# الحركة التحليلية

## فى الفكر الفلسفي المعاصر

بحث فى مشكلة المعني

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

مدين، محمد محمد
الحركة التحليلية فى الفكر الفلسفي المعاصر (بحث فى مشكلة المعني)/ تأليف: محمد محمد مدين. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١/ القاهرة: ٢٠١٩م.
١٨٠ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمـــــك: ٩-٥٨-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٨/٢١٠٢٠
١- الفلسفة - نظريات ٢- الفلسفة - البحوث
أ- العنوان ١٠١

| | |
|---|---|
| دار النشـــــر: | نيو بوك للنشر والتوزيع |
| عنـــوان الكتـــاب: | الحركة التحليلية فى الفكر الفلسفي المعاصر (بحث فى مشكلة المعني) |
| الـــمـــؤلـــف: | محمد محمد مدين |
| رقـــم الطبعـــة: | الأولى |
| تـاريـــخ الطـبـــع: | ٢٠١٩ |


جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

نيو بوك
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

# الحركة التحليلية
## فى الفكر الفلسفي المعاصر
### بحث فى مشكلة المعني

محمد محمد مدين

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع
2019

# الإهداء

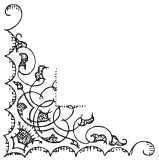
إلى:

## مصطفي النشـــــار

**صديق العمر**

**وصنـو الـروح**

.



مـا نسعـي لاكتشاف ملكـوت الفضاء
علينـا اكتشـاف ملكـوت اللغـة
وربمـا كـان هـذان الكشفـان أهـم
مـــــعـــــالم عـــــصرنـــــا.

**رولان بارت**

# الفهرس


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| ملخص..... | 11 |
| 1-المقدمات الفلسفية..... | 15 |
| 2-تهافت المثالية..... | 25 |
| 3- المنهج التحليلي عند جورج إدوارد مور..... | 33 |
| 4-التحليل عند برتراند رسل..... | 45 |
| 5- لودڤيج ڤتجنشتين «الرسالة المنطقية الفلسفية» ..... | 57 |
| 6- التفسير اللغوي لتحليل ديڤيد هيوم للعلية..... | 73 |
| 7- الوضعية المنطقية..... | 79 |
| 8- ڤتجنشتين المتأخر..... | 111 |
| 9- التحليل بعد ڤتجنشتين..... | 123 |
| ترجمة مقال «تهافت المثالية لجورج إدوارد دمور»..... | 135 |
| ترجمة مقال «تهافت الواقعية لولتر ستيس»..... | 167 |

# ملخص

يبـدأ البحث بعـرض المقدمات الفلسفيـة لهذه الحركـة التحليلية بهدف بيـان كيف أن الاهتمام بالمنهج التحليـلي ليس جديداً وأن هناك كثيراً من الفلاسفـة قد استخدمـوا هذا المنهج بكفـاءة واقتدار، وكيـف أن الذي يُميز هذه الحركـة التحليلية هو «سيادة التحليل» واعتباره المنهج الوحيد الصحيح لمعالجة المعضلات الفلسفية.

ويناقش البحث بعض الأفكار الشائعة كالزعم بأن الفلسفة التحليلية تسود البلاد الناطقة باللغـة الإنجليزية بدعوى مقاومة هذه اللغة للتجريد وتعلقها بما هو «عيني» وذلك بالمقارنة بلغـة أخرى مثل الألمانية التي تتعلق بما هو «مجرد». ويُؤكد البحث على أن الحركة التحليلية لم تكـن وحدها على مساحـة الفكر الناطق بالإنجليزية، فالأمر هنا لا علاقة له باللغة بدليل كتابـات الوضعيين أنفسهم ووجود هذه الفلسفة في بلاد غير ناطقة بالإنجليزية: فليس هناك شواهد مؤكدة تؤيد صحة الربط بين «عقليات» معينة ومذاهب فلسفية بعينها.

ويعـرض البحث أيضاً لتعريف «التحليل» وكيف أنه يتحدد بموضوعه، فالتحليل عملية تستهدف اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل غرض معين..

ولما كانت «الثورة على المثالية» ومحاولة التدليل على تهافتها أهم معالم الحركة التحليلية المعـاصرة فقـد لزم عرض نقـد الفلاسفـة التحليليين لهـذه المثالية وكيف اختلفـت غاياتهم باختلاف اهتماماتهم؛ فقد استحوذت على «چورچ إدوارد مور» مشكلتان:

- محاولة الوصول إلى الصدق وذلك فيما يعنيه الفلاسفة بأقوالهم.
- اكتشاف أسباب افتراض أن أقوالهم صواب أو خطأ.

بينما كان «برتراند رسل» مهمومًا بموضوعات رياضية ومنطقية خالصة.

وبعد ذلك يعرض البحث لتصور التحليليين الأُول للمنهج التحليلي:

(1) يُحدد جورج إدوارد مور المنهج بخطوتين وثلاثة معايير. والخطوتان هما «التمييز» و«التقسيم». أما المعايير فهي «التكافؤ المنطقي» و«الترجمة إلى العيني» ثم «الترادف».

وقد كان للتحليل عنده هدفان أساسيان:

- ❐ التوضيح أو التفسير عن طريق إبراز تناقضات الفلاسفة.
- ❐ إضافة جديدة لمعرفتنا بالعالم والأشياء.

وقد حاولنا بيان كيف أن «مور» لم يجعل التحليل غاية فى ذاته، وإنما اعتبره وسيلة تستهدف اكتساب المعرفة الفلسفية، فلم يكن «مور» يكتفي بالوقوف عند قضايا الحس المشترك ومعرفة أنها صادقة، وإنما كان يتطلع إلى أن يكتشف شيئًا عن طبيعة الأشياء، وهذا هو ما فات كثيرًا من النقاد، ومن ثَمَّ فالتحليل عنده قد يكون «للأشياء» أو للتصورات» أو للألفاظ»، أعني «شيئيًا» أو «تصوريًا» أو «لغويًا».

(2)أما فيما يتعلق بالتحليل عند «برتراند رسل» فقد عرض البحث لتصورات بعض الباحثين لمنهج التحليل عنده. فعرضنا لتصور «موريس ويتز» للتحليل باعتباره تعريفًا، وكيف أن التعريف قد يكون «شيئيًا» أو «سياقيًا». وعرضنا لتصور «آير» لمنهج «رسل» وكيف تصوره على أنه «تبرير»، ثم يطرح الباحث ما يراه تصورًا صحيحًا لمنهج التحليل عند «رسل» وكيف أنه يعني عنده «الرد» Reduction سواء كان «فيزيائيًا» أو «لغويًا» أو «رياضيًا» وكيف أن لهذا التحليل الردي جانبه «الأنطولوجي» بجانب جانبه «اللغوي»، وأن أداة «رسل» فى هذا التحليل كانت «نصل أوكام».

(3) وعرض البحث لتصور «لودڤيج ڤتجنشتين» للتحليل وذلك من خلال «الرسالة المنطقية الفلسفية»، وهي التي تُؤلف ما أُصطلح على وصفه بفلسفة ڤتجنشتين المبكرة أو الأولى. وقد ركز البحث على «النظرية التصويرية فى اللغة» باعتبارها محور رسالة ڤتجنشتين، وهي النظرية التي يؤلف فيها المنطق «خريطة لكل الإمكانيات»؛ فوضع خريطة

للمنطق لعلها تُؤدي إلى تعيين «حدود اللغة» و«حدود العالم»، فالمنطق يكشف عن بناء اللغة وتركيبها، ومن ثم بناء العالم وتركيبه؛ «فالبنائان في الحقيقة بناء واحد: فاللغة «صورة» أو «مرآة» لبناء العالم وتركيبه.

وقد أدىَّ عرض النظرية التصويرية في اللغة إلى أن نناقش تصنيف «ڤتجنشتين» للقضايا وتصوره للضرورة المنطقية وعلاقة ذلك بفكرته عن «دوال الصدق» وموقفه من عبارات القيمة والميتافيزيقا.

(4) وبعد الانتهاء من عرض تصور التحليل عند الرواد الأوائل تناول الباحث تحليل «ديڤيد هيوم» لتصور «العلية» باعتباره نموذجًا أصيلًا للممارسة التحليلية، وكان هدف الباحث أن يبين كيف أن «هيوم»، وخلافا لكثير من الدارسين، لم يكن يحلل ظواهر خارجية؛ وإنما كان يمارس تحليلاً للغة. فما كان «هيوم» يدعونا إليه هو فقط أن نقبل تصوره للعلية فيما يمكن أن نصفه باللحظة الفلسفية: فقد كان يستهدف التمييز بين «العبارات السببية» و«العبارات اللزومية». فقد كان «هيوم» يعيد رسم «الخريطة اللغوية».

(5) ويتتبع البحث تطور التحليل في حركة «الوضعية المنطقية»، فيعرض لأهم الأفكار التي قامت عليها وتطورها على يد فلاسفتها مثل «شليك» و«كارناب» و«آير». ولما كان مبدأ التحقق أهم اسهاماتها فقد تناوله البحث بالمناقشة بهدف بيان ما طرأ عليه من تعديلات، وكيف أن الوضعيين أنفسهم قد قدموا كثيرًا من التنازلات إلى الحد أن بعضهم، مثل آير، قد أجاز نوعًا من الميتافيزيقا وهي التي وصفها بالميتافيزيقا البنائية».

(6) ويستعرض البحث التطورات التي طرأت على الحركة التحليلية وهي التي كانت نتيجة لما حدث لڤتجنشتين من تحول ظهر في كتابه «البحوث الفلسفية»، حيث تخلى عن نظريته التصويرية في اللغة واهتم، بتأثير مور، باللغة الجارية، أو باللغة في الاستخدام. وقد عرض البحث للخلاف بين دارسي فلسفة «ڤتجنشتين» وعما إذا كان هناك «اتصال» في فكره أم أن هناك «انفصالاً».

والبحث يُؤكد على فكرة أنه لما كانت الرسالة تقوم على النظرية «التصويرية» وكانت

«البحـوث» تقوم على نظرية سلوكيـة فى اللغة؛ فإن هناك فجوة منطقية بين الكتابين مما يبرر الحكم بأن لثتجنشتين فلسفتين «مبكرة» و«متأخرة».

وأخيرًا يناقـش البحث آخر تطورات التحليل عند بعـض فلاسفة مدرستي «كمبردج» و«إكسفورد» مثل «جون ويزدم»، «جلبرت رايل»، «جون أوستن»، «بيترسنترا وسون»... وأخيرًا يقدم البحث ترجمة لمقالين، وهما، مقال جورج إدوارد مور Refutation of idealism (1903) («تهافـت المثاليـة»)، لمـا له مـن أهمية كبـيرة في تطور الحركـة التحليليـة. ومقال والترستيس Walter Stace Refutation of Realism(1934) (تهافت الواقعية).

# 1ـ المقدمات الفلسفية

القـرن العشرون عصر التغير السريع، اندفع فيـه العلم بقوة كان يصعب - مـن قبل - تصورها، فقد حدثت انقلابات جديدة هامة فى التكنولوجيا والفـن حتى فى السلـوك والأخلاقيات ولم تكـن الفلسفـة استثناء، فقد عانت هي الأخرى تغييراً فى المحور لا يزال نبضه حيًا. لكن هذا التحول لم يكـن منقطع الصلات بالماضي وإنما يمتد فيه بجـذوره[1]. ومع ذلك فبإمكاننا الزعم بأنه لم يكن مجرد استمرار لهذا الماضي. وما نعنيه بالتحول هو ظهور الفلسفة التحليلية.

والحق أن الإلمام بزاد من الفكر التحليلي يعد أمراً حيوياً لفهم الموقف الفلسفي اليوم، وذلك عـلى كل مستويات الفعالية الإنسانية من منطق ونظرية معرفة، ونظرية فى الواقع والخبرة، إلى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو قلنا النظريات الفنية والجمالية[2]. فعصرنا هو - وعلى حد قول المفكر الأمريكي الشهير مورتن وايت Morton White عصر التحليل والمعني[3].

**1) قـد يكونمن الصواب لو قلنا:** إنه من الخطأ البين الحديث عن «فلسفة تحليلية» وكأنها فكر متجانس. فليس هناك فلسفة تحليلية واحدة. فكلمة «تحليلية» إنما نستخدمها لنجمع بها

(1) Warnock (G.J) ; English philosophy Since 1900, 2nd ed., oxford University press, London, Oxford, New York, 1969 p. 111-112.

(2) هناك جماعة أدبية وفنية يطلق عليها جماعة Bloomsbury وكان أفرادها يعيشون قريباً من العاصمة لندن. وكان من أفرادها «قرجينيا وولف» وشقيقتها «قانسيا بل»، وليون رودلف، «وكليف بل» و«روجوفراي». ويعترف كل هؤلاء بتأثرهم العميق بجورج مور فى «أصول الأخلاق» principia Ethica. ونجد أيضاً الكاتب الألماني «لشتنبرج» Lichtenberg الذي يعترف بتأثره العميق برسالة «فتجنشتين المنطقية الفلسفية».

- New Encyclopedia Americana Vol 4, p. 101

(3) Whithe (Morton): The Age of Analysis (New York 1965) p. 3- 7.

- White (Morton): Towards Renunian in philosophy (New York 1980) p. 7.

عـددًا من الفلاسفة المختلفين الذين يشتركـون فى اهتمامات ومناهج معينة، وهذا هو عنصر الإتفاق الذي ينبغي عزله والتركيز عليه، ولعل هذا ما يدعونا إلى تسميتها «حركة التحليل» Movement أفضـل من اعتبارهـا مدرسة «School»؛ لأن فى هذا تأكيـداً لحقيقة أن الفلسفة التحليلية على الرغم من سماتها المميزة الواضحة فإن منابعها وتياراتها متعددة[1].

وإذا كـان المؤرخون يؤرخون لهذه الحركة الفلسفيـة بكتابات «جورج إدوارد مور» G.E.Moore، و«برتراند رسـل» B. Russell، فإن هـذا يعد، فى نظرنا، إنكـاراً لحقيقة بينة الوضـوح، وهـي أن هناك فلاسفة كبار مارسـوا التحليل بكفاءة ومهـارة واضحتين، ابتداًء من السوفسطائيـين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وصـولاً إلى ديكارت وفرنسيس بيكون وبار كلي، وديڤيد هيوم، وكانط[2].

لقـد كان هدف السوفسطائيين هو تحليـل المعرفة والبحث فى إمكانياتها فى وقت كانت تسيطـر فيـه النزعة المطلقـة فى المعرفة والأخلاق، ثـم إن أفلاطون قد ذكـر - على حد قول كـارل بوبـر K. Popper - أن السوفسطائي «بروديقـوس» Prodicus كان مهتمًا بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد أطلق - فيما بعد - على هذه الحاجة «مبدأ بروديقوس»[3]، ولعل المكانة الكـبرى التي يحتلها «سقراط» فى تاريخ الفكر الإنسـاني مردها إلى استخدامه منهج التحليـل وخاصة تحليل التصورات الأخلاقية المختلفة مثل التقـوى والشجاعة والعدالة، أما أفلاطـون فتكفي نظرة عابرة إلى محاوراته الكثيرة لنتبـين كيف كان يمارس التحليل بكفاءة عالية، ففـي «خارميدس» يحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفى «لسيـاس» يحلل قيمة الصداقة، أما فى «لاخيس» فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفى «مينون» يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر

(1) Enoch (Samual): Ahistory of philosophy Since Socrates bo Sarter (Oxford 1976) p. 430.
- Urmson (J.O): philosopohical Analysis (Oxford, At The Clarendon press 1956) p. VIII, IX.
- Ammerman (Robert R.): Classics of Analyical Philosophy (ed Mc Grow Hili, Inc, 1965) p. 5.
- Hume (David): The National Characters of Nations, in Essays, Moral, Political and Literary (London, 1875).
- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل (دار المعارف1979، ص 9 - 40).

(2) Hampshire (Stuart): Changing Methods in philosophy (Philosophy Vol 26, 50, p. 142.

(3) Magee (B.) Modern British philosophy (Secker, Warburg, London, 1971) p. 76.

بوضـوح خاصـة فى «بارمينيدس» التي تتألف من أجزاء فى كل منها يحلـل فرضًا ميتافيزيقيًا مستهدِفًـا استخـراج ما فيه مـن مضمونات. ثم ماذا يكون منطق أرسطـو إذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة فى التحليل[1].

أمـا فى الفلسفة الحديثة فقد انشغل «فرنسيس بيكـون» فى كتابه «الأورجانون الجديد» بتحليـل أخطـاء العقـل الإنساني، واستطـاع فى النهاية أن يصـل إليها فيما أسـماه بالأوهام أو الأصنـام، ونذكر كيف كـان أحدها وهو «وهـم السوق» موضوعه اللغـة والأخطاء التي تترتـب على سوء استخدامهـا، فهى أخطاء نقع فيها نتيجة فعـل التواصل وهذا هو الموضوع الأساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية أو الجارية Ordinary Language.

وقـد حاول «جـون لوك» تحليل القضايا التي يقولها النـاس مستهدِفًا تحليل معانيها، ففي كتابـة «مقـال فى الفهم الإنسـاني» يؤكد على أن عمـل الفيلسوف هو إزالة مـا يُعيق المعرفة الإنسانيـة ويتضح التحليـل عنده فى تحليله لفكرة القوة Power وتمييـزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية.

وكان «باركلي» يمارس التحليل عندما حاول نقد الأفكار المجردة والعنصر المادي، وقد قام «ديڤيد هيوم» هو الآخر بتحليل مفهوم «السببية» causality فى حدود تصورات العرضية وتماثـل الأحداث، ففلسفـة هيوم، فى حقيقتها، محاولة لاكتشاف مـدى وقوة الفهم الإنساني. وقـد جعل «ديكـارت» من التحليل أحد الخطوات الضروريـة لتحقيق الوضوح وذلك حين أوصانـا بتحليل المعضلات التـي نبحثها ما استطعنا إلى القسمة سبيلاً، وذلك إذا أردنا الوصول إلى حل للمشكلة التي تواجهنا.

أمـا «كانط» فقـد كانت فلسفتـه النقدية كلهـا «تحليلية». فقـد بلغ التحليـل الفلسفي معـه حداً بعيداً مـن الدقة والعمق، وإليه يعود فضل التمييز بـين «الحكم التحليلي» و«الحكم التأليفـي» وهو التمييز الـذي سوف يتأسس عليه - فيما بعد - «مبـدأ التحقق» الذي اعتمدتْه الوضعية المنطقية معيارًا للفصل بين الحديث الذي له معني والحديث المجرد من المعني. ويعبر

(1) زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا (1953) ص33.

«زكي نجيب محمود» عن المكانة التي يشغلها «كانط» فى الفكر التحليلي بقوله: «فهو بلاشك أضخم رجال التحليل فى تاريخ الفكر كله[1]» وبالرغم من أن هذه العبارة تدل على ما يتمتع به «كانط» من مكانة مرموقة فى الحركة الوضعية، إلا أنها لا تخلو - فى نظرنا - من مبالغة.

وهكذا نخلص إلى أن التحليل إما أن يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما عند «سقراط» و«أفلاطون» فى محاوراته و«أرسطو» فى تحليلاته الأخلاقية، أو للمعرفة الإنسانية وردها إلى عناصرها الأولية أو تحليلاً للوجود لبيان مكوناته كما عند «ديكارت» و«لوك» و«هيوم»، أو تحليلاً للإطارات التي تصب فيها المعرفة وهي «اللغة» كما عند «مور» و«رسل» و«فتجنشتين» و«كارناب» و«رايل» و«ستراوسون» و«أوستن» و«وزدم».

**2) ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييرًا في المحور، إذا كان لها كل هذه الأصول الفلسفية؟**

إن ما نعنيه بالتغيير فى المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة وأصبح يُنظر إلى هذه الأدوات على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية فى تناول قضايا الفكر الفلسفي، فمنذ بداية القرن العشرين ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها - من حيث إن الفلسفة لا تتكون على النحو الذى تتكون عليه العلوم الأخرى إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج من الخلط العقلي وسوء الفهم[2]: فالفلسفة أصبحت فى معني من معانيها «تحليلية».

ويدفعنا هذا إلى السؤال التالي: ما مدى انتشار هذه الحركة التحليلية؟

إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل فى معالجة المشكلات الفلسفية وحلها، فإن هناك من يزعم أن الفلسفة التحليلية تسود إنجلترا وأمريكا والبلاد الإسكندنافية، ولكننا نقول: إننا لا نستطيع أن نأخذ هذا الزعم مأخذ التسليم الجاد،

(1) زكي نجيب محمود: خرافية الميتافيزيقا ص34.

(2) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (القاهرة - الأنجلو المصرية 1958) ص14.

ذلك لأننا نستطيع أن نجد فى هذه البلاد الناطقة بالإنجليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل ويزيد على هذا أن بعض هؤلاء قد أسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل «صموئيل الكسندر» S. Alexandres صاحب «المكان والزمان والألوهية» و«لويد مورجان» صاحب «الحياة والذهن والروح». وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية كما عند «وليم ريتشي سورلى» صاحب «القيمة وفكرة الله»، وهذا ما يعارضه التحليليون. فالفلسفة التحليلية فى البلاد الناطقة بالإنجليزية ليست - فى نظرنا - سوى مدرسة من مدارس فلسفية أخرى ذات تأثير كبير، ولكن الذى حدث هو أن هؤلاء التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا إلى أهمية هذه المدارس الفلسفية، بالإضافة إلى أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل ڤتجنشتين والفريد آير.

ثم إننا نجد اهتمامًا بالمنهج التحليلي فى البلدان غير الناطقة بالإنجليزية مثل فرنسا وألمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علماً بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هي «التوماوية» و«الوجودية» و«الماركسية»، بل إن بعضها تسوده تيارات ميتافيزيقية غيبية، وبعبارة أخرى، فإننا نميل إلى رفض الزعم الذي يربط بين انتشار مذاهب فلسفية بعينها وبين بلدان معينة. لأنه لا توجد شواهد علمية كافية تُؤيد مثل هذا الزعم، ودليلنا على ما نقول هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية هو «دائرة فيينا» Vienna Circle وهي جماعة فلسفية نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن أفرادها قد اضطروا إلى مغادرة ألمانيا تحت وطأة النازية والفاشية وذلك فى ثلاثينيات القرن العشرين، فذهب بعضهم إلى إنجلترا والبعض الآخر إلى أمريكا. حيث أصبحوا فلاسفة ناطقين بالإنجليزية، نقول، على الرغم من ذلك فإن كثيراً من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فبعض مؤلفات ڤتجنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالإنجليزية[1].

وهناك زعم آخر لا نوافق عليه أيضًا، وهو الذي يلجأ إليه من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالإنجليزية وهو أن اللغة الإنجليزية أكثر ملاءمة لهذا النوع من الفلسفة، وبعبارة أخرى إن مقاومة اللغة الإنجليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر من غيرها فى

(1) Urmson: Philosophical Analysis: introduction.
- Magee (B.): Modern British philosophy p. 202.

القدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية، فاللغة الألمانية، على سبيل المثال لا تصلح - فى نظر أصحاب هذا الزعم - للتعبير عن الفكر التحليلي لمواهبها الطبيعية فى توليد التجريدات. ولكننا نرى - مع الآن مونتفيورى Alan Montefiore إن الأمر كله لا علاقة له باللغة الإنجليزية، وذلك لأننا وكما قلنا إن أحد المصادر الأساسية لهذه الحركة الفلسفية كانت اللغة الألمانية.. والحق أن الفلسفة التحليلية، قد كتبت منذ ذلك الحين فى عدد كبير من اللغات، فليس هناك فقط كتب بالأسبانية فى الفلسفة التحليلية وإنما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بالأسبانية، واستخدمت اللغات اليابانية والإيطالية. وهناك فلاسفة تحليليون يهود وفلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية على الرغم من أنهم لم يمارسوها، إلا أنهم - على كل حال - قد كتبوا عنها بلغتهم[1]. بل إن هناك كتابات باللغة العربية فى الفكر التحليلي والوضعي على السواء، وهي اللغة التي قيل عنها «إنها لغة مثالية»[2]. فالأمر برمته لا يتعلق فى نظرنا - باللغة الإنجليزية أو بغيرها بحال، وإنما هو أمر يتحدد - فى المقام الأول - باتجاهات واهتمامات الفيلسوف، وعلى ذلك فنحن لا نتفق مع «زكى نجيب محمود» الذي يربط فى كتابه «نحو فلسفة علمية» بين «النزعة التحليلية» واللغة الإنجليزية هذا من ناحية، وبين «النزعة التركيبية» واللغة الألمانية وهذا من ناحية أخرى، ولكنه - بالرغم من ذلك - يعقد فى كتابه «خرافة الميتافيزيقا» فصلاً كبيراً يخصصه للفيلسوف الألماني «كانط» حيث يعتبره أعظم فيلسوف «تحليلي» فى التاريخ[3].

**3) لعلنا الآن فى موقف يسمح لنا بأن نتحدث عن المقصود بالتحليل.** إن هذه الكلمة فى استخدامها الفلسفي لا تختلف فى كثير عن استخدامها فى اللغة العادية، فهي فى معجم «لسان العرب» مادة «حلَّل» وفى معجم» مختار الصحاح» باب «رد». فهي تعني حل الشيء أو فك المركب إلى عناصره التي يتكون منها. فأن تُحلل إنما يعني أن «تفك» من أجل أن تحصل على فهم أفضل لما يتم تحليله، فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة إلى أجزائها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف من جهة أخرى ينبغي أن يكون موضوع

(1) Magee (B.): ibid p. 206-208.

(2) عثمان أمين: «فلسفة اللغة العربية» (الدار المصرية للتأليف والترجمة سلسلة المكتبة الثقافية رقم 144، القاهرة 1965).

(3) زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، ص32، زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص16.

اهتمامه هو تحليل الوحدات اللغوية أو التصورات. وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقليًا، فيكون موضوعه فكرة أو قضية أو تحليلاً مادياً أو عنصراً أو شيئاً من الأشياء، فالتحليل يتحدد فى النهاية بموضوعه[1].

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين. ولئن كان هذا التفسير لمعني الكلمة غير دقيق، فشأنها فى ذلك شأن كلمات هامة كثيرة مثل كلمة «علم» و«فن» و«ثقافة» وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق حاسم بين من يستعملونها من المختصين. فهي ليست بَعْدُ فى دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة «أحمر» التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها.

إلا أن كلمة «تحليل» وإن كانت قد فاتتها هذه الدقة فى تحديد المعني، فهي ليست خلواً من كل تحديد من حيث انطباقها على عدة معان إن تكن مختلفة فيما بينها، بعض الاختلاف، فهي كذلك متشابهة تشابهًا يبرر جمعها تحت هذا الاسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة، والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون تتشابه فى معناها وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تؤلف أفراداً من أسرة واحدة هي التي نُطلق عليها اسم «التحليل الفلسفي» Philosophical Analysis. أعني الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى إن الفيلسوف «التحليلي» يتميز عن الفيلسوف «التأملي» بتركيزه على دراسة اللغة؛ لأن الفيلسوف التأملي إذا درس اللغة، فهو يفعل هذا بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره فى الأساس الميتافيزيقي للكون. فنحن نجد أفكارًا عن اللغة فى فلسفات أفلاطون وأرسطو، ولكنهما لم يركزا عليها فى ذاتها، وهناك حديثاً دراسات عن «البنية» فى علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند «فرديناند دي سوسير» و«ليونارد بلومفيلد» ولكننا لا نقول عنها إنها فلسفة تحليلية[2].

(1) عزمي إسلام: فتجنشتين. (سلسلة نوابع الفكر العربي، 19، دار المعارف، مصر) ص 68-59.

(2) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 16-13.

- Broad (C. D): Critical and Speculative philosophy in the Midcentury 1924 - 1925 Vol I P. 82-87, 95-97.

- O-Coner (D. J. O.): Acritical History of Western philosophy (The Free press New York 1964) p. 31-32, 250, 343, 388.

فالتحليل في أساسه للغة. ومن ثمَّ يجب الا يختلط في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعاً لها على الرغم من أهميتها، فإن علماء اللغة والنحو والبلاغيين والمعجميين يهتمون - كل حسب اهتمامه باللغة، ومع ذلك فإننا لا نُجانب الصواب لو قلنا إن جميع هذه الاهتمامات تركز على البحث التجريبي، أعني اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامنا للغتنا، والمعاني التي يمكن أن تكون للكلمات، وكيف تبدأ اللغة وتتغير وتموت، وما إلى ذلك من المشاكل التي تتعلق باللغة ولا تحل إلا باستخدام المنهج العلمي، أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تتعلق باللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم ما يعترضنا من المشكلات الفلسفية: فمهمة الفلسفة التي توحد بين الفلاسفة التحليليين هي «توضيح اللغة»، أو على حد قول «ڤتجنشتين» إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار منطقياً»، فليس هدف الفلسفة هو الوصول إلى عدد من القضايا؛ إنما هدفها الأساسي هو أن تجعل القضايا واضحة وذلك بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الأُطر التي تصاغ فيها أفكارنا، أعني اللغة[1].

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة - لا من حيث هي مجرد ألفاظ - بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة منها بالعلوم، وذلك دون أن تتدخل في وظيفة العلماء، فالفلسفة تقوم فقط بتحليل قضاياهم تحليلاً منطقيًا، وهي تتولى ذلك نيابة عن العلماء؛ أو «بالوكالة» عنهم، فليس لدي العلماء وقت يكفي للقيام بأعمال التحليل المنطقي الذي يقتضي تركيزًا ولا يبقي معه وقت للعمل العلمي، بل إنه تركيز قد يعوق القدرة الإبداعية العلمية، لأنه يهدف إلى الإيضاح لا إلى الكشف»[2].

**4) وعلى الرغم من اتفاق الفلاسفة التحليليين على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم**

(1) ڤتجنشتين (لودڤيج): رسالة منطقية فلسفية - ترجمة الدكتور/ عزمي إسلام (الأنجلو المصرية 1968).

- Wittgenstein (L.): Philosophical Investigations (Blackwell, Oxford, 1958) p. 299, 293, 255, 115, 308, 158.

- Urmson (J. O.): Philosophical Analysis p. 75-101, 141-145, 194-199.

- Passmore (J. A.): A Hundred years of philosophy (Benguin Book 1928) p. 366-368.

- محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة (النهضة العربية - بيروت،1985).

(2) ريشنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، دار الكتاب العربي،1968).

يختلفـون فيـما بينهم حول اللغة التي يمكن أن تكون موضوع التحليل. وهم ينشعبون هنا إلى فريقين:

- تمسك بعض التحليليين مثل «برتراند رسل» و«ڤتجنشتين» في بعض مواقفهما المبكرة بفكـرة أن التحليـل ينبغي أن تكون مهمتـه تأسيس أنساق لغويـة جديدة اصطناعية artificial، أو مـا وصف بأنـه لغة مثاليـة ideal، أو اللغة الكاملـة منطقيًا Logically perfect Language. وتسمـي هذه اللغة في بعض الأحيـان بالحساب calcalus؛ وذلك لصلتها بالأنساق الرياضية، ويشترط في هذه اللغة أن تكون القواعد التي تقوم عليها أكـثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد التي تهيمن على استخدامنا للغة العادية، فكما يحـدث في العلم في معناه الدقيق عندما «يُنحت» حـدوده الفنية والاصطلاحية مثـل القوة والكتلة والطاقة والتي تكون أكثر تحديداً من تلك الحدود التي يقدمها لنا «الحس المشترك» common sense، فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تقوم الفلسفة بعملية تطوير لمصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها؛ وذلك من أجل أن تنجح في حل مشاكلها.

  وقد ظل «رسل» و«ڤتجنشتين» يكتبان في مشروع هذه اللغة المثالية لمدة عشرين عاماً، فقد أعلن «رسل» عن نظرية في «فلسفة الذرية المنطقية» 1918، ونشر «ڤتجنشتين» «رسالة منطقية فلسفية» 1921. ولكن تبين الفيلسوفان خطأ مشروعهما، بل تبين لهما أن مشروع إقامة «اللغة المثالية» هو عمل من قبيل المستحيل.

- وهنـاك من التحليليين من رأي أن هذه اللغة الاصطناعيـة غالباً ما تكون قليلة العون في معالجة المشاكل الفلسفية، ورأوا أن أفضل سبيل لمعالجة هذه المشاكل هي بالتحليل الدقيـق للغة الطبيعيـة العاديـة Natural, Ordinary Language. وهـي لغة الحديث والتواصـل اليومـي communication وهـؤلاء هم فلاسفة «اللغـة العادية» ويمثلهم «جـورج مـور» و«ڤتجنشتـين» في مرحلته المتأخـرة، و«جون أوسـتن» J. Austin وبيترستراوسون وغيرهم[1].

(1) محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص 30.- 43.

