أمريكي كندي اشتهر بنظرية الأخلاق الاجتماعي الجديد، كما تم تطويره في كتابه "الأخلاق" عام 1986.	ص 360.
غودل كورت Gödel Kurt(1906–1978)، فيلسوف ومنطقي ورياضي نمساوي	ص 25.

أمريكي، شارك في الإجتماعات الأسبوعيّة لدائرة فيينا، له العديد من المساهمات الهائلة في علم المنطق.	
غودمان نيسلون Goodman Nelson (1906–1998)، فيلسوف و منطقي أمريكي، ينتمي إلى الفلسفة التحليليّة، وهو معروف أيضا في إطار الجماليات التحليليّة التي هو واحد من المفكرين الأساسيين.	ص 51.
غوستاف برغمان Gustav Bergmann (1906–1987)، فيلسوف نمساوي أمريكي، عضو في دائرة فيينا، أستاذ لكل من الفلسفة و علم النفس في جامعة أيوا.	ص 25.
غويرت آلان Gewirth Alan (1912– 2004) فيلسوف الأمريكي، إرتبط عمله بالبحث عن المبدأ الأخلاقي الأسمى، مبدأ التناسق العام و هو المفهوم الذي أثبت نفوذا في التخصصات بدءا من الفلسفة و القانون إلى الاقتصاد.	ص 414.
فايجل هاربرت Feigl Herbert(1902–1988)، فيلسوف نمساوي، إنتمى إلى حلقة فيينا وانتصر للوضعيّة المنطقيّة، قدم مساهامات هامة في الفلسفة وتحليل الإحتمالات إلى نقاش حول الواقعيّة العلميّة...	ص24، 25، 218، 219، 271، 273، 327.
فتغنشتين لودفيج Wittgenstein Ludwig (1889–1951) ، فيلسوف نمساوي بريطاني، عمل في المقام الأول في المنطق وفلسفة الرياضيات وفلسفة العقل وفلسفة اللّغة، له أعظم الأثر في الفلسفة التحليليّة، شخصيّة استثنائية في فلسفة هذا القرن.	ص 12،11، 25، 33، 59، 65، 80، 94، 99.
فرانز برنتانو Franz Brentano (1838–1917)، فيلسوف وعالم نمساوي ألماني، حاضر في الفلسفة في فرزبورج وفيينا، عارض النقد الكانتي، انصب اهتمامه الأساسي على علم النفس، وكان لارائه تأثيرا كبيرا على هوسيرل.	ص16، 17.
فرانك فيليب Frank Franck (1884–1966)، فيلسوف ومنطقي ألماني، عضو في حلقة فيينا، درس بوجه خاص العلاقات بين نظرية المعرفة والفيزياء الحديثة.	ص 23، 24، 25، 38، 148، 393.
فرويد سيقموند Freud Sigmund (1856–1939)، هو طبيب أعصاب نمساوي، ومفكر حر، يعتبر مؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس.	ص 173، 176، 321.
فريجه غوتلب(1848–1925)Frege Gottlob، عالم رياضيات ألماني، و فيلسوقف ومنطقي، وهو أحد مؤسيسي المنطق الحديث.	ص9، 12، 25، 59، 80، 83.
فريدريك أدلر Friedrich Adler (1879–1960)، طبيب و سياسي نمساوي مؤثر، عضو في حزب النمسا الاجتماعي.	ص 16.
فيرون أو بيرون Pyrrhon (360 ق م)، فيلسوف يوناني، أول من قدّد نزعة شكيّة شاملة.	ص 119، 123، 192.
فيكتور أدلر Victor Adler (1852–1918)، سياسي وديبلوماسي وطبيب وكاتب و صحفي نمساوي، كان عضو في حزب النمسا الاجتماعي الديمقراطي.	ص 16.
قرنيادسCarnéads (316، 241ق.م)، فيلسوف يوناني قورينائي الأصل،من ألمع	ص 119.

ممثلي المدرسة الأفلاطونيّة، وعدو الدودا للرواقيّة وخصما لكل وثوقيّة.	
كارنابرودلفCarnap Rudolf (1891–1970)، فيلسوف و منطق ألماني، أهم رواد الوضعيّو المنطقيّة، أهم أعماله تصب في حقل الإبستمولوجيا، فلسفة اللغة، فلسفة العلوم، ونظرية الإحتمالات والمنطق الإستقرائي والمنطق المشروط.	ص 24، 25، 28، 32، 34، 41، ...50،48،...،60...،72،...87، 90،...185، 195، 199، 201، 204، 219، 224، 232، 263، 272، 386....
كانتور جورجcantor Gantor (1845–1918)، رياضي روسي ألماني، يشار إليه بأنه واضع نظرية المجموعة الحديثة، وأول من أشار إلى أهمية مبدأ التناظر واحد لواحدبين المجموعات، ومن عرف المجموعات اللانهائية...	ص 12.
كانط إيمانويل Kant Emmanuel (1724–1716)، فيلسوف ألماني، عرف بنزعته العقلانيّة النقديّة المتأسسة من خلال نقد التيار العقلاني الديكارتي والتيار التجريبي.	ص ز، 4، 7، 10، 36، 65، 105، 154، 167...
كدوورث رالف Cudworth Ralph (1617–1688)، فيلسوف و لاهوتي كلاسيكي إنجليزي، ممثل الحركة المعروفة في القرن السابع عشر بـ " أفلاطونية كامبريدج"،	ص 162.
كرافتفيكتورVictor Kraft (1880– 1975) فيلسوفنمساويوهوعالمتاريخأيضا،وعضوفيحلقةفيينا.	ص 25.
كريسونأندريهAndréGreson (1869–1950) فيلسوف فرنسي، وهومؤلف عددكبير من مقدمات الفلاسفة والعديد من المقالات حول استعراض الميتافيزيقا والأخلاق، فضلاعن الكتب النظرية على الفلسفةالعامة.	ص ى.
كلارنس إرفنج لويس Clarence Irving Lewis(1883–1964)، فيلسوف و منطقي أمريكي مؤسس البراغماتيّة، شخصية مؤثرة في نظرية القيمة و الأخلاق.	ص 124.
كليمانت السكندري Clemens Titus Flavius واحد من ابرز مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، في منتصف القرن الثاني الميلادي 150م، يقال عنه أب الفلسفة المسيحية الإسكندرية.	ص 128.
كواريه ألكسندر Alexandre Koyré(1892–1964)، مؤرخ فرنسي من أصل روسي، مهتم بالفلسفة والعلوم، كتب بالروسية والفرنسية، إهتم بتاريخ العلوم بصفته فيلسوفا أفلاطونيا.	ص 136.
كواين ويلارد فان أورمان Quine Willard van Orman(1908–2000)، فيلسوف أمريكي، أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد منذ عام 1955، ورئيس جمعية المنطق الرمزي(1953–1956)، وحائز الجائزة الكبرى في مجال الفنون المبدعة والعلوم الإنسانية في الوم أ.	ص33، 44، 56.
كورت باير Kurt Baier (1917–2010)، فيلسوف أخلاقي نمساوي، أشهر مؤلفاته	ص 360.

" وجهة النظر الأخلاقيّة" و " العقل الرشيد و الأخلاقي".	
كونتاوغست Auguste Comte (1798–1857)،فيلسوفوعالمإجتماعيفرنسي،أكدضرورةبناءالنظرياتالعلميةالمبنيةعلىالملاحظة.	ص 8، 11، 22، 24، 29، 36، 141، 157، 158، 181، 439.
كوهن روبرت سون Robert Sonne Cohen (1923–2017)، أستاذ فخري في الفلسفة و الفيزياء في جامعة بوسطن و مؤسس مركز بو للفلسفة و تاريخ العلوم.	ص 71.
كيركجارد سورين Kierkegaard Soren (1813–1855)، فيلسوف لاهوتي دنماركي كبير، تنتسب إليه المدرسة الفلسفية الوجوديّة.	ص 172.
لافيل لويس Laville Louis(1883–1951)، فيلسوف فرنسي، واحدا من خيرة ممثلي "فلسفة الروح"، التي تعي ان النشاط الفلسفي هو في جوهره تفكير في الذّات، لا في العالم الموضوعي.	ص 375، 382، 385، 386، 387، 389، 391.
لوك جون John Locke (1632–1704)، فيلسوف وسياسي انجليزي، من كبار فلاسفة عصر التنوير، أول من سعى إلى فهم عمليات العقل البشري.	ص 7، 10، 162.
ليبنتز غوتفريد فلهلم Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)، فيلسوف الماني، عالم رياضيات ولاهوتي وكيميائي وهندسي ومؤرخ ودبلوماسي، مهد الطريق للمنطق الحديث والفلسفة التحليليّة.	ص9، 315.
ليفي بريل Lévy-Brul Lucien (1857–1939)، فيلسوف فرنسي، إهتم بالمقام الأول بالمسائل المتعلقة بالأخلاق، والتاريخ والفلسفة، سلك في دراساته السوسيولوجيّة طريقا خاصة به.	ص141، 157، 158، 161، 263.
ماخ أرنست Ernst Mach (1838–1915) عالم طبيعيات وفيلسوف نمساوي، الأب الروحي لحركة وحدة العلم، أنه المعلم الحقيقي لجماعة فيينا، حيث كانت إحدى حلقلتها تسمى " جمعية إرنست ماخ".	ص7، 8، 11، 24، 48.
مارسيل جبرييل Marcel Gabriel (1889–1973)، كاتب مسرحي و فيلسوف فرنسي وجودي، من تيار الوجودية المؤمنة.	ص 172.
ماركس كارل Marx Karl (1818–1883)، فيلسوف و إقتصادي ألماني، سياسي و منظّر إجتماعي.	ص م، 23، 91، 126، 173، 175، 176، 281، 321..
مايوبرنارد Bernard Mayo(1921–2000)،فيلسوف إنجليزي، عمل في جامعة برمنغهام حتي عام 1968، ثم إلتحق بجامعة سانت أندروز وعمل أستاذا للفلسفة الأخلاقيّة، كان رئيس تحرير لمجلة " التحليل" عام (1956–1965)، والفلسفة الفصلية (1973–1980).	ص334، 369، 381.
محمود زكي نجيب (1905–1993)، مفكر وفيلسوف ومترجما و باحثا مصري، أنشأ الأدب بروح الفلسفة وأمد الفلسفة بنسغ من الأدب، ورسالته في ذلك كله تقوم على	ص ن، 7، 12، 13، 16، 24، 42، 58، 74، 75، ...