ولا نجانب الصواب لو قلنا: إن أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الإتجاهين هي أن نشير إلى أصحاب تحليل اللغة الإصطناعية بالوضعيين المناطقة والآخرين بفلاسفة التحليل اللغوي Linguistic Analysis. وعلى الرغم من أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هذين التصورين، مثل الفيلسوف الأمريكي «تشومسكي» Chomsky، فإن أغلبهم يمكن تصنيفه فى حدودها. فهدفهم جميعًا هو «التحليل»، ولعل هذا ما دعا «ڤتجنشتين» إلى التأكيد على أن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها التقليدية إنما تنشأ عن الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة. ومن ثَمَّ تتلخص وظيفة الفلسفة - فى نظره - فى عملية واحدة وهي «نقد اللغة»[1].

(1) ڤتجنشتين (لودڤيج): رسالة منطقية فلسفية (4.0031).

# 2ـ تهافت المثالية

1) وإذا كـان مقال «جـورج مور» «تهافت المثاليـة» Refutation 1903 of idealism، يعد فى نظـر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism- وحجـر الأسـاس فيها، فإن أهميتـه - فى نظرنـا - تكمن فى أنه استحـدث فى هذا المقـال منهجًا جديـدًا فى تناول المشاكـل الفلسفية، قد يكون نتيجة لهذا المنهج أو سبباً له.

وهكـذا فإن أهمية فلسفة «جورج مـور» تتوقف على «المنهج التحليلي» الذى استخدمه ببراعـة، عـلى الرغـم من أنـه لم يشر إلى هـذا المنهـج إلا مرة واحـدة وذلـك فى مناقشته مع «لانجفـورد» Langford فى الكتاب الذي خصص له فى سلسلة «الفلاسفة الأحياء» وأشرف عليه «آرثر شيلب»[1]. ونحن لو قارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذه الأخيرة من أهمية كبـيرة، وكثيراً ما نجده هو ذاته ينبـذ «النتائج التي كان قد توصل إليها ويود لو أنه استطاع تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها فى طبعة جديدة[2].

وقـد استخدام «جورج مور» المنهج التحليـلي وتابعه رسل، فى رفضه للمذاهب المثالية، كل على طريقته. وسوف نتعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، ولبيان مكانتهما فى مسيرة الحركة التحليلية.

فعندمـا كان «مـور» و«رسل» طالبين فى كمـبردج فى التسعينيات من القـرن التاسع عشر كانـت المثالية فى صورتها الهيجلية الجديدة هي السائدة، وقد كان يمثلها آنذاك «بوزانكيت» B. Bosanquet و«برادلي» F. H. Bradley و«ماكتجارت Mctaggart وكان الأستاذة الذين يقومون

(1) Schilpp, (P. A): The Philosophy of G. E. Moore (3rd eel La sale, Illinois 1968). Pp. 660-666.

(2) ميتس (رودلف): الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ترجمة دكتور فؤاد زكريا (مؤسسة سجل العرب 1967 جزئين) الجزء الثاني، ص144.

بالتدريس فى «كمبردج» مثاليين، «فهارولد جوشيم» كان تلميذاً لبرادلي، وقد نصح «رسل» بقراءة منطق «برادلي» و«بوزانكيت»، أما «جيمس وارد» فقد كان كانطياً، و كان «ستوت» هيجليا و كان يري أن كتاب «المظهر والحقيقة» لبرادلي «Appearance and Reality» قد أنجز فى ميدان الأنطولوجيا أقصى ما فى طاقة الإنسان، أما «ماكتجارت» فكان يقول عن «برادلي» أنه مثل فكرة أفلاطونية تخطر فى الحجرة، وقد كانت لديه - فيما يقول - ردوداً هيجلية على الفلسفة التجريبية وأن باستطاعته أن يبرهن بالمنطق الخالص على أن العالم «خير»، وأن الروح خالدة. وأما الاستثناء الوحيد فقد كان «هنري سدجويك» «Henry Sidgwick» صاحب «مناهج علم الأخلاق» وهو الذي يعلن مور عن ندمه لأنه لم يتعلم منه ما فيه الكفاية»[1].

ولكن فترة خضوع «مور» و«رسل» للمثالية لم تطل، لأنه سرعان ما انتابهما الشك فى معالجة الهيجلية الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدأ الإثنان بإثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارها الأساسية، وهو ما انتهي بهما إلى محاولة رفضها وبيان تهافتها.

ولا يعني هذا اتفاقهما حول ما رفضاه فى المثالية، أو علي كيفية عرض أخطائها، فسرعان ما ادَّى اختلافهما في «الاهتمامات» إلى اختلافهما فى «الاتجاهات».

وقد عبر «مور» عن رفضه للمثالية فى مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل «مور» من ركز هجومه على نقض قضاياها. فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضا النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة، وما تحاول تأكيده أو نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما ننفق عليه جميعًا وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئًا.

فالمشكلات الفلسفية تنشأ - فى نظر مور - عن طريق استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم، اتفاقاً مفهوماً بالعرف، على أن يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معني مفهوم. وقد لا يظهر هذا الجانب إلا بعد «التحليل».

(1) Russell (B.): My philosophical Development (George Allen Unwis, London 1959), p. 1-2.
- Schipp: The philosophy of G. E. Moore Autobiography..

فتؤخذ عنـد فلاسفة الميتافيزيقا على أنها «مشكلات» تستدعي التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق أنها أخلاط وأمشاج من رموز لا تدل على شيء البته[1].

ولعـل هـذا ما عناه «مـور» بقوله: إن الصعوبـات والاختلافات التـي يزخر بها تاريخ الفلسفة إنما ترجع في المقام الأول إلى سبب يراه غاية في البساطة؛ وهو أن نحاول إجابة أسئلة دون أن نكتشف أولاً، على وجه الدقة، السؤال الذي نرغب في الإجابة عليه؛ أو المشكلة التي نهدف إلي إيجاد حل لها[2].

ومـن خلال فحصـه للمعـاني Meanings الممكنـة للتسـاؤلات الفلسفية والحلـول التي قدمهـا الفلاسفة المثاليون انتهي «مـور» إلى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يُفهم. بوضوح، يظهر خطأه على نحو أكثر وضوحاً.

جـورج مـور إذن هو فيلسوف «المعـني» Meaning فهو يقول (إن العـالم أو العلوم لم تقـدم إليَّ مشاكل فلسفية؛ وإنما الذى قدمها لى ما قالـه الفلاسفة عن العالم أو العلوم)[3]، فقد استحوذت على ذهنه مشكلتان وهما:

- محاولة الوصول إلى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.
- اكتشاف الأسباب الحقيقية لافتراض أن ما يقوله صواب أو خطأ[4].

وهكذا نستطيع القول إن «مور» في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على «تحليل» عبارات الفلاسفـة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا إلى ما وصفه بالحـس المشـترك Common-sense، وإن كـان «بوبر» يـرى أن الحاجـة إلى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليست مبررًا كافيًا لوجود الفلسفة والتفلسف، وأن هذا سوف ينتهي بنا إلى العقم أو الجدب الفلسفي[5].

(1) زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، ص3.

(2) Moore (G. E.): Principia Ethica (Cambridge 1903) p.3.

(3) Schilpp: The philosophy of G. E. Moore p. 14.

(4) Magee (B.): Modern British philosophy p. 68-69.

(5) Magee (B. ): ibid. =

ولعل فكرة «العلاقات الأصيلة» intrinsic هي من أهم الأفكار التي حاول «مور» دحضها فى المثالية. وموَّدى هذه الفكرة، فى نظره، أنه لو كان لي صديق واختطفه الموت، فلن أكون بعد رحيله كما كنت أثناء حياته؛ وذلك لأن العلاقات تغيرت، فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العَرَضية أو الخارجية، وإنما أسلوب «تعلق» الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمنا هنا أن نقول: إن «مور» رفض فكرة «العلاقات الأصيلة» أو الداخلية، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يبين جدة منهجه وطرافته. فبعد أن يبين «المعني» الذي يخلعه الفيلسوف على «العلاقات الأصيلة» يقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع «الحس المشترك»، وهذا هو الجديد فى فلسفة «مور». فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقًا لكن «الحس المشترك» لا يزعم أن هذا الإنسان لم يعد هو بفقده الصديق. فعلى الرغم من أنني فى نظر «مور» و«رسل» مرتبط بأشياء معينة على نحو خاص، ولكني قد أتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن «أناى» فى كل الحالات يظل لها نفس المعني. وقد إنتهي «مور» - اعتمادًا على الحس المشترك - إلى أن بعض العلاقات تتصف بأنها «أصيلة»، وأن بعض العلاقات الأخرى تتصف بأنها «عارضة»[1]. ومن ثَمَّ يكون المبدأ المثالي غير صحيح.

وقد عارض الفلاسفة أصحاب الاتجاهات الميتافيزيقية، وهم الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور فى تفسير «العلاقات» واتهموه بالتفاهة وإثارة الإزعاج[2].

وقد كان لإصرار «مور» على ضرورة التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل فى العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعني المشترك والاستخدام الجاري والمألوف للغة، أكبر الأثر فى الحركة التحليلية.

---

= - O'Conner: Acritical History of Western philosophy p. 550-551.

(1) Moore (G. E.): philosophical Studies (London 1922) p. 283-289.

- Ewing (A. C.): idealism, Acritical Survey (London, Methuen, Co., LTD., Barnes, Noble Book N.Y. 1970) p. 131-132.

(2) Walsh (W. H.): Metaphysics (London 1970) p. 112-120.

2) ويلخص رسل الأسباب التي دفعته إلى استبعاد فلسفة «كانط» و«هيجل» بقوله: «لقد اقتنعت بأن كل ما قاله «هيجل» عن الرياضة هو وَهْمٌ وتخريف. وانتابني الشك فى حجج «برادلى» ضد العلاقات، واعتراني عدم الثقة فى الأساس المنطقي للواحدية. وكرهت ذاتية الحساسية الترنسندنتالية. والحق أن «مور» قد بدأ التمرد والخروج على المثالية، واقتفيت آثاره وقد غمرني الشعور بالتحرر والانطلاق، والإحساس بالهرب من السجن، فسمحنا لأنفسنا بأن نعتقد بأن الحشائش لونها أخضر وأن الشمس والنجوم موجودة حتى لو لم يوجد من يكون على وعي بها، وأن هناك عالمًا متكثرًا لا زماني من الأفكار والصور الأفلاطونية. وأن الرياضة صادقة على نحو تام وأنها ليست مجرد مرحلة فى الجدل»[1].

وإذا كان «رسل» قد تابع «مور» فى رفضه للمذهب المثالي، إلا أنه اختلف معه فى اسباب الرفض، وذلك لاختلاف الاثنين فى الاهتمامات والغايات. ويعبر «رسل» عن هذا بقوله «إنه بالرغم من اتفاقنا فى الثورة على المثالية، إلا أننا قد افترقنا فى الموضوعات التي جعلها كل منا موضع اهتمامه، فالموضوع الرئيسي الذي كان يشغل اهتمام «مور» كان «استقلال الوقائع الخارجية» عن معرفتنا بهذه الوقائع، وقد قام بتفنيد الجهاز الكانطي من الحدوس والمقولات التي لا تشكل إلا الخبرة لكنها لا تشكل العالم الخارجي، وقد سايرته فى هذا الاهتمام، ولكنني كنت أكثر منه اهتمامًا بالموضوعات ذات الطبيعة المنطقية الخالصة، ومبدأ العلاقات الخارجية؛ فقد ذهب الفلاسفة أصحاب النزعة «الواحدية» إلى إن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون فى الحقيقة من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحويهما، أو إذا شئنا الدقة أمكننا أن نقول إن هذه العلاقات تتألف من خصائص «الكل» فحسب، ولكني انتهيت إلى أن الارتباط بعلاقة ما لا يستوجب أي تركيب مقابل فى الأطراف المتعلقة بهذه العلاقة، وأنه وبوجه عام ليس معادلاً لأي خاصية من خواص الكل الذي يحوى الطرفين[2].

والحق أن كتابات «رسل» المبكرة كانت فى مجال المنطق وأساس الرياضيات، فقد أصدر مع «ووايتهد» «A. N. Whitehead» كتابهما الشهير «أصول الرياضيات Principia Mathematica، وهو الكتاب الذي لعب دورًا كبيرًا فى التقدم الذى حدث فى مجالي المنطق

(1) Schilpp: The philosophy of Bertrand Russell (Evanston III 1946) p. 11-12.

(2) Russell (B.): My philosophical Development p. 11-12.

والرياضة، بالإضافة إلى أنه قد أمدَّ الفلاسفة بأداة تحليلية جديدة ودقيقة. ويُؤكد «رسل» على فكرة أن «المنطق جوهر الفلسفة» وأن المدارس الفلسفية تتمايز على نحو أفضل بمبادئها المنطقية وليس بتصوراتها الميتافيزيقية، وكان هذا اعترافاً منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد تخليه عن فلسفتي كانط وهيجل - يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعينًا بالتحليل، وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر إلا بهذا التحليل[1].

فقد حاول، قبل وبعد نشره لأصول الرياضيات استثمار دراساته المنطقية فى معالجة مشاكل الميتافيزيقا التقليدية.

3) ويمكننا بيان اختلاف كل من «مور» و«رسل» فى رفض المثالية بالإشارة إلى اختلافهما فى معالجة مشكلة «العلاقات الأصيلة» أو «الداخلية». فقد حاول «رسل» بيان أثر الاعتقاد بها على الرياضة. فنحن لو سلمنا بأن العلاقات داخلية فسوف يترتب على هذا التسليم أن تكون المثالية - فيما يري - على صواب فى زعمها «واحدية» الواقع والحقيقة، وسوف ينتهي هذا إلى أن تصبح قضايا الرياضة ليست صادقة، ولما كان رسل يؤكد على صدق قضايا الرياضة، فقد انتهي إلى خطأ فكرة «العلاقات الداخلية» وبالتالي الميتافيزيقا التي تتأسس عليها، فقد أخطأت المثالية فى نظره خطأ منطقياً عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا ليست قضايا حملية. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشتمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد.

فرسل يري أن العلاقة بين «المحمول» و«الموضوع» هي فقط مجرد واحدة من علاقات منطقية متعددة، ويرى أن خضوع المنطق التقليدي القديم لصورة هذه العلاقة إنما يعد مثالاً للتأثير السيء الذي يمكن أن تمارسه اللغة الجارية على الفلسفة. بل إن هناك شكاً فى إمكانية أن يوجد «منطق الموضوع - المحمول» لدي أناس يتحدثون بلغات غير آرية. ومع ذلك فقد أدىَّ «منطق الموضوع - المحمول» إلى وجود ميتافيزيقا «الجوهر - والصفات» وهي الميتافيزيقا التي لم تترك أمام الفيلسوف سوى خيارين، فليس أمامه إلا «واحدية» على طريقة «اسبينوزا» أو «تعددية» على طريقة «ليبنتز».

(1) Magee (B. ): Modern British philosophy p. 116, 125-126.

بالإضافة إلى أن «منطق الموضوع - المحمول» قد أدَّى بالفلاسفة إلى إنكار واقعية «المكان» و«الزمان» وجعلهم غير قادرين على تقديم تفسير رصين لعالَم العلم والحياة اليومية. فالعلاقات المكانية مثل «فوق؛ تحت» والعلاقات الزمانية «قبل؛ بعد» وهي علاقات متعدية Transitive ولا يمكن «ردها» إلى «علاقات الموضوع - المحمول». ومن ثم استلزم الأمر من الفلاسفة الخاضعين لهذا المنطق القديم، أن ينكروا العلاقات المكانية والزمانية[1].

وهكذا يكون «رسل» قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبارات الرياضية والمنطقية. فقد كان اهتمامه بأسس الرياضيات متوازيًا مع احترامه لمناهج العلم، فالمشاكل الفلسفية يمكن أن تحل بنجاح عندما تتبني الفلسفة منهج العلم، وكان يأمل في تحقيق بعض دقة ونجاح العلوم في الفلسفة وذلك من خلال استخدام «المناهج» العلمية و«الأدوات» المنطقية.

ويوضح «رسل» هذا المعني بتأكيده على أن هناك طريقين مختلفين يمكن من خلالهما للفلسفة أن ترسي قواعدها على العلم، حيث يمكنها إما أن تقوم بعملية تأكيد عمومية أكثر نتائج results العلم، بل إن بإمكانها أن تمنح هذه النتائج درجة أعلى من «العمومية» و«الوحدة»، أو أن تتولى دراسة مناهج Methods العلم بهدف تطبيق هذه المناهج واستخدامها في المجالات الفلسفية المختلفة.. ويري رسل أن أغلب الفلسفات التي استلهمت العلم قد استغرقها الاهتمام بنتائج العلم. ولكن ليست «النتائج» هي ما يجب الأخذ به واستخدامه في الفلسفة وإنما «المناهج»[2]...

والمنهج عنده له وجهان أحدهما «فلسفي»، والآخر «رياضي»، ونصل للأول منهما إما بتحليل «التجربة والخبرة» أو بتحليل «اللغة»؛ بينما نحقق الثاني بتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية و«ردَّها» إلى مفاهيم منطقية؛ وأن النظريات التي توصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليهما بتحليله لعناصر الخبرة والتجربة، ومن تحليله للغة.

وعلى الرغم من المحاولات التي بذلها كل من «مور» و«رسل» بهدف رفض المثالية

(1) Jones (W. T.): A History of Western philosophy: The Twentieth Century to Wittgenstein and Sastre (Hartcourt Brace Jovanovich 1975) p. 173.

(2) Russell (B.): mysticism and Logic (Doublldday, New York, 1957) p. 2.

وبيـان تهافتهـا؛ إلا أن بفلسفة كـل منهما عناصر مثاليـة كثيرة، بالإضافـة إلى أنهما لم ينكرا بشكـل حاسم إمكانية وجود نوع من الميتافيزيقا، فقد كـان استياؤهما منصبًا على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة فى حل المشكلات الميتافيزيقية، ولعلنا لا نجانب الصواب لـو قلنا إن بفلسفة كل منهما بعض الأفكار الميتافيزيقية. وقد تردد هذا الموقف فيما بعد لدي بعض التحليليين والوضعيين مثل «ألفريد آير» A. Ayer وبيتر ستراوسون P.Strawson.

4) وهكـذا نستطيـع أن نقول عـن العلاقة بين «رسـل» و«مور» إنه عـلي الرغم من أن محـاضرات «مور» عن «رسل» كانت نقدية دائمًا فقد شـعر أنه تأثر به أكثر من أي فيلسوف آخـر. وقد كان مور هو الذي حوَّل «رسل» من المثاليـة إلى الواقعية، على الرغم من أن تأثير «مور» على «رسل» قد انحسر فيما بعد. أما «رسل» فقد أثَّر على لغة مور الاصطلاحية أكثر ممـا أثَّـر على أرائه الفلسفية. ولم يكـن من الممكن للتأثير المتبادل بينهـما أن يمضي لما هو أبعد مـن هذا، وذلـك بسبب الاختلافات بينهما، فقد كان «رسل» ميـالاً - كما أشرنا - إلى تأسيس أنسـاق استنباطية اصطناعيه محـررة من اللغة الجارية لتأثره الشديـد بالرياضيات، بينما كان «مور» شغوفًا باللغة الجارية بسبب دراساته الأدبية، وميالاً للدفاع عن الحس المشترك، وهو مـا رفضـه «رسل»، و«آيـر» فيما بعد. فرسل يـري أن الحس المشترك يخطئ مثـلاً فى اعتقاده بـأن السماء زرقاء؛ ويلـح «آير» على ضرورة أن تأخـذ الفلسفة بالمنهج العلمـي[1]. وبالرغم مـن أن العلوم قـد تطورت باستخدام التصـورات المستمدة من الحس المشترك. مثل الأشـياء وكيفياتها، والمكان، والزمان، والعلية. فالعلم نفسه هو الذي كشف أنه لا يوجد من بين هذه التصـورات الخاصـة بالحس المشترك ما يصلح لأن يكون تفسيرًا للعـالم، ومع ذلك فليس من عمل أي علم من العلوم أن ينهض بعملية البناء الضروري للأسس والمبادئ؛ لأن ذلك هو عمل الفلسفة الأصيل، ويعتقد «رسل» أن الأخطاء الموجودة فى اعتقادات الحس المشترك لا تؤدي فحسب إلى وجود الخلط فى مجال العلم، وإنما تؤدي أيضاً لوجود الأضرار الجسيمة فى مجالات الأخلاق والسياسة والمؤسسات الاجتماعية، بل وفى السلوك اليومي[2].

(1) Schilpp: The philosophy of G. E. Moore, p. 13, 15.

(2) Russell: Mysticism and Logic p. 2.

# 3ـ المنهج التحليلي عند جورج مور

1) يمكننا فهم التحليل عنده إذا عرفنا وصفه لخطواته ومعايير التحليل الصحيح. ولا نجانب الصواب لو قلنا: إن للتحليل عنده خطوتين ومعياراً. والخطوتان هما «التقسيم» و«التمييز»، أما المعيار فهو «التكافؤ المنطقي» بين «موضوع التحليل Analysandum ومحمول التحليل Analysans في القضية التي تعبر عن التحليل.

ويعني مور «بالتقسيم» أن يستهدف تحليل تصور ما القيام بمحاولة «تقسيم» التصور إلى غيره من التصورات التي يتألف منها، وعلى ذلك يكون موضوع هذا التحليل هو التصورات «المركبة» وليست «البسيطة». وأما «التمييز فمعناه محاولة القيام بعملية إحصاء «جميع» الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل على هذا التصور ومحاولة اكتشاف «الخاصية» أو «الكيفية» المشتركة بين هذه الاستخدامات، ومن ثمَّ فإننا إذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن التصور موضوع التحليل نكون قد قمنا بعملية تمييزه عن غيره من التصورات الأخرى.

وقد وضع «مور» ثلاثة معايير وهي «الترجمة» و«التكافؤ المنطقي» و«الترادف» ولكننا لا نجانب الصواب لو قلنا: إن هذه المعايير الثلاثة كانت مرتبطة في ذهنه وكأنها - في الحقيقة - معيار واحد وليست ثلاثة - فهي تعني أن يكون التحليل ترجمة للتصور أو للقضية موضوع التحليل، دون أن يُفهم من هذه الترجمة أنها «تحويل» التصور أو «القضية» موضوع التحليل إلى لغة أخرى، إنما المقصود هو تطبيق قاعدة التقسيم، أعني الإتيان بتصورات أو قضايا مختلفة عن الأصل، على نحو يصل بنا إلى تكافؤ منطقي Logical Equivalence بين «موضوع التحليل» و«محمول التحليل» في القضية التي تعبر عن التحليل ومن ثَمَّ تكون العلاقة بين طرفي التحليل علاقة «ترادف» Synonymity[1].

(1) د. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص100.

**ويستهدف التحليل عند «جورج مور» أنواعًا مختلفة من النتائج:**

**أولاً:** توضيح التصورات، وهو ما يمكن أن نسميه بالتحليل التوضيحي أو التفسيرى Clarificatory.

**ويتخذ هذا التحليل، بدوره، صورتين:**

(A) أن يكون هدف التحليل هو «إبراز التناقضات الكامنة فى النظريات الفلسفية»[1].

(B) أن يكون هدف التحليل هو ما يسمي «بالترجمة» إلى العيني[2] Translatisn into Concrete.

**ثانياً:** أن يكون هدف التحليل هو تقديم إضافة جديدة لمعرفتنا بالعالم والأشياء[3]، وسوف نناقش هذا النوع من التحليل فيما نسميه بالتحليل الفلسفي Philosophical Analysis.

2) ولكن ما هو المقصود بالتحليل التوضيحي؟

لو قلنا: إن «الأخ» هو الذكر الذي ينحدر من أصل مشترك (Male - Sibling) فسوف نجد أن «محمول التحليل» هنا يبرز «موضوع التحليل» وتكون النتيجة الوحيدة التي تتوصل إليها هي فقط «الوضوح التصوري» حيث لا يضعنا هذا التحليل أمام كيفيات جديدة ينبغي أن تكون فى الأشياء التي تنهض بتصور «الأخ» أو «الشقيق»؛ وإنما لا يزيد التحليل فى هذه الحالة عن مجرد كونه محاولة إبراز وتوضيح الكيفيات والخصائص التي بها يكون الموضوع أخًا.

وفى هذه الحالة يرتبط «الموضوع» بالمحمول بضرورة منطقية يؤدي إنكارها إلى مواجهة «استحالة» منطقية. وتعتبر هذه العلاقة أمرًا ضروريًا لكل تحليل صحيح للتصورات، بغض النظر عن ما إذا كان هذا التحليل توضيحًا أو أكثر من ذلك..

(1) Moore (G. E. ): Principia Ethica p. 104, 117.

(2) Moore (G. E.): philosophical studies p. 209-210, 218.

(3) Moore: Philosophical Studies p. 17-22 principia p. 78.

إن القضيــة التي تقول إن «الأخ» الشقيق هــو «الذكر الذي ينحدر من الأصل المشترك: الأب والأم». تعــد تحليــلاً لفظيًا، وهي تضــع معيارًا يحدد لنا كيف ينبغــي أن نستخدم كلمة «الأخ الشقيق»، ويبين تحليلها كيف أنها لا تنطبق إلا على الأفراد الذكور الذين يشتركون في صفــة كونهم «من أب واحد وأم واحدة»، فالتحليل هنا يحدد لنا القواعد التي يجب مراعاتها عند استخدامنا لتعبير معين.

ويقــوم استخــدام «مور» للترجمــة إلى العيني عــلى اعتبــار أن الفلاسفــة المثاليين يقعون في خطأيــن منطقيين، فــلا تستهدف هذه الترجمة مجــرد تحويل النظريــة الفلسفية من صياغة «مجــردة» إلى «عينية» بهدف تبديد ما قد يحيط بهــا من «ضباب ميتافيزيقي»، فنرى تعارضها مــع «الوقائــع المعروفة» ممــا يجعلنا على وعي بخطئهــا التجريبي، فليس مــن الموضوعية على الإطلاق أن نعتقد أن الفيلسوف الذي ينكر حقيقة الزمن يكون بحاجة إلى أن تترجم دعواه إلى القضيــة التــي تزعم أنه لا وجود لوقائــع زمانية لكي يتبين كيف تكــون في حدود المحك التجريبي العيني.

فليــس مــن الصعوبة، بحــال، أن يدرك الفيلسوف أنــه بزعمه «أن الزمــن غير حقيقي» يتورط في مأزق آخر وهو أنه «ينكر وجود وقائع زمنية»: فلم يكن هدف الترجمات العينية إبــراز الأخطــاء التجريبية فقط، وإنما كــان هناك خطأ من نوع آخر هــو الذي كان «مور» يقصد الإشارة إليه والتأكيد عليه.

لقد أوحت صياغة الفلاسفة لنظرياتهم الفلسفية من جهة ودحض «مور» لهذه النظريات مــن جهة أخرى بأن الخلاف بــين الجانبين هو - في المقام الأول - خــلاف تجريبي، ولكن لأن الخلاف لم يكن - في الحقيقة - خلافًا تجريبيًا فقد ظل بلا حسم، ففي الأمور العلمية والعملية نقــوم برفــض النظرية إذا أخفقت في تفسير الوقائع؛ ولكن شــيئاً من ذلــك لم يحدث في مجال الفلسفــة: فقد استمر أصحاب هذه النظريات الفلسفية في التمسك بها برغم علمهم بما يكذبها مــن وقائــع تجريبية، ممــا يُؤكد ما نراه مــن أن الخلاف لم يكن - في حقيقتــه - حول «الوقائع التجريبية»، إنما كان خلافاً «لفظياً» أعني خلافاً حول «المعني».

ولا نجانب الصواب لو قلنا إن جوهر تكنيك رفض «مور» يقوم على محاولة بيان كيف

أن هـذه القضايا الفلسفية تتعارض مع «اللغة الجارية» Ordinary language، وبعبارة أخرى يمكـن أن نقـول إنه ينبغي النظـر إلى ترجمات «مور» عـلى أنها تستهدف بيـان كيف أن هذه النظريـات تؤدي إلى (الخـروج على لغة الحس المشـترك)، فقد كان الخلاف، كـما قلنا لغويًا وليس تجريبيًا.

ولهذا التحليل التوضيحي أو التفسيري استخدامان:

**(A) إبراز ما فى النظريات الفلسفية من تناقضات أصيلة:**

والحـق أن «مور» كان متمرساً فى إبراز التناقضـات الموجودة فى النظريات الفلسفية مما يحيلهـا، فى النهاية، إلى مجموعة من التناقضـات المنطقية، فقد حاول - مثلاً - بيان التناقض فيما وصفـه بالمذاهب الطبيعيـة والميتافيزيقية فى الأخـلاق، فهو يبرهن على أن هنـاك تناقضًا فى دعوى أصحاب مذهب المنفعة «بأن سعادة كل فرد هي الخير الوحيد» ببيان عدم اتفاق معيار «الخـير الوحيد» مع معيار «سعادة كـل فرد»، بمعني أن إقامة «التكافـؤ المنطقي» بين تصور الخـير «وتصور» سعادة كل فرد ينتهـي، فى نظره، إلى أن يكون لدينا أشـياء مختلفة ومتعددة يكون كل منها هو «الشيء الوحيد الجدير بالرغبة».

وحاول أن يبرهن أيضاً على وقوع برادلى Bradley فى التناقض وذلك عندما قام بتعريف الخـير بأنه عملية «تحقيق الذات» ويتلخص نقده لـبرادلى فى أنه طالما كان هناك بين «النفس» و«المطلـق» فى النهايـة - هُوِيَّة، فإن النفـس ستكون - عندئذ- فى موقف يعـبر عن «استحالة منطقيـة» إذ كيـف ستحقق ما هو بالـضرورة متحقق وذلك لأن ما نفـترض أنه موجود منذ الأزل لا يمكن أن يتأثر - بحال - بما نأتيه من أفعال[1].

**(B) الترجمة إلى العيني:**

وتعـني اختبـار النظريات الفلسفية عن طريـق الربط بينها وبين الوقائـع العينية، وذلك بهـدف اختبار قيـم صدق هذه النظريات، فعندمـا تصبح النظرية الفلسفيـة عند ترجمتها إلى «العيـني» غـير متسقة مع معتقـدات الحس المشترك بـل ومتناقضة معها فهـي نظرية خاطئة.

(1) Moore: Principia Ethica, p. 117.

فدعـوى بـرادلى بأن «الزمن غـير حقيقي» تتحـول عند ترجمتهـا إلى «أنه لا وجـود لوقائع زمانيـة» ودعوى أنه «لا وجود لأشـياء ماديـة» تتحول عند ترجمتها «أنه لا وجود لأشـياء كالأيدي والكراسي».

فالنظـر إلى هـذه «الترجمات» فى إطار اللغـة يُؤدي إلى توجيه الانتبـاه نحو «الاستخدام Usage». فهي تنبه إلى ضرورة اكتشاف خطأين منطقيين:

- ❐ خطأ تجريبي: Empirical
- ❐ خطأ لغوى: Linguistic

ومن ثُمَّ فهي تقتضي تصحيح الأخطاء التي تتعلق:

- ❐ باستخدام اللغة
- ❐ وبوجود الأشياء والأحداث.

فزعم برادلي بأن «الزمن غير حقيقي» يؤدي إلى إنكار أن لكلمة «زمن» أي «استخدام». ومن ثم إنكار أمر واقع، أعني وجود ظاهرة شائعة ومألوفة[1].

والأمـر الهام هو أن هـذه «الترجمات» لم تنجح فى إقناع الفلاسفـة الذين انتقدهم مور بتغيير موقفهم؛ وإنما استمروا يدافعون عن قضاياهم بلا اكتراث من جانبهم بترجمات «مور» العينية، وقد أظهرهم هذا كما لو أن لديهم أفكارًا خاطئة تتعلق:

- ❐ إما بالاستخدام اللغوي.
- ❐ أو بأمـور الواقـع «غـير اللغوية». وأنهم لـن يتخلوا عنهـا حتى بمواجهتهـا بالوقائع المعروفة والمشاهدة..

إن تطبيـق معيار «الترجمة إلى العيني» على النظريـات الفلسفية المثالية لا يمكن أن يكون هدفـه تصحيح لغة الفيلسوف عـن طريق كشف خطئه التجريبي «غـير اللغوي» فلا يمكن

(1) Moore: philosophical Studies, p. 218.

أن نفـترض أن «مـور» يستهدف القيام بتصحيح استخدام (بـرادلي) لكلمة (زمن) وذلك عن طريـق بيان كذب قضيته (الزمن غـير حقيقي)، لسبب بسيط للغاية وهـو أنه من المستحيل علينـا أن نتصور أن «برادلي» كان سيفشل فى أن يتبين القضية الجديدة التي سوف تترتب على قضيتـه، وهي أنه (ليس هناك وقائع زمنية فعلية): إن رفـض «برادلي» لهذه الترجمة معناه أن قضيته الأصلية ليس لها - فى نظره - هذه الترجمة العينية، فإن ما فعله برادلي هو أنه قد أجرى «تعديلاً أو تحويلاً فى اللغة».

إن طريقـة «مور» فى حقيقتها، لغويـة Linguistic على الرغم من أنها قد لا تبدو على أنها كذلـك بالفعل بسبب أسلوبـه فى صياغة القضايا التي يرفضهـا. فالمُسّلَّمات التي أعلنها ليست عبارات تتعلق بالأشـياء، وإنما هي أمثلة لعبارات يوميـة لا ينبغي أن تكون موضوعًا «لعبث ميتافيزيقـي» بحجة إجراء تحليل لها، فلا تتشابه ترجمـات «مور» بالاستدلالات الإحصائية الرياضية المستخدمة لبيان عدم تطابق نظرية علمية مع واقعة تجريبية: وهكذا لا يبين تحليل معني كلمة ما مثل «زمن» أنها خالية من المعني، طالما كان هذا التحليل تحليلًا «واقعيًا» وليس تحليلًا «تحويليًا»[1].

وعـلى هذا ينبغي تفسـير «ترجمات» مور للنظريـات الفلسفية المتعارضـة مع مُسلَّمات الحس المشترك، على أن هدفها هو بيان تعارضها مع (لغة) هذا الحس المشترك، وأنها (تحويل) أو تحريف لهذه اللغة، ومن ثَمَّ ينبغي رفضها، فلا تهدف الترجمة إلى بيان تعارض (النظرية) مع (الواقعة)، وإنما بيان كيف أنها وقعت فى الخطأ بسبب خروجها على (لغة) تعمل بنجاح[2].

وقد لا نجانب الصواب لو قلنا: إن «مور» استهدف من هذا التحليل أمرين:

- ❐ بيـان كيف أن تحليل بعض مفردات اللغة وعباراتها هو مقدمة أساسية وأداة ضرورية لفهم المصطلحات الفلسفية التي تتم صياغتها فى حدود هذه المفردات والعبارات، ومن ثَمَّ فلا غنى عن هذا التحليل إذا أردنا فهم المشكلة الفلسفية توطئة لحلها حلاً مقنعاً.

(1) Moore: philosophical papers (London 1953) chop I.

- Lazirowitz (Morris): Moore and Linguistic philosophy (in G. E. Moore in retrospect 1970) p. 109.

(2)Lezerowity (Morris): Moors paradoy in Schil pp. p. 389.

❐ إن هـذا التحليـل قد يكشف لنـا كيف أن كثـيرًا مـن المصطلحات التـي يستخدمها الفلاسفـة هـي فى حقيقتها خالية من المعـني، وأنه إذا كشف التحليـل عن أنها ليست مشكـلات وهمية فإنه يكون قد نجح فى أن يلقي أضواءًا جديدة على هذه المشكلات الفلسفية[1].

**3) التحليل فى معناه الفلسفي:**

اعتقد إنه ليس مما يستحق العناء فى الفلسفة أن نتخلص من الآراء الخاطئة ما لم نكتشف آراءاً غيرها «صادقة»، فقضايا «الحس المشترك» ليست فى حد ذاتها اكتشافات، وإنما يستهدف من يسلِّم بها اكتشاف حقائق جديدة أعمق منها[2].

فـإذا كان «الحـس المشترك» يعرف بيقين أن بعض الأشـياء التي حـاول الفلاسفة القيام بهـا لا تزيد عن أن تكون محاولة تقديم وصف عام للكـون ككل، فقد وضع مور (التحليل) و(التساؤلات) المتعلقة بطبيعـة الواقع ككل، بين المهام الأساسية للفلسفة وإن كان قد اعتبر التحليـل أكثرهـا أهمية[3]، فلم يكن مـور يعني بهذا أن يكون التحليل هـو «كل» الفلسفة أو حتـى «غايتهـا»، فمن الممكـن أن يكون متساوقاً مـع الأجزاء الأخرى. وبعبـارة أخرى قد يكـون التحليل هامًـا بسبب دوره من حيث هو «منهـج» أو «أداة»، ولكن هذا يختلف - إلى حد بعيد - عن زعمنا بأن الفلسفة «تحليل».

كـان «التحليل» ضروريًـا بالنسبة إليه قبل أن يمضي إلى «التأليـف». ولكن ما وجده من خلط ولبس فى اللغة ونقص وقصور فى المعاني الفلسفية قد دفعه إلى أن ينفق كثيراً من الوقت والجهد فى التحليل بالمقارنة بما فعله فى «التأليف»[4].

والمقصـود بالمعرفة التي يقدمها التحليل هنا هي (المعرفـة الفلسفية) المتأصلة فى (معرفة الحس المشترك)، ومن ثَمَّ فلم يكن التحليل (غاية فى ذاته)، ولا يمكن النظر إلى الفلسفة على أنها

(1) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص153 - 154.

(2) Moore: philosophical Studies p. 228.

(3) Ayer (A.): Russell and Moore - The Analytical Heritage (London 1971) p. 178-180.

(4) Moore: A Reply to My Critics (inSchilpp.) p. 676.

مجرد (فعالية تحليلية) فقط، فلم يكن التحليل سوى المنهج، وقد يكون كما يؤكد «مور» المنهج الأكثر أهمية فى اكتساب المعرفة التي تنفرد بها الفلسفة، ومع ذلك يظل الاهتمام الأساسي للفلسفة هو الوصول إلى حقائق صادقة تتعلق بالعالم، فالفيلسوف يستهدف، سواء بوعي منه أو بدون وعي، الوصول إلى حقائق صادقة تتعلق بالعالم، فهو يستهدف، سواء بوعي منه أو بدون وعي، الوصول إلى «رؤية» فى طبيعة الظواهر المتنوعة، وليس «مور» استثناءاً من هذا، فلم يكن يكتفي بالوقوف عند «قضايا الحس المشترك» ومعرفة أنها صادقة، وإنما كان يتطلع دائماً إلى معرفة تتجاوزها وتكشف شيئًا من طبيعة الأشياء[1]، وهذا ما فات كثيرًا من النقاد.

وقد عبر كل من «لانجفورد»[2]، و«ماكس بلاك»[3]، و«مورتن وايت»[4]، عن هذا الموقف فيما وصفوه بأنه «مفارقة التحليل» Paradox of Analysis.

فإذا كان لمحمول التحليل نفس معني «موضوع التحليل»؛ فسيكون التحليل - عندئذ تافهًا، اما إذا لم يكن له نفس المعني فسيكون التحليل - من ثم - غير صحيح. ولكن «مور» واجه هذا الموقف بأن أشار فى مناقشته مع لا نجفورد إلى ثلاثة شروط للتحليل الصحيح أو «الإخباري».

- ❐ أن يكون التصور الموجود فى «محمول التحليل» هو نفس التصور الموجود فى «موضوع التحليل».
- ❐ أن يكون التعبير الذي يرد فيه «موضوع التحليل» غير التعبير الذي يرد فيه «محمول التحليل».
- ❐ أن يذكر لنا «محمول التحليل» أسلوبًا جديدًا للتأليف بين التصورات لم يكن موجودًا، من قبل فى موضوع التحليل[5].

(1) Broad (C. D.): Critical and Speculative philosophy (Contemporary British philosophy 1924-1925 Vol I, p. 51.

(2) Langford (G. H. ): The Notion of Analysis in Moores philosophy (Schipp) p. 155.

(3) black (Max): Mind LII (1944) p. 263-264.

(4) White (M.): Mind LIV (1945) p. 71, 352, 361.

(5) Schilpp: p. 660-666.

فكما يتبع تحليل المواد فى الكيمياء زيادة فى رصيد معرفتنا بتركيب هذه المواد يتبع تحليل التصورات فى الفلسفة زيادة فى معرفتنا بطبيعة الظاهرة التي تندرج تحت التصور موضوع التحليل؛ فمن خلال وعينا التحليلي بالتصور، وبعملية التشريح العقلي ننفذ إلى ما هو «جواني» أو «أصيل» فى طبيعة الأشياء وعملها.

ويميز مور بين ثلاث فئات من النظريات الفلسفية وذلك بالنظر إلى علاقة هذه النظريات بالحس المشترك:

- نظريات فلسفية تضيف جديدًا إلى معرفة الحس المشترك.
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك كالنظريات التي تنفي حقيقة وجود المكان والزمان والموضوعات المادية (برادلي - ماكتجارت).
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك وتتجاوز إمكانياته «كالنظريات» التي تري أن الشيء يتكون من مونادات أو جوهر غير ممكن معرفته؛ ولكنه يعرض مظاهر متنوعة[1] (ليبنتز).

فالنظرية الأولى والثالثة تخبر بأشياء أو كيفيات جديدة، فالتحليل يضعنا هنا أمام معرفة جديدة، تكون - فى حقيقتها - أكثر من مجرد توضيح «المعروف» لنا.

ويوضح «مور» هذه الفكرة فيقول: «إن التعريف الجيد لأنواع الأشياء التي نعتقد أنها فى الكون، يضيف جديداً إلى وضوح نظرتنا». وليس الأمر مسألة وضوح فقط، فمثلاً عندما نحاول تعريف ما نعنيه بالشيء المادي، نجد أن هناك كيفيات متنوعة مختلفة للشيء لم تكن على الإطلاق موضوعًا للتفكير من قبل، وقد نخلص بعد التعريف والتحليل إلى أن كل فئات الأشياء لها كيفيات معينة لم نكن لنفكر فيها لو كنا قد حصرنا أنفسنا فى مجرد التأكيد على أن هناك موضوعات مادية فى الكون، دون أن «نفحص» أو «نرى» معني تأكيدنا هذا[2]:

(1) Moore: Philosophical Studies p. 17-24.
- Lazerowijz: Moore's paradox p. 389.
- Malcolm (N.): Moore and Ordinary Language (in Schilpp) p. 355.

(2) Moore: Some Main problems of philosophy (London 1953) p. 24.

والدليل على ذلك هو ما فعله «مور» عند حديثه عن طبيعة وواقعية موضوعات الإدراك الحسي، فقد وافق على النظرية الذرية فى تفسير الأشياء الطبيعية برغم أننا لم نتوصل إلى هذه النظرية بمجرد «تحليل» التصور، وإنما وصلنا إليها بالتجربة، بالإضافة إلى أنها نظرية تتجاوز إمكانيات معرفتنا اليومية بطبيعة الأشياء، فنحن من ثمَّ لا نجانب الصواب لو قلنا: إن النظريات الفلسفية الصحيحة المتعلقة بطبائع الأشياء تضيف «جديداً» إلى معارفنا القائمة على الحس المشترك برغم تجاوز هذا الجديد «لهذه المعارف».

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل انتهج مور منهج العلوم الطبيعية فى الوصول إلى هذه المعارف الجديدة؟ ليس هناك شك فى أن المنهج الذي كان مور ينتهجه فى الوصول إلى هذه المعارف الجديدة لم يكن بحال منهج العلوم الطبيعية، فقد كانت براهينه «أولانية»؛ ومن ثم فهي نتيجة «النظر» فى التصورات وليس «ملاحظة الأشياء» على الرغم من أن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك. والدليل هو ما ذكره مور عن نفسه فى سيرته الذاتية (من أن المشاكل الفلسفية لم تكن تأتيه من العالم أو من العلوم، وإنما كانت ترد إليه من الأقوال التي قالها الفلاسفة عن العالم والعلوم»[1].

ولم يكن مور استثناء فى هذا، فقد سبقه الفيلسوف الأيلي «زينون» وذلك فى تحليله لطبيعة «الحركة»، فهل كان زينون عندما قرر استحالة الحركة يقوم بملاحظة الظواهر؟ «إن زينون» لم يكن ليقدر على الزعم بأن الحركة فى العالم المشاهد غير موجودة، والحق أنه كان «يحلل» تصور الحركة مستهدفاً بيان ما فيه من تناقضات معتمدًا فى ذلك على إمكانية قسمة المكان إلى ما لا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة.. ولكن كيف يمكن أن يكون التحليل «أداة للوصول إلى شيء جديد»؟

قد يكون ذلك بتبصيرنا بالمعايير التي نستخدمها على نحو آلي وبدون وعي، فعندما قام «مور» بالتمييز بين «معرفة معني الحد» من جهة وتحليل هذا المعني من جهة أخرى، ورأى أنه قد يكون بإمكاننا أن نعرف (معني الحد) دون أن نعرف كيفية تقديم «تحليل» لهذا المعني،

(1) Moore: Schilp (Autobiography).

- Lazerowitz: Ibid p. 384.

كان يشير بذلك إلى إمكانية أن نعرف كيف نستخدم حدًا أو كلمة ما دون أن نعرف «المعيار» المحدد الذي يحكم عملية الاستخدام.

والسؤال الهام هو، كيف يمكن أن نتوصل بالتحليل «الأولاني إلى معرفة «بعدية» Posteriori، أعني أن نتوصل إلى معرفة حقائق تتعلق بالعالم؟ إذ كيف نتوصل إلى حقائق تتعلق بالعالم الواقعي بمنهج غير تجريبي، وهو منهج تحليل «التصورات» وهو لا يؤدي إلى أكثر من «توضيح» أو «تفسير» للقواعد الضابطة للاستخدام؟

إن ما وصفناه بأنه «تحليل توضيحي أو تفسيري» لا يعطينا بحال، نظرية عن العالم، على الرغم من أنه قد يبدو أنه يقدم مثل هذه النظرية. أما «التحليل الفلسفي» فإنه ينتهي إلى نظريات مختلفة فيما بينها إلى حد التناقض. فالتحليل التوضيحي والتفسيري تنحصر مهمته في تحديد القواعد «التي ينبغي أن تحكم استخدام أو تطبيق موضوع التحليل» Analysandum أو موضوع التعريف Definiendum على حين يمضي بنا «التحليل الفلسفي» إلى قضية مثيرة للجدل، فهي تأخذ فقط «هيئة» أو «شكل» النظرية «المفسرة» للظواهر دون أن تكون كذلك في الحقيقة.

إن التحليل «التوضيحي» أو «التفسيري» هو، في حقيقته، تقرير عن استخدام الحد Term، ومن ثمَّ فهو ليس مثيراً للخلاف، بجانب أنه «لا يتستر» في هيئة النظرية المفسرة للأشياء، بينما يتجاوز «التحليل الفلسفي» نطاق تحليل «الحدود» المتداولة بالفعل، ومن ثَمَّ فقد وصفناه بأنه «تحويلي» أو «تحريفي»؛ فهو ينتهي بنا إلى «التحليل اللغوي» المسئول المباشر عن «الوهم السيبمانطيقي» أو «الوهم الإشاري» الذي ينتابنا فيجعلنا نظن أننا بصدد نظرية تتعلق بالأشياء؛ فصياغة القضايا هنا «توهم» بأن لها قيمة «إشارية» Refrential بينما ليست لها، في الحقيقة، هذه القيمة. ولعل ما أحاط بالتحليل الفلسفي من شبهات هو الذي دفع ببعض الفلاسفة إلى وصف كل صور التحليل بأنها تحويل «وتحريف» ثم تأكيدهم على أن الزعم بأن التحليل لا يكون كذلك زعم مدمر وأقرب إلى الأساطير قدر ابتعاده عن الحقيقة[1].

(1) Bradley (F.H.): The principles of Loqic (London 1922) p. 95.

**4) مما سبق تتبين أن «التحليل» عند «مور» قد يأخذ صورة من ثلاث:**

- ❐ فقد يكون «حقيقاً» أعني «شيئيًا». Real
- ❐ أو تصورياً أعني مفهوميًا. Conceptual
- ❐ أو لغوياً أعني لفظيًا. Linguistic

ويفترض التحليل فى صورته الأولى أن يكون موضوعه مركباً وليس بسيطاً، ويعد فى هذه الحالة نوعًا من «التقسيم»، أعني تقسيم موضوع التحليل إلى المكونات الأساسية التي يتألف منها. والواقع أن جانبًا كبيرًا من فلسفة «مور» وخاصة تحليلاته للمعطيات الحسية لا تفهم إلا على أساس هذا التحليل.

أما التحليل فى صورته الثانية فيستهدف تحليل التصورات أو المفهومات المركبة، كما فى تحليل تصور «الأخ هو الشقيق الذكر» ويكون التحليل هنا نوعًا من «تقسيم» التصور بوصفه مركبًا، أعني «رد» Reduction التصور إلى مكوناته الأساسية.

ولكن التحليل عند «مور» يفترض التفرقة بين «الكلمات أو الألفاظ» من جهة و«المفاهيم أو التصورات» من جهة أخرى. وأيضاً التفرقة بين «العبارات» من جهة و«القضايا» من جهة أخرى. وبالرغم من أن اهتمام «مور» الأساسي كان بالتصورات والقضايا، فقد أدَّى به هذا إلى الاهتمام بالتحليلات اللغوية برغم أنها تستهدف - فى المقام الأول - اكتشاف طبيعة «شيء ما» أو «تصور ما».

فمن الطبيعي أن يتم «تعريف» التصورات والقضايا من خلال تعريف الألفاظ والعبارات التي ترد فيها. ولكن لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أن التعريف يستهدف هذه الألفاظ والعبارات ذاتها، بقدر ما ينصرف إلى التصورات والقضايا. ولذلك فقد جعل «مور» من اللغة وعباراتها لا من حيث هي كذلك - بل من حيث هي رموز وقوالب نعبِّر بها عن المعاني والأفكار والأحكام - موضوعاً لتحليلاته، بهدف تعريف المعاني والأفكار والأحكام التي تصب فى هذه الإطارات اللغوية، وبالتالي توضيحها حتى نتبين الزائف منها والحقيقي[1].

(1) عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة (وكالة المطبوعات، الكويت، 1980)، ص 244 - 245.

# 4ـ التحليل عند «برتراند رسل»

يؤكد «رسل» على أن العمل الأساسي للفلسفة هو، فى المقام الأول، التحليل المنطقي Logical Analysis المتبوع بالتأليف المنطقي Logical Synthesis. وبالرغم من أن التأليف يعد جزءًا هاماً من عمل الفلسفة؛ فإنه ليس هو - بحال - أكثر أجزاء الفلسفة أهمية، لأن أكثر هذه الأجزاء أهمية - فيما يري - يقوم فى «نقد» و«توضيح» الأفكار والتصورات التي ينظر إليها على أنها أساسية، ويتم «التسليم» بها بلا نقد أو «تحليل»، ومن هذه الأفكار أو التصورات تصور «الذهن» و«المادة» و«الوعي» و«المعرفة» و«الخبرة» و«العِلية» و«الإرادة» و«الزمن» و«الوجود»، فإن مثل هذه التصورات غير دقيقة، ولا يمكن - لما يشوبها من غموض وخلط - أن تدخل كجزء فى علم دقيق»[1].

**1) التحليل باعتباره تعريفاً:** وهو تصور «موريس ويتز» Morris Woitz لمنهج التحليل عند «رسل». وبالرغم من أن «رسل» - خلافاً لمور وغيره من التحليليين - لم يحدد ما كان يعنيه بالتحليل، فإن «موريس ويتز» يؤكد على أن «رسل» يتصور التحليل، وذلك من خلال استخداماته له - على أنه صورة من صور «التعريف»، سواء كان هذا التعريف تعريفًا شيئيًا real أو تعريفًا سياقيًا contextual أعني أن التحليل إما أن يكون تعريفًا «غير لغوي non-linguistic أو تعريفاً لغوياً Linguistic. فإذا تَّم تجريد هذه التعريفات الشيئية من قاعدتها الأرسطية، وتَّم - من ثّمَّ - تفسيرها كمحاولة لإحصاء المكونات المتعددة للكليات الواقعية الموجودة والمستقلة عنا، فإن «رسل» يكون قد مارس نوعاً من التحليلات الشيئية، فالسؤال عن المكونات النهائية للواقع، أو المظاهر المتعددة لهذا الواقع، كان يشكل مشكلة حيوية وأساسية لرسل.

(1) Muirhead (J. H.): Contemporary British philosophy (ed Macmillan New York 1924) p. 379 - 380.

ويشير «ويتز» إلى أنه لا ينبغي أن نتصور أن هذين النمطين من التعريفات كانا منفصلين فى فلسفة «رسل»، فقد كان الاثنان - فى بعض الأحيان - يعملان معاً. ففي كتاب «رسل» «تحليل الذهن» Analysis of Mind نجد محاولة دائبة للوصول إلى تعريفات سياقية للحدود السيكولوجية. ولكن عملية صياغة التعريفات «السياقية» تتضمن كثيرًا من التعريفات «الشيئية». فتحليل رسل للذاكرة Memory، مثلاً، لا يتضمن فقط عبارات من قبيل «التحليل الصحيح» و«التحليل الكامل» و«التحليل الخاطئ»، وهي تعبيرات يكون لها معني فقط من وجهة نظر التحليلات الشيئية بل إنها تتضمن بالإضافة إلى ذلك عملية إحصاء للمكونات التجريبية للكل الذي يصفه علم النفس أو الحس المشترك بالذاكرة.

ويؤكد «ويتز» على أن مثل هذا التحليل يفترض أن الحد «ذاكرة» أو غيره من الحدود المكافأة له، ليس جزءًا مشروعًا فى القضية التي يرد فى تعبيراتها اللفظية، وإنما يجب أن تتم له عملية «استبدال» replacement، أعني أن نقوم بعملية استبدال للحد «موضوع التحليل» analysandum، أو «موضوع التعريف» definiendum، بغيره من الرموز، وذلك فى قضايا سياقية معينة، بحيث تشير هذه القضايا إلى «الإحساسات» و«الصور» بالإضافة إلى ما لها من سمات وما بينها من علاقات.

وقد طبق «رسل» هذا التحليل التعريفي فى فلسفته الطبيعية؛ والمثال الذي يظهر فيه هذا بوضوح هو تحليله «للزمن» و«اللحظة». وهو يبدأ بتوجيه انتباهنا إلى أن هذه الحدود لا تشير إلى كيانات بسيطة، على الأقل بالقدر الذي تكون فيه خبرتنا نحن هي موضع الاهتمام. ثم يتقدم، بعد ذلك، إلى عملية «إحصاء» للمكونات التي يتألف منها المفهوم موضوع التحليل أو التعريف، وهي هنا أحداث معينة، وما لها من سمات وما بينها من علاقات. وفى النهاية يطرح «رسل» بناءاً على هذا الإحصاء - أعني التعريف الحقيقي أو الشيء - التعريفات السياقية.

وهكذا يري «موريس ويتز» أن التحليل عند «رسل» يعني «التعريف». وأن هذا التعريف إما أن يكون «شيئيًا» يستهدف القيام بعملية إحصاء لخواص مركب من المركبات.

أو «سياقياً» نقوم فيه بعملية استبدال رمز برمز غيره، أو برموز أخرى، فهو تعريف يتعلق بمركبات لغوية[1].

**2) التحليل باعتباره تبريرًا:** وهو تفسير «آير»Ayer للتحليل عند «رسل». والمقصود هنا تبرير ما نأخذ به من معتقدات. ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا التبرير أن «رسل» يستهدف بالضرورة إثبات صحة هذه المعتقدات ويقينها، فهو يستهدف فقط تحديد الأسباب التي أدت إلى الأخذ بها أو التسليم بها فالاعتقاد الذي نخفق فى إيجاد أسبابه هو اعتقاد يجب التخلي عنه.

ويري «رسل» أن الجانب الأكبر من اعتقاداتنا إما أننا قد وصلنا إليها بالاستدلال، أو أن هناك إمكانية الاستدلال عليها من اعتقادات غيرها قد تكون اسبابًا لها، إلا أن هذه «الأسباب» قد تكون - على نحو عام - منسية أو ليست ماثلة أمام الأذهان بطريقة شعورية. فمن حقنا أن نطلب سببًا آخر، ويمكننا أن نرجع بالأسباب حتى نصل - فى النهاية - إلى نقطة ليس لها سبب أبعد يمكننا اكتشافه من الناحية النظرية.

فلو أننا بدأنا من المعتقدات العامة للحياة الجارية فإننا قد نتراجع من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى قانون عام، أو حالة جزئية لقانون عام، يبدو غاية فى الوضوح، وعلى أنه غير مستنبط من شيء غيره أوضح منه. إلا أن المبادئ العامة ليست وحدها الواضحة فى ذاتها، فهناك حقائق الإدراك التي يكون لها، مع مبادئ المنطق أعلى درجة من الوضوح الذاتي. وبذلك تكون مهمة التحليل هي الوصول إلى هذه «الحقائق الواضحة بذاتها» والتي على أساسها نستطيع تبرير الاعتقادات التي بإمكاننا أن نستدل عليها[2].

3) أما التفسير الثالث لمنهج التحليل عند رسل فهو اعتباره نوعًا من «الاختزال» أو «الرد» Reduction سواء كان هذا الرد ردًّا «فيزيائيًا» Physicalism أو لغويًا أو رياضيًا.

---

(1) The Encyclopedia of philosophy (ed by Paul Edwards , Macmillan publishing Co., The Free press 1967) Vol I Art, Analysis (Philosophical) p. 369-396.

- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل (دار المعارف 1979)، ص.319 - 321.

(2) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 323 - 333.

ويستهدف هذا «الرد» تطهير الفلسفة من «الكيانات الوهمية» التي درج الفلاسفة على إشاعتها وبثها فى الكون. وقد كان هذا التحليل الردي نتيجة منطقية «لنصل أو كام» Ockam's Razor - الذي شغف به «رسل» - وهو ما نعبر عنه بمبدأ الاقتصاد فى الفكر Law of parcimony of Thought.

ويقضي «نصل أو كام» بأن لا نزيد من «الكيانات بدون أن تكون هناك ثمة ضرورة تستلزم هذه الزيادة. ويؤكد «رسل» على هذا المعني بقوله: (لما انتهيت من إنجاز ما كنت قد استهدفت القيام به وذلك فيما يتعلق بالرياضيات، شرعت فى التفكير فى العالم الطبيعي. وقد بدأت، تحت تأثير وايتهد Whitehead، فى تطبيقات جديدة لنصل أو كام، الذي كنت قد أصبحت شديد الإخلاص له وذلك لفائدته فى فلسفة الرياضيات. وليس المرء ملزماً، بمقتضي نصل أو كام، بأن ينكر وجود الكيانات التي يقوم بتحليلها وإنما عليه فقط أن يمتنع عن تأكيد وجودها)[1].

ولم يكن «رسل» يهدف إلى تقليل عدد الكيانات فى العالم فحسب، بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية. وكان ذلك بهدف الحد من الوقوع فى الأخطاء، فإن مثل هذه الكيانات هي فى الغالب كيانات مستدل عليها، ولما كانت هذه الاستدلالات تنطوى دائمًا على عنصر المخاطرة، فقد استهدف «رسل» تقليل عدد الكيانات المستدل عليها بحيث لا يستبقي منها سوى ما كان مستدلاً عليه استدلالاً صحيحًا. والكيانات التي كان «رسل» يريد الاستغناء عنها هي كيانات لا يمكن التحقق منها[2].

ولكن هل هناك ثمة فرق بين اعتبار التحليل صورة من صور «التعريف» والتحليل باعتباره عملية «رد»؟

هناك من يفرق بين مفهوم «التعريف» من جهة ومفهوم «الرد» من جهة أخرى، على أساس أننا عندما نقوم بتعريف شيء ما فإننا لا نُحاول إنكاره أو استبعاده ونكتفي فقط بتعريفه وإننا حتى لو استخدمنا فى حديثنا تعريف الشيء ووضعنا تقريرًا عن هذا التعريف

(1) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 323 - 333.

(2) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 332.

فإننـا فى الوقـت نفسه إنما نقول تقريرات عن الشيء المعـرف بوصفه موجوداً أو كائنًا، لأننا بتعريفنـا له لم «ننكـره» أو «نستبعده» على أساس أنه قد أصبح «غير ضروري». بينما عندما نقـوم بعمليـة «رد» شيء مـا إلى عناصره؛ فإننـا نقوم بعلميـة تفسير «المركبـات» فى حدود عناصرها البسيطة بحيث نمتنع عن تقرير المركبات ونكتفي بتقرير هذه العناصر[1].

وسـوف نعـرض لبعض المجـالات التي مـارس «رسل» فيها هـذا النمط مـن التحليل «الـردي» برغـم أن حديثنا هنا سيكون بإيجاز وذلك لكـثرة الكتب والمقالات التي كتبت فى اللغـة العربيـة عن «رسل»، فقـد لا نجانب الصواب لـو قلنا إن معظم اهتـمام كُتَّابنا فى الفلسفـة المعاصرة كـان موجهاً إلى الفيلسوفين «رسل» و«جان بـول سارتر» دون غيرهما من الفلاسفة المعاصرين.

**4) ويظهر «التحليل الردي»** بوضوح فى محاولة «رد» «رسل» الرياضيات إلى المنطق. وهو مـا ظهر فى كتاب «أصول الرياضيات» Principia Mathematica. وعلى الرغم من أن محاولة «رسـل» و«وايتهد» (رد) الرياضيات إلى المنطق لم تحظ بقبـول جميع المهتمين بالرياضيات، فـلا أحد ينكر الأهمية التاريخية للكتاب فى تطور المنطق الرياضي، بل لا نُجانب الصواب لو قلنا إن هذا الكتاب يأتي فى مقدمة كل الإسهامات التي كتبت فى هذا الموضوع[2].

(1) المرجع السابق، ص 326 - 327.

(2) المرجع السابق، ص221.

- Copleston (S. J. ) A History of philosophy Vol 8, Modern Philosophy , Beutham 1967) p. 332.

لعل من الحقائق التي تستلفت الانتباه أن المنطق الرمزي لم يحظ، منذ «أصول الرياضيات» لرسل ووايتهد إلا باهتمام محدود، دون أن يعني هذا أنه لم يظهر أعمال جيدة، باللغة الإنجليزية، فى النظرية المنطقية. ولكن ما نريد الإشارة إليه هنا هو أن اهتمام الفلاسفة قد تركز، بالأخرى، حول تحليل اللغة الجارية «جورج مور ومدرسة اكسفورد»، وأن الاهتمام الكبير بالمنطق الرمزي جاء من قبل كتاب أمريكيين وبولنديين، فلدينا، على سبيل المثال، «الفرد تارسكي» A. Tarski، و«جونترج باتزيج» G. Patzig من بولندا، ولدينا «ويلارد كواين» Willard quine و«جودمان» Godman. بل إننا لا نجانب الصواب لو قلنا أن منطق الفلاسفة الإنجليز بعد البرنكبيا، كما فى منطق آير Ayer على سبيل المثال، قد جاء أقل كثيراً فى صوريته من منطق «كواين» و«جودمان».

- O' Conner (D. J. O.) Acritical History of Western philosophy p. 508.

ولا يعـني قولنا بإمكانيـة رد» الرياضيات إلى المنطق عدم وجـود الرياضيات، ولا يعني أنـه ليس هناك اختلافات بين «المنطق» من جهة و«الرياضيات» من جهة أخرى، وإنما يعني، بالأحـرى، أن الرياضيات «البحتة» يمكن، من حيث المبدأ، أن تستنبط من تصورات منطقية معينة، ومن قضايا لا تقبل البرهان، ويعني أيضًا أنه من الممكن، من حيث المبدأ، «رد « القضايا الرياضية إلى قضايا منطقية بقيم صدق متكافئة.

ولا يعـني «رد» الرياضيات إلى المنطق أن تتأسس الرياضيـات على قوانين الفكر بمعناها السيكولوجـي الذي تحكم فيه، هـذه القوانين، الفكر الإنساني. فقد كـان «رسل» يعتقد أن «الرياضيـات» تُحَلِّق بنا إلى «ما وراء الإنساني»، أعني «تعرج» بنا إلى عالم الضرورة المطلقة، هـذه الـضرورة التي لا يرضـخ لها العالم الفعـلي فقط، وإنما كـل العوالم الممكنـة. وتؤلف الرياضيـات فى هذا العالم المثالي أداة أزلية للصدق، ويجـد الإنسان فى تأمله لجمالها السرمدي ملجًـا ومالاذاً من عالم ملئ بالـشر والمقاساة. فالرياضيات تحوى؛ فيـما يقول «رسل»؛ جمالاً رفيعًا، جمالاً باردا لا يلجأ إلى أي جانب من جوانب طبيعتنا الضعيفة، وهو جمال خالص رفيع قادر على الإتقان الدقيق مثل ما يمكن لأعظم فن أن يكون[1].

ولكـن «رسل» تخـلي؛ فيما بعد؛ عن هذه الفكرة وأخذ بفكـرة «ڤتجنشتين» التي يؤكد فيها على أن كل قضايا الرياضيات «تحصيل حاصل» Tautology[2]. وقد وصف «رسل» هذا التحول بأنه كان «تحولاً عن فيثاغورس». وكان هذا يعني فى جانب منه، على الأقل، التحول عن الدراسات المنطقية الخالصة والمجردة إلى نظرية المعرفة والاهتمام باللغويات.