حكم العقل، و نيل الحريّة، ورفع المظالم.	
مكيافيللي نيكولاس Machiavel Nicolas (1527.1469)، مفكر و فيلسوف إيطالي في عصر النهضة، نظري السياسة و التاريخ و الحرب.	ص 1325، 136، 171.
مل جون ستيوارت Mill John Stuart (1806–1873)، فيلسوف و عالم اقتصاد انجليزي، ذو منطق استقرائي و فلسفة تجريبيّة.	ص و، 36، 138، 141.
منغركارلMenger Carl (1902–1985)،عالمرياضياتتمساويأمريكي وينسب إليه الفضل في نظرية منغر مشاركا نشطا في دائرة فيينا.	ص 25.
مورجورجإدواردMoore George Edward(1873–1958)، بدأ مثاليا، ثم شاطر برتراندراسل مذهبه المضاد للذاتيّة، واتجه نحو مذهب تجريبي وتعددي، دفع الفلسفة الأنكلوساكسونية في اتجاه تحليلي وضعي منطقي.	ص8، 12، 74.
مونتاني مايكل إيكم دي Montaigne Michel Eyquem de(1533–1592)، فيلسوف أخلاقي و كاتب علمي عصر النهضة، و مؤسس العلوم الإنسانية و التاريخيّة باللغة الفرنسية.	ص 169.
نويل سميث ب هـ Nowell–Smith (1914–2006)، فيلسوف بريطاني أخلاقي، أستاذ الفلسفة في جامعة ليستر، له كتاب "الأخلاقيات" حلل فيه مفاهيم وهيكل الفكر الأخلاقي.	ص320، 409.
نيتشه فريديرك Nietzsche Friedrich (1844– 1900)، فيلسوف و عالم لغة ألماني، يرتبط إسمه بالنقد الجذري للفلسفة والدين والأخلاق والعلم.	ص169، 170، 173، 175، 177، 281، 429، 316، 331..
هارتمان لودو موريتز Hartmann Ludo Moritz (1865–1924)، مؤرخ نمساوي، وديبلوماسي وسياسي للحزب الإشتراكي الديمقراطي، من الداعين إلى إتباع نهج معاد للميتافيزيقا و الماديّة في التاريخ.	ص 16.
هارتمانينيكولاسNicolaiHartmann (1882–1950م) الفيلسوف الألماني،يحقق نتاج هذا الفيلسوف عودة إلى الأنطولوجيا بدمج إنجازات الفينومينولوجيا و يقف عند نقطة تمفصل الميتافيزيقا الكلاسيكيّة و الأنطولوجيا الهايدغرية.	ص372، 426، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434..
هوايتهد ألفريد نورث Whitehead Alfred North (1861–1947)،عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي، من واضعي علم المنطق الرمزي، كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات وكذلك في فلسفة العلوم والفيزياء والميتافيزيقا والتعليم.	ص 9، 11.
هوبز توماس Hobbes Thomas (1588–1679)، فيلسوف انجليزي، واضع مبادئ علم الأخلاق الموضوعي، وساهم في بزوغ نظرية العقد الاجتماعي.	ص 136، 137، 138، 139، 140، 171، 315.
هوركايمرماكس Horkheimer Max(1895–1973)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، أحد ممثلي النظريّة النقديّة وعضو في مدرسة فرانكفورت الفلسفيّة للأبحاث الإجتماعيّة.	ص 38.

هوكينج و يليام إرنست Hocking William Ernest فيلسوف أمريكي(1873-1966) ميثالي، تشمل كتاباته التي تؤكد على وجه الخصوص الجوانب الدينيّة للفلسفة، " معنى الله في التجربة الإنسانية"، " الطبيعة البشرية و إعادة صنعها"...	ص 113.
هيدجر مارتن Heidegger Martin (1889-1976)، فيلسوف ألماني، من أهم اعلام الفلسفة الوجودية، تعرضت أفكاره من دعاة الوضعيّة المنطقيّة الى الكثير من الإتهامات و محاولة الإنتقاص من قدره و اتهامه بأنه مضلل.	ص69.
هير ريتشارد ميرفن Hare Richard Mervyn (1919-2002)، فيلسوف إنجليزي أخلاقي، من أنصار النظرية الميتاأخلاقيّة، إكتسب تأثيره من الجمع بين المنظو الأخلاقي والمنهج اللغوي.	ص 24، 245، 373، 394، 399، 401، 404، 405، 407.
هيراقليطس الإفسوسي Heraclite d'Ephése(576-480ق.م)، أهم فلاسفة اليونان قبل سقراط.	ص 6.
هيوم دافيد Hume David (1711-1776)، فيلسوف و مؤرخ و عالم اقتصاد اسكتلندي، أحد أقطاب المذهب التجريبي، أثّر كثيرا في المذهب الشكي و التجريبي.	ص 4، 6، ..48، 65، 91، 141، 153، 156، 163، 200، 216، 246، 265، 300، 335.
واطسن جون برودوس Watson John Broadus(1878-1958)، عالم نفسي أمريكي، مؤسس السلوكيات، أراد أن يجعل علم النفس علم موضوعي مقتصر على السلوكيات الملحوظة.	ص 14.
وايزمان فريدريك Waismann Friedrich (1869-1959) ،عالم رياضي وفيزيائي نمساوي، وعضو في دائرة فيينا.	ص 25.
وسترمارك إدفارد الكسندرwestermarck Edvard Alexander(1862-1939)، فيلسوف وعالم اجتماع فنلندي، ساعد في العثور على علم الاجتماع الأكاديمي في المملكة المتحدة ليصبح أول أستاذ في علم الاجتماع عام 1907 في جامعة لندن، يؤكد القول بالأخلاق النسبيّة ووضع الأخلاق على الأساس البيولوجي للعواطف.	ص 239.
وليامالأوكاميGuillaume d'Occam (1285-1347)، لاهوتي إنجليزي من أوكام، من أعظم المفكرين في القرون الوسطى، له فكرة تسمى شفرة أوكام والتي توضح ان أبسط السبل لحل المشكلة هو الحل الصحيح لها.	ص 3.
وليام جيمس William James(1842-1940)، فيلسوف أمريكي من أصل إيرلندي، من الداعة البارزين للبراغماتيّة، و أستاذ لعلم النفس.	ص 146، 147.

وليام كلاس فرانكلين William.K.Frankena (1908-1994) فيلسوف أمريكي، درس مع رالف بارتون بيري وألفريد نورث وايتهيد في جامعة كامبردج في إنجلترا، وأصبح معروف في هذه المهنة مع أول ورقة منشورة له بعنوان " المغالطة الطبيعيّة" في مجلة "Mind" عام 1939.	ص 393.
ويليامز برنارد Bernard Williams (1929-2003)،فيلسوف أخلاقي إنجليزي معاصر، يصفه بعض المهتمين به بأعظم أخلاقي بريطاني في زمانه، منشوراته تتضمن مسائل في الذات،الحظ الأخلاقي، الأخلاق وحدود الفلسفة،الحق والصدق.	ص 415.

فهرس المصطلحات

الأبستمولوجيا	Epistémologie		ص50، 254، 318.
الأبيقورية	Épicurien	Epicurean	ص 120، 124، 126، 263.
الاتفاق	Accord	Agreement	ص ص، 22، 162، 206، 214، 215، 234، 264.
الاحتمالات	Probabilité	Probability	ص 60، 64.
الأحكام الأخلاقيّة	Jugements éthiques	Ethical judgments	ص ، ج، ز، 141، 155، 156، 172، 193، 220، 238،...
الأحكام القيميّة	Jugements de valeur	Value judgments	186، 328، 347، 365، 400.
الأحكام المسبقة	préjugés	prejudice	20، 174، 315..
الأحكام المعياريّة	Jugementsnormative	Normative judgments	م، 246، 284، 287، 311، 312، 367، 319.
أخطار الحروب	Les dangers des guerres	The dangers of wars	**ن**
الأخلاق	Éthique	Ethics	ص أ، ب، و،...، 36، 70، 73، 87، 99، 105، 106، 118، 119، ... .
الأخلاق المعياريّة	Éthique normative	Normative ethics	ز، ق،149، 193، 204، 241، 246، 259، 269، 359، 360.
الإرادة	la Volonté	Will	75، 110، 121، 129، 130، 132، 146، 163، 164، 170، 184، 189، 230، 231..

إرادة الحاكم	la volonté du gouverneur	The will of the governor	ص 137.
الإرجاع	Retournement		ص 14، 33، 34، 42، 62، 74.
أزمة أخلاقيّة	Crise éthique	Ethical Crisis	ك، م، 380، 331.
أساس عقلاني	fondement rationnelle	Rational basis	ق، 173، 222، 335، 427.
أساس موضوعي	fondement Objectif	Foundation Objective	284، 316.
الأسباب	raisons	the reasons	أ، ل، م، 8،...، 22، 123، 153، ، 208، 210، 211...، 224، 269، 280،... 295، 296،... 334، 340، 360.
الإستدلال	Induction	Induction	ص 2، 14، 30، 162، 305، 338، 347، 361.
إستنتاج إستقرائي	Inférence inductive	Inductive Inference	ص 14.
استدلالات منطقيّة	Inferences logiques	Logical inferences	ص347.
إستعدادات طبيعيّة	Préparations naturelles	Natural preparations	ص 10.
إستقراء	Induction		ع، ، 4، 14، 99، 115، 144، 150، 168، 319، 385، 390.
الاستنباط	Deduction		166، 220.
إستنتاجات عقليّة	conclusions mentalité	Conclusions mentality	ص 9، 30.
أسمى	Nominal	Nominal	ص 109، 111، 113، 118، 120، 123، 124، 130، 131، 142، 144، 145، ...
الأشياء في ذاتها	Chose en soi	thing in itself	ص 92.
الاعتدال	Modération	Moderation	116، 125.
الاعتراضات	Objections	Objections	199، 323.
أغاليط	Paralogismes	Paralogisms	ص 180.
أفكار قبلية	idées	Preliminary	ص 9.

	ideas	préliminaires	
اقتناع	conviction	conviction	189، 217، 237، 323.
الاكتساب	Acquisition	Acquisition	ص 391.
الالتزامات	Engagements	Engagements	ص 100، 181، 231.
الإلحاد	atheism	L’athéisme	147، 160.
الإلزام	The obligation	L’obligation	108، 138، 143، 151، 163، 167، 172، 214، 372، 307، 332، 433.
الإلتزام	Commitment	Engagement	27، 58، 95، 96، 126، 145، 181، 222، 232، 356، 376، 316.
الانتقاد	Critical	Critique	ج، ع، ف، 57، 87، 97، 126، 146، 156، 256، 318، 319، 358، 379، 435، 318.
إنجيل الحلقة	The Gospel of the Ring	L'Évangile de l'Anneau	ص 25.
النزعة التجريبية	Experimental Direction	Direction expérimentale	ص 3، 33، 141.
النزعة الحسيّة	Sensory direction	Direction sensorielle	ص 27، 29، 30.
النزعة المنطقيّة	The logical direction	La direction logique	ص 31، 54.
الإنسانيّة	humanity	L'humanité	و، ح، م، 68، 110، 111، 118، 120، 121، 125، 129، 139، 149، 162، 163.
الأنظمة الغربية	Western systems	Systèmes occidentaux	س.
الانفعالية	Emotivism	Emotivism	ى، ل، ، 108، 204، 289، 322، 344، 357، 404، 434...
الإنكار	Adéisme	Adéisme	299، 333.
الأوامر	Orders	Commandes	152، 157، 197، 199، 232، 337، 338، 396، 400، 403، ...
الإيجابيّة الفاعلة	Positive Efficacy	Efficacité positive	350، .
الإيمان	The faith	La Foi	ط، 34، 38، 115، 121، 128، 147،

			149، 309، 316، 320، 324، ..
ب			
الباطل	Invalide	void	ص 183.
باطنيّة	Intrinséque	Intrinsic	112، 114، 262،143، 437.
بدائي	Primitif	Primitive	391.
بديهيات	Axiomes	Axioms	62، 112، 212، 220، 306,
البرجماتيّة	Pragmatisme	Pragmatism	263، 387.
البرهان	Reasoning	Raisonnement	188، 203، 207، 209، 210، 211، 216، 256، 301، 303، 315، 320، 344، ...
بعدي	A posteriori	A posteriori	39، 433.
البناء	Construction	Building	و، 14، 32، 38، 43، 46، 52، 55، 62، 69، 76، 82، 83، 170، 181.
بناءات لغوية	Constructionsli nguistiques	Language Constructions	ص 83، 351.
بنيّة أذهاننا	La structure de nosesprits	The structure of our minds	ص 36.
بنيّة تشريحيّة	Structure anatomique	Anatomical structure	206
البنيويّة	Structuralisme	Structuralism	ص، 30، 31 ،36 ،60 ،73 ،76 ،83 ،109، 112، 206، 224، 250، 252، 257، 303
البيان	Déclaration	Declaration	6، 15، 16، 17، 19، 20، 24، 29، 87،..
ت			
تأثير	Influence	Influence	ك، م، س، 8، 13، 15، 64، 97، 109، 174، 189، 205، 210، 212، 254...
تاريخ البشرية	Histoire de l'humanité	The history of mankind	ص 3.
التأمل	Contemplation Méditation	Contemplation Méditation	115، 122، 141، 148، 168، 351، 324.