وقد طبق «رسل» آليـات التحليل الردي المستخدمة فى أصول الرياضيات على «النقاط» و«اللحظـات» و«الجزئيـات»: فقد كان يستهـدف فى هذا الكتاب، أن يضع يـده فيما يتعلق بالرياضيـات، عـلى «الحـدود النهائية»، ونعـني بها الحـدود البسيطة التي لا تقبـل الرد، أعني لا تقبل التحليل ولا تقبل التعريف، حيث لا يمكن تعريفها فى حدود أو رموز أخرى وكانت

(1) محمد مهران: فى فلسفة الرياضيات (نهضة الشرق1986 )، ص 4.

- Copleston: ibid p. 185-198.

(2) ڤتجنشتين (لودڤيج): رسالة منطقية فلسفية - الدكتور عزمي إسلام (القاهرة 1968) - الفقرات 4.462 - 4.4611 - 4.46.

نتيجـة هذا البحث أن الحـدود النهائية للرياضيات، أصبحت هي «الحـدود المنطقية»، وبهذا المعني أمكن «رد» الرياضيات إلى المنطق.

فقد كانت الرياضيات والمنطق - من الناحية التاريخية - دراستين متميزتين تمامًا، إلا أن كُلًّا مهما قد تطور فى الأزمنة الحديثة حيث أصبح المنطق أكثر رياضية، وأصبحت الرياضيات أكثر منطقية، وبذلك أضحى الآن من المستحيل تمامًا وضع خط فاصل بين الاثنين، فهما فى الواقع شيء واحـد، وما الاختلاف بينهما إلا كالاختلافات بين الصبي والرجل، فالمنطق شـباب الرياضيات والرياضيـات رجولـة المنطق. فلـو بدأنا من المقدمات التـي نسلم تمامًا بأنهـا منتمية إلى المنطق، ووصلنـا عن طريق الاستنبـاط إلى نتائج تنتمي بشكل واضح إلى الرياضيـات؛ لتبين لنا أن ليس هناك نقطة يمكن عندها رسم خط فاصل يوضع المنطق عن يساره والرياضيات عن يمينه.

فالنسـق الموحد الذي يعرضه فى «البرنكيبا» يبدأ بحسـاب القضايا ثم ينتقل إلى حساب الفئـات وحسـاب العلاقات، ثم يتـدرج دون أدني فجـوة أو قطع إلى تنـاول الحساب العادي منتقلاً منه إلى بقية فروع الرياضيات. وهكذا لن نستطيع أن نقول أين انتهي المنطق وابتدأت الرياضيات[1].

وقد يوحي حديثنا عن اكتشاف «الحدود النهائية» أو «الحدود البسيطة» أن العملية التي نقـوم بها هنا هـي فى مجملها عملية لغوية خالصة، بمعني أن ما نهتـم به هنا هو فقط الكلمات. وهـذا صواب إلى حد بعيد، ففي سيـاق القضايا التي تتعلق، على سبيل المثال، بالعالم الطبيعي؛ فإن وجود «الحدود النهائية» أو «الحدود البسيطة» إنما يعني - بالنسبة لرسل - أن نقوم بعملية اكتشاف، من خلال التحليل، للكيانات التي لا يمكن استبعادها أو التخلص منها، أعني أن نقوم بعمليـة «رد» لهذه الكيانات إلى حـدود يمكننا أن نستخدمها فى «تعريف» الكيانات الأخرى المستـدل عليها. فـإذا أمكننا - مثلاً - تعريف الكيان غير التجريبي المستدل عليه وليكن (س) فى حدود سلسلة من الكيانات التجريبية ولتكن (أ - ب - جـ) فإن (س) يصبح «بناءاً منطقيًا» يتألف من (أ- ب- جـ).

(1) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص196.

انظر أيضاً: محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة - (دار النهضة العربية، بيروت1969)، ص 143 - 144.

واضح أن هذا التحليل «الردي» كما طبق على «س» له بالفعل طابعاً لغوياً، لأنه يعني أن القضيـة التـي يرد فيها ذكر (س) يمكـن (ترجمتها) إلى فئة من القضايـا لا يرد فيها ذكر (س) وإنمـا (أ- ب- جـ) وتكـون العلاقة بين القضيـة الأصلية وترجمتها هي بحيـث لو أن القضية الأولى كانت صادقة (أو كاذبة) فإن القضية الأخرى تكون بدورها صادقة (أو كاذبة).

ولكن بجانب هذا الطابع اللغوي الذي «للتحليل الردي» هناك أيضًا المظهر «الوجودي» Ontological؛ لأنه إذا أمكننا تفسير (س) باعتبارها بناءاً منطقياً يتألف من (أ- ب- جـ) فليس هنـاك ما يلزمنا بالـضرورة بإنكار (س) باعتبارها كيانًا غير تجريبـي متميز عن (أ- ب- جـ) وذلـك لأن الـشيء المهم هنا هو أنـه (ليس من الضروري) أن نسلم بوجـود مثل هذا الكيان. ومن ثَمَّ فإن مبدأ (الاقتصاد فى الفكر) أو (نصل أو كام) يمنعنا من تأكيد وجود (س) باعتبارها كيانًا غير تجريبي[1].

**5) وقد اهتم رسل باستخدام منهجه فى التحليل فى معالجة كثير من قضايا اللغة نشير - فيما يلي - إلى بعضها.**

يعتقد رسل أن للغة تأثيرًا عميقًا على الفلسفة، ولكن هذا التأثير لم يحظ بالاهتمام الكافي. (فـإذا كان علينـا ألا ننخدع بهذا التأثير فمـن الضروري أن نصبح على وعـي به. وأن نعرف إلى أي حـد يكون هذا التأثـير مشروعًا). فاللغة تضللنا سواء بمفرداتهـا أو بتركيباتها، ولابد أن نكـون على وعـي بهذين الجانبين إذا أردنا لمنطقنا أن لا يؤدي بنـا إلى الوقوع فى ميتافيزيقا خاطئة»[2].

فللغـة تأثـير على «الحس المشـترك» برغم أن هذا الحـس المشترك هو الـذي يوجد هذه المفردات اللغوية، فاللفظ يطبق أولاً على الأشياء المتشابهة تقريبًا، دون أي بحث فيما إذا كان لهذه الأشياء أي موضع من مواضع الهُوِية، ولكن حينما يتوطد هذا الاستخدام للموضوعات التي يكون اللفظ مطبقًا عليها، يصبح الحس المشترك متأثرًا بوجود اللفظ، ويميل إلى افتراض وجـوب أن يقـوم لفظ واحـد لموضوع واحد، ذلـك الموضوع الذي سيكـون كليًا فى حالة

(1) Copleston: A History of philosophy Vol 8 p. 197-200.

(2) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 268.

الصفـة أو اللفظ المجرد، وهكذا يميل تحت تأثير المفـردات إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية للأشياء والأفكار[1].

أمـا تأثير التركيب اللغـوي - في حالة اللغات الهند وأوربية - فهو من نوع مختلف، فغالبًا مـا توضع أية قضية على صورة يكـون فيها لهذه القضية موضوع ومحمـول تجمعهما رابطة. فمـن الطبيعـي أن نستـدل على أن لكـل واقعة صـورة مناظـرة تتوقف على امتـلاك جوهر لكيفية، ويؤدي هذا إلى الواحدية مادام القول بأن هناك جواهر متعددة لا يكون له الصورة المطلوبة[2].

ومـن هنـا جاء اهتمام رسـل بالتمييز بـين الصورة المنطقيـة الحقيقية للعبـارة والصورة النحوية أو الظاهرية للعبارة.

فعندمـا يحدث ويؤلف تعبيرًا، مـن قبيل «الجبل الذهبي»، موضوعـاً نحوياً في عبارة ما، أعـني يؤلـف ما نصفه بأنه «المبتـدأ»، فإن «رسل» يؤكـد على أنه ليس «موضوعـاً منطقيًا». وينطبـق هذا أيضًا على «المحمولات النحوية» أعـني ينطبق على ما نصفه بأنه «الخبر»، فليس «الخـبر» محمولاً منطقيًا. وما يريد «رسل» التأكيد عليه هنا هو (أن الصورة النحوية للعبارة ليست بحال، شبيهة بصورتها المنطقية). وأنه ما لم يفطن الفلاسفة إلى هذا الاختلاف فسوف يتورطون في أخطاء فلسفية جسيمة.

فقـد تكـون العبارتان متشابهتـين في التركيب اللغـوي؛ ولكنهما مختلفتـان في التركيب المنطقي. فالقول بأن «الفيل حيوان أسود» مؤلف من عبارتين حمليتين هما:

(A) الفيل حيوان.

(B) الفيل أسود.

أما القول بأن: «الفيل حيوان صغير» فيتألف كذلك من عبارتين، إحداهما «حملية» لكن الأخرى لا تفهم إلا بمعنى نسبي، وهما:

(1) عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ص 242.

(2) د. محمود زيدان: في فلسفة اللغة، ص 21 - 22.

(A)الفيل حيوان.

(B) الفيل صغير.

ومـن الملاحظ أن كلمـة «صغير» هنا فى العبارة رقم «B» لا تعـني أن الفيل الصغير، هو صغـير بالنسبـة لعالم الحيوان، إنما هو صغـير بالنسبة إلى متوسط حجم الفيلـة. ولذا فالعبارة «B» هي فى حقيقتها تعني أن هذا «الفيل أصغر من متوسط حجم الفيلة»، إذ ليس هو بالصغير إذ قيس إلى مملكة الحيوان بصفة عامة، لأننا ننسب فى هذا القول، الفيل إلى أفراد فئة معينة هي فئة الفيلة بحيث نشير إلى علاقته بها.

أمـا قولنا: إن «الفيل أسود» فهو عبـارة حملية تصف الفيل بصفة ما، ولا تنسبه إلى غيره. وهكـذا يُمكننـا أن نتبين موضع الخطأ فى مثل هذه العبارة موضـع التحليل، فنقول بأن القول: «س هو ص صغير» لا يساوي القول بأن «س هو ص» وأن «س هو صغير» إنما يساوي القول بأن «س هو ص» وأن «س هو أصغر من أغلب أفراد الفئة ص»[1].

ولنوضـح ما نستهدفـه بمثال آخر. «نابليون قائد عمـلاق» و«نابليون عدد أولى». هاتان القضيتان متشابهتان فى التركيب اللغوي مختلفتان لكنهما مختلفان فى الصورة المنطقية؛ فجاءت الأولى ذات معـني وقـد تكـون صادقـة أو كاذبة، بينما القضيـة الثانية لا معني لهـا. «الحكام الديمقراطيـون لا يوجدون» و«الحكـام الديمقراطيون لا يتنازعـون» متشابهتان فى الصورة اللغويـة وقد أغرى هذا التشابه بعـض الفلاسفة بالقول إن الوجود محمـول أو أن اللاوجود محمـول آخـر، مع أن «وجود» لا يمكـن أن يكون محمولاً، ذلك لأن المحمـول إسناد صفة إلى موضـوع ما تميزه عما عداه بينما «الوجود» ليس صفة تضاف إلى شيء ما فتحدده وتوضحه. أمـا «اللاوجود» فتصور غامض، ورغم ذلك أقيمت نظريات ميتافيزيقية تزعم وجوده. ولا يسنـد الوجـود أو اللاوجود إلى أسماء الأعـلام، لكن قد يسندان إلى أسـماء أو صفات عامة

(1) Schilpp: The philosophy of G. E. Moore p. 3.

أجري (جورج مور) و«برتراند رسل» اختباراً شفهياً لثنجشتين 1929 وذلك ليتم تسجيله لدرجة الدكتوراه ويعترف «مور» بأن هذه المناسبة كانت «ممتعة ومثيرة فى آن معاً».

- Encyclopedia of philosophy Vol 8 p. 329.

مثلـما نقول: يوجد بشر أو هنالـك فلاسفة، لكن هذه القضايا لا تثبـت وجودًا واقعيًا للبشر أو الفلاسفة؛ وإنما نقول فقط: إن هذه القضايا تتحدث عن أصناف من الكائنات يمكن التفكير فيها ويمكن أن تكون صادقة أحيانًا[1].

(1) عدا «الرسالة المنطقية الفلسفية» وبحث قصير عن «بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية» Some Remarks on Logical from فإن «ڤنجشتين» لم ينشر في حياته شيئًا. أما عن الرسالة فربما يكون قد أوحى إلى ڤنجشتين بهذا العنوان عنوان كتاب اسبينوزا رسالة لاهوتية سياسية» Tractatus Theologico Politicus -. وإنه ليقال كذلك أن «جورج مور» هو الذي اقترح هذا العنوان للترجمة الإنجليزية لكتاب ڤتجنشتين.

ويقول «ماكس بلاك» (أظن أن كلمة Logico) هنا قد جاءت لتصف كلمة philosophicus بحيث يصبح معني العنوان في جملته «بحث في نوع الفلسفة التي تستخدم المنطق أساساً لها. على أن المنطق في هذا السياق هو المعني الواسع الذي يشمل كل ما يندرج تحت معني «الصياغات المنطقية».

- رسالة منطقية فلسفية: الترجمة، ص176.

# 5ـ لودفيج فتجنشتين
# «الرسالة المنطقية الفلسفية»

1) لا نجانب الصواب لو قلنا: إن فترة العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين قد شهدت اهتمامًا كبيرًا بالمنهج التحليلي من جانب فلاسفة مثل «شارلي دنبر برود» C. D. Broad ولود ڤيج ڤتجنشتين L. Wittgentem، و«سوزان ستبنج» S. Stebbing، و«جون ويزدم» J. Wisdom و«جلبرت رايل» G. Ryle، وإن انحصر هذا الاهتمام فى محاولة تأكيد جانب أو تطوير جانب آخر من التصورات التحليلية التي قدمها الفلاسفة التحليليون الأول «جورج مور» و«برتراند رسل».

وسوف نقصر حديثنا فى هذه الفقرة على فيلسوف واحد من الفلاسفة الذين ذكرناهم، وهو الفيلسوف النِّمْسَوِي الكبير «لودڤيج ڤتجنشتين» الذي اكتمل، بحضوره إلى كمبردج، ثالوث التحليل «مور» و«رسل» و«ڤتجنشتين». ولعلنا لا نبالغ لو قلنا: إن «ڤتجنشتين» كان أكثرهم حدة فى الذكاء، فهذا «رسل» يصفه «بأنه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء عقل إلى درجة غير مألوفة على الإطلاق» ويقول: «إن بداية معرفتي بڤتجنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية إثارة طوال حياتي كلها».. أما «جورج مور» فيقول عنه: «إنني تعرفت على ڤتجنشتين فى كامبردج؛ إذ كان فى السنة الأولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي فى علم النفس، لكنني لم أعرفه جيدًا إلاَّ فى السنتين التاليتين؛ وحينما عرفته جيدًا أدركت أنه كان أكثر ذكاء مني فى الفلسفة، ولا أقول أكثر ذكاء فقط؛ بل كان أكثر عمقًا كذلك»[1].. وكان «مور» فيما بعد يتردد على محاضرات ڤتجنشتين وقد قام «مور» بطبع بعضها فى كتابه «أوراق

(1) Encycolopedia of Philosophy Vol pp. 227.

فلسفية». والجدير بالذكر أن «فتجنشتين» كان قد أملى على جورج مور بعضًا من محاضراته، فكان له الفضل فى الحفاظ على تراث الفيلسوف النمسوي الكبير.

ونستطيع أن نقول إن عمل «ڤتجنشتين» الفلسفي ينقسم إلى فترتين، فترة مبكرة وأخرى متأخرة. وتجد الفترة المبكرة صياغة دقيقة لها فى «الرسالة المنطقية الفلسفية» - Tractatus Logicus - Philosphicus. ولكن «ڤتجنشتين» لم ينشر شيئًا عن فترته المتأخرة، وإن كان لدينا صورة أولى عنها، وذلك فى كتابيه «الأزرق» و«البني» نسبة للون غلاف كل منهما، ثم صورة ثانية فى كتاب «البحوث الفلسفية» Philosophical Investigations[1].

لقد بدأ «ڤتجنشتين» «رسليا» وانتهي «موريا»، فقد ساير «رسل» فى ذريته المنطقية وتابعه فى اعتقاده بأن المنطق هو أساس الفلسفة؛ «فالفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا بحيث يكون المنطق أساسًا لها. ولكنه تابع مور - فيما بعد - فى تأكيده على أهمية تحليل اللغة الجارية Ordinary Language. وجدير بالذكر أن فلاسفة «أكسفورد» قد ركزوا - فيما بعد - على هذه اللغة فى تحليلاتهم الفلسفية.

2) وبالرغم من أن هناك اختلافًا بين الباحثين حول طبيعة الاتجاهات الأساسية التي تحتويها «الرسالة» وذلك فيما يتعلق باللغة والمنطق والرياضيات والقوانين العلمية وأيضًا فيما يختص بعلاقة اللغة بالعالم والوظيفة الصحيحة للفلسفة، نقول: إنه بالرغم من كل هذا الاختلاف إلا أن هناك إجماعًا على أنها أصبحت من «كلاسيكيات» القرن العشرين وذلك فيما يتعلق بالحركة التحليلية المعاصرة.

وقد استهدف «ڤتجنشتين» من كتابة هذه الرسالة تحقيق ثلاثة أهداف منطقية أساسية وهي:

(A) تقديم حلول محددة «للمشاكل الفلسفية الأساسية والتقليدية».

(B) تعيين «حدود الحديث الواقعي» على أساس أن كل شيء مما يمكن التعبير عنه فى عبارة واقعية إنما يمكن أن يجد له مكانًا داخل هذه الحدود.

(1) رسالة منطقية فلسفية الفقرات (4.003 - 4.002 - 4.112 - 4.111).

(C) بحث أسس المنطق بهدف تفسير المقصود بالضرورة المنطقية.

ويـري «فتجنشتـين» أن تعيين حدود اللغـة يعني حصر القضايا الواقعيـة التي يمكنها أن تستوعـب كلا من «القضايا الواقعية فى العلم» و«القضايـا الواقعية فى الحياة اليومية». وتقع كل الأشـياء التي يمكن أن تقـال فى قضايا داخل هذه الحدود، بينما تقـع خارجها كل ما ليس بإمكاننا التعبير عنه فى قضايا.

يعترف «فتجنشتـين» لصديقه «ديفيد بنسنـت» David Pinsent، وقد أهدى فتجنشتين الرسالـة لذكراه، بأن الفلاسفة الذين كان يكن لهم الاحترام والتبجيل - عندما كان فى حالة سبـات وجهالة، أغبياء وغـير مخلصين بالإضافة إلى أنهـم قد ارتكبوا أخطـاءاً فاضحة. وأنه خلافًـا لهـؤلاء الفلاسفة الذين يريدون استبقاء المشاكل كما هـي بدون حل، فإن لديه رغبة أصيلـة فى التخلص من هـذه المشاكل. ويعـبر «فتجنشتين» عن هذا المعني بقولـه: «لقد كان والـدي رجل أعمال وأنا أيضًا رجل أعمال» فقـد أراد لجهده الفلسفي أن يشبه ممارسة العمل، أعني أن يقوم على حسم الأشياء[1].

ويحـاول «فتجنشتين» أن يحدد ما يقصده من الفلسفة فى عبارات محددة وقاطعة، فليست الفلسفة علمًا من العلوم الطبيعية «فيجب أن تعني كلمة فلسفة شيئاً إما أن يكون أعلى أو أدنى مـن العلوم الطبيعية، ولكنهـا ليست - على كل حال - فى مستواهـا. والموضوع الذي تهتم به الفلسفة هو «التوضيح المنطقي للأفكار» فهي ليست نظرية من النظريات، بل هي - فى المقام الأول - فعاليـة ونشـاط activity ولذا يتكون العمل الفلسفي مـن «توضيحات»؛ ولا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفية؛ وإنما هي - كما قلنا - توضيح للقضايا.

ويـري «فتجنشتين» أن معظـم القضايا والأسئلة التي كتبت فى الأمـور الفلسفية ليست كاذبـة، بـل هي « كلام فارغ» non-Sensical. فنحن لا نستطيـع إذن أن نجيب عن أسئلة من هـذا القبيل، وكل مـا يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعـني، فمعظم الأسئلة والقضايا التـي يقولهـا الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا فهي أسئلة من نفس نوع

(1) أخطأ «مورتن وايت» عندما عد فتجنشتين من أعضاء دائرة فيينا.

White: The Age of Analysis p. 20,

السـؤال الذي يبحث فيما إذا كان الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب». وإذًا فلا عجب إذا عرفنـا أن أعمق المشكلات الفلسفية ليست فى حقيقتها فيما يري «ڤتجنشتين»، مشكلات على الإطلاق[1].

ڤتجنشتـين يؤ كـد على أن هناك على الأقل نوعين من الأشـياء لا يمكننـا التعبير عنهما فى عبارات واقعية، أعنى فى حدود اللغة الواقعية، ما يصفه بأنه «الحديث الخالي من المعني» وهو الذي لا نستهدف من ورائه نفي أو إثبات شيء ما، بالإضافة إلى ذلك فإن هناك أشـياءاً أخرى نحـاول التعبير عنهـا فى اللغة الواقعية برغم أنها ليست من قبيل الأشـياء التـي تقبل مثل هذا التعبير وذلك مثل حقائق الدين.

وفكـرة ڤتجنشتين هنا هي أن هناك حقائق عميقة يمكن أن تتحطم عندما نحاول التعبير عنها فى حدود اللغة الواقعية. فقد كان أول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المشاكـل الميتافيزيقية هي بحكـم طبيعتها الأصيلة تستعصي على الحـل، فليست الصعوبة الحقيقية هنا هي فى فشل الفلاسفة حتى الآن فى إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشكلات، وإنما لأنهـا ليسـت - فى الحقيقة - مشكـلات حقيقية على الإطلاق. وهذا هـو الموقف الذي سوف تتبنـاه «الوضعية المنطقية» Logical Positivism فيما بعد بالرغم من أن «ڤتجنشتين» لم يكن أبدًا عضوًا فى دائرة فيينا. Vienna Circle[2].

3) ويظهـر هنا الارتباط بـين «مشكلات الفلسفـة» و«حدود اللغـة»، ويصبح المنطق إطارًا لكل اللغة «الواقعية»، ويترتب على اكتشافنا لكيف يتكون هذا الإطار معرفة الحدود الممكنـة للغـة الواقعية. وعلى ذلـك فإن من يبحـث فى «المنطق» إنما يبحث أيضـاً فى الطبيعة الجوهرية للغة.

فالمنطـق فى نظر «ڤتجنشتين» عبـارة عن خريطة لكل الإمكانيـات، أعنى لكل ما يمكن

(1) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة: ص38.

(2) رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص 84 - 70 - 69 - 67، أنظر أيضاً:

- Urmson (J. O.): philosophical analysis pp. 75-101, 141-145, 194-199.

- Passmore (J. A.): A Hundred years of philosophy, pp. 356.

تصـوره والتفكير فيه، ومـن ثَمَّ فإن وضع خريطـة المنطق يُؤدى إلى تعيـين كل من «حدود اللغـة» و«حدود كـل العوالم الممكنـة». فالمنطق يكشف لنـا عن «بنـاء أو تركيب اللغة» ومـن ثم يكشف لنا عن «بناء أو تركيب العالم». فالفكرة التي يريد ڤتجنشتين تأكيدها هنا هـي «أن البناءيـن فى حقيقتهما بناءً واحـدًا. فبناء أو تركيب اللغة هـو «صورة» أو «مرآة» لبنـاء أو تركيب العالم. وينكشف البناءان بالمنطـق. ولكن هذا لا يعني زعمنا أن اللغة تقدم بالـضرورة الوصـف الحقيقي للعـالم الواقعي، وذلـك لأن هناك إمكانية وجـود التقريرات الخاطئة والأوصاف غير الصحيحة.

فتركيـب القضية الصادق يطابق تركيب الواقعة التـي تدل عليها، ويجب أن توجد - فى كـل صورة - علاقة واحـد بواحد بين عناصر الصـورة وعناصر ما تصـوره، أو يوجد شيء مشترك بين الصورة وما تصوره. وقد لا تبدو هذه المطابقة واضحة لنا، ولكننا لا ندرك أيضًا منذ الوهلـة الأولى أن بين النوتة الموسيقية واللحن الموسيقي تشابهًا فى التركيب، ورغم ذلك نسلـم بهذا التشابه. وكذلـك الحال بين اللغة والواقع. وأقل ما يقـال دفاعًا عن هذا التشابه فى التركيـب بين اللغة والواقع: إن الاسم يدل عـلى شيء فردي معين، وإن الصفة فى اللغة تطابق صفة محسوسة لذلك الشيء الفردي. وإن الفعل يقابل علاقة ما بين شيء وآخر. وتصوير اللغة للواقـع كمثل خريطـة أو رسم بياني، وهو كالذي بين الأسطوانـة الموسيقية واللحن الصادر عنها[1].

وتزخـر «الرسالة» بالشذرات التي تؤكد على هذه «النظرية التصويرية فى اللغة» نورد بعضًا منها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ[2].

2,1: إننا نكون لأنفسنا صورًا للوقائع.

2.12: فالصورة نموذج للوجود الخارجي.

2.13: إن الأشياء يقابلها فى الصورة ما تحتويه هذه الصورة من عناصر.

(1) Gadamer (Hans - George): Truth and Method (New York: Crossroad 19850 p. 401

(2) Goodman (Nelson): problems and objects (Indiana polis: Bobbs - Merrill 1972) p. 31

2.14: وقوام الصورة هو الطريقة التي تترابط بها عناصرها بعضها ببعض

2.15: و كـون أن عنـاصر الصـورة يتصل بعضهـا ببعض على نحو معين، إنمـا يدل على أن الأشـياء هي كذلك متصـل بعضها ببعض بالطريقة نفسها. وهـذه الرابطة التي تربط عناصر الصورة تسمي «بنية».

2.161: إنـه لابـد وأن يكون هنـاك شيء من الهوية بين «الصـورة» و«ما تصوره» حتى يتسني لأحدهما أن يكون صورة للآخر بأي معنى من المعاني.

2.17: والذي لابد أن يكون فى الصورة مشتركًا بينه وبين الوجود الخارجي لكي يتسني له أن يمثله بطريقته الخاصة صوابًا أو خطأ هو شكل التمثيل.

2.22: فالصورة تمثل ما تمثله، بغض النظر عن صدقه أو كذبه، من خلال طريقة تمثيله.

2.18: ومـا يجـب أن يكـون مشتركًا بـين أي صورة، مهما كان شـكلها، وبـين الوجود الخارجـي حتى يمكـن تمثيله على الإطلاق، سـواء صوابًـا أو خطًا هو الصـورة المنطقية، أى صورة الوجود الخارجي.

2.181: فـإذا كان شـكل التمثيل هو الشكـل المنطقي، سميت الصـورة عندئذ بالصورة المنطقية.

4.01: إن القضية صورة للوجود الخارجي.

5.6: إن حدود لغتي تعني حدود عالمي.

إن فكرة «ڤتجنشتين» أن اللغة مرآة العالم أو صورة له، أو أن اللغة «تعكس» العالم، ينبغي النظـر إليها على أنها «فكرة» عن «الإمكانيات». فكـل الاختيارات الممكنة التي بإمكان العالم «المنطقـي» أن يختارها تنعكس بالفعل فى لغة، و كل إمكانية يتم معادلتها بعبارة واقعية لها معني محـدد. فكما يقـول «ڤتجنشتين» إن العالم يمكن أن يأخذ شـكله فقط من خـلال إطار منطقي. واللغـة، التي هي أداة الفكـر، تهدف إلى تقرير الوقائع، وهي تحقق هـذا عن طريق «تصوير» هذه الوقائع، أو عن طريق «انعكاس» هذه الوقائع فى اللغة التي هي «مرآة» لهذه الوقائع.

فقد استهدف «ڤتجنشتين» من قوله «إن اللغة تصور الوقائع» أن يؤكد على أن اللغة لابد أن تكون شبيهة، من حيث البنية، بما تصوره. فالقضية المثبتة هي صورة لواقعة ممكنة، بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة أن تصور بلدًا ما، هذا على الرغم من أنه قد يتعذر فى كثير من الأحيان تبين الجانب «التصويري» من اللغة، فالمنطق يكشف عن بناء اللغة، ومن ثَمَّ عن بناء الواقع، لأن البناءين هما فى الحقيقة - وكما أسلفنا - بناء واحد، أو هما مثل المرء وظله.

فليست اللغة، فيما يقول «جادامر» Gadamer، مجرد شيء من بين ممتلكات الإنسان، وإنما يتأسس وجودها بحقيقة أن للإنسان عالَمًا. فبالنسبة للإنسان فإن العالم يوجد على صورة معينة لا يمكن لأحد غيره فى العالم أن يتصورها أو يختبرها. ولكن هذا العالم هو عالم «لغوي» فى طبيعته، وهذا هو فحوى تأكيد «همبولدت» Humblodt على أن «اللغات» هي «صور» العالم. ولا يعني هذا فقط أن العالم عالم بقدر ما يتم تصويره أو تمثيله فى لغة، بل إن للغة أيضًا وجودها الواقعي والحقيقي الذي يتحقق فقط عندما يتم تصوير العالم فيها. ومن ثمَّ فإن الطابع الإنساني الأصيل للغة يعني فى الآن نفسه الصفة اللغوية الأساسية لكون أن الإنسان موجود - فى - العالم.

ولكن هناك من يرفض هذه النظرية «التصويرية»، مثل «نيلسون جودمان» .N Goodman حيث يري أن «النقد الخطير الذي يمكن توجيهه إلى نظرية ڤتجنشتين فى اللغة باعتبارها صورة أو «مرآة» هو أن الوصف لا يمكنه أن يقوم بعملية تمثيل أو تصوير الواقع باعتباره كذلك. فلا يمكن للصورة أن تقوم بعمل من هذين العملين. ومن ثم فإنني أبدأ بالتخلي عن النظرية التصويرية فى اللغة وأنتهي بالأخذ بالنظرية اللغوية فى «الصور» Pictures. وأنا أرفض النظرية التصويرية فى اللغة على أساس أن «بنية» النظرية Structure الوصف، لا تتفق أو تتطابق مع «بنية» العالم. وعندئذ نخلص إلى أنه لا يوجد شيء من قبيل «بنية» العالم بحيث يمكن لشيء ما أن يتطابق أو لا يتطابق معها»[1].

4) ويصنف «ڤتجنشتين» قضايا اللغة التي لها معني إلى نوعين:

**أولاً:** قضايا المنطق والرياضيات وهي القضايا التي يصفها ڤتجنشتين بأنها «تحصيلات

(1) رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص 143،142،105،104، 151.

حاصل» Tautology فهي قضايا «تحليلية» analytic. وقد كان «ڤتجنشتين» أول من استخدم مصطلح «تحصيل حاصل»، والقضايا هنا صادقة بالضرورة؛ لأنها تتلاءم مع كل «الإمكانيات كالقضية التي تقول «إما أن السماء تمطر أو أنها لا تمطر».

ولذلك كان المنطق والرياضيات علمين صحيحين صحة خالية من المعني - Without «Sinloss» sense دون أن يعني هذا أنها « كلام فارغ» non-sensical unsinnig وبعبارة أخرى هي عبارات «مفهومة» ولكنها ليست «صوراً» للواقع. فهي لا تمثل أية حالات ممكنة للوقائع: إن لقضايا تحصيل الحاصل معني ولكن ليس لها دلالة إشارية واقعية؛ فهي تتعلق «ببناء اللغة»، وهي جزء من «النسق الرمزي»؛ وفى المقابل نجد قضايا تزعم لنفسها صفتي «الضرورة» و«الواقعية» معًا، بمعني أنها تزعم أنها صادقة فى كل عالم ممكن. وهذه هي القضايا الميتافيزيقية، وهي القضايا التي تُوصف بأنها « كلام فارغ» non-sensical. إن الداء المتأصل فى الميتافيزيقا هو محاولة «أن تقول ما لا يمكن قوله». وأحد اسباب ذلك هو «توهم» الفلاسفة أن الصورة النحوية تناظر الصورة المنطقية. ويؤكد «ڤتجنشتين» هذه الفكرة فى الشذرات التالية:

3.324: وهكذا تنشأ بسهولة أهم أنواع الخلط الفكري (الذي تمتلئ به الفلسفة كلها).

3.325: ولكي نتحاشي هذه الأخطاء، علينا أن نستخدم جهازًا من الرموز يستبعدها، ويكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة فى رموز مختلفة، وبعدم استخدامنا للعلامات بطريقة واحدة على حين أنها تكون ذات دلالات مختلفة.

أعني أن جهازنا الرمزي الذي ينبغي استخدامه، لابد له أن يُساير قواعد الأجرومية المنطقية، أعني قواعد التركيب المنطقي.

ويوضح ڤتجنشتين ما يقصده بتحصيل الحاصل بشذرات كثيرة وذلك فى رسالته المنطقية نورد بعضها لزيادة التوضيح والفائدة[1].

6.1: إن قضايا المنطق والرياضيات تحصيلات حاصل.

(1) رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص 70، 112، 158.

6.11: ولذلك فإن قضايا المنطق لا تقول شيئًا، إنها قضايا «تحليلية».

6.314: الرياضة منهج منطقي.

6.22: إن منطق العالم الذي تظهره قضايا المنطق في تحصيلات الحاصل تظهره الرياضيات في معادلات.

4.461: إن القضية تظهر ما تقوله «بحكم تركيبها» وبهذا لا تقول قضية تحصيل الحاصل ولا قضية التناقض شيئًا.

4.4611: ومع ذلك، فتحصيل الحاصل والتناقض ليسا خاليين - تمامًا من المعني، إنهما جزء من الجهاز الرمزي، على نفس النحو الذي يكون فيه «الصفر» جزء من الجهاز الرمزي الخاص بالحساب.

4.462: وتحصيل الحاصل والتناقض ليسا صوراً من صور الوجود الخارجي. وهما لا يمثلان أي شيء ممكن. لأن أحدهما يسمح بكل شيء ممكن، بينما لا يسمح الثاني بأي شيء. إننا لنجد في تحصيل الحاصل أن شروط اتفاق القضية مع العالم، وعلاقات تمثيله يلغي بعضها بعضاً؛ لهذا فهو لا يرتبط مع الوجود الخارجي بأي علاقة تمثيلية.

5.133: أن كل استدلال يتم على نحو أولاني.

6.113: إن العلاقة المميزة للقضايا المنطقية هي أن الإنسان يمكنه أن يدرك في الرمز وحده أنها صادقة، وهذه الحقيقة تتضمن في ذاتها كل فلسفة المنطق.

6.12: وكون قضايا المنطق تحصيلات حاصل، يبرز الصفات الصورية أي الصفات المنطقية للغة وللعالم.

ثانياً: «قضايا واقعية»، وهي تستبعد إمكانيات معينة، وهي باعتبارها كذلك، تضع فاصلاً حول الإمكانيات الفعلية منها مثل «إن السماء تمطر». وهي قضايا «تأليفية» Synthetic. وهي صور للحالات الممكنة للوقائع، ولكنها ليست - بحال - قضايا ضرورية. وليست «أولانية» ويؤكد فتجنشتين هذه المعاني بكثير من شذرات رسالته ومنها[1].

(1) زكي نجيب محمود: ديڤيد هيوم - (نوابغ الفكر العربي 7، دار المعارف1957)، ص 67، 73، 75.

2.225: ليس هناك صورة صادقة صدقًا «أولانيًا».

6.113: إن صدق القضايا اللامنطقية أو كذبها لا يمكن التعرف عليه من مجرد القضايا وحدها.

5.134: لا يمكن استدلال أية قضية أولانية من قضية أولانية أخرى.

6.3: البحث المنطقي معناه البحث في كل ضروب الاطراد. وكل ما هو خارج عن المنطق فهو عرضي.

6.31: إن ما يسمي بقانون الاستقراء لا يمكن بحال أن يكون قانونًا منطقيًا، إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية، ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانوناً أولانياً كذلك.

5.1361: إن أحداث المستقبل لا يمكن استدلالها من أحداث الحاضر. وما الخرافة إلا الاعتقاد في وجود الرابطة العلية.

6.37: إن ضرورة حدوث شيء ما لأن شيئًا آخر قد حدث لا وجود لها، فالضرورة لا تكون إلا «ضرورة منطقية».

6.371: إن النظرة الحديثة إلى العالم بأسرها ترتكز على أساس ينطوي على «وهم» وهو أن ما نسميه بقوانين الطبيعة هي تفسيرات للظواهر الطبيعية.

6.372: ولذا يقف الناس عند القوانين الطبيعية كما لو كانوا يقفون أمام شيء لا يجوز الشك فيه كما كان يفعل القدماء بالنسبة لله والقدر.

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا: إن تصور «ڤتجنشتين» للضرورة على هذا النحو كان نتيجة لنظريته التصويرية في اللغة؛ فالقضايا الأصلية تخبرنا فقط بما تكون عليه الأشياء بالفعل؛ ولا تخبرنا بكيف ينبغي للأشياء أن تكون. وأن الضرورة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بوجودها موجودة فقط في قضايا المنطق التي هي «تحصيلات حاصل» و«الرياضيات». ولا يقول العلمان شيئًا عن العالم الخارجي. ومن ثَمَّ فليس هناك ثمة ضرورة في العالم. إن بإمكاننا أن نستدل قضية من قضية أخرى في حالة واحدة فقط إذا كان هناك ارتباط «داخلي» بين

القضيتين. فلا يمكن أن نستدل «واقعة» من واقعة أخرى مختلفة تمامًا عنها. «فلا يمكن، بأية حال، أن يتم الاستدلال من وجود أمر من أمور الواقع على وجود أمر آخر مختلف عنه كل الاختلاف. ومن ثَمَّ فقد أعلن «فتجنشتين» أننا لا نعلم ما إذا كانت الشمس سوف تشرق غدًا. فالقول بأن الشمس سوف تشرق غداً عبارة عن افتراض وذلك يعني أننا لا نعرف ما إذا كانت سوف تشرق أم لا، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية.

ويترتب على ذلك أيضاً رفض تصنيف» كانط» للقضايا. «فكانط» بعد أن ميز بين القضايا «التحليلية» و«القضايا التأليفية»، زعم أن هناك نوعًا آخر من القضايا يصفه بأنه قضايا «تأليفية أولانية» Synthetic apriori وهي قضايا تعرف؛ كما يزعم «كانط» أنها صادقة «قبل» التجربة. ولا تعتمد فى التحقيق منها على الخبرة، وأنه بالرغم من أن هذه القضايا صادقة بالضرورة فهي تعطي لنا معرفة جديدة تتعلق بالعالم، ويزعم «كانط» أن هذه القضايا التأليفية الأولانية موجودة فى علمي الفيزياء والرياضيات على السواء.

وهكذا نستطيع أن نقول: إنه فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعني وتحصيل الحاصل المشروع برغم خلوه من المعني لا يوجد استعمال مشروع للغة.

وليس هناك شك فى تأثر «فتجنشتين» بفلسفة «ديڤيد هيوم» فى «تصنيفه للقضايا ذات المعني» و«تصوره لفكرة الضرورة». فديڤيد هيوم يؤكد على أننا إذا استعرضنا المكتبات، فيالها من إبادة تلك التي نضطر إلى فعلها !! فلو تناولنا بأيدينا كتاباً كائناً ما كان، كتاباً فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا، فلنسأل «هل يحتوى هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟ لا، هل يحتوى على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود الفعلي؟ لا، إذن فألق به فى النار، لأنه يستحيل أن ينطوى على شيء غير سفسطة ووهم.

أما فيما يتعلق بفكرة «الضرورة» فيؤكد «هيوم» على أنه ليس هناك استحالة عند العقل أن تجري وقائع الطبيعة على غير الصورة التي تجري عليها، وليس عسيراً على العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعية، فلأن تغيب الشمس غدًا عن الظهور فلا تشرق، أمر لا يشق على العقل أن يتصوره، فمثل هذه الصورة عنده تساوى فى سهولة التصور أن تشرق الشمس غدًا، وعبثًا تحاول أن تقيم برهاناً عقلياً على بطلان القول بأن الشمس لن تشرق غدًا، ولو كان مثل

هذا البطلان مما يقام عليه البرهان العقلي، لكان فى تصوره تناقض، بل لكان مجرد تصور العقل له أمرا محالاً.

وهكذا. يتضح أن حكمنا على المستقبل بأنه سيجري على غرار الماضي هو حكم لا تقضي به الضرورة العلية، وإنما حكمنا به على سبيل الاحتمال[1].

ولكن ما هو الارتباط بين هذا وفكرة ڤتجنشتين عن دوال الصدق Truth - Function؟

المقصود بدال الصدق عند فتجنشتين القضايا المركبة Complex propositions. فكل قضية من هذه القضايا عبارة عن «دالة صدق» لقضايا أولية elementary propositions. فالقضية «س» قضية صادقة إذا كانت القضايا (أ، ب، جـ) صادقة؛ وفى هذه الحالة ليس من الضروري أن تتحقق مباشرة من القضية «س» لنعرف ما إذا كانت قضية صادقة أم كاذبة شريطة أننا لابد وأن نجري - عند مرحلة معينة - عملية مطابقة أو مواجهة بين القضية أو القضايا وبين الوقائع التي تقوم بتصويرها.

فالقضية المركبة تتعلق بعدد كبير من الإمكانيات أو كما يقول «ڤتجنشتين» بعدد كبير من النقاط فى الفراغ المنطقي، ومن ثم نستطيع القول إن القضية المركبة هي - فى حقيقتها - رسالة تتألف من عدد بسيط من الرسائل تتعلق كل منها بنقطة فى الفراغ المنطقي. ومن ثَمَّ فالرسالة المركبة هي دالة صدق للرسائل الصغيرة.

فإذا كان للقضية معني فلأنها «صورة» أو «مرآة» للواقع. ومن ثَمَّ ينبغي أن ننظر إلى هذه النظرية على أنها محاولة لتفسير كيفية حصول القضية الواقعية على معناها، فالقضية تتألف من كلمات، وهذه الكلمات تتعلق بأشياء، ولكن السؤال هو وكيف تتحقق القضية من مجرد اجتماع كلمات؟ فالكلمات ترتبط بالأشياء الموجودة فى العالم بعلاقة واحد بواحد، بينما

(1) رسالة منطقية فلسفية، ص 39.
وانظر الفقرات ( 5، 6,122، 4,461، 4,462، 4,463).
- Encyclopedia of philosophy Vol 8 P. 333.
- Passmore: A Hundred Years of philosophy p. 366-368.
- Johes (W. T.): A History of philosophy 173.

تكون علاقة القضية بالأشـياء هي علاقة واحد بإثنـين، فكيف تنتج القضية من مجرد تنسيق الكلمات؟ إن «الكلمة» تتعلق بشيء ما وتؤلف «وحدة»؛ بينما تتعلق القضية بإمكانية، يمكن أن تتحقق أو لا تتحقق، فكيف تؤلف القضية؟

يـري «ڤتجنشتـين» أن القضايـا تتألف مـن كلمات على النحـو الذي تتألـف فيه الصور والخطـوط من نقـاط. فإذا كان تركيب النقاط في خط ما يمثل الترتيب الممكن «للأشـياء»، فإن القضايا تمثل الإمكانيات التي تتعلق بهذه القضايا.. ولكن إذا كان من غير الممكن أن تَضِلَّ الصـورة المكانية في فراغ مكاني فلأنها من نفس الوسط، فإن «الكلمات» - خلافًا لذلك - قد تَضِل لأنها ليست من نفس الوسط الذي جاءت لتكون «صورة» أو «مرآة» له، فهي قد تفقد طابعها «التصويري» في «لغو» non-sensical.

فالكلمات «تومئ» إلى أشـياء معينة، وتستوعب الإمكانيات التي يمكن للشيء أن يشارك فيهـا، وهـي تحمل في باطنها هذه الإمكانيات كما تفعل «الحربـاء» التي لديها قدرة التكيف مع مـا يحيط بها من ألوان عن طريق ما يعتريها من تغـيرات. ومن ثمَّ فالتماثل بين القضايا والصور والخطوط يكون في كون كل من النقطة في الخط والكلمة في القضية تستوعب كل الإمكانيات، إلا أن الحالة الأولى تتميز عن الثانية في الكفاءة والتلقائية وذلك لأن عمليات الاستيعاب والحفظ في عالم الكلمات تحتاج لجهد عقلي كبير مما يجعلنا معرضين للوقوع في الخطأ[1].

5) ولكـن مـا هو موقف «الرسالة» من قضايا القيمـة؟ إذا كان من اليسير أن نري كيف أن القضيـة الواقعية تتعلق بأمور الواقع state of affairs، فمن الصعب أن نري كيف تستطيع القضايـا التـي ليست عن أمور واقعيـة أن تصور حالة من حالات الواقـع وأن تكون صورة لهـا أو مـرآة كما في حالة قضايا القيمـة. ويحل «ڤتجنشتين» هذا الإشـكال بأن يزعم أن هذه القضايـا تقـع خارج حدود الحديث الذي يتعلق بالواقع، فهي - إن شـئنا الدقة - ليست قضايا حقيقيـة، فهي تفتقر للمعني الواقعـي، والخلط يبدأ عندما تتنكر هـذه العبارات وغيرها من عبـارات الميتافيزيقا في ثوب قضايـا واقعية. ومن ثم فإننا نكون، في نظر ڤتجنشتين، على أولى درجـات الفهم إذا وعينا هذا الدرس جيدًا، فقد كـان «ڤتجنشتين» يتصور أن جانباً هاماً من

(1) رسالة منطقية فلسفية، ص158، 160.

جهده الفلسفي يتمثل فى توفير الحماية لهذه الأشياء التي تتحدث عنها عبارات القيمة وذلك من «جور» القضايا الواقعية وخاصة العلمية منها، ويتضح موقف «ڤتجنشتين» من بعض الفقرات المتناثرة فى الرسالة والتي نورد بعضها فيما يلي[1]:

6.41: إن معني العالم يجب أن يكون خارجاً عن العالم. وكل شيء فى العالم موجود كما هو ويحدث على النحو الذي يحدث عليه. ولا توجد قيمة فيه. وإذا كانت هناك قيمة فهي لن يكون لها قيمة. وإذا كانت هناك قيمة ذات قيمة، وجب أن تكون خارجة عن نطاق ما يحدث أو يوجد على نحو ما. ذلك لأن كل ما يحدث أو يكون على نحو ما فهو عَرَضي. وما يجعلها غير عَرضِية لا يمكن أن يكون موجودًا فى العالم، وإلا أصبح هذا الشيء مرة أخرى عرضيًّاً. إنه يجب أن يكون خارجًا عن العالم.

6.42: ومن ثم فلا يمكن أن يوجد أيضاً قضايا أخلاقية؛ لأن القضايا لا يمكن أن تعبر عما هو أعلى منها.

6.421: ومن الواضح أن الأخلاق لا يمكن التعبير عنها: إن الأخلاق متعالية والأخلاق والجمال شيء واحد.

6.423: إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الإرادة من حيث هي الذات التي يصدر عنها الفعل الأخلاقي. فالإرادة ظاهرة تهم علم النفس فقط.

6.373: إن العالم مستقل عن إرادتي.

6.374: إنه لا وجود لرابطة منطقية بين الإرادة وبين العالم.

وقد عبر «ڤتجنشتين» عن هذه الفكرة تعبيراً دراميًّا بقوله: (إنني لا أستطيع أن أخضع أحداث العالم لإرادتي.. فأنا عاجز تماماً ولا حول لي ولا قوة)[2].

6) لا جدال فى التأثير الكبير الذي مارسته رسالة «ڤتجنشتين» على فكر «الوضعية المنطقية». فقد اعترف «مورتس شليك» بأن «الرسالة» وضعت الفكر الفلسفي المعاصر فى

(1) Enyclopedia of philosophy Vol 8 p. 383.

(2) Ibid p. 332-333.

مفـترق الطريق. فهي - وكما يري - نقطة تحول حاسمة. وليس هناك شـك فى أن هناك نقاط اتفاق بـين الأفكار الأساسية والسائدة لدي دائرة فيينا ومواقـف الرسالة. فهناك مثلاً فكرة أن القضايـا الأصلية genuine عبـارة عن «دوال قضايا» للقضايا الأوليـة وفكرة أن الحقائق المنطقيـة والرياضيـة تحصيلات حاصـل وأنها - من ثـم - لا تقول شـيئاً. وأن الفلسفة ليست جهـازاً من «الحقائق» إنما «فعالية» أو «نشاط» يستهـدف توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، وتعيين حدود المعني المشروع وتمييزه عن «المعني» عن المشروع.

إن تأكيد «ڤتجنشتـين» على أن الفلسفة «فعالية» activity وليست جهازاً من الحقائق كان لـه أكبر الأثـر على الوضعيين المناطقة، فقـد كان «كارناب» ينظر للفلسفـة على أنها «نشاط» أكـثر من كونها نسقاً ومن ثم كان أكثر تركيزاً على التنـاول الفلسفي العملي للمشكلات أكثر من الفلسفة ذاتها. ويؤكد «شليك» على أن الفلسفة تقوم على الفعل الذي يوضح ما الذي يتكون منه معني العبارة. فقد أصبحت الفلسفة فعلا صامتًا للإشارة إلى معني. ولعل هذا ما كان يقصده «شليك» من قوله «إن الفعالية الفلسفية لإعطاء المعني هي كل المعرفة أو هي اَلفُهَا. وياؤها».

ولكـن هناك بين «الرسالـة» و«الوضعية» اختلافات. فالوضعيـة لم تأخذ - فيما يتعلق بالقضايـا - بالنظريـة التصويرية وهـي النظرية المركزيـة فى الرسالة. والفكـرة الأساسية لـدي الوضعية المنطقية هي أن كل القضايا الأصلية تقبل «الـرد» إلى قضايا تسجل «الإدراك المباشر» أو تسجل «المعطي المباشر فى الخبرة». ولا توجد هذه الفكرة فى رسالة «ڤتجنشتين». ويرتبـط بفكرة الوضعيين هذه اعتقادهم بأن معـني القضية يتمثل فى منهج التحقق منها، ولم تـشر الرسالة إلى هذا الاعتقاد، والشذرة الوحيدة الموجودة بها ويمكن أن تشبه هذا الاعتقاد هـي التـي تحمل رقم (4.24) والتي يقـول فيها «ڤتجنشتين»: لأن نفهم معـني قضية ما، هو أن نعـرف ما هناك، إذا كانت صادقة». وحتى فى هـذه الشذرة لا نجد ما يُشير صراحة إلى مبدأ التحقيـق، بـل إن التعليق المباشر الـذي يتلو هذه الشذرة يبين لنا كيـف أن ڤتجنشتين لم يكن يفكـر فى التحقـق، فهو يقول «ولذلك يمكننـا أن نفهم القضية بدون أن نعـرف ما إذا كانت صادقـة أو كاذبـة. وإننا لنفهمها إذا فهمنا الأجزاء التي تتألـف منها». وبعبارة أخرى أنك إذا فهمت الكلمات التي تتألف منها القضية. وليس هذا ما يشير إلى أنك بحاجة إلى معرفة كيفية التحقق من القضية إذا أردت أن تفهمها.

بالإضافة إلى أن «الرسالة» لا تتضمن، فى الحقيقة نظرية تجريبية فى المعني. فكل الذي تؤكد عليه هو أنك إذا أردت أن تفهم قضية ما عليك أن تعرف القيمة الإشارية reference للأسماء التي تتألف منها القضية، وهذا هو كل شيء. فعندما تفهم قضية ما تفهم كيف يتألف الواقع؛ وذلك إذا كانت العبارة صادقة، بغض النظر عما إذا كنت تعرف كيف تتحقق مما تقوله العبارة أم لا: فليست النظرية التصويرية نظرية تجريبية، أعنى نظرية تقوم على مبدأ التحقق.

ولكن الأمر الجدير بالاعتبار هو أن عملية التحقق فى المعني قد استحوذت على انتباه «ڤتجنشتين» فى فلسفته المتأخرة، وهي المرحلة التي ليست بحال وضعية. بالإضافة إلى أنه إذا كان الوضعيون وڤتجنشتين يعارضون الميتافيزيقا فقد جاءت هذه المعارضة على نحوين مختلفين. فمن رأي الوضعيين أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن شيء سوى مشاعر وانفعالات أصحاب هذه القضايا، وقد عبر «رودلف كارناب» عن هذا المعني بقوله: «إن الميتافيزيقيين هم جماعة من الموسيقيين الذين تنقصهم الموهبة الموسيقية». أما فى «الرسالة» فنحن نجد أن بإمكاننا أن نصل إلى أفكار تتعلق بحدود اللغة والفكر والواقع، وأن الأفكار الميتافيزيقية لا يمكن التعبير عنها فى لغة، ولكن لو أصبح ذلك ممكنًا، فقد تكون هذه الأفكار صادقة وليست مجرد تعبير عن المشاعر كما يزعم أصحاب الوضعية المنطقية[1].

ولكن السؤال الهام هو: هل جاءت الرسالة خالية تمامًا من الأفكار الميتافيزيقية؟ وبعبارة أخرى، هل نجح «ڤتجنشتين» فى رفضه للميتافيزيقا؟

لا نُجانب الصواب لو قلنا: إنه بالرغم من أن «ڤتجنشتين» قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقا إلا أننا لا نعدم فى فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات أبعاد مثالية، وربما يرجع هذا لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني «شوبنهور» كما فى فكرة «الأنا وحدية» Solipsism السائدة فى الرسالة، وفكرته عن «الحد» Limit سواء «حد العالم أو حد اللغة» وكذا فكرته عن القيمة وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح أكثر فى ضوء فلسفة شوبنهور[2].

(1) عزمي إسلام: لودڤيج ڤتجنشتين، ص34.

(2) Malcolm (N.): Moore's paradox. In «Schilpp» p. 384.

- Laerowitz (M.): Moore and Linguistic philosophy in «Schilpp» p. 109-111.

- Hume (D.) A Treatise of Human Nature (BK I pt III, See II)

# 6ـ التفسير «اللغوي» لتحليل هيوم للعلية

ليس هناك شك في أن «ديڤيد هيوم» هو الأب الروحي للحركات التحليلية والوضعية المعاصرة، وأن تحليلة لتصور «العلية» و«السببية» كان أشهر آثاره الفلسفية. وسوف نحاول في هذه الفقرة أن نعرض هذا التحليل عرضًا - ظهر لنا - جديدًا، ونعني به «محاولة تفسير تحليله للعلية على أنه - في المقام الأول - ليس تحليلاً للظواهر الخارجية؛ وإنما باعتباره تحليلاً للغة. ونحن نعرض هذه المحاولة لأمرين، فهي تعد - من ناحية - مثالاً أو نموذجًا أصيلاً لممارسة التحليل اللغوي، بالإضافة إلى أن هذا التحليل قد أصبح له - فيما بعد - عظيم الأثر. ولعلنا نذكر كيف أن هذا التحليل هو الذي أيقظ «كانط» من سباته الدوجماطيقي.

1) الحقيقة أن «ديڤيد هيوم» لم يكن تشغله العلاقة بين «الأحداث الواقعية» وإنما كانت مشكلته الأساسية مشكلة لغوية، فلم يكن يخطر بذهن «هيوم» أن نقبل فكرته عن السببية وأن نسلم بها باعتبارها قضية يومية، أعني أن تكون «أداة» أو «وسيلة» تحكم استخدامنا أو تعاملنا مع وقائع العالم الخارجي بالضبط كما كان الشأن مع الفيلسوف الإيلي «زينون». فهل كان «زينون» يدعونا إلى أن نتعامل مع الأشياء التي تحيط بنا وكأنها ساكنة جامدة ومجردة من الحركة؟ فهل كان «زينون» يصدق أن «أخيل»، وهو أسرع عداء في بلاد اليونان آنئذ، لن يلحق بالسلحفاة، وهي أبطأ الحيوانات، في أي وقت يشاء؟

لقد كان « ديڤيد هيوم» يفعل الشيء نفسه عندما قام بتحليل طبيعة «السببية» على الرغم من أنه قد أعطي انطباعًا بأنه وصل إلى فكرته نتيجة ما قام به من ملاحظات ومشاهدات للظواهر. والحق أيضًا أنه لا وجود لمثل هذه الملاحظات والمشاهدات[1].

(1) Malcolm (N.): Moore's paradox. In «Schilpp» p. 384. =

لأنـه إذا كانت «أفكارنا» فى الأصـل عبارة عن «انطباعات» خلفتهـا الخبرة Experience فكيف استطاع «ديڤيـد هيوم» تأليف فكرة «الارتباط الضرورى» وهي الفكرة التي لا يناظرهـا بحال، أي انطباع مختبر؟ أعنى أنه طالما ليس لدينا فكرة هذا الارتباط الضرورى فلـن نستطيع «فحص» الأحـداث والظواهر لنتبين ما إذا كانت ترتبـط فيما بينها ارتباطًا ضروريًا أم لا. وبعبارة أخرى نقول: إن فشل «ديڤيد هيوم» فى الوصول إلى ما يمكن وصفه بأنـه «ارتبـاط ضروري» بين الأحـداث والظواهر؛ إنما يعني أن «هيـوم» لم يكن يعرف حقيقـة ما يبحث عنه، لأنـه لو كان لديه بالفعل تصورًا أو فكـرة «الارتباط الضروري» مـا كان قد بحـث عنه بين الظواهر والأحداث، إن وجود الفكـرة فى الذهن معناه وجود «انطباع» لها. وعدم وجود الفكرة يترتب عليه استحالة البحث عن «انطباع» لها. فأنت لا تبحث عن شيء لا وجود له.

والحـق أن الإنصـاف يقتضينا أن نقول: إن « ديڤيد هيوم» ربمـا كان على وعي بهذا، فهو يؤكـد على «أنه ليس لدينـا بحال فكرة عن هذا الارتباط الـضروري، ولا أية فكرة متميزة عـما نرغب فى معرفته عندما نسعي لتصور خاص بهذا الارتبـاط»[1]. ويؤكد أيضاً على «أنه مـن المستحيل أن نكتشف مـن حالة مفردة أية قوة أو أي ارتباط ضروري أو نكتشف كيف نربـط بـين المسبب والسبب ونجعله بالـضرورة تاليًا له. إنما نحـن نكتشف فقط أن أحدهما يحـدث والآخر يتبعـه» ويقول: (إن ما لم تتعلمه مـن حالة واحدة، لن تتعلمـه أبداً من مائة حالة متشابهة معها فى كل الظروف، فمن مجرد تكرار أي انطباع ماضٍ- حتى إلى ما لا نهاية - لـن تظهر فكـرة أصلية مثل فكرة الارتبـاط الضروري، ولا يكون لعـدد الانطباعات تأثير أكـثر مما لو كنا قد حصرنا انتباهنا فى انطباع واحـد فقط). وهكذا يستحيل على الإنسان أن يستنتج شـيئاً عن (فكرة القوة) أو (الرابطة الضرورية) من مجرد تأمله للظواهر كما تقع له فى الحـس، ذلك لأن ظواهر الأجسام لا تشف أبـدًا عن قوة وراءها بحيث تكون هي الأصل الـذي استقينا منه فكرتنا عن «القوة». وبالتـالي لا يزيد ما نزعم أنه «ارتباط ضروري» عن

- Laerowitz (M.): Moore and Linguistic philosophy in «Schilpp» p. 109-111.

- Hume (D.) A Treatise of Human Nature (BK I pt III, See II)

(1) Hume: Ibid.

مجرد كونه «ارتباط مستمر»[1]، ومن ثَمَّ فإن ما قام به «ديڤيد هيوم» هو فى الحقيقة» إجراء تحليلي» أو هو - إن صح التعبير - مقطوعة تحليلية.

إن مـا كان «هيوم» يدعونا إليه هو فقط أن نقبل هذا التصور للعلية فيما يمكن أن نصفه «باللحظـة الفلسفية» أو «الموقف الفلسفي»: فقد نقبل فى «اللحظة الفلسفية» دعوى فلسفية تتناقـض مع حقائق «الموقـف الطبيعي»؛ وذلـك لأننا نكون فى هذه اللحظـة خاضعين لحالة مزاجية خاصة. فالنظرية الفلسفية التي من هذا النوع الذي نتحدث عنه لا تكون فى حقيقتها عـلى مـا تبدو عليه، أعني أنها ليست نظرية عن طبيعة الأشـياء لأنها فى الحقيقة لا تزيد عن أن تكـون مجرد نتيجة لتحليل كيفية استخدام الحـدودTerms دون أن تتجاوز عالم الألفاظ إلى عالم الأشياء، بل إننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا إنها ليست حتى وصفاً للاستخدام. وإلا ما كانت مثاراً للخلاف الدائم».

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا: إن هذا الذي نؤكده هنا قد يغيب عن أذهان الكثيرين، ومـن ثم يقعون فى وهم الظن بأن هـذه النظريات هي فى حقيقتها «تلخيصات» و«تعميمات» مـن وقائـع تجريبية مشاهـدة، بينما هي فى حقيقتهـا - و كما أكدنا - ليسـت كذلك. فقد وقع «برتراند رسـل» فى الخطأ عندما تصـور أن القضية التي آثارها «هيـوم» قضية تجريبية ولم ينتبه إلى فحواها «اللغوي» بل؛ إنه قد حددها فى السؤال عما إذا كنا ندرك بين الأشياء علاقة ضروريـة أم لا؟ وهـو يجيب على سؤاله بأن هيـوم قد رد بالنفي بينما أجـاب خصومه - مثل كانط - بالإيجاب»[2]...

إن تبريـرات هيوم «تحليلية» ولا يمكن اعتبارها معتمـدة على الحواس. و كان يستهدف من وراءها التمييز بين:

(A) العبارات السببية Casual.

(B) العبارات اللزومية Implicative.

(1) Hume: Ibid.

(2) Russell (B.): A History of Western philosophy (1947) p. 669.

وكان يرمي من وراء هذا التمييز إلى التأكيد على «إن نفي» «العبارات اللزومية» ينتهي بنا إلى «الوقوع فى التناقض»؛ بينما لا ينتهي نفي «العبارات السببية» إلى أي تناقض. ويؤدي إنكار «هيوم» لوجود «انطباع الارتباط الضروري « بين ما لدينا من انطباعات إلى أن يكون حديثنا عن «رؤية» ارتباط ضروري بين الأحداث حديثًا بلا معني، بقدر ما يكون لحديثنا عن «الارتباط بين الأحداث» من معني. فليس للحديث الأول معني لأنه يبحث عن «ما هو غير موجود» أعني «الارتباط الضروري»؛ بينما للحديث الثاني معني لأنه يبحث فقط عن «مجرد الارتباط». فإذا كانت الصورة التي قدَّمها «هيوم» للسببية توحي لنا بصورة من يبحث بين «الظواهر» عن «شيء ما»؛ فإنها - فى الحقيقة - ليست كذلك، أعني أنها «لغوية» linguistic فى معناها ومبناها، ولا يفهم موقفه إلا إذا فسرناه على أنه يعني: أن تحليل استخدام الحد «سبب أو علة» يوضح لنا الحقيقة اللغوية التي مؤدَّاها أن الحد سبب «أو علة» يستخدم فقط فى الإشارة إلى الأحداث التي ينطبق عليها وصف (الارتباط المستمر)، ومن ثمَّ لا يكون للحد. «الارتباط الضروري» مفهوم أو ما صّدّق.

إن حجة «هيوم» «أولانية» وليست حجة «بعدية»، ويترتب عليها أن تكون « كل الأفعال السببية» بلا معني «حرفي»[1].

ولكن هل كان «هيوم» يعتقد بالفعل أن الرابطة السببية لا تختلف - فى الحقيقة - عن الرابطة العرضية، وأن أفعال السببية مجردة من الفعالية لمجرد أن التحليل اللغوي يظهرها على أنها كذلك؟

لاشك فى أن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي؛ وذلك لأن قبول هذا الموقف موقوت بما وصفناه من قبل «باللحظة الفلسفية»، فقد كانت كل أهدافه «لغوية» وهي الأهداف التي يمكن حصرها فيما يلي:

❐ التأكيد على الاختلاف «اللغوي» بين «القضايا السببية» و«القضايا اللزومية»، والفرق بين «الضرورة» عندما ترد فى قضية «سببية» وعندما ترد فى قضية «لزوم

(1) Russull (B): Ibid.

- Lazerowitz: Moore's Paradox p. 389.

منطقـي».. والفضـل يرجع إلى هيـوم فى التنبيه إلى هذا الاختلاف الـذي طالما أهمله الفلاسفـة طويـلاً، بسبـب تشابهـما فى الصـورة اللغويـة وهـي «إذا كان كـذا إذن كذا».

- ❐ التأكيـد على «التشابه اللغوي» بين «القضايا السببية» والقضايا التي تعبر عن «الحدث العرضي». ومن ثم عدم وجود ما يسمي «ارتباطًا ضرورياً»؛ لأننا لا نعرف، فى الأصل ما نبحث عنه وذلك لأنه لا يوجد لدينا لهذا الارتباط فكرة أو تصور.

وقـد أبـرز «هيوم» هذا التشابه من خلال موقفه من الأفعـال السببية، فهو لم يزعم أنها بلا معني فى «اللغة الجارية»، وإنما هي كذلك عندما تكون موضوعًا لتحليل فلسفي، فقد كان رفضـه رفضًا أكاديميًا إن صح هذا التعبير[1]. لقد كان هيوم، فى الحقيقة، يعيد رسم «الخريطة اللغوية».

لعلنـا بعـد هذا العرض لفكرة «هيوم» عـن السببية نكون فى موقـف يسمح لنا أن نفهم السبـب الذي من أجله نقـع فى «وهم» الاعتقاد بأن تحليل تصور مـا كفيل وحده بأن يزودنا بمعرفـة جديدة تتعلـق بالظاهرة التي يعبر عنهـا التصور موضوع التحليـل، فى حين أن هذه المعرفـة الجديدة ليسـت أكثر من «تحويلات أو تعديـلات لغوية»، أعنى نتيجـة القيام بعمل «غير مشروع» فى اللغة وذلك فى خلسة من الاستخدام الجاري لها. ويتبين لنا - من ثم - كيف أخطـأ كثير من التحليليين، مثـل» برتراند رسل»، فى توهمهم أن تحليـل التصور يؤدي بنا إلى معرفة الأشياء.