التأويل	Interprétation	Interpretation	.132
التبرير	Justification	Justification	14، 38، 174، 223، 224، 326.
التثبت /التحقق	Vérification	Verification	ص 5، 24، 31، 40، ..، 62، 66، 75، 93، 94، 121، 192، 202، 248، 308، 314....
التجريبيّة	Expérimental	Experimental	ص د...، 137.....
تجريبي	Empirisme	Empiricism	ص 3، 6، ...32، 33، 38،..
تحصيل حاصل	Tautologie	Tautology	31، 61، 103، 181، 250، 319.
التحليل الإنفعالي	Analyse émotionnelle	Emotional Analysis	ل، 344، 371، 394.
التحليل اللغوي	Analyse linguistique	Linguistic analysis	ج، 12، 78، 79، 80، 81، 85، 89، ..90، ...346..
التحليل المنطقي	Analyse logique	Logical Analysis	ص و، ز، ..13، 29، ...47، 58، 69، 76، 85، 92، 230..
التحولات	Transformations	Transformations	ف، 15، 18، 315.
التصور العلمي للعالم	La perception scientifique du monde	Scientific perception of the world	6، 14، 16، 17، 23، 30، 35، 36، 41، 71.
التصورات الدينيّة	Perceptions religieuses	Religious Perceptions	ص 21.
التصورات الكهنوتية	Perceptions princières	Perceptions of priestly	ص 3.
التصورات المشتركة	Les perceptions communes	Common perceptions	ص 17.
التصوّف	Mysticime	Mysticism	117، 125، 133.
التطور الاجتماعي	Développement social	Social development	ص 379.
التطور التاريخي	Développement historique	Historical development	ن، 24، 25.

التطور التكنولوجي	Développement technologique	Technological development	م، 380.
التقدم العلمي	Progrès scientifique	Scientific progress	ص 5، 71، 96، 102، 180، 436، 437.
التقليديون	Les traditionalistes	Traditionalists	ع، ف، 181، 183، 246، 248.
التكليف	Coûts	Costs	163، 405.
تكرارات	itérations	Iterations	ص 34.
تهديد	Menace	Threat	139.
التوجه العلمي	Orientation scientifique	Scientific orientation	390.
توحيد العالم	L'unification du monde	The unification of the world	ص 374.
ث			
ثابت	Constant		و، ز، 4، 9، 119، 161، 162، 176، 248، 256، 263.
ثنائية	dualisme	Dualism	274، 275، 305، 324، 344، 409.
ثورة كاملة	Une révolution complète		ص 10.
ج			
الجدل	Dialectique	Dialectic	38، 89، 112، 280، 319.
جدل صاعد	Ascendant	ascending	ص112.
جذري	Radical		80، 87، 319.
الجرائم	Crimes	Crimes	ن.
جماعة فيينا	Cercle de Vienne	Vienna Circle	6، 24، 25، 27، 342.
الجزاء	Sanction		126. 144.
الجمال	Esthétique	Aesthetics	و، 78، 166، 193، 194، 223، 229،

			234، 262....
الجمل البروتوكولية	Protocole Sentences	Protocol sentences	42، 61.
الجوهر	Substance		48، 92، 126، 251، 425.
جوهر الأخلاق	L'essence de la morale	The essence of morality	س، 131.
ح			
الحتمية	Déterminisme	Determinism	429، 320.
الحدس	Intuition	Intuition	و، 92، 145، 162، 187، 196، 252، 262، 312، 317، 319.
الحذف	Elimination	Elimination	ص 96.
الحدود	Bordure	the border	34، 35، 38، 41، 44، 56، 63، 67، 104، 183، 243، 266، 296.
حدود العلم	Limites de la science	Limits of science	38.
الحركة التحليليّة	Mouvement analytique	Analytical movemen	ص 12.
الحركة الرومانتيكية	Le mouvement romantique	The Romantic Movement	ص 21.
حساب اللّذات	Calcul des plaisirs	Calculation of pleasures	ص 120.
الحساب المنطقي	Calcul logique	Logical calculation	ص 9.
الحسيّ (مذهب)	Sensualisme	Sensualism	5، 42،6، 51، 88، 146، 173، 181، 376، 377.
الصدق	La Vérité	the Truth	ل، 45، 149، 152، 187، 197، ..225، 232، ...، 268، 292،..351...
الحقائق النسبية	Relatifréalités	Réalités relatives	ص 157، 180.
حقيقة الأشياء	La vérité des choses	The fact of things	ص 10.

حكم القيمة	jugement de valeur	Value judgment	ص183، 226، 283، 345، 346، 388.
التبصر	Prudence	Prudence	112، 114، 123، 131، 317.
الحركة النقديّة	Criticism Mouvement	Criticism Mouvement	ص 18.
الحياة الأخلاقيّة	La vie morale	Moral Life	س، 245، 394، 420.
الحياة الدينية	La vie religieuse	Religious life	15.
خ			
خالي من المعنى	Libre de sens	Free of meaning	ع، 5، 9، 25، ...56، ..85، 197، 230..281،... 305.
خبرات مباشرة	Expériences directes	Direct experiences	ص 51، 100.
الخبرة الحسية	L'expérience sensorielle	Sensory experience	ص 8، 29، 30، 33، 68، 99، 182.
خبرية (جملة)	Apophantique	apophantic	86، 400، 401، 402، 403، 406، 407.
خلافات	disagreements	disagreements	ن، 46، 206، 207، 209، 210، 212، 234، 305، 335.
الخير	Le bien	Good	ص 108، 110، 113، ...119، 126، 130139....
خير أسمى	Souverain bien	Sovereign good	ص109، 111، 316. .
خير مطلق	Le bien absolu	The absolute good	ص 112.
د			
الدالة	Fonction	Fonction	66، 184، 278، 282، 310، 378.
دائمة	Permanent	Permanent	142، 162، 424.
الدراسات	Études	Studies	ح، ي، ك، ن، 18، 26، 35، 67، 75، 90، 91، 93، 161، 169، 177، 204، 213، 277، 280، 336، 337، 391، 393، 404، 429، 439، 487.

دراسة نقدية	Étude critique	Critical study	9، 207، 322.
دعائم	piliers	Pillars	12، 27، 29، 94، 140، 152.
الدلالة	Signifcation	Significatin	77، 78، 86، 94، 194، 203، 218، 254، 303، 358، 386، 403.
الدوافع	Motifs	Motives	م، 139، 210، 217، 230، 286، 362، 365.
دوافع إنسانيّة	motifs humanitaires	Humanitarian motives	139.
الدين	Religion	Religion	ح، ص، 10، 28، 36، 38، 54، 73، 119، 122، 136، 140، 159، 170، 173، 185، 188، 253، 341، 395، 464، 481، 492.
ذ			
النزعة الذّاتيّة	le subjectivsme	The subjectivism	157، 158، 172، 181، 182، 237، 290، 324، .... 337، 365، 423، 318.
البرغماتية	Le pragmatisme	The pragmatism	ص 425.
الذهن	l’entendement	Understanding	105، 154.
ر			
الراهن	Actuellement	Currently	24، 254، 315، 432، 437.
الرذائل	Vices	Vices	ص 123، 175.
الرغبة	Désir	the desire	ق، 6، 123، 177،156، 188، 212، 219، 221، 292، 293، 366، 378، 380.
الروح	L'esprit	Spirit	3، 75، 158، 225، 385، 430.
روح جديدة	Un nouvel esprit	A new spirit	73.
روح علميّة	Esprit scientifique	Scientific spirit	ص 17.
رؤيّة مستقبليّة	Vision pour l'avenir	Vision for the future	ص 15.
ز			
كاذب	faux	false	28، 67، 70، 94، 181، 253، 415.

الزهد	Ascétisme	asceticism	117، 125، 128، 175، 419.
س			
سببيّة	causalité	causality	212، 218، 223، 269، 303، 305، 306، 308، 347، 349، 370، 326.
السلبيّ	Négatif	Negative	ل، 120، 126، 368، 434.
سلطة القدماء	Autorité des anciens	Authority of the ancients	ص 6.
سلطة مركزيّة	Autorité centrale	Central authority	ص 14.
سنتاكس	Sentex	Sentex	62.
سيمانطيقة	sémantique	semantics	62.
سوفسطائي	Sophistiqué	sophistical	109، 110، 112، 115، 124، 318.
ش			
شامل	Global	Global	و، 8، 46، 105، 416، 432.
شعارات	Logos	Logos	ص، 173.
شعور	Conscience	Consciousness	68، 93، 130، 152، 179، 180، 199، 204، 210، 217، 220، 238، 244، 246...، ...
شفقة	Pitié	Pity	153، 154، 155.
الشك	Doute	Doubt	ص 11، 27، 31، 44، 54، 57، 60، 61، 67، 67، 100، 119، 147، 158، 189، 271، 300، 337، 363، 420، 445، 448، 482، 483.
شكلي	Configurable	Configurable	ص 11، 79، 175، 189، 223، 274، 277، 279، 341، 360، 363، 418، 425، 482.
شمولية	universalité	Universality	ص 77، 113، 126، 234، 302، 325، 405، 406، 407، 413، 431.
شوائب الميتافيزيقا	impuretés Métaphysique	Impurities of metaphysics	21، 78، 91، 160.

شيء في ذاته	Chose en soi	Thing in itself	251.
ص			
صادق	Vrai	True	ص 49، 74، 126، 128، 266، 302، 373.
الصحيح	Correct	the correct	ص 44، 54، 99، 113، 197، 215، 245، 255، 270، 285، 299، 361، 378، 430، 440، 441، 442، 459، 473.
الصرامة	Strictness	Strictness	ص 62، 142، 202، 452.
صرامة علمية	Rigueur scientifique	Scientific rigor	ص 47.
صعوبات	Difficultés	Difficulties	ص 18، 50، 51، 57، 60، 66، 67، 70، 72، 81، 82، 83، 96، 99، 110، 111، 114، 115، 146، 208، 230، 255، 277، 299، 322، 335، 344، 421، 447.
الصفات	Attributs	Qualities	ص 37، 50، 52، 66، 68، 69، 76، 79، 93، 120، 132، 153، 181، 208، 219، 269، 285، 309، 376، 415، 442، 449.
الصواب	Juste	Just	ص 12، 77، 105، 120، 121، 139، 144، 146، 147، 160، 168، 237، 244، 281، 343، 370، 393، 463، 470.
صورة مباشرة	Image directe	Direct image	7، 8، 11، 70، 109، 145، 162، 194، 206.
صيرورة	Devenir	Becoming	ص 156.
ض			
ضد الميتافيزيقا	Anti-métaphysics	Anti-metaphysics	22، 25، 65، 87.
ضبط	Ajuster	Adjust	ق، 22، 38، 54، 66، 71، 135، 151، 152، 153، 167، 169، 172، 289، 360، 452، 476.
ضروري	Nécessaire	Necessary	ط، س، و، 9، 17، 36، 56، 101، 106، 139، 177، 234، 230، 377، 391، 416، 444، 482.