(1) Lazerowitz: Ibid. 371.

- Molcolm: Moore and ordinary Language p. 366.

# 7ـ الوضعية المنطقية

1) عـادة توصف الوضعية المعاصرة بصفات عدة. فقد توصف بالوضعية الجديـدة New - Positivism أو الوضعية المنطقية Logical Positivism، أو التجريبيـة المتسقـة Consistent Empircism أو الوضعيـة الجديـدة المنطقية Logical new positivism[1].

وقـد بدأ الجيل الأول من الوضعيـين الموجودين فى «فيينا» عملهـم تحت تأثير «إرنست مـاخ»، وقد كـان من بينهم «فيليـب فرانـك» Philip Frank، و«هانزهـان» Hans Hann، و«ريتشـارد ڤـون ميـزس» Richard Von Mises، 1896 - 1843 و«اوتونيـوراث» Ott Neurath، 1945 - 1882.

وقـد نشطت هذه الجماعة الصغيرة خلال العشرينات وذلك فى «فيينا»، فقد كانت تعقد المناقشـات بين مجموعة من العلـماء والفلاسفة الذين كانوا يلتقون بانتظـام فى «دائرة فيينا» و«حلقة برلين» للفلسفة التجريبية.

ونستطيـع أن نقـول: إن هاتـين المدرستين، وقد قـدر لهما أن تتطـورا إلى حركة واسعة الانتشـار مثيرة للجدل، قامتا عـلى تجريبية «هيوم» ووضعية «أوجسـت كومت»، وفلسفة العلـم عند «إرسنت ماخ» بالإضافة إلى مؤثرات أخرى جـاءت من بعض العلماء والفلاسفة مثـل «ج.ف. برنـارد ريمـان» G.F. Bernhard Riemann صاحـب الهندسـة اللااقيديـة، و«هرمـان فـون هلمهولتـز» Herman Von Helmholtz و«هنريـش هرتـس» Heinrich Herts الـذى كـان أول من استحـضر أمواجاً كهرطيسيـة فى معمله، و«لودڤيـج بولتزمان»

(1) عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص107.
- محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص121.

Lndwig Boltzmann و كـان أستـاذاً فى الميكانيكا الإحصائية و«هـنري بوانكارية» Henri Poincare و«ديڤيـد هلـبرت» David Helbert ولكـن الأكثر أهمية كان هـو تأثير «البرت اينشتـين» والمناطقة الرياضيـين الثلاثة وهم «جوتلب فريجـه» Gottlob Frege و«برتراند رسل»، ووايتهد Whitehead[1].

وقـد أدى اجتماع هذه المصـادر إلى ظهور النظرة الوضعية المنطقيـة، تلك التسمية التي ظهـرت فى 1931 على يد «بلومبرج» Blumberg، و«هربرت فايجل» Herbert Feigl. و كان مورتـس شـليك Moritz Schlick، 1882-1936 الشخصية الرئيسية والمركزية في دائرة فيينا و كـان يعقد فى منزلـه جلسة أسبوعية لمناقشة القضايا الفلسفية فيما بين 1924 - 1936، و كان مـن أبرز المساهمين فى هذه الجماعـة «هانزهان» و«نيوراث» و«فيكتـور كرافت» Victor Kraft، و« كـورت ريدميستر» Kurt Reidemister و«فيلكس كوفمان» Felix Kaufmann. و كـان أهم من انضم إلى هذه الجماعة هو «رودلف كارناب» Rudolf Carnap، 1891-1970 و كـان من الأعمال التـي انشغلت بها «دائرة فيينـا» فى بداية تكوينها مناقشـة ونقد «رسالة ڤتجنشتين».

وقـد حدثـت تطورات موازيـة، وإن كانت غـير مستقلة تمامـاً - فى جماعـة برلين التي كـان روادها «هانـز رايشنبـاخ» Hans Reichenbach، 1891-1953 كورت جريلنج Kurt Greling، والتر دوبسلاف» Walter Dubislave[2].

(1) عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص 112، 121.

(2) يعد « زكي نجيب محمود» أكبر معبر عن هذا الإتجاه الوضعي المنطقي فى بلادنا العربية. وهو يؤكد على هذا المعنى فى كثير من كتبه المبكرة وإن كان هذا لم يمنعه من التحفظ على موقفه هذا فيما بعد. ويعبر «زكي نجيب محمود» عن موقفه الوضعي بقوله: «يعد ديڤيد هيوم أبا لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهي الحركة التي يُطلق عليها اسم «الوضعية المنطقية» واسم «التجريبية» حيناً آخر، وإلى هذه الحركة الفلسفية أنتمي.. وهو يكثر من استخدام عبارات مثل «رائدنا الأول هيوم» «فرائدنا هيوم». ولكنه - مع ذلك يفرق بين اتجاهه الوضعي واتجاه هيوم التجريبي فنراه يقول «إلا أننا نحن التجريبيين العلميين المحدثين، إذا كنا على اتفاق مع رائدنا الأول فى الأصول، فإننا نختلف وإياه فى طريقة السير، وفى مجال النشاط، فبينما هو يُحلل الفكر الإنساني تحليلاً «نفسياً» ترانا نحلله تحليلاً منطقياً، ومن ثم تسمية مدرستنا المعاصرة بالوضعية المنطقية». =

ونستطيع أن نقول: إن جماعتي ڤيينا وبرلين كانتا تتألفان أساسًا من علماء لهم اهتمامات فلسفية أو من فلاسفة كانت لهم اهتمامات علمية، وقد استطاع «شليك» أن يستبق بالفعل بعض الأفكار الأساسية فى نظرية المعرفة الخاصة بالجماعتين وذلك فى كتابه «نظرية عامة فى المعرفة» General Theory of Knowledge 1918 وقد تم فى نهاية العشرينات تحديد وتعميق هذه النظرية الفلسفية، وذلك عندما نشر فلاسفة «ڤيينا» الوضعيين برنامجهم «التصور العلمي للعالم: دائرة ڤيينا». Wissenshagtliche weltauflassung: Der Wienner Kreis. والذي اعتبر بمثابة وثيقة استقلالهم عن الفلسفة التقليدية[1].

**وهكذا نستطيع أن نتبين وجود ثلاثة روافد أثرت فى نشأة هذه الحركة:**

- إنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين عليها وخاصة عند «هيوم» و«جون ستيورات مل»، و«إرنست ماخ» و«بوانكارية». وقد عبر «هانز هان» عن هذا بقوله: «إننا نعرف أنفسنا على أننا استمرار للحركة التجريبية فى الفلسفة».

  إلا أنها تختلف عن الفلسفة التجريبية التقليدية (فعلى حين احتفظت الوضعية المنطقية بفكرة الفلاسفة التجريبية وأبقت عليها، فإنها فى الوقت نفسه أرادت أن تعيد بناء المنطق، لا بردِّه إلى التجربة كما فعل «جون ستيوارت مل» إنما بالتعرف على حقيقته. وهكذا حاولت جماعة ڤيينا أن تربط التراث التجريبي بالتطور الجديد فى المنطق.

- وقد تأثرت الوضعية المنطقية بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي، كما تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر، مثل «هولمهولتز» و«ماخ» و«بوانكارية» و«دوهيم» و«بولتزمان» و«اينشتين».

---

= - زكي نجيب محمود: ديڤيد هيوم - (نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، 1957، 71)، ص 9، 11، 12.
ويؤكد «زكي نجيب» هذا المعني فى كتابه «المنطق الوضعي» فيقول إنه (لما كان المذهب الوضعي، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتي الدراسات فأمحو منها - لنفسي - ما تقتضين مبادئ المذهب أن أمحوه.
- زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ج1 (الأنجلو المصرية،1981) مقدمة الطبعة الأولى.

(1) عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص 127،128.

- كـما تأثرت بالمنطق الرمـزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطـورا عند كل من «جو تلب فريجه» و«رسل» وڤتجنشتين»[1].

وبعبـارة أخـرى نستطيـع أن نقـول: إن نقطتـي الانطـلاق فى الوضعية المنطقيـة كانتا: التجربة «أو الخبرة» والمنطق، فقد كانت العلاقة بين التجربة والمنطق فى الوقت نفسه إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه «الوضعية المنطقية».

**ولكي تكفل الوضعية المنطقية لأفكارها الشيوع والإنتشار على نطاق عالمي فقد نظمت مجموعة من المؤتمرات الفلسفية الدولية التي كان من أهمها:**

- المؤتمر الدولي 1934 المنعقد فى براغ وكان مخصصًا لفلسفة العلم وقد جمع «رايشنباخ» و« كارناب» و«فيليب فرانك» و«نيوراث».
- المؤتمـر الـدولي فى يوليـو 1936 بكوبنهاجن، وكـان مخصصًا لوحـدة العلم وخاصة مشكلة العلية مع التركيز على فيزياء الكوانتم والبيولوجيا.
- مؤتمر فى باريس فى ديسمبر 1936 بالسربون، وقد ألقي فيه «رسل» كلمة الافتتاح.
- مؤتمر فى يوليو 1937 فى السربون واهتم بدائرة المعارف والإعداد لها.
- مؤتمـر فى يوليو 1938 فى كمبردج، وأهتم بلغة العلم، وقد ألقي «جورج مور» كلمة الافتتاح.
- مؤتمـر فى سبتمـبر 1938 فى كمبردج ماشـيسوتس وكان آخرها وذلـك لقيام الحرب العالمية الثانية.

**ونستطيـع أن نلخص السـمات الفكرية العامة التي تجمع بـين الوضعيين المناطقة فى هذه النقاط:**

- التأكيد على الإتجاه العلمي.

(1) عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص112.

- ❐ التأكيد على وحدة العلم.
- ❐ التأكيد على الإتجاه التجريبي الوضعي.
- ❐ التأكيد على التحليل المنطقي للغة.
- ❐ التأكيد على أن وظيفة الفلسفة هي تحليل المعرفة وخاصة المتعلقة بالعلم.
- ❐ التأكيد على أن المنهج المتبع فى هذا الصدد، هو تحليل لغة العلم[1].

وعلى الرغم من أن حركة الوضعية المنطقية كانت تزداد قوة خلال الثلاثينيات من القرن الماضي، كانت جماعة «فيينا» قد بدأت تتفكك. فقد ذهب « كارناب» سنة 1931 إلى «براغ» وذهب «فايجل» إلى كندا وانحصرت مناقشات الدائرة بين «شليك» و«فايزمان» و«هان». وتوفي «هان» سنة 1934، ورحل « كارناب» إلى أمريكا وقتل «شليك» 1936. وهاجر «نيوراث» إلى هولندا وحاول القيام بمحاولة لاستمرار الجماعة فأعاد إصدار مجلة «العلم الموحد»، ثم توقفت عن الصدور عام1940. ورحل «نيوراث» و«فايزمان» إلى إنجلترا. ورحل «فايجل» و«منجر» و«جيدل» و«تارسكي» إلى أمريكا. وهكذا بدأت الوضعية المنطقية «المتمركزة حول جماعة ڤينا» تتفكك كحركة وبدأ ذوبانها أو امتصاصها فى حركة التجريبية العلمية أو الوضعية العلمية العالمية.

2) وتحصر الوضعية المنطقية وظيفة الفلسفة فى «تحليل» معاني التصورات والأحكام وخاصة العلمية منها، فليس عليها أن تحاول الإجابة على تساؤلات غير قابلة للحل. فقد وافقت الوضعية المنطقية على منطق ومناهج البحث الخاصة بالطرق الصحيحة فى المعرفة والتقييم. ويعد الفهم الكامل لوظائف اللغة والأنماط المختلفة للمعني من الإنجازات الأساسية للوضعية المنطقية. فاللغة تخدم أغراضًا كثيرة منها تمثيل الوقائع أو القوانين والاضطردات

(1) عزمي إسلام: المرجع السابق، ص117.

يمكن للقارئ أن يرجع إلى الفصل الذي كتبه R. W. Ashby «الوضعية المنطقية» فى كتاب D. J. O'connor الذى عنوانه A critical History of Western philosophy.

وأيضًا الفصلين اللذين كتبهما «جوستاف برجمان» Gustav Bergmann فى كتاب: Ferm (Vergilius): History of philosphicol System (A Littlfield Adams 1968).

التـي فى الطبيعة والمجتمع، ومنها أيضًا عرض صور الخيال، والتعبير عن العواطف أو إثارتها، وأخيرًا تحريك وتوجيه الأفعال أو تعديلها، ومن ثَمَّ فقد ميز الوضعيون فى العبارات بين:

- المعني المعرفي والواقعي أو ما يمكن أن نصفه بالمعني الوصفي.
- المعني الانفعالي أو التعبيري للعبارات.

وقـد أكـد الوضعيـون المناطقة عـلى ضرورة عدم الخلط بـين التعبـيرات ذات الفحوى الانفعـالي وبين التعبـيرات ذات المعاني المعرفية على الأصالـة. فالعنصر المعياري Normative كـما يعبر عنـه فى كلمات من قبيـل «ينبغي» و«يجب» و«صـواب» وسوالبها ليـس له - منذ البداية - معنى معرفى، وإنما له دلالة انفعالية ودافعية.

فلـم تعد الفلسفة عند الوضعيـين المناطقة مهتمة ببناء الأنسـاق الفلسفية المتكاملة، ولا التوصـل إلى معتقدات فلسفية معينـة، بقدر ما كانت عندهم هي «فعـل» يتناول المشكلات والموضوعـات الفلسفيـة بالتحليـل والتوضيـح. ومن ثَـمَّ فالفلسفة عندهم فعاليـة ونشاط، وليست معتقدات وأنساق ونظم متكاملة.

ولقد ذهب «كارناب» إلى القول (بأننا لا نجيب عن أسئلة فلسفية، وبدلاً من ذلك فنحن نرفض جميع الأسئلة الفلسفية، سواء كانت تتعلق بالميتافيزيقا أو نظرية المعرفة أو الأخلاق لأن اهتمامنـا هو بالتحليل المنطقـي) فالفلسفة عنده ينبغي استبعادها لإعادة بعثها أو إحيائها. ومما لاشك فيه أن هذا الاتجاه «المعاند» للفلسفة أو المعارض لها يمكن تفسيره على أنه رد فعل للفلسفة الألمانية وبعدها عن العلم التجريبي.

والواقـع أن رفض الوضعيين المناطقة للفلسفة التقليدية كان الهدف منه مزدوجًا: رفض المثاليـة ورفض الميتافيزيقا. وذلـك لحساب العلم. فالوضعيون المناطقـة كانوا يعتقدون أنهم يوسِّعـون مـن نطاق العلم. وأنهـم يحتاجون من أجل تحقيـق هذا الهدف إلى تفنيـد واستبعاد مطلب المثاليين القائلين بنوع خاص من الميل إلى اكتساب معرفة تجاوز المعرفة العلمية[1].

ويطـرح «كارناب» فى هذا الصدد عدة تساؤلات ويجيـب بنفسه عليها، إذ كيف يمكن

(1) عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص119.

أن نفسر أن عددًا كبيرًا من الناس فى كل الأزمنة والأمم، ومن بينهم من يتصف بعقول على قدر كبير من الذكاء، نقول كيف نفسر «استهلاك» هؤلاء لهذا القدر العظيم من الطاقة فى الميتافيزيقا إذا كانت لا تتألف من شيء سوى مجرد «كلمات» متراصة لا معني لها؟ وكيف يمكن أن نفسر هذا التأثير العظيم الذي مارسته الكتب الميتافيزيقية على القراء حتى اليوم، طالما لا تتضمن حتى أخطاء وإنما لا شيء على الإطلاق؟

ويرد «كارناب» على مثل هذه التساؤلات بأنه من الممكن تبرير هذه الشكوك لو أن للميتافيزيقا محتوى، والحق أن شبه العبارات pseudo-statements الميتافيزيقية لا تعبر عن وصف لحالات الأشياء states of affairs، سواء الأشياء الموجودة، «وفى هذه الحالة قد تكون عبارات صادقة»، أو الأشياء غير الموجودة «وفى هذه الحالة قد تكون على الأقل عبارات كاذبة». إن هذه العبارات الميتافيزيقية تعمل كتعبير عن الاتجاه العام لشخص ما نحو الحياة.

فالميتافيزيقا تعبر - فيما يري كارناب - عن حاجة المرء إلى تجسيد لاتجاهه فى الحياة، واستجابته العاطفية والإرادية للبيئة وللمجتمع والأعباء الملقاة على عاتقه والتي كرس لها حياته، والنكبات التي تهبط عليه. وكقاعدة فإن هذا الاتجاه يعبر عن نفسه، بلا وعي فى كل شيء يفعله الإنسان، أو يقوله، وفى ملامح وجهه، بل حتى فى طريقة سيره.

ويشعر كثير من الناس برغبته فى خلق تعبير خاص لاتجاهاتهم يتجاوز هذه الظاهرة التي يمكن أن تصبح، بفضل هذا التعبير، أكثر وضوحًا وأقوى تأثيرًا. فإذا كانت لديهم الموهبة الفنية فإنهم يستطيعون التعبير عن أنفسهم فى منجزات الفن. وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن الفن أداة قادرة، بينما الميتافيزيقا أداة عاجزة، عن التعبير عن هذا الإتجاه الأساسي.

وليس هناك بالطبع اعتراض على أية وسيلة يفضلها المرء فى التعبير. ولكننا نفاجأ فى الميتافيزيقا بهذا الموقف الغريب، حيث نجد ميتافيزيقيًا يجادل ميتافيزيقيًا آخر، له قناعة مغايرة، وذلك عن طريق محاولة رفضه لتقريراته. بينما لا نجد شاعرًا غنائيًا يحاول أن يرفض فى قصائده عبارات قصيدة أخرى لشاعر آخر، لأن الشعراء يعرفون أنهم فى مجال الفن، وليس فى مجال النظرية[1].

(1) Garnap (Rudolf): The Elimination of Metaphysics in (Logical positivism) (ed by Ayer Free press, New York 1959) p. 78-80.

والواقع أنه لابد لنا - فيما يقول كارناب - من أن نميز بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة، فإن اللغة قد تعني شيئًا أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات. وقد دأبت الفلسفة الكلاسيكية على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف لا دالة على معان. ولكن الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل «قضايا» منطقية تقبل البرهنة، فى حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن انفعالات ومشاعر دفينة ولا تنطوي على دلالات أو معان منطقية.

إن الميتافيزيقا أقرب إلى الشعر. ولكن الفرق بين الميتافيزيقي والشاعر أن الميتافيزيقي لا يعترف بأن أقواله وليدة الانفعال والعاطفة، وإن الميتافيزيقا باعتبارها كذلك مشروعة إلى الحد الذي لا تزعم فيه تقديم دعاوى أصيلة أو تصوير للواقع، أما الشاعر فهو يسلم بأن شعره مجرد أداة فنية يعبر بها عن شعوره بالحياة. والموسيقى أقدر من الفلسفة فى التعبير عن هذا الشعور: فالميتافيزيقي موسيقي تنقصه كل الموهبة الموسيقية[1].

(1) قارن قول زكي نجيب محمود (كالهرة التي أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: أن المزاحلة مرتها خمالة أشكار - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها.

ومن النتائج الخطيرة التي تترتب على هذا التحليل المنطقي، حذف الميتافيزيقا من ميدان العلوم لأنها بحكم تعريفها تتحدث عما ليس فى الطبيعة، إذ تتحدث عن شيء بعد الطبيعة أو وراءها، ولكنه ليس جزءًا من الطبيعة على كل حال، ولما كان محالاً على إنسان أن يتصور صورة لما يستحيل بحكم تعريفه أن يكون جزءاً من خبرته - لأن خبرة الإنسان محدودة بما فى الطبيعة من أشياء - كانت العبارات الميتافيزيقية كلها مما يفقد شرط القضية، وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو بالكذب.

أن الميتافيزيقا بحكم تعريفها تقول قضايا عن معان كلية ليست بذات أفراد فى هذا العالم - عالم الأشياء الجزئية، وإذن فهي تتحدث عن فئات فارغة، وبالتالي تستطيع أن تقول عن أي لفظة مما يرد فى الميتافيزيقا ما شئت من صفات وخصائص، بل قل عن كل لفظة من تلك الألفاظ صفة ونقضيها، ولن تعدو حدود المنطق، فلعلك تري بعد ذلك عبث المناقشة فى القضايا الميتافيزيقية.

زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، جـ1، ص 199، 41.

«إن كل عبارة ميتافيزيقة هي من أحد هذين النوعين. فهي إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولها=

3) ولاشك في أن أكبر إسهامات الوضعية المنطقية وأكثرها إثارة للجدل، هو ما يسمي بمعيار التحقق من المعاني أو «إمكانية التحقق» Principle of Verification, The Verifiability. وهذا المعيار في صورته الأصلية يشبه إلى حد بعيد المعيار البراجماتي للمعني عند «بيرس». وكان هذا المبدأ في التحقق يستهدف استبعاد العبارات التي لا يمكن أن نتصور منطقيًا أن يكون هناك بشأنها «شاهد» يؤيدها أو يدحضها[1].

ويعد استبعاد «أينشتين» لفرض «الأثير» وفكرة «التزامن المطلق» أحد النماذج الهامة التي عملت على تنشيط معيار المعني، فقد تقبل علماء الفيزياء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر افتراض وجود أثير كلي يعمل كوسيط لانتشار الضوء (والموجات الكهرطيسية عامة). وقد كان هناك عدد من الصعوبات تتعلق بهذه الفكرة. فقد كان من الصعب تصور الصفات التي ينبغي أن نصف بها الأثير تصورًا منطقيًا ملائمًا؛ ولذلك أصبح فرض الأثير في آخر مراحل تطوره «عند الفيزيائي الألماني هندريك لورنتز» Hendrik Lorentz والفيزيائي الأيرلندي جورج فيتز جرالد George Fitzegrald موضوعًا لاعتراضات تتمثل في تقديم اعتذار عن استحالة إمكانية ملاحظة هذه المادة الغامضة التي يقال إنها شاملة وكلية. وبالمثل

= لكنها وضعت في غير السياق الذي يجعلها تفيد معناها، وإذا فالعبارة الميتافيزيقية فارغة من المعني، وليس لنا يد من حذفها.

زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا (النهضة المصرية،1953)، ص5.

(1) يميز «بيرس» بين «المشكلات الحقيقية» و«المشكلات الزائفة» والأولى منها تحتمل الحل، إن لم يكن الآن، فقد يكون ذلك في المستقبل المهم أن يكون الحل ممكناً. أما المشكلات الثانية فهي مشكلات يستحيل حلها، لأنها تحتوى على ألفاظ أو عبارات خالية من المعنى، «أي أنها لا ترسم سلوكاً معيناً». أو بمعني آخر لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلاً أو «إمكانا».

فالمشكلات الزائفة عند «بيرس» هي التي تصاغ في عبارات زائفة «خالية من المعني»، وهي التي لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمحسوسات. إن هدف البراجماتية - فيما يقول - «بيرس» هو إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقا هي إما خالية من المعني أو أنها قضية مضللة، وبالتالي ينبغي استبعادها، بحيث لا يتبقي في الفلسفة إلا مجموعة من المشكلات التي يمكن البحث فيها باستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم الصادقة وبهذا المعني تكون البراجماتية نوعاً من الوضعية».

- عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، 98،99.

- Ferm (Vergilius): History of philosophical system (Littelfield adams, Co., New Jersey 1968) p. 389.

- Alston (W. P.): pragmatism and Verifibility Theory of Meaning (Philosophical Studies Vol 6, 1955).

أصبح مستحيلاً الإبقاء على فكرة الزمان المطلق والتزامن المطلق باعتبارها افتراضًا غير ممكن الإبقاء عليه. وعلى ذلك يكون «إينشتين» قد مهد، باستبعاده لهذه الافتراضات غير القابلة للتحقق تجريبيًا، لنظريته فى «النسبية» وسوف نعود، فى فقرة قادمة، إلى مناقشة هذا المبدأ والتعديلات التي أُدخلت عليه من قبل الوضعيين أنفسهم، والانتقادات التي يمكن توجيهها إليه[1].

4) لعل الفيلسوف الإنجليزي «الفريد جولز آير» Alfred Jules Ayer، يعد - من بين جميع الفلاسفة الوضعيين - أكثرهم شهرة وذيوعًا بين متخصصي الفلسفة فى العربية. ولكن قد لا نجانب الصواب لو قلنا: إن الصورة التي قدمت لهذا الفيلسوف صورة قديمة، وهي التي نجدها فى كتابه الذائع الصيت «اللغة والصدق والمنطق» language, Truth, and Logical وقد ظهر فى طبعته الأولى فى عام 1936، ولكن الذي حدث هو أن «آير» نفسه قد أنكر كثيرًا من الآراء التي وردت فى هذا الكتاب إلى الحد الذي أجاز فيه إمكانية وجود «ميتافيزيقا» وهي الميتافيزيقا التي وصفها «بالبنائية» أو التكوينية[2].

يعترف «آير» فى الطبعة الأولى من كتابه المشار إليه بفضل كل من «رسل» و«ڤتجنشتين» و«دائرة ڤيينا» وأيضًا الفلاسفة التجريبيين السابقين مثل «ديڤيد هيوم» و«باركلي». وهو يتناول فى كتابه مشاكل تتعلق بالمنطق والمعني ووظيفته الفلسفية والحالات الذهنية ومشكلات الأحكام المعيارية وغيرها من المشاكل.

وسوف نعرض فيما يلي لبعض آراء «آير» فى هذه المشاكل وتصوره للتحليل وما طرأ على أفكاره من تطور وتعديل.

ويؤكد «آير» فيما يتعلق بوظيفة الفلسفة على أنه ينبغي على الفيلسوف ألا يحاول صياغة حقائق تأملية، أو يبحث عن مبادئ أولى، أو أن يصدر أحكامًا أولانية apriori تتعلق بصحة اعتقاداتنا التجريبية. وإنما يجب عليه أن يحصر نفسه فى أعمال «التوضيح» و«التحليل»[3].

(1) Encyc'opodia of philosophy Vol 8 p. 241-242.

(2) Macdonald (G.F): Perception and Identity (ed: The Macmillan Press LTD 1979), PP 262-276,325-333

(3) Ayer (A. J. ): Language, Truth and Logic Dover New York, 2nd 1946) p. 51.

ويضيف «آير» إلى ذلك قوله: «إن عبارات الفلسفة ليست قضايا تتعلق بالوقائع، وإنما هي عبارات ذات طابع لغوي، بمعني إن هذه العبارات لا تصف فعل الموضوعات الفيزيائية ولا حتى الموضوعات الذهنية، إنها تعبر فقط عن تعريفات أو عن نتائج صورية لتعريفات، ومن ثم فنحن لا نجانب الصواب لو قلنا: إن الفلسفة بهذا المعني تعد جزءًا من المنطق[1].

ويؤكد على أن الخلافات الفلسفية التقليدية هى فى معظمها، خلافات عقيمة ولا يمكن حسمها. وأن الطريق المأمون لحسمها يتلخص فى أن نُجيب على السؤال الخاص بما هو «هدف» و«منهج» البحث الفلسفي. وليس هناك شك فى أن هذه المهمة تعد - كما يشهد تاريخ الفلسفة - غاية فى الصعوبة؛ وذلك لأنه إذا كان هناك أية تساؤلات قد تركها العلم للفلسفة لتتولى هي حلها والرد عليها، فإن عملية الاستبعاد المباشر سوف تؤدي - بالضرورة - إلى «التخلص» من هذه التساؤلات»[2].

ولكن السؤال هو: كيف تصور «آير» التحليل؟

يري «آير» أن هناك عددًا من المعاني يمكننا أن نفهمها من كلمة تحليل ويلخصها فى أربعة معانٍ:

1- التحليل المباشر Straight Forward. ولكن هذا التحليل يلعب - فيما يري آير - دورًا محدودًا فى حل المشكلات الفلسفية، وإن كانت فائدته تظهر بوضوح فى مجال فلسفة القانون.

2- التحليل فى الاستخدام Analysis- in - use وهو يقوم على محاولة تقديم «قواعد» لترجمة فئة من فئات العبارات إلى عبارات من صور مختلفة. وتعتبر نظرية «رسل» فى «الأوصاف» نموذجًا مثاليًا لهذا التحليل، وهي النظرية التي تبدو وكأنها نظرية لفظية ذات فائدة محدودة، إلا أن «آير» يري أن هذه الصورة من التحليل قد يكون لها دوافعها البعيدة المستمدة من نظرية الفيلسوف فى المعني، أو نظريته فيما هو كائن، حيث يرغب فى التخلص من أنواع معينة من «الكيانات» Entities كما حدث فى

(1) Ayer: Ibid. p. 57.

(2) Ayer: Ibid, p. 35-38.

محاولـة «رسل» «رد» الرياضيـات إلى المنطق بهدف التخلص مـن الأعداد باعتبارها كيانات، وذلك لحساب الفئات.

3- التحليـل باعتبارهـا تبريـرًا Justification. ويُوجـد حيـث يكون الفيلسـوف مهتمًا بالمشكـلات المعرفيـة مما يجعله ميـالاً لتكوين نمـط منظم من المعرفـة، وهذا هو ما حاولـه «آير» فى كتابه مشكلة المعرفـة The problem of knowledge وهو يري أن التحليـل الناجح يمكنـه هنا أن يُبين لنا، وعـلى وجه التحديد - العلاقـة التي يمكن أن تقـوم بـين العبارات، ويمكننا هنا أن نضـع أيدينا على ذلك الشيء الـذي نحاول القيام بتبريـره، فالتحليـل هنا يقـوم على عملية «التبريـر»، حيث تتحدد مهمـة الفيلسوف بتبرير الاعتقادات الشائعة والمألوفة أو التي لا تكون كذلك.

4- التحليـل البنـائي Constructive، ويتلخص فى أخذ تصور ما سواء كـان هذا التصور يخـص «الاستخدام الشائع» أو «الاستخدام العلمـي»، ثم محاولة إعادة بنائه، أعني أن نقـوم بعملية «تشذيب» له، وربما نجعله أكثر فائـدة فى الاستخدام العلمي، كما فعل «كارناب» مع تصور «الاحتمال» والفرد تارسكي فى تصور «الصدق»[1].

ويتعلق بهذا التحليل «البنائي» موقف «آير» من «الميتافيزيقا». ونستطيع أن نقول هنا: إن «آيـر» قد وقف من الميتافيزيقا موقفين مختلفين أولهما وهو الموقف الشائع عنه، ويجد تعبيرًا واضحًـا له فى كتابة «اللغة والصدق والمنطـق» وخاصة في الفصل الاول من الكتاب، والذى جعـل عنوانه «استبعاد الميتافيزيقا»، والفصل السادس الـذى جعل عنوانه «نقد اللاهوات»، أمـا الموقف الثـاني فقد عبر عنه فى كتابه «الميتافيزيقا والحس المشـترك» والمقدمة التي كتبها لكتاب «الوضعية المنطقية» وهو الكتاب الذى ساهم فيه مجموعة من فلاسفة الوضعية.

ويعد موقـف «آير» من الميتافيزيقا، فى كتابه اللغة والصـدق والمنطق نتيجة «منطقية» تلزم عن معيار «التحقيق».

ويؤكـد «آير» على أن أحـد الطرق التى يمكن بها مهاجمة الفيلسـوف الميتافيزيقي الذي

(1) Encyclopedia of philosophy Vol I p. 229-230.

يزعـم أن لديه معرفـة بواقع يتجاوز العـالم الظاهري هي أن نسأله عن تلـك المقدمات التي استدل منها قضاياه، فهل بدأ - كما يفعل جميع الناس - من شـهادة الحواس؟ وإذا كان كذلك، فما هي العملية الاستدلالية الصحيحة التي يمكن أن تؤدي به إلى تصور واقع مفارق ومتعال.؟ ليس هناك شـك في أنه من غير الممكن - فيما يقـول آير - أن نستدل استدلالاً مشروعًا من أية مقدمات تجريبية، أي شيء يتجاوز ما هو تجريبي.

ولكـن يمكن للميتافيزيقي مواجهة هذا الاعـتراض بتأكيده على أن زعمه بوجود ما هو مفـارق لم يكن عن طريق الاستدلال من الحواس وإنما عن طريق ما يدعي وجوده من ملكة «حدسيـة» ذهنية تمكنه من معرفة «وقائع» لا يمكـن معرفتها من خلال الاعتماد على الخبرة الحسية.

إن المـرء ليمكنه - فيـما يري آير - أن يتخلص من المذاهـب الميتافيزيقية المفارقة بمجرد «نقـد» الطريقة التي تم التوصل بهـا إلى هذه المذاهب. ولكن المطلـوب هو، بالأحرى، نقد طبيعة العبارات التي تتألف منها هذه المذاهب. وإننا إذا نجحنا في هذا فسوف نتبين - بوضوح - أنـه لا يوجد من بين هذه العبارات التي تشير إلى «واقع مفارق للخبرة الحسية» عبارات لها معـنى حـرفي، مما يدعونـا إلى أن نؤكد على أن عمل هـؤلاء الذين استهدفـوا وصف مثل هذا الواقع المجاوز والمفارق قد كرسوا جهودهم لإيجاد محض «لغو» non-Sense[1].

ويتصـل بموقف «آير» مـن العبـارات الميتافيزيقية موقفـه من العبـارات اللاهوتية أو الدينيـة. وهو يميز بين ثلاثة مواقف، ويري ضرورة عـدم الخلط بينهما. وهذه المواقف هي «الموقف الديني» و«الموقف اللاإرادي» و«الموقف الإلحادي». ويوضح «آير» هذا بقوله:

(إن السمـة الأساسية في موقف اللاأدري agnostic هـي أنه يتصور أن «وجود إله» يمثل «إمكانيـة». بمعـني أنه لا يوجد في تصوره أسباب وجيهة للإيمـان بوجود الله أو عدم الإيمان بوجـوده، أمـا السمة الأساسية في موقـف «الملحـد» atheist فهي أنه يأخـذ بإمكانية «عدم وجـود إله». أما مـن وجهة نظرنا فإننـا نري أن كل العبـارات التي تقال عـن طبيعة «الله» هـي، في حقيقتها، عبارات «لا معني لهـا» non-sensical. ومن ثَمَّ فـإن نظرتنا لهذه العبارات

(1) Ayer: Language, Truth and Logic p. 35, 45, 46.

لا تتطابـق - بحال - مع أي مـن هاتين النظرتين، ولا تقدم دعمًا لإحداهما دون الأخرى، وإنما هـي - فى الحقيقـة - متعارضة معهما؛ لأنه إذا ما كان التقرير الذي يقول «بوجود اله» تقريراً لا معـني لـه، فإن تقرير الملحد الذي يقرر فيه أنـه «لا يوجد اله» هو - بالمثل - تقرير لا معني لـه، طالما أنه لا يزيد عن كونه تقريرًا يناقض التقرير الأول. أما فيما يتعلق بموقف اللاأدري فنستطيـع أن نقول: إنه بالرغم مـن امتناعه عن تقرير «وجود إله» أو «عدم وجود إله» فإنه لا ينكـر أن السـؤال عما إذا كان يوجد إله مفارق أم لا، سؤال لـه معني أو سؤال أصيل. فهو لا ينكـر أن العبارتين «يوجد إله مفارق» و«لا يوجد إله مفارق» تعبران عن قضايا إحداهما صادقـة بالفعل، والأخرى كاذبـة» فكل ما يقوله: إننا لا نملك وسائـل تمكننا أن نقرر ما هي القضيـة الصادقة، وما هي القضية الكاذبة، ومن ثَمَّ لا يجب أن نلزم أنفسنا بإحداهما، ولكننا قـد تبينـا كيف أن هذه العبارات لا تعبر بحال عن قضايا مما يعـني أن نستبعد - بالمثل - النزعة اللاأردية أيضًا.

وينطبـق على موقـف «الملحد» مـا ينطبق على موقـف «الأخلاقـي»؛ فتأكيداته ليست «صحيحـة» أو «غير صحيحة» فطالما لا يخبر بشيء عن العالم، فلا يمكن - من ثَمَّ - إدانته بأنه يقول شيئًا كاذبًا أو شيئًا لا يملك عليه أدلة كافية[1].

ويعـبر فى نفس الكتاب «اللغـة والصدق والمنطق»، عن موقفـه «الوضعي» من القضايا الأخلاقيـة والمعياريـة مؤكـدًا «أن التصورات الأخلاقيـة الأساسية هي تصـورات لا تقبل التحليـل» unanalyzable. فليس لدينـا ثَمَّة معيار يمكن به اختبار صحـة الأحكام الأخلاقية التـي تـرد فيها هذه التصـورات الأخلاقية. وإلى هنـا فنحن نتفق مع الذيـن يأخذون بفكرة «المطلـق» فى الأخـلاق. ولكننا - خلافاً لهـؤلاء - نستطيع أن نقدم تفسـيرًا لهذه الحقيقة التي تتعلق بالتصـورات الأخلاقية. فالسبب الذي من أجله لا تقبل التصورات الأخلاقية التحليل هـو أنها ليسـت؛ فى الحقيقة تصورات، وإنما مجرد «أشـباه تصـورات» pseudo concepts أو تصورات زائفة. فوجود «رمز» أخلاقي فى قضية ما لا يضيف شيئًا جديداً لمحتواها الواقعي Factual. ومـن ثَـمَّ فإني إذا وجهت حديثي لأحـد ما قائلاً له: «لقد أخطـأت بسرقتك المال»

(1) Ayer: Ibid, p. 115-116.

- Ogden (C. K.) , Richards (I. A.): The Meaning of Meaning (Kegar paul, London 1923), p. 125.

لا أكون قد قررت شيئًا أكثر من قولي «إنك سرقت هذا المال». فوصفي للفعل بأنه «خطأ» لا يضيف شيئًا جديدًا للفعل. وذلك لأنه يشبه قولي: «إنك سرقت هذا المال» ولكن بلهجة حادة، أو لو أني كتبتها مصحوبة ببعض علامات الاستهجان والاستنكار، فاللهجة الحادة أو علامات الاستهجان لا تضيف شيئاً إلى المعني الحرفي للعبارة، فهي مجرد وسيط لبيان كيف أن التعبير يكون مصحوبًا بمشاعر معينة تخص المتكلم.

وإذا حدث وعممنا عبارتنا السابقة وقلنا: «إن سرقة المال خطأ» فإني أكون قد قدمت عبارة ليس لها «معنى واقعي»، أعني أنها لا تعبر عن «قضية» يمكن لنا أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب. فهي كالعبارة التي نكتبها بعلامات الاستنكار «السرقة خطأ !!» حيث تبين هذه العلامات أن هناك نوعًا من الاستهجان الخلقي وهو الشعور الذي تم التعبير عنه[1].

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الحدود الأخلاقية لا تعبر فقط عن الشعور، وإنما تستخدم أيضاً لإثارة الشعور والحث على الفعل؛ فبعض هذه الحدود يستخدم على نحو يجعل العبارة التي يرد فيها تعبِّر عن «الأمر» ومن ثَمَّ فإن العبارة التي تقول: «إن واجبك قول الصدق» قد تستخدم للإشارة إلى نمط معين من الشعور الأخلاقي نحو الصدق و كتعبير عن الأمر. أما عبارة «ينبغي عليك قول الصدق» فهي تتضمن أيضًا الأمر «قل الصدق» ولكن اللهجة الآمرة هنا تكون أقل تأكيدًا، بينما أصبح الأمر فى العبارة «من الخير قول الصدق» أقل من أن يكون اقتراحًا بالفعل. وهكذا تتميز كلمة «خير» فى استخدامها الأخلاقي عن كلمتي «واجب» و«ينبغي». ويمكننا - فى الحقيقة - أن نقوم بتعريف الكلمات الأخلاقية فى حدود كل من المشاعر المختلفة التي تستهدف التعبير عنها، والاستجابات المختلفة التي تستهدف استثارتها[2].

---

(1) Ayar: Language, Truuth and Logic. Chop 6

(2) قارن: زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، جـ 1، ص 40،41.

ومن النتائج الخطيرة التي تترتب على التحليل المنطقي «حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم، لو كان المراد به أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان، لأن ما يجب» أن يكون ليس كائناً، بتعريف كلمة «يجب»، والعبارة التي تحتوى على كلمة «يجب» هي بمثابة الأمر الذي يأمرنا بفعل هذا أو بترك ذاك، وإذن فالعبارات الأخلاقية بهذا المعني لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، إذ هي لا تصور شيئاً واقعاً، حتى نتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصور. =

فعندمـا أزعـم أن فعلًا ما صواب أو خطًا فإني لا أُقرر أية عبارات واقعية ولا حتى قضية تتعلـق بحالتـي الذهنية. إن كل مـا أقوم به هنا لا يزيد عن كـون أني أعبر فقط عن عواطف ومشاعر خُلقية معينة. وأن المرء الذي يختلف فى تعبيره معي يعبر بدوره عن عواطفه الخلقية، ومن ثَمَّ فليس هناك معني على الإطلاق للسؤال عمن سيكون منا على صواب، وذلك لأن كَلًا منا لا يؤكد قضية أو حكمًا أصيلًا.

ويمكننا الآن أن نتبين لماذا يعد من المستحيل إيجاد معيار لتحديد صحة الأحكام الأخلاقية: إن السبـب فى ذلك هو أن هذه الأحكام ليسـت لها أية صحة موضوعية. فهي مجرد تعبير عن الانفعالات، فهي لا تعبر عن «قضايا أصيلة»[1].

وإذا لم تكن العبارات الأخلاقية قضايا توصف بالصدق أو بالكذب فلن يكون هناك ثَمَّة «خلاف» بين شـخصين. ويؤكد «آير» على هذا المعني بقوله: (إنه عندما يختلف معنا شـخص مـا حـول القيمة الخلقية الخاصة بفعل أو نوع من الفعل فإننا نلجأ إلى الحجة لكي نجعله يوافق

= وقل مثل ذلك فى علم الجمال، إذا أراد أن يبحث فى المعيار «الواجب» أن يتحقق وجوده، لا فى الأشياء الموجودة فعلاً، بل قل مثل ذلك فى كل عبارة تعبر عن «قيمة» شيء ما فى نظر الإنسان، فإذا قلت عن شيء إنه أفضل من شيء آخر، أو أجمل منه، أو عن شيء أنه خير أو شر أو جميل أو قبيح، فليس قولي مما يجوز أن يكون قضية في حكم المنطق، لأنه قول يعبر عن شعور ذاتي ولا يصور شيئاً من عالم الواقع الذي يشترك فى ملاحظته أكثر من فرد واحد..

فهذه العبارات يستحيل أن ترسم لنا صورة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين الأصل المخبر عنه، لنري إن كانت الصورة صادقة التصوير أو غير صادقة، فأمثال هذه العبارات خالية من المعني، ولا تصلح أن تكون قضايا من الوجهة المنطقية، كقولي مثلاً «إن وزن الفضيلة ثلاثة أمتار».

وأيضاً « نحو فلسفة علمية» (الأنجلو المصرية،1958)، ص359. (كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين).

انظر أيضاً: صلاح قنصوة: نظرية القيمة فى الفكر المعاصر (دار الثقافة للنشر والتوزيع 1986)، ص 32،17.

Ayer: Language, Truth and Logic p. 107-108.

(1) قارن «بيرس»: أن العبارات الأخلاقية والجمالية والدينية، أعني عبارات القيم والعلوم المعيارية كلها تعبر عن المشاعر والإنفعالات، ومن ثم لا يمكن تناولها بالمناهج العلمية أو الرياضية وذلك لأن الإنسان الحكيم عندما يكون بصدد أمور جليلة فإنه يتبع حدسه وقلبه ولا يثق فى رأسه وفكره».

- Ferm: History of philosophical System p. 389.

على طريقتنا فى حجج أن لديه مشاعر أخلاقية خاطئة نحو الموقف الذي أدرك طبيعته إدراكًا صحيحًا، فما نحاوله هنا هو أن نبين له كيف أنه أخطأ وذلك فيما يتعلق «بوقائع» Facts الموقف، ونحن نفعل ذلك على أمل أن نجعله يتفق معنا على طبيعة «الوقائع» التجريبية بهدف أن يتبين نفس الاتجاه الخلقي الذي لدينا نحو هذه الوقائع.

ولأن الناس الذين نتجادل معهم قد نالوا معنا نفس التربية الخلقية، ويعيشون معنا فى ظل نفس النظام الاجتماعي، فإن لتوقعنا - على الدوام - ما يبرره. ولكن إذا حدث وعاش خَصمنا خبرات أخلاقية مختلفة عن خبراتنا، فإنه حتى لو سلم معنا بكل «الوقائع» فإنه يظل على اختلافه معنا حول القيمة الخلقية التي للأفعال التي نتجادل حولها، عندئذ نضطر إلى نتناقش معه بحجة أن لديه حاسة خُلقية قاصرة أو فاسدة، وهو قول لا يعبر فى الحقيقة عن أنه يستخدم فئة من القيم المختلفة عن القيم التي نستخدمها: فنحن نشعر أن نسق قيمنا هو «الأسمى» ومن ثم نتحدث عن قيمه بصورة «غير لائقة»، ولكننا لا نستطيع أن نقدم، من جانبنا أية حجج نثبت بها أن نسقنا القيمي هو بالفعل النسق «الأسمى»[1].

وقد وجدت هذه النظرية الانفعالية فى كتابات الفيلسوف الأمريكي «تشارلز ليزلي ستيفنسون» C. L. Stevenson دعمًا قويًا واستطاع، من خلال كتبه ومقالاته، أن يكسب لها أرضًا على خريطة النظرية الأخلاقية المعاصرة. وهو يلخص أهم العناصر التي تقوم عليها فيما يلي:

1- عندما يصف شخص ما شيئًا ما بأنه خير، فإنه لا يفعل شيئًا أكثر من أنه يعبر عن استحسانه الذاتي لهذا الشيء، بالإضافة إلى أنه قد يستهدف من تعبيره أن يستثير فى نفوس سامعيه نفس الاستحسان الذي يستشعره نحو هذا الشيء.

2- عندما يختلف الناس فيما بينهم فى الاتجاهات، وبالرغم من القوة الانفعالية للغة الانفعالية التي يستخدمونها، فإنه من الممكن تحقيق الاتفاق فى «الاتجاه» إذا استطعنا التوصل إلى اتفاق بينهم فى الاعتقاد وذلك من خلال استخدام مناهج الحجة العقلية والبحث الملائم لحسم المشكلات الواقعية. ولكن ليس لدينا مبرر منطقي من أي نوع

(1) Ayer: Language, truth and Logic p. 110-111.

يبرر لنا كيف يمكن أن يؤدي الاتفاق حول الوقائع إلى اتفاق فى الاتجاه: إن الملاحظة السيكولوجيـة هي وحدها - وليسـت المناهج العقلية - التي بإمكانهـا أن تبين لنا أن الاتفاق فى الاتجاه هو أمر يمكن الوصول إليه على هذا النحو.

3- ليـس هنـاك واقعة بعينهـا تكون أكـثر ملائمة مـن واقعة غيرهـا وذلك فيـما يتعلق بالاختـلاف فى «الاتجاه». فالأمر برمته يرجع إلى مجـرد «الملاحظة السيكولوجية» وحدهـا وهي التي تبين لنا كيف أن الاتفاق حول واقعة ما قد يكون مؤثرًا أكثر من غيره فى أنواع معينة من المواقف أكثر من الاتفاق حول وقائع أخرى.

4- ليـس هناك تمييـز بين الحجـج «الصحيحـة» والحجج «غـير الصحيحة» فيـما يتعلق بالتقييـمات وأحكام القيمة. ومن يُحـاول مثل هذا التمييز فلن يستطيع سوى أن يقوم بعمليـة اختيار للاستدلالات التي يكون مدفوعًا إليها سيكولوجياً. وربما يلجأ إلى أن يدفع بالآخرين إلى الأخذ بهذه الاستدلالات ذات الطبيعة السيكولوجية الانفعالية.

**ويترتب على هذا نتيجتان على درجة كبيرة من الأهمية للنظرية الأخلاقية:**

1- إن المشكلات الأخلاقية لا تستثير مشكلة الصدق Truth.

2- لما كان تصور «الصحة» Validity مرتبطًا بتصور الصدق، حيث إن الحجة الصحيحة هـي الحجة التي تُؤدي إلى نتائـج صادقة، إذا كانت المقدمات صادقة، فإن السؤال عن الصحة ليس له وجود فى الأحكام المعيارية[1].

5) كنـا قد أشرنـا فى الفقـرة (3 - 7) إلى أن مبـدأ التحقيق يعد أكبر إسهامـات الوضعية المنطقيـة، ووعدنـا أن نعـود - بعد عـرض موقف الوضعيين مـن بعض المشاكـل الفلسفية -

(1) أهم مؤلفات «ستيفنسون»

- The Emotive Meaning of Ethical Terms (Mind 1937)
- Persunaisve Definitions (Mind 1938).
- Ethics and Language (Yale U. P. New Haven, 1944)
- Facts and Value (Yale: U. P. , New Haven, 1963).

إرجع للإطلاح على نظريته إلى:

- Urmson (J. O.): The Emotive Theory of Ethics (hutechinson university Libry 1968) p. 68, 84.

إلى مناقشة هذا المبدأ وما طرأ عليه من تطورات وتعديلات جاءت نتيجة لنقد الوضعيين لأنفسهم، أو لنقد خصومهم لهم. وسوف نناقش هذا المبدأ في هذه الفقرة والفقرتين (6 - 7)، (7-7). وقد عبر «شليك» عن موقفه من مبدأ التحقق في مقالته التي جعل عنوانها «الوضعية والواقعية» وقد طبق هذا المبدأ على الخلاف الذي شجر بين «المثالية» و«الواقعية» حول طبيعة العالم الخارجي فهو يقول: إن العمل الأصيل للفلسفة هو توضيح معني العبارات والتساؤلات؛ وذلك لأن حالة الفوضى والإضطراب التي سادت الفلسفة لفترة طويلة من تاريخها ترجع إلى أن الفلسفة قد سلمت ببعض تعبيرات لغوية واعتبرتها تساؤلات حقيقة وأصيلة وذلك قبل أن تقوم بعملية «نقد» و«تحليل» دقيق لها، وما إذا كان لها، في الأصل، معني أم لا. ثم سلمت أيضًا بإمكانية الوصول إلى إجابات على هذه التساؤلات وذلك باستخدام المناهج الفلسفية الخاصة، وهي المناهج التي تختلف في طبيعتها عن مناهج العلوم. ولكننا لا نستطيع بالتحليل الفلسفي أن نقرر وجود شيء حقيقي، وذلك لأن كل ما نستطيعه هو فقط أن نحدد «معنى» قولنا عن شيء ما: إنه حقيقي، أما إذا كان هذا الشيء موجودًا أم لا، فإن ذلك يتحدد فقط بالمناهج التي نستخدمها في الحياة اليومية ومناهج العلوم، أعني من خلال «الخبرة» أو «التجربة» Experience[1].

ولكن متي نكون على يقين بأن معني سؤال ما هو معني واضح لنا؟

إننا نستطيع أن نزعم ذلك عندما نكون قادرين على أن نحدد بدقة الشروط التي يمكن الاعتماد عليها في الإجابة على هذا السؤال على نحو «إيجابي» أو الشروط التي نعتمد عليها في الإجابة على السؤال على نحو «سلبي». وبتقريرنا لهذه الشروط يتم لنا تعريف معني السؤال.

فالخطوة الأولى في أي تفلسف هي أن نبين أنه من المستحيل إعطاء معنى لأي عبارة إلاَّ

(1) يعبر «شليك» عن مبدأ التحقق بقوله:

- The Meaning of proposition is the Method of its Verification وهو يري أن كتاب «منطق الفيزياء الحديثة «The Logic» of Modern physics لمؤلفه P. W. Bridgman يعبر تعبيراً دقيقاً عن هذا المبدأ: فهو - في نظره - محاولة، جديرة بالإعجاب، لتنفيذ هذا البرنامج عن كل تصورات الفيزياء»

- O'connor: A critical History of Western philosophy p. 497.

مـن خلال «وصف» الواقعة التي توجـد إذا ما كان معني العبارة صادقاً. أما إذا لم توجد مثل هـذه الواقعـة فهي عبارة كاذبـة. إن معني القضيـة ينحصر بوضوح فى هذا وحـده، أعني أن القضية تعبر بدقة عن «حالة الأشـياء» States of affaits. وهذه «الحالة» ينبغي الإشـارة إليها لكي يُصبح من حقنا أن نعطي للقضية معني.

وقد يقال فى الرد على ذلك إن القضية فى ذاتها تقوم بذلك بالفعل، أعنى أنها تقدم لنا «حالة الأشـياء». وهذا صحيح، ولكن القضية تشير إلى حالة الأشـياء فقـط للشخص الذي يفهمها. ولكن متي أفهم قضية ما؟ متي أفهم معاني الكلمات التي تتألف منها القضية؟ إن هذا يمكن أن يتـم بالتعريف. ولكن تظهر فى التعريف كلمات جديدة لا يمكن أن تُوصف، مرة أخرى، فى قضايا، وإنما يجب «الإشارة» إليها مباشرة: إن معنى الكلمة ينبغي، فى النهاية، إظهاره Shown، أعـني أنه يجب أن يُعطي Given. ويتم هذا بفعل «إشـارة» وما يشـار إليه ينبغي أن «يعطي»، وإلا لما أمكن الإشارة إليه.

وعـلى ذلـك فإنه لـكي نكتشف معـني قضية مـا، يجب تحويلهـا عن طريـق سلسلة من التعريفـات حتـى نصل، فى النهاية، إلى مثل هذه الكلمات حيـث لا يوجد ما نقوم بتعريفه، وهـي الكلمات التي يمكننا فقط «الإشـارة» إلى معانيها. ومن ثمَّ فإن معيار صدق أو كذب القضيـة يتلخـص فى حقيقـة أنه تحـت شروط محددة «معطـاة فى التعريـف» توجد «أو لا توجـد» معطيات معينـة. وأنه إذا ما تم تقريـر هذه المعطيات فإن كـل شيء تم تقريره فى القضية يتحدد، ومن ثّمَّ أعرف معناها.

إن فحـوى مبدئنا بسيط للغاية؛ «ولهـذا السبب فهو مبدأ معقول» فهو يقول: إن للقضية معـني يمكن وصفه فقـط إذا كان يترتب على صدقهـا أو كذبها اختلاف يمكـن التحقق منه. فالقضيـة التـي يظل العالم كما هو وذلـك فى حالة كذبها أو صدقها عـلى السواء هي قضية لا تقـول، على الإطلاق، شـيئًا عـن العالم، فهي فارغـة من المعني ولا تنهـض بتوصيل شيء، ولا يمكنني إعطاؤها أي معني.

ويمكـن تلخيص مـا سبق فيما يلي: إن ما يؤلف صميم الاتجـاه الوضعي المنطقي هو المبدأ الذي يقضي بأن معنى كل قضية ينحصر كلية فى تحقيقها فى حدود «المعطى».

والاعتراض الأساسي الذي يمكن، فى نظر شليك، توجيهه إلى هذا الرأي هو الاعتراض الذي يعتمد على حقيقة أن التمييز بين «كذب» القضية وبين «خلوها من المعنى» لم تتم ملاحظته. ويحاول «شليك» أن يرد على هذا الاعتراض بقوله: إن الحديث الذي يتعلق بوجود عالم خارجي ميتافيزيقي هو حديث لا معنى له، فالفيلسوف التجريبي الوضعي لا يقول للفيلسوف الميتافيزيقي: إن ما تقوله كاذب، ولكن يقول له، إن ما تقوله لا يؤكد شيئًا على الإطلاق. فالفيلسوف الوضعي لا يناقضه ولا يعارضه، ولكن يقول له فقط: «أنا لا أفهم ما تقول»[1].

ولكن «كارناب» يري أنه إذا كان المقصود بالتحقق هو الإقرار النهائي والحاسم للصدق، فسوف يترتب على ذلك أنه من المستحيل تحقيق أية قضية تأليفية. إن بإمكاننا فقط أن «نزيد» باستمرار - من إمكانية المطابقة أو إمكان التثبت أو التدعيم corfirmation؛ ومن ثَمَّ فإننا سوف نتحدث، فيما بعد عن مشكلة التثبت «التدعيم» وليس عن مشكلة التحقق verification. ونحن نميز بين «اختبار» testing عبارة ما وبين إثباتها أو تدعيمها confirmation. وسوف نصف العبارة بأنها عبارة تقبل الاختبار testable إذا عرفنا المنهج المناسب لاختبارها وسوف نصف العبارة بأنها عبارة تقبل التدعيم والتثبت comfirmable إذا عرفنا الشروط التي يمكن على ضوئها التثبت منها أو تدعيمها.

وقد تمَّ، فى بعض الأحيان، التعبير عن الارتباط بين «المعني» و«التثبت» فى الصياغة التالية: أن للعبارة معنى إذا - وإذا فقط - كانت تقبل التحقق verifiable، وأن معناها هو منهج تحققها. ولاشك فى أن الميزة التاريخية لهذه الصياغة هي أنها جذبت الانتباه إلى الارتباط الوثيق بين «معنى» العبارة وطريقة التثبت منها، ومن ثمَّ ساعدت هذه الصياغة على أمرين:

- ❐ عملية تحليل المحتوى الواقعي للعبارات العلمية.
- ❐ إظهار أن العبارات الميتافيزيقية التي تتجاوز ما هو تجريبي ليس لها معنى معرفي.

ولكن هذه الصياغة من وجهة نظر «كارناب» ليست صحيحة تمامًا، لأنها قد تُؤدي إلى التضييق

(1) Schlick (M. ): positivism and Realism in (Logical positivism) p. 86.

- The Encyclopedia of philosophy Vol 7 p. 311, 319.

الشديـد للغة العلمية، لأنها لا تستبعد العبـارات الميتافيزيقية فقط، وإنمـا تستبعد، أيضًا، عبارات علمية معينة لها معنى واقعي. ومن ثَمَّ فإن مهمتنا تتلخص فى محاولة تعديل مطلب التحقق.

فلـو أننا فهمنا من التحقـق أنه يعني التأسيس الكامل والحاسم للصدق فإن القضايا الكلية مثـل قوانـين الفيزياء والبيولوجيا لن يتيسر، بحال، التحقق منهـا. وحتى لو تيسر لنا إمكانية التحقـق مـن كل «حالة» مفردة على حدة، فإن عدد الحالات التي يشـير القانون إليها عدداً لاً نهائيـاً، ومن ثَمَّ لن نتمكن أبدًا من إخضاعها للملاحظات التي تكون على الدوام «محددة» من حيـث عددها. ومن ثَـمَّ لن نستطيع التحقق مـن القانون، وإنما يمكننـا «اختباره» عن طريق اختبار حالات مفردة ينطبق عليها، أعني اختبار عبارات جزئية نستخرجها من القانون ومن العبـارات الأخرى التي تم التثبت منها من قبل. وإذا لم يظهر خلال تجارب الاختبار المتصلة حالـة سلبية، وإنما ظهـر لنا تزايد الحالات الإيجابيـة فإن ثقتنا فى القانـون ستزيد خطوة بعد أخـرى: وهكذا فبدلاً من الحديث عن «التحقق» يمكننـا التحدث عن التدعيم «المستمر» أو التثبت «المتزايد» للقانون[1].

وهكذا فإن «كارناب» يسلِّم بأنه من غير الممكن التحقق من الفروض العلمية تحققًا كاملاً بدليل قائم على الملاحظة؛ ولذلك فهو يستبدل بمبدأ «التحقق» مفهوم «الإثبات» أو «التدعيم». ويقـترح أن الفروض يتـم إثباتها أو عدم إثباتها، بدرجة أو بأخـرى، بالدليل. وكارناب يترك بهذا الباب مفتوحًا للاعتبارات الكمية أو الدرجات الكمية للإثبات أو التدعيم.

وهو يفرق بين «إمكانية الإثبات أو التدعيم» confirmability وبين «إمكانية الاختبار» testability. وتكـون العبـارة ممكنة الإثبات أو التدعيم إذا كـان يمكن لعبارات الملاحظة أن تساعد فى تدعيمها أو عدم إثباتها. والعبارة القابلة للاختبار تكون قابلة للاختبار testable إذا كنا نستطيع أن نقوم متي نشاء بالتجارب التي يمكن أن تؤدي إلى الإثبات والتدعيم.

---

(1) Carna P (R): Tetability and Meaning (Graduate philosophy Club, Yole University New Haven, 1950) p. 425-422, 420.

وقد ظهرت هذه المقالة أولاً فى دورية «فلسفة العلم» Philosophy of Science (Vol 3, 1936, pp. 419-471).

- O'Connor (J. O.: A critical History of Western philosophy, p. 499.

وعـلى ذلك فكل عبارة قابلة للاختبار هي عبارة قابلة للإثبات وللتدعيم وليس العكس. فالعبـارة قد تكون قابلة للإثبـات (للتدعيم) بدون أن تكون قابلـة للاختبار، وليس العكس صحيحـاً. كـما هو الحـال حين نعـرف أن مجموعة من الحـوادث قد تثبت أو تدعـم العبارة. ولكننـا نكون غـير قادرين على القيام بالتجارب اللازمة للقيام بهـذه الملاحظات، وقد انتهي «كارناب» إلى أن هناك أربعة طرق لتقرير مبدأ الوضعية.

1- إمكان الاختبار الكامل completely testable.

2- إمكان الاختبار testable.

3- إمكان الإثبات (التدعيم) الكامل Completely Confirmable.

4- إمكان الإثبات (التدعيم) Confirmable.

وتتفق الصيغتان (2، 4) مع العبارات العلمية الكلية أو العامة في حين تستبعدها الصيغتان (1، 3). ويفضـل «كارناب»، بحكم مبدئه في «التسامـح» Tolerance المطلب الأكثر تحررًا وهـو إمكـان التدعيم (التثبت)، على أسـاس أن إمكان الاختبار أكثر تشـددًا وتضييقًا لمجال المعنى[1].

وقـد ميز «الفريد آيـر» بين ما وصفه بالمعـنى القوي للتحقـق Strong والمعنى الضعيف للتحقق Weak. ويوضح «آير» هذا التمييز بقوله: إن القضية يمكن التحقق منها بالمعنى القوى إذا - وإذا فقـط - أمكـن تأسيـس صدقها على نحـو حاسم بالخبرة، ولكن يمكـن التحقق منها بالمعنى الضعيف إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعلها ممكنة أو محتملة[2].

وقد أتاح المعنى الضعيف للتحقق الإمكانية لوجود منهج «غير مباشر» للتدعيم وللتثبت مـن بعـض الفروض، فمن الممكـن الزعم بأن هذه الفـروض تبدأ وتعود إلى مجـال المعطيات

(1) عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص143، 80.

(2) Ayer: Language, Truth and Logic p. 9.

- Encyclopedia of Philosophy V 8, p. 241.

- O' Connor: A critical History of philosophy p. 499.

والملاحظـات التجريبية. وقد أيد «آير» مبدأ «التحقق الضعيـف» على أساس أنه تكفي لكي تكون العبارة ذات معنى أن يكون فى إمكان التجربة إثبات احتمالها.

بيـد أن «آير» عـاد واعترف فى الطبعة الثانيـة من كتابه «اللغة والصـدق والمنطق» بأن «التحقـق الضعيف» قد يفتح السبيل أمام أية عبـارة ميتافيزيقية لأن تكون - من حيث المبدأ - ممكنـة التحقق. وقـد أراد «آير» أن يتجنب مثل هذه الاعتراضـات فوضع شروطًا للتحقق وهي:

1- تكـون العبارة ممكنة التحقق المبـاشر إذا كانت هي نفسها قضية قائمة على الملاحظة، أو كان من شـأنها بإضافة قضية أو أكثر من قضايـا الملاحظة إليها أن تؤدي إلى قضية واحدة «على الأقل» من قضايا الملاحظة، لا تكون قابلة للاستنباط من تلك المقدمات الأخرى وحدها.

2- تكون العبارة ممكنة التحقق غير المباشر إذا توفر فيها شرطان:

- A إذا ترتب عليها - بالاشتراك مع بعض المقدمات الأخرى - عبارة أو أكثر ممكنة التحقيق المباشر، على شرط أن تكون هذه العبارة أو العبارات مستخلصة من تلك المقدمات الأخرى وحدها.
- B ينبغي أن لا تشتمل هذه المقدمات الأخرى على أية عبارة لا تكون تحليلية أو لا تقبل التحقق المباشر، أو لا تقبل التدعيم فى استقلال تام عما عداها بوصفها تقبل التحقق غير المباشر[1].

6) لعـل ما طرأ على موقف «آير» من مبدأ التحقـق يعد أفضل بداية نمهد بها لمناقشة هذا المبـدأ. وقـد لا نجانب الصواب لو قلنـا إن «آير» لم يعد فى سنواته الأخـيرة، تابعًا للوضعية المنطقيـة ولا منكـرًا للميتافيزيقـا بل إن له نظريـات ميتافيزيقية فى وجـود العالم الخارجي ومشكلة النفس الإنسانية ومشكلة الحرية ومشكلة المعرفة[2].

(1) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص 296.