ضعف خلقي	Faiblesse congénitale	Congenital weakness	ص 14، 364.
ضمني	Implicite	Implicit	262، 350، 406.
ضغط	pression	compression	19، 22، 344.
الضوابط	Contrôles	Controls	421.
ط			
الطبيعة	La nature	nature	ص 4، 24، 26، 27، 28، 31، 35، 112، 142، 154، 178، 197، 240، 290، 341، 379، 406، 431، 449، 452، 465، 472، 480.
طبيعة الأحكام الأخلاقيّة	La nature des jugements moraux	The nature of moral judgments	م، 187، 185، 291.
طرد	Expulser	expulsion	160.
الطيّب	bon	Good	169.
ظ			
ظواهر الأشياء	Les phénomènes de choses	Phenomenon of things	ص 10.
ع			
العادات الأخلاقيّة	Les habitudes éthiques	Ethical habits	ص 178، 318.
علم العادات الأخلاقيّة	Science de moeurs	Science of morals	122.
عبارات أمريّة	imperative statements	impératif phrases	ص 257، 320، 328.
عدم اليقين	incertitude	Uncertainty	320.
العدميّة	Nihilismele	Nihilism	م، 172، 173، 191، 215، 373.
العدميّة الأخلاقيّة	Nihilisme moral	Moral nihilism	م، 373، 380، 331.
عقلي	Rationnel	Rational	ص 4، 11، 16، 18، 20، 21، 58، 60،

93، 134، 160، 182، 273، 325، 374، 383، 472، 477، 482.			
ن، 4، 200، 218، 255، 256، 337.	sign	signe	علامة
ص 4، 9، 10، 11، 12، 17، 118، 121، 129، 141، 159، 172، 184، 200، 214، 246، 261، 279، 300، 325، 334، 391، 415، 431، 446، 451، 459، 469، 480، 482.	Ethics	Éthique	علم الأخلاق
ص 88، 91، 127، 214، 286، 287، 366، 376، 377.	Aesthetics	Esthétique	علم الجمال
ص 52، 59، 67، 115، 152، 161، 215، 290.	Natural science	Science naturelle	العلم الطبيعي
21، 26، 45، 46، 47، 52، 53، 54، 57، 101.	Unified Science	Science unifiée	العلم الموّحد
ص 4، 5، 6، 10، 12، 14، 20، 33، 46، 55، 62، 78، 91، 106، 120، 218، 247، 318، 363، 417، 448، 471، 495.	Scientism	Scientisme	علميّة
130، 132، 211، 212، 270، 366.	cause	Cause	العلة
4، 430.	Causality	Causalité	عليّة
غ			
202، 254، 353، 369، 400.	Naturalistic Fallacy	L’évasion naturaliste	الأغلوطة الطبيعية
ص 50، 66، 70، 91، 109، 223، 261، 273، 283، 380، 383، 442، 453.	Ambiguous	Ambigu	غامضة
ص 4، 15، 22، 123، 163، 195، 197، 237، 248، 265، 302، 397، 431، 459.	Goals	Buts	غايات
ص 26، 59، 127، 154، 434، 463.	Teleology	Téléologie	الغائية
ص 119، 130، 144، 152، 165، 178، 179، 424.	Instinct	Instinct	غريزة
ص 48، 83.	Not verifiable	Non vérifiable	غير قابل للتحقق
ص 124، 151، 154، 176، 247، 267،	Immoral	Immoral	غير أخلاقي

			269، 280، 301، 326، 364، 376، 479.
ف			
فارغ من المعنى	Vide de sens	Empty of meaning	ص 26، 28، 87، 100.
الفردانيّة	individualisme	Individuality	115.
الفساد	Corruption	Corruption	س، 313.
الفضائل	Virtues	Virtues	ص 141، 144، 145، 148، 149، 150، 153، 157، 158، 159، 162، 166، 179، 194، 197، 263، 336، 389، 390، 450.
فطريّ	Inné	Innate	ص 162، 177، 198، 235، 272، 314، 350، 379، 462، 468.
الفعل الأدائي	illocutoire	illocutionary	320.
فلسفات نقديّة	Philosophies critiques	Critical philosophies	ص 368.
فلسفة اللغة	Philosophie du langage	Philosophy of language	ص 19، 27، 43، 81، 92، 93، 283، 485.
الفلسفة النفعيّة	La philosophie de l'utilitarisme	The philosophy of utilitarianism	138، 364.
الفلسفة الوضعيّة	Positivisme	Positivism	ص 25، 26، 52، 90، 105، 279، 296، 331، 370، 392، 417، 451.
الفلسفة التأمليّة	Philosophie contemplatifs	Contemplative Philosophy	ص 183.
الفن	Art		ص 4، 22، 27، 35، 36، 87، 131، 132، 145، 168، 183، 189، 193، 202، 213، 246، 251، 252، 271، 290، 331، 337، 339، 374، 375، 388، 393، 296، 415، 417، 422، 459، 479.
فهم	Entendement	Understanding	ص 6، 24، 34، 101، 103، 108، 114، 121، 144، 167، 237، 250، 284، 284، 288، 290، 311، 316، 327، 414، 416، 421، 424، 441، 463، 477، 479، 480.
فيلسوف تحليلي	Philosophe	Analytical	ص 13.

	philosopher	analytique	
فينومينولوجية	Phenomenology	Phénoménologie	ص 32، 433، 434.
ق			
قابل للإدراك	Cognitive	Cognitif	ص 22.
قابليّة التحقق	Verifiable	Vérifiable	ص 48، 53، 56، 83،77، 84، 85، 91، 208، 214، 220، 231، 247، 272، 285.
قاعدة خلقيّة	A moral rule	Une règle morale	ص 12، 467.
القانون	Law	La loi	ص 5، 75، 112، 124، 129، 131، 135، 136، 142، 147، 156، 157، 158، 159، 160، 165، 168، 170، 179، 181، 187، 189، 190، 205، 227، 279، 287، 304، 346، 351، 355، 407، 435، 437، 442، 448، 451، 457، 463، 464، 478، 479.
القانون الأخلاقي	Ethical law	Droit éthique	ص 142، 147، 190، 205، 279، 407، 435، 464، 478، 479.
القديم	the old	L'ancien	ص 6، 8، 10، 15، 20، 31، 32، 40، 48، 95، 98، 106، 129، 140، 156، 161، 162، 163، 167، 185، 195، 199، 221، 266، 267، 288، 290، 296، 327، 349، 434، 483.
القساوسة	Priests	Les pasteurs	ص 164.
قصدية	Intentionality	Intentionalité	ص 284.
قصور	Palaces	Palaces	ص 29، 49، 51، 55، 58، 60، 65، 70، 116، 137، 213، 226، 362، 409، 412، 414، 426، 466، 467، 472.
قضايا الأخلاق	ethical propositions	Propositions éthiques	ص 5، 13، 122، 208، 218، 238، 247، 264، 277، 285، 296، 302، 310، 335، 341، 385، 390، 415، 455.
قضايا العلم	Science Proposition	Proposition de science	ص 10، 13، 50، 59، 83، 87، 109، 110، 115، 215، 337، 339.

قضايا المنطق	Proposition logiques Logic Proposition		ص 82، 91، 115.
قضايا بسيطة	Proposition Simple		ص34.
القناعات	Convictions		169، 177، 216، 292، 293، 328.
قواعد التركيب	Syntaxe	Syntax	93، 205، 257.
القواعد اللغويّة	Grammaire	Grammar	ص 223،.. 224، 373، 274، 383....
قوّة العقل	La puissance de l'esprit	The power of the mind	ص 12.
القيم	Valeurs	Values	ص 1، 5، 12، 14، 88، 105، 118، 149، 169، 202، 232، 247، 281، 290، 306، 340، 370، 388، 418، 433، 459، 482.
القيم الأخلاقيّة	Valeurs éthiques	Ethical values	ص 5، 11، 132، 133، 148، 158، 192، 279، 392، 447، 468، 473، 478، 482.
قيمة الصدق	Value	Truth	ص 133، 269، 310، 333، 334.
قيمة جماليّة	Valeur esthétique	Aesthetic value	310.
ك			
كاذبة	faux	False	ص 11، 42، 75، 103، 110، 180، 206، 208، 210، 215، 216، 233، 238، 241، 242، 247، 252، 269، 303، 306، 358، 365.
الكامل	Parfait	Perfect	ص 27، 57، 77، 82، 109، 121، 159، 226، 311، 344، 347، 480.
الكليّ	Unversel	Universal	ص 37، 71، 111، 112، 113، 141، 152، 170، 191، 324، 436، 456، 467، 468.
كيانات	Entités	entities	ص 64، 70، 92، 93، 96، 97، 423.
ل			
لأدري	Agnosticism	Agnosticisme	146.

لاحتميّة	Indéterminisme	Indeterminism	.121
اللاهوت	Théologie	Theology	ص 4، 21، 35، 38، 52، 55، 156، 157، 160، 162، 165، 182، 190، 203، 439، 441، 446.
اللذة	Plaisir	Pleasure	ص 126، 131، 133، 142، 144، 148، 149، 150، 153، 165، 170، 171، 180، 199، 217، 425، 446، 462، 466، 477.
اللغة	Langage	Language	ص 10، 27، 42، 53، 63، 72، 76، 86، 95، 100، 111، 217، 267، 276، 332، 375، 410، 412، 470.
لغة إصطناعيّة	Langue artificielle	Artificial language	65، 76، 81، 104.
اللغة التعبيريّة	langue expressif	Expressive language	.268
اللغة الخلقيّة	Langue congénitale	Congenital Language	ص 222، 223، 224، 234، 267، 268، 356، 410، 413، 414.
اللغة الصوريّة	Langue formelle	Formal language	.80
اللغة العاديّة	Langue normale	Normal language	ص 62، 73، 76، 78، 88، 93، 94، 203، 257، 267، 383، 410.
اللغة العالميّة	global Language	Global Language	46، 80.
لغة رمزيّة	La langue symbolique	The symbolic language	ص 34.
اللغو	Bvardage		ص 74، 87.
م			
ما بعد الأخلاق	Méta-moral	Met-ethics	ص 5، 161.....
المادية	Le matérialisme	Materialism	ص 8، 27، 28، 38، 46، 52، 53، 63، 64، 66، 76، 78، 89، 95، 96، 108، 119، 131، 150، 184، 195، 256، 367، 373، 384، 402، 426، 432، 449، 476،

			.483
مباشر	Immédiat	Immediate	ص 5، 9، 17، 24، 26، 27، 28،31، 48، 51، 57، 61، 65، 82، 89، 140، 171، 189، 190، 242، 319، 386، 427، 432، 442.
مبدأ التحقق	Principe de vérification	Principle of verification	ص 23، 80، 83، 84، 112، 115، 213، 218، 293، 324، 334.
متطرف	Extrémiste	extremist	ص 12، 41، 147، 151، 190، 193، 236، 346، 385، 387، 402، 443.
مثل عليا	Tels que haut	Such as high	ص 189، 191، 475، 483.
مدرسة أكسفورد	Oxford School	Oxford School	23، 114، 132، 238.
المدرسة التطورية	école évolutionnaire	Evolutionary School	ص 168، 175، 177، 225.
مذهب الأنانيّة السيكولوجي	Égoïsme psychologique	Psychological selfishness	ص 165.
مذهب الشك	Le scepticisme	Skepticism	117.
مذهب المنفعة	utilitarisme	utilitarianism	ص 168، 170، 171، 177، 189، 208، 269، 335، 427، 445، 446، 447، 467.
مستقبل الإنسانيّة	L'avenir de l'humanité	The future of humanity	ص 22.
المسؤولية	Responsabilité	liability	ص 13، 178، 254، 260، 276، 392، 407، 438، 440، 444، 454، 478.
المسيحية	Christianisme	Christianity	ص 152، 153، 155، 156، 157، 158، 159، 163، 236، 439، 440، 442، 480، 481.
مشكلة الخير	Le problème de la bonté	The problem of goodness	ص 130.
مشكلة الشر	Le problème du mal	The problem of evil	ص 159.
المصادر	Sources	Resources	ص 9، 17، 27، 105، 161.
المطلق	L’ absolu	the absolute	ص 28، 37، 47، 56، 72، 74، 82،

			103، 106، 110، 126، 142، 158، 168، 173، 188، 190، 202، 208، 252، 296، 379، 435، 438، 442، 458، 475.
معارض	Opposant	opposed	ص 24، 39، 65، 101، 125، 191، 207، 210، 227، 233، 242، 307، 311، 324، 339، 361، 370، 388، 438.
معاصر	Contemporain	contemporary	ص 5، 6، 23، 202، 239، 242، 264، 345، 375، 386، 389، 391، 392، 393، 416، 431، 432، 444، 445، 454، 471، 487، 489.
معايير	Normes	Standards	ص 4، 5، 45، 86، 121، 133، 168، 216، 239، 272، 300، 334، 337، 374، 411، 452، 472، 482، 483.
معياري	normatif	normative	ص 4، 11، 17، 123، 151، 189، 207، 213، 239، 260، 276، 303، 317، 332، 353، 372، 390، 404، 429، 455، 466، 483.
معرفة أوليّة	connaissances préliminaires	Preliminary knowledge	ص 24.
معرفة تركيبيّة	Connaissance synthétique	Synthetic knowledge	ص 52.
المعرفة العلمية	Connaissance s scientifiques	Scientific knowledge	ص 205، 240، 284، 337، 340.
معرفة قبليّة	connaissance à priori	priori knowledge	ص 286.
معرفة يقينية	connaissance certaine	Certain knowledge	ص 37.
المعطى	Donné	Given	ص 67، 48، 52، 53، 54، 59، 61، 63، 65، 110، 396، 421، 431، 433.
معطيات حسية	Données sensorielles	Sensory data	ص 46، 49، 50، 60، 63، 64، 65، 66، 68، 110، 269.
المعنى	Signification	meaning	ص 113، 114، 127، 131، 166، 170،

			195، 211، 221، 234، 252، 274، 286، 305، 314، 329، 346، 380، 422، 453، 472، 476.
معيار	Norme	Norm	ص 6، 23، 49، 55، 79، 80، 85، 110، 126، 166، 219، 252، 299، 333، 358، 409، 427، 428، 432، 437، 463، 437، 463، 466.
معياري(علم)	Normative Science	Normative Science	ص 119، 121، 127، 184، 189، 191، 439.
مغالطة	sophisme	Fallacia	187، 190، 265، 272.
مقولات	Intentions		ص 181، 208، 234، 300، 318، 421.
مقياس	jauge	gauge	ص 427، 431، 432، 442، 445، 446، 447، 451، 457، 462.
مكتسب	Acquis	acquired	ص 170، 177، 222، 250، 463.
مكانة	Stature	status	ص 12، 14، 152، 462،394.
ملكة	Faculté	Faculty	36، 59، 156، 167، 181، 196.
مناقشة	Discussion	Discuss	ص 10، 14، 48، 83، 158، 162، 204، 206، 216، 230، 250، 277، 294، 315، 342، 420، 483.
منطق رمزي	Logique symbolique	Symbolic logic	ص 48، 75، 93، 109، 488.
منطق جديد	Une nouvelle logique	New logic	59، 60.
المنطق	Logique	Logical	ص 22، 23، 26، 27، 37، 48، 56، 72، 77، 96، 127، 226، 279، 371.
منعطف	Contournement	bypassing	15، 89.
الموضوعية	Objectivité	Objectivity	ص 17، 37، 51، 57، 65، 67، 69، 167، 199، 209، 254، 292، 350، 406، 428، 467، 473، 474، 479، 481، 483.
ميتاأخلاق	Méta-éthique	Meta-ethics	ص 201، 221، 225، 231، 260، 261،

			262، 263، 264، 265، 266، 270، 319، 349، 374، 408، 451، 452، 457، 498.
ن			
النزعة	Inclination	Inclination	ص 19، 21، 46، 48، 48، 49، 54، 55، 63، 150، 353، 394، 453، 489، 496.
نزعة الشك	Skepticism	scepticisme	ص 44، 149، 155.
النزوع	Appetite	Appétitiom	218، 255، 256.
النسبيّة	Relativity	La relativité	ص 17، 37، 133، 182، 184، 202، 258، 279، 281، 287، 369، 381، 409، 435، 450، 463، 475، 487، 498.
نسق منطقي	Logic system	Système logique	ص 9.
نظري	Spéculative	Spéculatif	ص 4، 18، 28، 59، 120، 142، 181، 187، 191، 316، 373، 392، 407، 474، 478، 480.
نظرية	theory	Théorie	ص 4، 5، 6، 15، 18، 30، 35، 43، 59، 77، 105، 127، 151، 165، 176، 190، 211، 231، 247، 272، 291، 310، 343، 350، 365، 381، 413، 442، 454، 470، 477، 480.
نظرية المعنى	Theory of Meaning	Théorie de la signification	ص 19، 78، 79، 223.
النفس	Soul	Ame	ص 5، 10، 21، 22، 29، 32، 35، 49، 61، 119، 121، 127، 132، 142، 147، 151، 167، 218، 230، 252، 281، 320، 393، 397، 452، 474، 482.
نفعي	Utilitarian	Utilitaire	ص 91، 207، 210، 300، 304، 431، 448.
نفوذ	Influence	Influence	ص 56، 163، 202، 462، 472.
نقد	Critical	Critique	ص 7، 14، 15، 17، 22، 29، 84، 147، 233، 339، 393، 474، 478.

النقدية	criticisme	criticism	ص 4، 31، 36، 86، 271.
النموذج	Exemplaire	Exemplary	ص 10، 35، 54، 60، 93، 101، 126، 133، 185، 227، 239، 260، 263، 311، 408، 434، 435.
النوع	Espèce	Species	ص 34، 50، 58، 64، 70، 93، 96، 98، 104، 107، 111، 113، 223، 227، 249، 266، 274، 282، 320، 335، 377، 409، 416، 479، 481.
هـ			
الهدف	Objectif	objective	ص 26، 30، 39، 49، 53، 71، 83، 188، 262، 275، 378، 428، 467.
هدم	Démolition	Demolition	ص 6، 23، 35، 54، 74، 141، 178، 181، 184، 193، 195، 202، 268، 271، 300، 332، 370، 392، 400.
هيكل	Structure	Structure	ص 70، 132، 133، 497.
الهيمنة	dominance	dominance	ص 23، 153، 198.
و			
واجب	Devoir	Duty	ص 7، 9، 124، 126، 129، 163، 170، 177، 179، 180، 183، 187، 188، 190، 245، 247، 258، 263، 301، 314، 351، 373، 400، 407، 430، 437، 441، 444، 446، 462، 489.
الواحدية المحايدة	Monisme neutre	Monisme neutre	32، 409.
الواقع	Réalité	Reality	ص 5، 6، 11، 18، 24، 28، 45، 54، 64، 81، 97، 106، 122، 136، 171، 196، 219، 232، 252، 279، 291، 301، 309، 330، 344، 358، 375، 386، 393، 416، 429، 441، 462، 471، 479، 481.
واقعي	Réel	Real	ص 47، 56، 97، 197، 209، 219، 221، 235، 241، 255، 257، 288، 292،

			298، 317، 349، 382، 421، 434.
واقعية	Réalisme	Realism	ص 6، 21، 28، 32، 47، 52، 59، 94، 98، 103، 122، 136، 219، 234، 242، 256، 309، 320، 348، 362، 373، 408، 416، 423، 433، 455، 462، 467، 474، 477.
الوجدان	Affectin	Affection	ص 4، 16، 128، 134، 149، 153، 160، 170، 184، 188، 190، 214، 246، 264، 289، 326، 331، 343، 346، 379، 401، 436، 437، 462، 464.
الوجود	Existence	Existence	ص 18، 20، 22، 49، 50، 63، 100، 132، 149، 177، 348، 399، 402، 433، 434، 468.
الوجودية	Existentialisme	Existentialism	ص 32، 40، 54، 191، 194، 211، 265، 269، 280، 297، 369، 481، 495، 496.
الوحي	Révélation	Revelation	ص 122، 148، 156، 157، 160، 164، 477، 478.
وصفي	Descriptif	Descriptive	ص 95، 122، 181، 189، 217، 223، 246، 266، 268، 272، 275، 310، 319، 348، 411، 427، 467.
الوضعية المنطقية	positivisme logique	Logical Positivism	ص 1، 6، 7، 8، 10، 12، 18، 22، 25، 29، 39، 50، 56، 67، 79، 89، 101، 116، 162، 185، 188، 195، 200، 213، 263، 284، 327، 344، 370، 381، 391، 407، 418،492.
الوضوح	Clarté	Clarity	ص 29، 36، 45، 86، 95، 115، 250، 275، 420، 469.
الوظيفة التصورية	Fonction imaginative	Imaginative function	ص 198.
الوعي	Conscience	Consciousness	ص 10، 11، 54، 387، 337، 367، 375، 379، 391، 397، 416، 482.
الوهم	illusion	illusion	ص 170.

ي			
يقين	Certitude	Certainty	ص 18، 31، 49، 52، 60، 82، 161، 191، 231، 237، 276، 280، 320، 329، 454، 467، 468، 473.
يقينية	Assertorique	Assertoric	ص 37، 59، 72، 113، 230، 319، 359.

قائمة المصادر باللغة العربية

1- أي جي مور (الناشر)، مجموعة من المؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة ، ، تر وتقديم نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، دار الأفاق الجديدة، ب س.

2-آير أج ، الفلسفة في القرن العشرين، تر بهاء درويش و إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء، ط1، 2006.

3-راسل برتراند ، النظرة العلميّة، تر عثمان نويه، مكتبة الأنجلوا المصريّة، القاهرة، 1956.

4-راسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج1، تر زكي نجيب محمود، ومراجعة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر،1976.

5-راسل برتراند ، حكمة الغرب،ج1، ترجمة فؤاد زكريا، ، فبراير 1983.

6-راسل. برتراند، حكمة الغرب، ج2 ، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983.

7-راسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج3، تر محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1997.

8- راسل برتراند، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر عبد الكريم أحمد، مر حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1946.

9-ريشنباخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979.

10-فايجل.ه، التجريبيّة المنطقيّة في فلسفة القرن العشرين، فلسفة القرن العشرين، دار الكتاب العربي بمصر، تحرير داجوبرت رينز، تر عثمان نويه،1963.

11-فتجنشتين لودفيج، بحوث فلسفيّة، تر عزمي إسلام، 1940، ص 22.

12-كارناب رودلف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة للفلسفة، تر وتقديم يوسف تيبس، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ، ط 1، 2011،
13-كارناب رودلف، حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للّغة، نجيب ألحصادي، كيف يرى الوضعيون الفلسفة.
14-كارناب رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء مدخل إلي فلسفة العلوم، ترجمة السيّد تفادي ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1966.
15-ماجي براين ، الوضعية المنطقية وتركتها حوار مع ألفريد آير، عن رجال الفكر مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي، بدون سنة.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية

1-Ayer ,A,j. Language, Truth and Logic,victor Gollancz Ltd,2ed , London, 1956.

2-Ayer,A.J, Philosophical Essays, Macmillan,2ed, London, 1963.

3-Ayer,A.j, the central questions of philosophy, Penguin Books,1973.

5-Ayer. A. j, the foundation of Empirical Knowledge, Macmillan and Company limited Co Ltd, Newyork, ST Martin's press, 1963.

6-Ayer. A. J. the problem of knowledge, penguin Books, LTD, edition,1957.

7-Ayer. A.J, Editor's Introduction in Logical Positivism, A.J.Ayer (ed), the Free Press, N Y ,Corporation, 1959.

8-Ayer.A.J, the Freedom and Necessity in philosophical Essays.

9-Ayer.A.j, The Analysis of Moral Judgments, in Philosophical Essays,L,1954.

10-Ayer.A.J, the claims of philosophy- Reflection on our Age,Books for Libraries Press ,1949.

11-Carnap , R, «The Logical Structure of the World», trans . Rolf. A, George, éd. University of California press,1967.

12-Carnap .R, Hahn .Hans, Neurath. O, «La Conception Scientifique du Monde» ,in Soulez .Antonia, « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits» ,ed .P U de F ,1985.

13-Carnap.R ,Meaning and Necessity, ed, University of Chicago Press, 1956.

14-Carnap.R , Philosophy and Logical Syntax, translated by Amethe Smeaton (Countess Von Zepplin), Kegan Paul, Trench, Trubner and Co Ltd, 1937.

15-Carnap.R, Empiricism, Semantic and Ontology, in, Meaning and Necessity A Study in Semantics and Modals Logic, University of Chicago Press, Chicago 1956.

16-Carnap.R, Introduction to Semantics and Formalization of Logic, ed. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961.

17-Carnap. R, Psychology in Physical Language, in, Ayer . A. J, Logical positivism, trans by George Schick.

18-Carnap. R, the logical Syntax of language, trans . Amethe Smeaton, ed .Harcourt, Brace and company, New York, 1937.

19-Carnap. R. « Le Dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du langage », en Soulez. A « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits », ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

20-Carnap.R. « The Old and the New Logic », Trans by Isaac Levi, in Ayer. A. J., Logical Positivism, the Free Press, New York Corporation, 1959.

21-Carnap.R, ''Replies and Systematic'' in schilip.p.A,

22-Fegel.H,Vaildation and Vindication :An Analysis of the Nature and the Limits of Ethical Arguments,in :W.Sellars and J.Hospers(eds),Readings in Ethical Theory, NewYork, Appleton-Century-Crofts.

23-Feigel. H, philosophy of Science, edited by R schlatter, Englewood Cliffs, 1964.

24-Feigel.H, Logical Empiricism, in Runes(D) editor, Twentieth century philosophy, living schools of thought, NewYork, Appleton Century Crofts,1943

25-Neurath. Otto, Enoncés protocolairs, », en Soulez. A « Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits », ed. presses Universitaires de France, Paris , 1985.

26-Russell Bertrand, an inquiry into meaning and truth, George Allen and Unwin LTD. London,1940.

27-Russell. Bertrand, Logical Atomism, in Ayer. A. J, Logical Positivism, edA.J.Ayer, 1959.

28-Schlick Moritz, What is the Aim of Ethics , In Logical Positivism, ed A.J.Ayer.

29-Schlick. M, Meaning and Verification, in the philosophical review. Vol 45, No 4 ed. Duke University Press, Jul 1936.

30-Schlick. M., Positivism and Realism, trans by David Rynin, in Ayer. A.J. "Logical Positivism", 1959.

31-Schlick.Muritz ,problems of Ethics,Prentice Hall Inc,NY,1939.

32-Schlick.Muritz, the turning point in philosophy, in Ayer. A. J, "Logical Positivism", ed Ayer. A. J, The Free Press, 1959.

33-Stevenson Charles, The Emotive Meaning of Ethical Terms, In Logical Positivisme,ed A.J .Ayer, NewYork, the Free Press,1959.

34-Stevenson. Ch ,"The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implicatins"in Facts and values, Studies in ethical analysis,New Haven, Yale University Press, London,1963.

35-Stevenson Charles ,Ethics and Language, New Haven, yale University Press, 1958.

36-Wittgenstein.L, tractatus logico-philisophicus suivie de investigations philosophiques, traduit de l'Allemand par pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, édition Gallimard, 1961.

قائمة المراجع باللغة العربية

1-ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الجمل، منشورات الجمل، ط1، 2011.

2-أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.

3-أحمد عبد الحليم عطيّة، الأخلاق في الفكر العربي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

4-أحمد عبد الحليم عطيّة، القيم في الفكر الغربي المعاصر، دار الثقافة العربيّة، 2008.

5-أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي، عن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنيّة، بيروت لبنان، ط2، 1987.

6-إدغتر موران، أخلاقيّة التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، القيم إلى أين، إشراف جيروم بندي، تر زهيدة درؤيش جبور وجبان جبور، بيت الحكمة، 2005.

7-أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في زكي نجيب محمود، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1997.

8-إسلام عزمي، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، مطبوعات الجامعة، 1983.
9-إسلام عزمي، إتجهات في الفلسفة المعاصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
10-أشفيتسر ألبرت، فلسفة الحضارة، تر عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960.
11-إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة ،.2001
12-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005.
13-أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة ، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والإجتماعيّة، ط1، 2006.
14-انكلز ألكس، مقدّمة في علم الاجتماع ، تر وتقديم محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، ط1، 1980.
15-إيان كريب، النظريّة الإجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، تر محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب.
16-إيونج ألفريد، مقدمة في فلسفة الأخلاق، تر محمد مدين، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1997.
17-بارتلمي، مقدّمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، تر أحمد لطفي السيّد، مطبعة دار الكتب، 1924.
18-بترو إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر أحمد فؤاد الهواني، الهيئة المصرية العامة ، 1973.
19-براين ماجي، الوضعية المنطقية وتركتها حوار مع ألفريد آير، رجال الفكر مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي، بدون سنة.
20-برنادرمايو، فلسفة الصواب والخطأ م إلى نظريّة أخلاقيّة، تر وفاء عبد الحليم ، دار الوفاء، القاهرة، ط1، 2006.
21-برهييه إميل ، إتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر محمود قاسم ومحمد محمد القصص، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، .1956
22- برهييه إميل، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة، تر جورج طرابيشي، ج7، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 1987.
22-بشته عبد القادر، الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلي الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2002.
24-بلانشي روبير ،الاستقراء العلميوالقواعدالطبيعية، ترجمةمحموديعقوبي،دارالكتابالحديث،2003.

25-بلانشي روبير ، المنطق وتاريخه من أرسطو إلي راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، الجزائر، ب س.
26-بلانشي روبير، نظرية العلم (الإبستيمولوجيا)، تر محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1972.
27-بناصر البعزاتي، الاستدلال و البناء و بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الأمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
29-بهاء درويش،ألفريد ج آير من الوضعيّة المنطقيّة إلى التحليل النفسي، منشأة المعارف جلال حرى وشركاه، 2001،
30-بوبر كارل، بحث عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
31-بوبر كارل، منطق البحث العلمي، تر محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط10، .1994
32-بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر سعد هجرس، دار أوربا، ليبيا، ط2، 2004.
33-بوشن سكي.إ.ن، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر عزّت القرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم165، 1990.
34-بيري ر بارتون، إنسانيّة الإنسان، تر سلمى الخضراء الجيوشي، مكتبة المعارف في بيروت، 1961.
35-تحسين طراونة، الأخلاق والقيادة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، .2010
36-توفيق الطويل ، قضايا في رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ب س.
37-توفيق الطويل، الفلسفة الخلقيّة نشأتها وتطورها، دار النهضة العربيّة ، القاهرة، ط2، 1967.
38-توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصريّة، القاهارة، ط1، 1953.
39-توفيق. الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، ط11، 1990.
40-جان جك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1998،
41-جمال حمود،فلسفة اللّغة عند لودفيج فتجنشتين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ط1، 2009.
42-جون ديوي، الطبيعة البشريّة والسلوك الإنساني، تر محمّد لبيب النجيجي، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، 1963.
43-جون هوسيرس، السلوك الإنساني مقدّمة في مشكلات علم الأخلاق، تر على عبد المعطي محمّد، در المعرفة الجامعية، الإسكندريّة، 1995.

44–جيليز دونا لد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
45–حبيب الشاروني، *فلسفة فرانسيس بيكون*، دار الثقافة ط1، 1981.
46–حسين علي حسن، أسس الميتافيزيقا للعلم، دار قباء للنشر والتوزيع، عبده غريب، 2003.
47–حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.

48–دوركايم إميل ، التربيّة الأخلاقيّة، تر محمد بدوي وعلى عبد الواحد وافي، دار مصر للطباعة، ط1 ،1900.
49– ربيع محمد محمد، مناهج البحث في العلوم السياسية ، ج1، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1987.
50–ربيع ميمون، نظريّة القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
51–رزقبر جون بول ، فلسفة القيم،تر عادل العوا، عويدات للنشرو الطباعة،بيروت، لبنان، ط1، 2001،
52–رمضان الصباغ، الأحكام التقويميّة في الجمال و الأخلاق، ط1، 1998.
53–روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
54– ريتشارد موريس، حافة العلم عبور الحد من الفيزياء (الفيزيقا) إلى الميتافيزيقي، تر مصطفى إبراهيم فهمي، اصدرات المجمع الثقافي أبو ظبي، بدون سنة.
55–زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، ط1، 1968.
56–زكريا فؤاد، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988.
57–زواوي بغورة ، الفلسفة واللّغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 2005.
58–سدجويك هـ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج1، تر توفيق الطويل، دار النشر بالإسكندريّة، ط1. ب س.
59–سدجويك هـ ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج1، تر توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة،1994 .
60–السيّد تفادي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانيّة مبدأ التحقيق عند الوضعيّة المنطقيّة، دار المعرفة الجامعيّ، 1991.

61-شفارتزمان، الأخلاق البرجوازيّة في العصر الحاضر الوهم والحقيقة، تر محمد شعبان ، دار دمشق، ط1، 1986.
66-صالح رشيد الحاج، النظرية المنطقية عند كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2008.
67-صلاح قنصوة، نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986.
68-صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1981.
69-طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005.
70-عادل العوا، القيمة الأخلاقيّة، الشركة العربيّة للصحافة والطباعة والنشر، 1965.
71-عادل العوا، المذاهب الأخلاقيّة عرض ونقد، ج2، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1959.
72-عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن،ط1، 1990.
73-عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي "دراسة في الأزمة المنهجية لفك زكي نجيب محمود "، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، ديسمبر 1980.
74-عباس علاء، نحو رؤية فلسفيّة تربويّة للقيم في ضوء القرآن والسنّة، دار غيداء للنشر، الأردن، 2011.
75-عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظريّة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
76-عبد الرحمنعبد الله، النظريّة في علم الاجتماع النظريّة السوسيولوجيّة المعاصرة،ج2، دار المعرفة الجامعيّة، 2006.
77-عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1985.
78-عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية، لصناعة الكتاب، 1985، ط2.
79-عبد الفتاح محمد محسن، الإبداع الفلسفي في الفكر المعاصر، القاهرة، ط1، 2005.
80-عثمان أمين، الفلسفة الرواقيّة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1971.
81-عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، دار المعارف بمصر، ب س.
82-علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع،س م م، بدون سنة.
83-عمانويل كانط، المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق، تر حكمة حمص.

84–فرانسوا جوليان، جدل في الأخلاق، تر خديجة الكسوري بن حسين وآخرون، دار الجنوب للنشر، 1995.
85–فليب بلير رايس، في معرفتنا بالخير والشرّ، تر عثمان عيسى شاهين، الأنجلو المصريّة، القاهرة، ب س
86–كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل ط1، 2002.
87–كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، تر أحمد الشيباني، دار اليقضة، بيروت، 1965.
88–كانط. عمان ويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهب، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.
89–كرين برينتن، أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي، تر محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
90–لالاند أندري ، محاضرات في الفلسفة، تر أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، المركز القومي للترجمة، 1787(2015).
91–ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، تر محمد قاسم والسيّد محمد بدوي، شركة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر، ط3، 1953.
92–ليفي بريل، فلسفة اوغست كونت، تر محمود قاسم وسيّد بدوي، مكتبة الانجلو المصريّة، القاهرة، ط1، 1952.
93_لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، تعليقات نقدية علي فلسفة رجعية، تر منير متشابك، مراجعة فؤاد أيوب، دار النشر الاجتماعية، باريس، 1662.
94–لينين، ماركس، انجلس، الماركسيّة، تر إلياس شاهين، دار التقدّم، موسكو، 1975.
95–ليون تروتسكي وآخرون، أخلاقهم وأخلاقنا وجهتا النظر الماركسيّة والليبراليّة في المثل الأخلاقيّة، تر سمير عبده، منشورات دار الأخلاق الجديدة، ط1، 1985.
96–ليون جوتييه، مدخل لدراسة الفلسفة، تر محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، 1945.
97–مابوت، مقدمة في الأخلاق، تر ماهر عبد القادر محمد علي،1997.
98–ماجي براين، رجال الفكر مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، تر نجيب الحصادي، منشورات قازيونس بنغازي، بدون سنة.
99–ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
100–مايو برنادر، فلسفة الصواب والخطأ مدخل إلى النظرية الأخلاقيّة، تر وفاء عبد الحليم ، دار الوفاء، ط3، 2003.

101–مجموعة من الأساتذة السوفييت، علم الاخلاق الماركسيّة، تر ابراهيم قندور، موسكو، ط2، 1983.
102–محمد أحمد محمد السيد، التمييز بين العلم واللاعلم دراسات في مشكلات المنهج العلمي، منشأ المعارف الإسكندرية، ب س.
103–محمد الجبر، الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000.
104–محمد السيّد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992.
105–محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة للعلميّة، الإسكندريّة، 1999.
106–محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
107–محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، لوجستيقا(logistic)، دار النهضة العربية، بيروت 1976.
108–محمد حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983.
109–محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة ونصوص مختارة، إفريقيا الشرق، المغرب،2001.
110–محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1997.
111–محمد عابد الجابري، مدخل إلي فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، ب س.
112–محمد عبد الرحمن مرحبا، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.
113–محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، جروس بروس، طرابلس لبنان، ط1، 1988.
114–محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1982.
115–محمد عبد الله دراز، مدخل إلى دراسة القرآن الكريم، تر محمد عبد العظيم، دار القلم، الكويت، 1971.
116–محمد عزيز نظمي سالم، المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2003.
117–محمد عقله، النظام الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط1، 1986.
118–محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الدار القومية، 1965.
119–محمد علي عبد المعطي، أعلام الفلسفة الحديثة، ج1، دار المعرفيّة الجامعيّ الإسطندريّة، 1997.
120–محمد فتحي الشنيطي، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1968.

121–محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفيّة لفلسفة الفعل عند فتجنستين، دار آتون للتوزيع، 1986.
122–محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعيّة والمعياريّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند وم أ، ط4، 2008.
123–محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.
124–محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقيّة، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986.
125–محمد مدين، محمد مهران، مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة، المنصورة، ط3، 1990.
126–محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربيّة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
127–محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ط3، 1953.
128–محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، 1943.
129–محمود أمين العالم، معارك فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1965.
130–محمود أمين العالم، معارك فكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (عن الأعمال الكاملة لمحمود أمين، مج1، ،2015) 1965.
131–محمود حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، المنصورة، ط3، 1984.
132–محمود حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
133–محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، .1993
134–محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993.
135–محمود زكي نجيب، دافيد هيوم، دار المعارف بمصر، 1958.
136–محمود زكي نجيب، من زاويّة فلسفيّة، دار الشروق، 1998.
137–محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، ط4، 1993.
138–محمود زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، القاهرة، ط1، 1958.
139–محمود زكي نجيب، وجهة نظر، الأنجلو مصريّة، القاهرة، 1967،

140–محمود زيدان، وليام جيمس، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1958.
141–محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.
142–محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 2000.
143–محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث،2002 .
145–مراد وهبة، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1994.
146–مراد وهبة، مقالات فلسفيّة وسياسيّة، مكتبة الأنجلو، القاهرة.
147–مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام ، دار الثقافة العربية، ط1، 1986.
148–مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.
149–مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة،1999 .
150–مصطفي بن محمد حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، الجيزة، 1986.
151–منذر الكوثر: فلسفة التحليل والبحث عن المعني (الوضعية المنطقية عند أيار)، دار الحكمة، لندن، ط1، 2004.
152–نظمي سالم محمد عزيز، المنطق الصوري و الرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللّغة ، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2003.
153–نوال السايغ الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي. نحو فلسفة التوازن، دار الفكر العربي، ط1 ، 1983.
154–نيتشه فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، تر حسن قبيسي، المؤسسة الجامعيّة، بيروت، لبنان، 1971.
155–نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، تر فيليكس فارس، مطبعة البصير، الاسكندريّة، 1938.
156–هشام شرابي، مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس، تر محمد محمد مدين، دار الثقافة العربيّة،2001.
157–هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباع والنشر الفجالة، القاهرة، 1975.
158–هنري أيكن، عصر الإيديولوجية، تر محي الدين صبحي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية،1971.
159–هيوم.د، محاورات في الدين الطبيعي، تقديم وتر فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1980.

160-ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد النعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978.
161-وليام جيمس، إرادة الإعتقاد، تر محمد حب الله، دار جياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1946.
162-وليام ليلى، المدخل إلى علم الأخلاق، تقديم علي عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندريّة، 1985.
163-ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، مطبعة دار الكتب، بيروت، ط1، 1980.
164-يحي هويدي، ما هو علم المنطق دراسة نقديّة للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، مكتبة النهضة، القاهرة،1972.
165-يعقوب المليحي، الأخلاق في الإسلام...، مؤسسة الثقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1985.
166-اليفرليمان، مستقبل الفلسفة، في القرن الواحد والعشرين، تر مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004.
167-يفوت سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1989
168-يفوت سالم، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986.
169-يمني طريف الخولي، فلسفةالعلم في القرن العشرين، الأصول، الحصاد، الأفاق المستقبلية، ط1، 2000.
170-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، ط1، 1990.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية

1-Alston .W.P, Philosophy of Language, Prentice Hall,1964.

2-Armand Cuviller, textes choisis des autres philosophique, libraire Armand Colin, paris, 12eme édition, 1966.

3-Arvon Henri, la philosophie allemande, Edité par Seghers,Paris, 1970.

4-Atkinson. R.F, Conduct : An introduction to Moral Philosophy, Macmillan, London,1969.

5-Black burn.S, Rule Folowing and Moral Realism, In S.Holtzman and C.Leich(eds), Wittgenstein To Follow a Rule, Routledge and Kegan Paul, London,

6-Bouversse.J, Wittgenstein et les problémes de la philosophie, Centre National de la recherche Scientifique, 1970.

7-Bréhier Emille, Histoire de la philosophie, Tom II, presses universitaires de France, paris, 1944.

8-Carl.Wellman, The Language of Ethics, Harvard University Press, 1961.

9-Charles. Worth, M.J, Philosophy and Linguistic Analysis", Duquensne University, Pittsbugh,1959.

10-Clarence.Irving.Lewis, Analysis of Knowledge and valuation,the O.C.P.C, OU, 1946.

11-Comte .A, cours de philosophie positive,1eret 2eme leçon, librairie Larousse , paris, I,1^{ére} édition.

12-Curran.Ch, Contemporary problems in Moral theology, Notre Dame, Ind, Fides ,1970.

13-Durkheim Emille, Education et sociologie, Edition 4, Presses U de F ,1922.

14-Ewing.A.C, the Definition of Good, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 2012.

15-Findly.J.N, Meinong's Theory of Objects and Values, Clarendon Press, Oxford, 1963.

16-Fletcher,j, Situation Ethics The New Morality, Westminster John Press ,1966.

17-Fletcher.J, Ethics of Genetical Control, Ending Reproductive Roulette, Garden City, Anchor Press,1974.

18-Fletcher.J, Moral Responsibility, situation ethics at work, SCM Press, London, 1967.

19-Frankena.w, thinking about Morality, 2ed, Englewood Cliffs, N.J.Prentice-Hall,1973.

20-Gallagher. K.T, the philosophy of knowledge, Sheed and Word, NewYork. Inc, 1964.

21-Gewirth.A, Reason and Morality, The University of chicago Press,London,1978.

22-Glass.B, Human Heredity and Ethical problems, in Perspectives Biology and Medicine, vol15, N2, Winter 1972.

23-Hare.R, Ethical theory and utilitarianism ;In Lewis.H.D,Contemporary British Philosophy IV Allen and Uniwin, London,1976.

24-Hare.R, Freedom and Reason,Oxford,1963.

25-Hare.R, Language of morals,Clarendon Press, Oxford, 1952.

26-Hare.R, prediction and Moral Eppraisal, Midwest Studies in philosophy, Ed by R A.French and K.Howard.Wettstein, a.o Minneapolis,V3, 1978.

27-Hare.R, the Freedom of will, Essays On the Moral Concepts, U of California Press,1972.

28-Harman.G, The Nature of Morality An Introduction to Ethics, O.U.P, NY,1977.

29-Harsanyi.John, Rule utilitarianism and Decision theory, Erkentniss,Volume11, Issue 1, 1977.

30-Hartmann.N,Ethics,vol1, Moral phenomena, English translation by S.coit.london, 1958.

31-Hartmann.N, Ethics, volume II , Moral values, London,1963.

32-Hume.D, Treatise of Human Nature, ed.L.A.Selby-Bigge, Oxford university press, 1978.

33-kant.E, la raison pure, présentés par florence khodoss, Press Universitaire.

34- Kaplan.A, Logical Empiricism and Value Judgments', Article in schilip.p.A

35-Lavelle Louis, Traité des Valeurs, (théorie general de la valeur), t1, 1ed,p.u.F,1950.

36- Lavelle Louis, Traité des Valeurs (Le système des différents valeurs), t2, p.u.f, 1955.

36-Leszek Kolakowski, La Philosophie Positiviste, paris, Denoël, Gonthier,1978.

37-Lewis.C.I, An Analysis of Knowledge and valuation, First Edition, Paquin Printers,1946.

38-Lewis.C.I, Our Social Inheretance, Bloomington, University Press, 1959.

39-Macdonald, G and Wright,(ed) ; Fact,Science and Morality : Essays on A.J.Ayer's Language Truth and Logic, New york,1987

40-Mach Ernst , la connaissance et l'erreur, tra, Dr Marcel Dufour, Ernst Flammarion, éditeur, paris, 1908.

41-MacKinnon.D.M, Waismann.F, Kneal. W.C, “Verifiability”, in “ Analysis and Metaphysics, edition Black Well publisching, volumes 19, 1945.

42-Margolis.G.E, Moore and Intuitionism Ethics, U of Chicago Press,v87,w1,1976.

43-McGhynn.J.V and J.J.Toner, Modern Ethical theories, Milwaukee.U.S.A, 1963.

44-McGrath.P, The Nature of Moral Judgement a study in contemporary moral philosophy, Sheed and Word Stagbooks, London and Melbourne, 1967.

45-Moore. G.E, Ethics, the Nature of Moral philosophy, ed by William H.Sbaw, claredon Press,Oxford,1966.

46-Moore.G.E, Philosophical Studies,N.Y, 1922.

47-Munitz.M.K, Verification In Contemporary Analytic Philosophy, Macmillian. Pub.Co.Ine. NewYork,London.

48-Passmore. J, A, Hundred Years of Philosophy, Gerld Duckworth and CO, LTD, First pub 1917.

49-Perry. R,B,Realism of Value a critique of Human Civilization Cambridge, Mass :Harvard University press, 1954.

50-Perry.R.B, General Theory of Value Its Meaning and Basic Principles Construed in terms of Interst, Grierson press, 2007.

51-Perry.R.B, Moral Economy, Cambridge, 1937.

52-Perry.R.B, Realisms of value a critique of Human Civilization Cambridge, HUp, 1954.

53-Picard.J,Pascal.G, Cours de philosophie la logique et la moral, Tomll, Editions Bordas, 1964.

54-Popper. K., Logic of Scientific Discovery , Routledge Classics, London and New York, Ed 1935, 2002.

55-Popper.Karl, Conjectures and Refutations, ed. Basic Books, New York, 1962.

56-Quine, Willard Van Orman, « From a Logical Point View », 2nd edition, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.
57-Rex.john, Key problems of sociological theory, 1 edition, Taylor and Francis e-Library, 2006.

58-Ross.Sir.David, Foundation of Ethics,Oxford at the Clarendon Press, 1951.

59-Rousseau. j.j. Emile ou de l'education, dans Œuvres completes, édition gallimad, 1990.
60-Ruwls.J, the theory of justice, N.Y, 1971

61-Schilp. P. A. The Philosophy of Rudolf Carnap, The Library of Living Philosophers Volume xi, Cambridge, University press, London, 1963.

62-Schopenhauer. A, Le Fondement de la Morale, tr. fr par R. Bastian , paris, Flammarion.
63-Sidgwick Henry, The Methods of Ethics,(Seventhed),The Macmillan co, 1907.

64-Smart.J.J, An Outline of a System of Utilitarianism, Utilitarianism For and against, Cambridge University Press,1973.

65-Tarski Alfred, Logic, Semantic, Metamathematics, trans, by J. H. Woodger, Oxford University Press. London.

66-Tarski. Alfred, « Logic. Semantics.Met mathematics », 1st edition, ed. Hackett.edited and translated by J. A. Woodger, Oxford Uni press, 1956.
67-Taylor. A. E, Elements of Metaphysics, 2endedition, New York. The Macmillan Company, 1909.

68-Taylor.P, The Normative fontion of Metaethics, Philosophical Review, Duke University Press, (V.LX VII,N1)1958.

69-Toulmin.S.E, An Examination of the Place of Reason In Ethics,Cambridge At the U P,1953.
70-Wallman Carl, Wellman,The Language of Ethics, Harvard University Press,1961.

71-Warnock.M, Ethics since 1990,Oxford Clarenden press,1968.

72-Weinberg. J. R, An Examination of Logical Positivisms, Kegan Paul Lted, London, 1936.

73-Westermarck, Ethical Relativity, Harcourt, Brace and Company, NewYork, 1932.

74-White. Morton, Logical Positivism, In The Age of Analysis 20The Century Philosophers, Mifflin Co. NewYork, 1955.

الموسوعات و المعاجم

1- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1(من أ إلى ط)، تر نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير الجماهيريّة الليبيّة، دار دبغ،2003.

2-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة -المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة بيروت، ط3، 2006.

3-سامي خشبة، مفكرون من عصرنا، المكتبة الأكاديميّة شركة مساهمة مصرية القاهرة، 2001.

4-عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربيّة للدراسات و النشر، بيروت ، ط1، 1984.

5-المعجم الفلسفي للهيئة العامة لشؤون المطابع الآمرية، القاهرة، 1983.

6- الموسوعة العربية ، الجمهورية العربية السورية، المجلّد 12، دمشق، 1981.

7- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، جلال العشري، مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، بدون سنة.

8-Laland.M ;Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 7me éd, paris, PuF, 1956.

9-Passmore. J. Logical Positivism, in Edwards (Ed). The Encyclopedia of philosophy , vol 5 , New York, Macmillan, 1967.

10-Paul Edward (edr), The Encyclopedia of philosophy, London, Macmillan publishing, co, Inc,1961.

11-Thomas Mautner, (edr),A Dictionary of philosophy, Penguin, 2 Edition, 2005.

12-Laland.M, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 7me éd, paris, PuF, 1956.

المجلات

1-**توفيق الطويل**، العقليون و التجريبيون في فلسفة الأخلاق، **مجلّة كليّة الآداب جامعة فؤاد الأوّل**، مصر، 1952.

2-توفيق الطويل، القيم العليا في فلسفة الأخلاق، **مجلة عالم الفكر**، المجلّد السادس، العدد ارابع،1976.

3-رافد قاسم هاشم، رودلف كارناب والوضعية المنطقية، **مجلّة جامعة بابل للعلوم الإنسانية**، المجلّد 18، العدد4.

4-صلاح قنصوة، القيم بين الفلسفة وعلم الإجتماع ، **مجلة الفكر المعاصر**، العدد 59، 1970.

5-يوسف تيبس، منهج العلم، **مجلّة رؤى تربوية** ، مؤسسة عبد المحسن للقطان، العدد الثلاثون، 2012.

رسائل الماجستير

1-سعد بن يجاد بن مصلح العتيبي، المنطق عند زكي نجيب محمود، إشراف عبد الله بن دجين السهلي، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود، قسم الثقافة الإسلامية، 1427.

2-موزة أحمد راشد العبار، البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفرابي والماوردي وابن تيمية...، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2000.

الفهـــــرس

مقـــــــدمة..... **Error! Bookmark not defined.**

الفصل الاول: التجربانية المنطقيّة.....14

المبحث الأول: نشأة ومبادئ التجربية المنطقية 15

المدخل..... 15

I: الأسس التاريخية للتجريبية المنطقية 18

II .عوامل ظهور التجربية المنطقية.....27

III: نشوء التجربية المنطقية.....36

IV– الأسس الفكرية الأساسية للتجربية المنطقية 40

1– النزعة الحسيّة.....42

2– النزعة الوضعية..... 77

3– النزعة التجربية.....51

4– العلم الموحد من الظاهرينية إلى الفيزيائية.....57

5– النزعة المنطقية..... 70

6– نظرية المعنى ومبدا التحقق.....76

المبحث الثاني : منهج وطبيعة موضوع الفلسفة عند أنصار التجربية المنطقيّة 84

Iالفلسفة تحليل..... 84

II.فلسفة اللّغة..... 91

III.رفض الميتافيزيقا..... 102

IV.أنواع القضايا..... 108

الفصل الثاني: المذاهب الأخلاقية الكبرى (مواقف وحجج ومناقشة) .... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الأول : المذاهب الأخلاقية الكبرى التقليدية..... 118

عند اليونان..... 119

1.السوفسطائيون..... 119

2.**سقراط**..... 121

3.**أفلاطون 467 ق م**..... 123

4.**أما أرسطو**..... **Error! Bookmark not defined.**

5. الشكاك..... 129

العصر الهليستيني..... 130

1.**الأبيقورية**..... **Error! Bookmark not defined.**

2.**الرواقية**..... **Error! Bookmark not defined.**

III . الاخلاق المسيحية في العصور الوسطى..... 137

1.القديس أوغسطين..... **Error! Bookmark not defined.**

2. القديس توما الاكويني..... 141

المبحث الثاني: المذاهب الأخلاقيّة الكلاسيكية..... **Error! Bookmark not defined.**

.اعصرالنهضة..... **Error! Bookmark not defined.**

1.**مكيافيللي Nicolas Machiavel**..... 145

2. هوبز..... 146

II .العصرا الحديث 150

1.الاتجاه التجريبي..... **Error! Bookmark not defined.**

.IIالعقليون والحدسيون..... **Error! Bookmark not defined.**

.IIIالوجوديّة..... **Error! Bookmark not defined.**

IV.الفلسفة الماديّة..... **Error! Bookmark not defined.**

الفصل الثالث :الأخلاق والقيم عند التجريبية المنطقيّة..... 189

المبحث الأول: الأخلاق بين الرؤية المعياريّة والعلميّة..... **Error! Bookmark not defined.**

1. فهل يمكن للأخلاق والقيم أن تكون موضوع اللمعرفة العلميّة عند فلاسفة التجريبية المناطقة **Error! Bookmark not defined.**

2.موقف أنصار التجربية المنطقية من المذا هب الأخلاقيّة الكلاسيكيّة ..... **Error! Bookmark not defined.**

3. أي نوع من المعرفة تكون الاخلاق عند التجربيين المناطقة.....,.....202

المبحث الثاني: التحليل المنطقي للغة الأخلاق (نحوالميتاأخلاق) ..... **Error! Bookmark not defined.**

1. ما هي وظيفة الفلسفة في حقل الأخلاق عند التجربيين المناطقة ..... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الثالث: القيم الأخلاقيّة من منظور التجربيين المناطقة..... **Error! Bookmark not defined.**

1.نظرة التجريبيون المناطقة إلى نظريّة القيم..... ..... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الرابع: الأحكام الأخلاقيّة أو المعياريّة..... **Error! Bookmark not defined.**

.1تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقيّة عند التجربيين المناطقة و أساس الاحكام الاخلاقيّة .....
Error! Bookmark not defined.

الفصل الرابع: نقد ودفاع عن معنى ومكانة الأخلاق 324

المبحث الأول :نقد موقف الوضعيون المناطقة من الأخلاق ..... **Error! Bookmark not defined.**

ا.الإنتقادات الموجهة لنظريتهم في الأخلاق..... **Error! Bookmark not defined.**

1.المآزق التي وقعت فيها نظريتهم..... **Error! Bookmark not defined.**

2.المكاسب الايجابيّة التي أسفر عنها التحليل اللغوي في الأخلاق عند التجربيين المناطقة ..... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الثاني: ما بعد الوضعيّة المنطقيّة..... **Error! Bookmark not defined.**

اإعادة الإعتبار للأخلاق المعيارية..... **Error! Bookmark not defined.**

1.أصحاب المدرسة التحليليّة الأمريكيّة ..... **Error! Bookmark not defined.**

2.الواقعية الجديدة..... **Error! Bookmark not defined.**

3.البرغماتية المفاهيميّة:.. ..... **Error! Bookmark not defined.**

الخاتـــمة,..... 452