(2) محمود فهمي زيدان، فى فلسفة اللغة، ص134. =

ويوضح «آير» موقفه بقوله «يبدو لي بوضوح تام أن فلاسفة دائرة ڤيينا قد سلموا بمبدأ التحقق باعتباره اعتقادًا. والسؤال الهام هو: ولماذا يجب قبول مثل هذا الاعتقاد؟ إن كل ما أثبته هذا المبدأ هو أن العبارات الميتافيزيقية لا تقع في نفس فئة قوانين المنطق أو الفروض العلمية أو القصص التاريخي أو أحكام الإدراك الحسي، أو أية أوصاف يقدمها الحس المشترك للعالم الطبيعي. ومن المؤكد أنه لا يترتب على ذلك أن تكون عبارات الميتافيزيقا ليست صادقة أو كاذبة، ناهيك عن أن تُوصف بأنها «بلا معني». فلا يترتب على هذا المبدأ نتيجة كهذه إلا إذا أردنا نحن ذلك.

والسؤال الهام الثاني هو: هل هناك بالفعل فرق بين العبارات الميتافيزيقية من جهة والعبارات العلمية، أو عبارات الحس المشترك من جهة أخرى، بحيث يكون هذا الفرق حادًا بدرجة تجعل من النافع لو أننا قمنا بعملية التمييز بين هذه العبارات على هذا النحو المقترح.

إن عيب هذا المنهج أنه يجعل المرء «يعمى» عن الاهتمامات والتوجيهات التي يمكن أن تكون للتساؤلات الميتافيزيقية[1].

وقد لعب التحليل البنائي Constructive الدور الأساسي في هذا «التحول» Conversion الكبير الذي طرأ على فكر «آير». فهو يُصرح في كتابه «الحس المشترك والميتافيزيقا» Common sense and Metaphysics بأنه من الممكن أن ننظر إلى بعض النظريات الميتافيزيقية على أنها تعبر عن عدم الرضا عن نظامنا التصوري العام والرغبة في وضع بديل لهذا النظام، ويظهر هذا بوضوح في أعمال الفلاسفة الذين قدموا لنا نظمًا ميتافيزيقية تستلهم مفهومات علمية مثلما حدث مع «ديكارت» و«سبينوزا» و«ليبنتز». فكل من هؤلاء كان يستهدف صياغة نظام تصوري يوجد فيه للعلم مكان مرموق، وقد كان لنظريات «النسبية»

= قارن موقف «آير» بما يعترف به «زكي نجيب محمود» (لم تكن قد اتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي، ولبثت هذه الحالة مع كاتب هذه الصفحات أعواماً. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة «صحوة قلقة»).

- تجديد الفكر العربي (دار الشروق، بيروت،1971)، ص 5، 6.

(1) Ayer: Logical positivism p. 15-16.

و«التطـور» الفضـل فى تقديم عدد من التصورات التي استثمرهـا بعض الفلاسفة المعاصرين مثل «جون ديوى» و«صموئيل الكسندر» و«الفردنورث و«ايتهد».

ويتحمـس «آير» لهذه الفعاليـة التحليلية، ويرى أن لها قيمة كبـيرة وخاصة إذا صادف الفيلسـوف التوفيـق. وهو يصـف الميتافيزيقا التي يتوصـل إليها الفيلسـوف باستخدام هذا التحليـل «بالميتافيزيقا البنائيـة» Constructive Metaphysics، وذلـك بالمقارنة بالميتافيزيقا التأملية التي تقوم على فكرة التجاوز والمفارقة[1].

7) ويـأتي فى مقدمة الصعوبات التي كان على مبدأ التحقق مواجهتها السؤال الخاص بعملية التحقـق نفسهـا ومما تتألـف؟ فإذا أجبنا على هـذا السؤال بـأن الذي يؤلف عمليـة التحقق هو «الخبرة الحسية» فسوف نواجه بسؤال آخر - وهو «خبرة من»؟ إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليهـا «مبـدأ التحقق» تقضي بضرورة صياغة كل ما يكون له معـنى فى عبارات ذرية Atomic أو ابتدائيـة Elementary، ومـن ثم فإن اللغـة العلمية يمكن أن ترد وتترجـم كلية إلى عبارات تتأسس على الملاحظة. ولكن السؤال الذي يواجهنا هنا هو: ما هي الواقعة التي تقررها العبارة التـي تتأسس على الملاحظة؟ هل هي خبرة ذاتية تتعلق بموضوع طبيعي؟ أم أنها صورة خالصة لهذا الموضوع؟ وليس هناك شك فى أن المشكلة الفنية هنا تتلخص فى السؤال عما إذا كان يمكن - من حيث المبدأ - أن تترجم خبرة المرء «الجوانية» إلى عبارة تتعلق بموضوع طبيعي؟

وهـذه هي مشكلة «الأنا وحدية» Solipsism وتعني أن «الذات» هي وحدها الموضوع الحقيقـي للمعرفـة، ومـن ثَمَّ لا يمكـن أن تكون خبرات شـخص ما كخبرات شـخص آخر. فلكل شـخص خبرة مختلفة، بالإضافة إلى أن كل الخبرات تكون مختلفة عن العالم «الواقعي» «الموضوعـي». وإذا كان ذلك كذلك، فما الذي يقوم به مبـدأ التحقق فى النهاية؟ إن عبارات التحقق سوف تعني لشخص ما شيئًا ما وتعني شيئًا آخر لغيره من الأفراد[2].

---

(1) Macdonald (G. F.): Perception and Identity (ed.: The Macmillan press LTD 1979), pp. 262-276, pp. 325-333.

ويشه هذا الكتاب مجموعة الكتب التي أصدرها «شليب» عن الفلاسفة الأحياء، فهو مجموعة من المقالات المهداة إلى «آير» وردود آير على أصحابها.

(2) O. Connor: A critical History of western philosophy p. 498, =

قـد لا نجانـب الصواب لـو قلنا: إن مبـدأ التحقق ينطبـق عليه المثل الشائـع الذي يقول «جنـت على نفسهـا براقش». فإن أكبر الصعوبات التي واجهها كانـت من العلم، وهو الذى يفـترض فيه أن يكون هو الشاهد الأعظم لمبدأ التحقق. فالمعرفـة العلمية يتم التعبير عنها فى صـورة قوانين كلية وعامة، وهذه القوانين هي الأساس فى التنبؤ العلمي ولكن المشكلة التي واجهـت الوضعيـين هنا تتعلق بكيف يمكن لنا أن ننظر إلى العبارات العلمية على أنها عبارات ذات معنى؟ إذ كيف يمكن أن تتحقق من عبارة تنبئني بشيء ما لم يحدث بعد؟

فهـل يمكن لخبرتي الحاليـة، أو التجربة أن تخبرني بشيء يتعلق بالمستقبل؟ فالمعني الحرفي هو أحـد المعايير التي يمكن أن نعتمـد عليها كما فى العبارة التي تقول «هناك عشرة كتب فى مكتبة قسـم الفلسفة». ولكن عندما نقول - كما يفعـل العلماء -: إن الجسم المتحرك يظل على حركته طالما لم تعترضه قوى خارجية. فإن العبارة الأولى يمكن التحقق منها بينما تتضمن العبارة الثانية عددًا لا نهائيًا من الحالات، بل ويمكن لحالة ما فى المستقبل أن تؤدي إلى تكذيب العبارة. فطالما لا يوجد بين أيدينـا «الآن» واقعة مفردة يمكنها أن تحقق الحقيقة «المستقبلة» التي تتعلق بالعبارة العلمية العامة، فإن عبارة كهذه قد تصبح - بالتطبيق الدقيق لمبدأ التحقق - عبارة خالية من المعني كأي عبارة ميتافيزيقية من تلك العبارات الميتافيزيقية التي يتمرد عليها الوضعيون المناطقة[1].

ويعبر الفيلسوف البراجماتي «تشارلز بيرس» عن هذه الفكرة بتأكيده على أن كل نظرية علميـة هـي فى حقيقتهـا استنتاج لما لا يقع تحـت المشاهدة مما هو واقع تحتهـا، أعنى استنتاجًا لمستقبـل التجربة أو الخبرة مـن حاضرها أو ماضيها. والمستقبـل لا يشاهد فى الحاضر، فنحن نستخلـص نتائج لا يمكن قط أن تقع تحت نطاق المشاهدة، فهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان، وكـل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي، وثمة تسجيل لـه فى الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منـه بالمشاهدة المباشرة التـي يهيب بها مبدأ التحقق، فالوضعية بذلـك ليست في النهاية سوي نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ميتافيزيقا لا يمكن التيقن منها[2].

= - عزمي فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص 129، 130.

- عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص 142، 143.

(1) Ayar: Lamguage, Truuth and Logic. Chop 6.

(2) انظر هامش رقم (150) و(116). =

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إن تطبيق مبدأ التحقق تطبيقًا أمينًا سوف يستتبعه استبعاد جميع القوانين العلمية واعتبارها لغوًا أو خالية من المعني، لأن مثل هذه القوانين ليست مما يمكن أن نتحقق منه على نحو كامل، فليس متاحاً لنا مجموعة من الخبرات أو التجارب، بحيث يكون الحصول عليها مكافئًا لصدق القانون العلمي طالما أن القوانين العلمية تعميمات، وطالما أنه من المستحيل عمليًّا التحقق بالنسبة لكل حالة مفردة من الحالات غير المحددة التي ينطبق عليها التعميم أو القانون العلمي.

ولا ينصرف هذا الاعتراض السابق إلى التعميمات العلمية، بل وإلى العبارات المفردة طالما أن القوانين العلمية تقبل التحليل إلى عبارات مفردة كل منها تتناول موضوعًا مفردًا مما ينطبق عليه التعميم العلمي، فهل توجد مجموعة من الخبرات التي تستوفي جميع جوانب الشيء موضوع العبارة المفردة المراد تحقيقها[1]؟

وقد سبق لرسل أن عرض لهذه المشكلة ووجد فى الإجابة عليها صعوبة كبرى، حين قال: إن «كل أ هي ب» تقول أكثر من مجرد الوقائع الجزئية؛ لأنها تقول أيضاً: وهذه الجزئيات هي «كل أ» وهذه ذاتها قضية عامة ليس لدينا ما يبررها، خاصة إذا كان (أ) رمز لصنف غير محدد العدد. وأمام هذا النقد زعم «شليك» أن القضية العامة ليست قضية مما يجري عليه صدق أو كذب، وأن القوانين العلمية ليست قضايا. وإنما هي أشبه بتعليمات أو إرشادات instructions لتكوين قضايا عامة، فهى أشبه بقضايا توجه العالم نحو إمكان التنبؤ ببعض الحوادث. وبمعني آخر، تصبح القوانين العلمية بتعبير «جلبرت رايل» ترخيصات للإستدلال.. inference Licences.

ولكن لم يكن هذا الرأي موضع قبول لأن صيغة القانون العلمي تعبر عن قضية. لقد اعترض «نيورات» و«كارناب» على ذلك، اعتمادًا على أن القوانين العلمية تستخدم فى العلم بوصفها قضايا لا بوصفها «قواعد» فمن الواضح أن كلامنا يصبح بلا معني حين تتكلم عن تكذيب القاعدة falsifying a rule وإلا ما كانت قاعدة[2].

---

= - صلاح قنصوة: نظرية القيمة (دار الثقافة 1968)، ص30.

(1) Ferm: History of philosophical Systemsp 389.

(2) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة ص 131،10.

- عزمي إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص 140، 141.

بالإضافـة إلى أننا لو سلمنا بتصنيـف الوضعيين المناطقة للقضايا فسوف نرفض الفروض العلميـة التـي ليست قضايا تحليلية ولا قضايا تأليفية، ومن ثَـمَّ فإن الفرض قبل التحقق منه لا يدخل فى مجال العلم، وإنما يكون أقرب إلى الميتافيزيقا التي يرفضها الوضعيون المناطقة[1].

ويـؤدي مبدأ التحقق إلى الخلط بين «معني القضيـة» وتحقيق صدقها أو كذبها، أو بعبارة أخرى: خلط الوضعيون المناطقة بين معنى القضية وصدقها. فقد توجد قضية لها معنى لكنها ليست صادقة، والتمييز بين المعنى والصدق تمييز ضروري[2].

8) ولا نجانب الصواب لو قلنا: إن الوضعية المنطقية عندما حاولت الهرب من الميتافيزيقا برفضهـا البحـث فى العالم وعلاقـة الفكر بموضوعاتـه، انتهى بها هذا الرفـض إلى مناقشات ميتافيزيقيـة، فليست «السيمانطيقا»، أي البحث فى دلالات الألفـاظ إلا نظرية ميتافيزيقية؛ بـل إن التركيب اللغوي السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصدق المعني بالقياس إلى الواقع، والقـول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصـادرة على المطلوب، بل إنهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة. بل إن من المحقق إن إخضاع التجريبي لما هو منطقي مسلمة ميتافيزيقية[3].

بالإضافـة إلى أن قـول الوضعية المنطقيـة بتهافت الميتافيزيقا يشكـل تهديداً خطيراً على

---

(1) Popper (K.): The open Society and its Enemies (Princeton university press 1971) Vol II p. 262-299, 355-356, 366.

انظر ما يقوله «كارل بوبر» فى نفس الكتاب P13 (أنه بالقدر الذي تشير فيه العبارات العلمية إلى عالم الخبرة، فإنها يجب أن تقبل التكذيب أو الرفض refutable وأنها بالقدر الذي لا تقبل فيه التكذيب لا تشير إلى عالم الخبرة) وهذا يعني أننا لا نحصل فى العلم على «برهان» (ماعدا فى الرياضيات والمنطق).

(2) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص131.

- The Encyclopedia of philosophy Vol 8, p. 245 Vol 62, 1953) pp 1-19.

(3) توفيق الطويل: أسس الفلسفة - (دار النهضة العربية 1967-)، ص293.

حاول «جوستاف برجمان» Gustavi Bergman من خلال تأسيس لغة مثالية، أن يبحث عن إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية على أمل إما بيان أنها لا معني لها بالفعل أو أنه يمكن حلها باستخدام لغة أكثر مثالية.

انظر مقالة:

A positivistic Metaphysics of Consciousness (Mind 54, 1945).

الديـن، فأيـة عقيدة تتضمن لاهوتـا يعتبر، إلى حـد ما، نوعًا مـن الميتافيزيقـا؛ ولذلك نهض المدافعون عن الدين للرد عليها[1]، ولكن يمكننا أن نقول: إن معظم هذه المناقشات انتهت إلى خصام انفعالي[2].

فليسـت الوضعيـة المنطقيـة فى حقيقة أمرها سوى دفـاع فلسفي للأهميـة العقلية للعلم الطبيعـي والرياضيـات، فقد نظـرت إليهما على أنهـما وحدهما الطريق الساميـة للممارسات

(1) Barnes (W. H.): Philosophical predicament (Oxford 1950) p. 29, 116, 117.

يشير «فريدريك كوبلستن» Frederick Copleston فى كتابه «تاريخ الفلسفة» إلى بعض المحاولات التي تستهدف التوفيق بين الإتجاهات التجريبية والوضعية من ناحية وبين العقيدة والدين من جهة أخرى، ويضرب مثالاً على هذا محاولة Braithwaite. وذلك فى محاضرته التي عنوانها «وجهة نظر تجريبية فى الاعتقاد الديني»،1955.

- An Empiricist's View of the Nature of Religious Bellef, (Cambridge, 1955).

- Copleston (F.): A History of philosophy (Vol 8 Part II 1967)p. 330.

(2) يقول توفيق الطويل: (ومن يمعن النظر إلى الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية لا تهزه مناقشتها التافهة التي لا تحمل. من الناحية الاجتماعية، معني).

- دكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص290.

ويؤكد عبد الرحمن بدوى هذا المعني بقوله أن (رد الفلسفة إلى مجرد تحليل الألفاظ هو أمر لا يستطيع أن يقر به أحد من الفلاسفة ولا يمكن للفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي).

- عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة.

ويبلغ رد الفعل الانفعالي مداه فى نقد الدكتور «ثابت الفندي» فنراه يقول (وهكذا اضمحل تصور الفلسفة عند هؤلاء التحليليين إلى حد أنها أصبحت طفيلية على العلم، والعلم نفسه غني عن توضيحها. ورغم كل المحاولات السطحية مدي ربع قرن من قبل الوضعية، لم تقم مثل هذه الفلسفة أبداً بينما على النقيض انتعشت الميتافيزيقا فى عصر هذه المدرسة الوضعية المريضة الحقودة، إن الأسف على استحالة الميتافيزيقا أصبح مستحيلاً ومن يفعل ذلك فكمن يأسف على تربيع الدائرة. ولم يعد أحد يقول اليوم مثل هذا الهراء: حقاً إن هذه التيارات اللافلسفية.. ليست لها أية نتيجة بناءة ومن ثم فلا نقضي إلى أية استنارة.

محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف - (دار النهضة العربية، بيروت 1974-)، ص272،273.

قارن رأي الباحثة الأمريكية Marjorie, Grene حيث تقول (إن ما يسمي بالفلسفة الوضعية إنما يعبر تعبيراً واضحاً عن سوء فهم هذه الفلسفة المزعومة لأثنين من فلاسفة أوربا العظام، وأعني بهما «جوتلوب فريجه» و«لودفيج ڤتجنشتين». فمن يقرأ مؤلفات هذين الفيلسوفين فى اللغة الألمانية - وهو ما لم يفعله أحد الفلاسفة الإنجليز والأمريكان - سوف يتبين بيسر كيف أساء هؤلاء الفلاسفة إلى هذين الفيلسوفين.

- Grene (Marjorie ): Philosophy in and out of Europe (University of California press 1987) p. 11, 15.

الإنسانيـة، ولكنها فى غمـرة حماسها، أخطـأت فى اعتبارهما الممارسـات الإنسانية الوحيدة. فالوضعيون المناطقة والفلاسفة التجريبيون عامة قد قدموا كثيراً من «الإشكالات» الفلسفية «قربانـاً» للمنهـج، ولكننا نستطيع أن نقول: إن الفلسفة - مثلهـا مثل أي بحث تأملي جاد، إنما تتخلق وتعـرف بمشكلاتها. ومشكلاتها ليسـت «عرضية» إنما «ضروريـة»، فهي أصيلة فى طبيعـة الخـبرة الإنسانية، ومن ثَمَّ فإنـني إذا اكتشفت أن «منهجي» الـذي أحاول به الوصول إلى حلـول لهذه المشكلات هو منهج قاصر، وإذا أخفـق هذا المنهج فى اكتشاف «معني» هذه المشكـلات، عندئـذ يجب أن اعترف بأن ثمـة خطأ فى «المنهج»، ومن ثـم نبحث عن «منهج» ملائـم: فإذا كان «المنهج» يحدد المشكلات فإن «المشكلات» تُحدد - بدورها - المنهج الملائم لحلها. فإن تستبعد «المشكلات» لنستبقي «المنهج» وأن لا نضع أعيننا إلا على المشكلات التي يمكن لهـذا «المنهج» حلها إنما يعبر فى الحقيقة عن خروج عـلى «المنطق» و«المعقولية». وقد عـبر «أنتوني كوينـتن» Quinton عن هذا الموقف بقوله: «لقد سكـت الفلاسفة عن الكلام المباح خشية أن يقال عنهم إنهم يتحدثون لغوًا أو كلامًا ليس له معني»[1].

(1) Macmurray (John): The Self. (New York: Harper, 1953) p. 28.

- Joad (G. E. M.): A critic of logical positivism (Chicago: University of Chicago 1950) p. 148.

- Magee (B.): Modern British philosophy p. 8-15.

# 8ـ فتجنشتين المتأخر «تحليل اللغة فى الاستخدام»

1) كان التيار الثاني الذي سارت فيه «الحركة التحليلية» خلافاً للوضعية، هـو تيار التحليـل اللغـوي Linguistic analysis، ولا نجانب الصواب لو قلنـا: إنه لا توجـد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقيـة والاتجاه التحليلي المعـاصر. وإذا كان ڤتجنشتـين يعد أباً روحيًّا، وذلك بمعـنى ما، للوضعية المنطقية، فهو أيضًا يعد رائدًا لحركة التحليل اللغوي، وأهم شـخصية فى تطورها. فإذا كانت الوضعيـة المنطقية قد استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية، إلا أن «ڤتجنشتين» نفسه أخذ، بعد فترة من ظهور الرسالة، فى مراجعة الكثير من أفكاره وبدأ تحولاً كبيراً فى المنهج وأصبح معروفًا، فى الأوساط الفلسفية، إن لڤتجنشتين فلسفتين، يشار إلى أولهما «بڤتجنشتين المبكر» وإلى الثانية «بڤتجنشتين المتأخر».

وإذا كـان «ڤتجنشتين» قد بدأ مشروعه فى الثلاثينيات من القرن العشرين وحتى وفاته، إلا أنـه لم ينـشر شـيئًا فى هذه الفترة، وما نـشر من أعماله كـان بعد وفاته، ومنهـا الكتابان: «الأزرق» و«البني»، نسبة إلى لون غلاف كل منهما، و«الأزرق» أكثر أهمية من «البني» لأنه يحتوى على «التمهيد» لما وصفناه بالفلسفة الجديدة، وبجانب هذين الكتابين هناك كتابه الهام «البحـوث الفلسفية» philosophical Investigations الذي يعبر فيه «ڤتجنشتين» عن فلسفته الجديدة.

وإذا كـان «ڤتجنشتين» قد نبـه فى رسالته إلى ضرورة وجود لغة كاملـة منطقيًا واعتقد الوضعيـون المناطقة - من جانبهم - أنه يشير بهذا إلى الحساب الرمزي الذي كانوا يستهدفون تحقيقـه مـن أجل تحليل اللغة العلمية، فـإن ڤتجنشتين فى مرحلته المتأخـرة قد رفض مثل هذا

الحساب، ولم يعترف بأهميته فى حسم مشاكل الفلسفة، فقد ركز - بتأثير جورج مور - على تحليل اللغة الجارية.

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إن «ڤتجنشتين» قد استبعد اقتناعه الأول بأن منطق «رسل» يعد - علم نحو ما - حجر الأساس لكل فكر إنساني، فقد أصبح ينظر إلى منطق «رسل» على أنه عرضٌ لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم. ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط من التفكير إلا أنه ليس إلا نوعاً واحداً من أنواع التفكير: إن رد الفعل لدي «ڤتجنشتين» يعد تحولاً نحو صورة من صور النزعة التجريبية. ولكي نفهم هذا فإن علينا أن «نرى» و«نعاين» ما يفعله الناس بالفعل، أعني ما يعتبره الناس «الاستخدام الفعلي ذا المعني للحدود»[1]، عندئذ سوف نكتشف ديناميات كل نواحي الفعاليات المختلفة، وسنرى أن أغلب هذه الفعاليات تختلف كثيرًا عن المُسلَّمات الرياضية والنظريات العلمية.

وقد كان هذا الاتجاه الأكثر تجريبية للمعني متفقًا مع استعداد ڤتجنشتين للاعتراف بالتنويعات الخصبة والمتعددة لطرق استخدام اللغة بفعالية، مع رفضه لكل النظريات «العامة» فى المعني. لقد رأى «ڤتجنشتين» عمله الأول على أنه نتيجة لتسلط فكرة إمكانية تقديم نظرية كافية موحدة للمعني. أما كتاباته المتأخرة فقد كانت بحثًا عن الأنواع المختلفة والمتعددة للمعنى. وقد أكد «ڤتجنشتين» على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر إلى: «كيفية» استخدامها «الفعلي» فى الظروف العامة[2]، فمن غير الممكن أن يكون هناك لغة خاصة: إن اللغة - بالضرورة - ظاهرة عامة.

---

(1) يتساءل ڤتجنشتين عن ما هو معني كلمة «خمسة» ؟ إننا فى هذا السؤال لا نسأل عن شيء. فليس هناك شيء لنسأل عنه، إننا نسأل فقط عن كيف «تستخدم كلمة «خمسة»

- Wittgenstein (Lv): philosophical Investigations (Translated by G. E. M. Ancombe, Oxford 1953) S, 1.

وهي ترجمة تتضمن النص الأصلي فى لغة الألمانية الذي كتبه ڤتجنشتين. Philosophichl Untersuchungen.

(2) «إن معني كلمة ما هو استخدامها فى اللغة».

- Philosophical Investigations, S. 43.

«إن المرء لا يستطيع تخمين كيف تعمل كلمة ما. إن على المرء أن «ينظر» إلى استخدامها ويتعلم من هذا الاستخدام»..

- Philosophical Investigations, S. 40.

ڤتجنشتين الذي قدم لنا فى «الرسالة» نظريته «التصويرية» فى اللغة أخذ، بعد فترة، فى التخلي عن جانب كبير من هذه الرسالة؛ لأن نظريته فى اللغة والتي قامت عليها الرسالة قد ظهرت له على أنها «قاصرة» حيث قامت على افتراض أن اللغة لها وظيفة واحدة فقط، فقد انحصرت وظيفة اللغة فى الرسالة فى مجرد تصوير «الواقع». فما استرعى اهتمام «ڤتجنشتين» هو أن للغتنا وظائف عديدة ومتنوعة بجانب وظيفتها «التصويرية». أعنى - وكما بينا من قبل - تصوير الموضوعات والوقائع. فاللغة تعمل، على الدوام، فى «سياقات»، فالكلمات «أدوات». ووظائفها متنوعة تنوع وظائف «الأدوات»[1].

2) ولكن لماذا ظن «ڤتجنشتين» فى الرسالة أن للغتنا وظيفة واحدة فقط؟

لقد وقع «ڤتجنشتين» أسيرا لصورة اللغة باعتبارها «واهبة» الأسماء لكل الأشياء. فكلنا - كما يقول «ڤتجنشتين» - ضحايا ما تقوم به اللغة من عمليات تضليل للعقل[2]. فإن ما لدينا من صورة خاطئة عن اللغة ناتج عن أوهام «نحوية». فقد يُؤدي تحليل القواعد النحوية للغة إلى اكتشاف بعض «البناءات» المنطقية فى اللغة. ولكن هل هذا يبرر لنا الزعم بأن لكل اللغات نفس القواعد والوظائف والمعاني؟ فقد رأي «ڤتجنشتين» أن الزعم بأن مهمة «كل» اللغة تنحصر فى «تصوير» الأشياء، وأن للغتنا بناء منطقيًا هو زعم لم نصل اليه بالملاحظة، بل بالفكر المجرد. ويدعونا «ڤتجنشتين» إلى النظر فى «الألعاب» games المختلفة. وهو يسأل عن ما هو الشيء المشترك بين الألعاب المختلفة؟ ويبادر بتحذيرنا بأن لا نتسرع ونجيب بتأكيدنا على أنه «يجب» أن يكون هناك شيء ما مشترك بين هذه الألعاب، وإلا ما كانت قد سميت ألعاباً؟ وفى المقابل يدعونا «ڤتجنشتين» إلى أن «ننظر» و«نعاين» بأنفسنا لنري ما إذا كان ثمة شيء مشترك بين جميع الألعاب، وذلك لأننا لو «نظرنا» فلن «نري» شيئًا مشتركًا يجمع بين جميع «الألعاب». وبعبارة أخرى: ليس علينا أن نتأمل وإنما يجب أن ننظر ونشاهد»[3].

(1) «إنه لمن السهل أن تتخيل لغة تتألف فقط من أوامر، أو لغة تتألف فقط من تساؤلات وتعبيرات للإجابات بنعم ولا. وأيضاً ما لا حصر له من لغات أخرى.

(2) Ibid. S. 19.

- Witgenstein: Ibid, S. 109.

(3) «لا تزعم أنه من الضروري أن يكون ثمة شيء مشترك أو عام بين الألعاب وإلا ما أمكننا أن نصفها بأنها=

وڤتجنشتين يعترف بأن «الذرية المنطقية» كانت نتاج «الفكر» أو «النظرية» الخالصة، وليس نتاج «ملاحظة» دقيقة لكيفية عمل اللغة فى الواقع، أو اللغة فى الاستخدام.

ولكل هذا عَّدل «ڤتجنشتين» من برنامجه التحليلي، فقد تحول من الاهتمام بالمنطق ومحاولة بناء لغة كاملة إلى دراسة الاستخدامات العادية والشائعة للغة. وبعبارة أخرى تحول عن ما كان يفعله «رسل» و«كارناب» وتبنَّى وجهة نظر «مور» فى تحليل اللغة الجارية واختبارها بمحك «الحس المشترك». فقد أصبح فى «البحوث» على قناعة تامة بأن اللغة لا تتضمن - بحال - نموذجًا واحدًا فقط، فهي «متنوعة» و«خصبة» تنوع الحياة وخصوبتها. وهو يوضح هذا المعني بقوله، «على من يتخيل لغة ما أن يتخيل صورة حياة ما»، فاللغة حياة[1]؛ ولذلك فإن التحليل لا يجب أن ينحصر فى تقديم «تعريف» للغة ومعانيها، وإنما فى «الوصف» الدقيق لاستخدامات هذه اللغة كما تَحْدُث فى الواقع والحياة مما يقتضينا أن نطرح جانبًا كل محاولات التفسير ونُخلي مكانها لعمليات «رصد» الاستخدامات الفعلية[2].

وقد ترتب على إدراك «ڤتجنشتين» للوظائف المتعددة للغة تغيير فى الدور الذي تقوم به

= «ألعاب». إنما «أنظر» و«شاهد» ما إذا كان هناك ما هو مشترك بينها جميعاً. وبعبارة أخرى «لا تتأمل» إنما «أنظر» وشاهد Ibid, S. 66.

إن فتجنشتين يؤكد هنا على أنه لا وجود لكيفية عامة أو مشتركة تجمع بين الألعاب المختلفة، إنما الموجود هو تماثلات أو تشابهات عائلية Family resemblence.

«إن نتيجة هذا النظر والمشاهدة» إننا نري شبكة من التماثلات على قدر كبير من التعقيد، فهي متداخلة ومتقاطعة. وهي فى بعض الأحيان تماثلات فى التفاصيل.

- Ibid. S. 66.

ويقول «ليس هناك تعبير أفضل من «التماثلات العائلية» ليعبر عن هذه التشابهات. وذلك لأن التماثلات المتعددة بين أفراد العائلة مثل البنية والملامح ولون العيون، والسحنة والمزاج...إلخ، توجد فى حالة تداخل وتقاطع على هذا النحو. ومن ثم فإن الألعاب تؤلف فيما بينها عائلة.

- Ibid, S. 67.

(1) Ibid., S. 67.

- محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص54،60.

(2) «إن الفلسفة لا تتدخل فى الاستخدام الفعلي للغة. إن عملها - فى النهاية - هو الوصف فقط، فهي تترك كل شيء على حاله.

Ibid, S. 124.

الفلسفـة[1]. وأهم ملامح هذا التغـير أن «ڤتجنشتين» أصبح قادرًا - خلافًا للوضعيين المناطقة - عـلى قبول بعض العبارات الميتافيزيقيـة. فقد تغيرت النظرة إلى الفيلسوف الميتافيزيقي ولم يعد «خارجًا» وإنما أصبح «جانحًا»، وتصبح المهمة الجديدة التي يمكن للفلسفة أن تنهض بها مهمة «علاجية»[2] Therapeutic. فاللغة الميتافيزيقية تُؤدي - بالفعل - إلى الخلط، والاهتمام الأساسي للفلسفة هو أن تتعامل مع المشاكل التي تؤدي بنا إلى الخلط بسبب غياب الوضوح[3]. فالفلسفـة تصبـح - كما قلنـا - معركة مستمرة ضد مـا يمكن أن تقع فيـه عقولنا من غموض وخلـط من جـراء اللغة، ويكون ذلك بأن نعمـل على انتشال الكلمات مـن التيه الميتافيزيقي وإعادتها مرة أخرى إلى مكانها الطبيعي فى الاستخدام اليومي[4].

فهـدف الفلسفـة فيـما يقـول «ڤتجنشتـين» هـو »أن تبـين للذبابـة سبيـل الخـروج من الزجاجة»[5]. فالفلسفة لا تزودنا بمعلومات جديدة، وإنما تزيدنا وضوحًا من خلال الوصف الدقيق للغة. فالموقف هنا كما فى لعبة «المكعب» المعروفة، حيث يمكن للاعب أن يري كل جوانـب المكعب ولكن تنتابه الحيرة لعدم معرفته بكيفية تجميع المربعات المتشابهة، ومن ثم يلزمه أن ينظر فى كل المربعات. فالمعضلات الفلسفية يمكن أن تحل بالمثل عن طريق الوصف الدقيـق للغة كما نستخدمها بالفعل: فما يجعلنا نشعر بالارتباك كما تشعر الذبابة فى الزجاجة هـو استخـدام اللغة على أنحاء مختلفة عن الأغراض الحقيقيـة والتي خُصصت لها اللغة، أعني الإستخدام الجاري.

(1) «إن الفلسفة تضع كل شيء أمامنا، ولا تحاول أن تفسر أو تستدل. فطالما كان كل شيء معروض أمامنا. فليس هناك ما تفسره: فما هو مستور لا يستثير فينا الاهتمام.

Ibid:S. 126.

(2) «أن الفلسفة تعالج المشكلة كما يعالج المرض»

Ibid: S. 255.

(3) «عندما يستخدم الفلاسفة كلمة ما مثل المعرفة الموجود والموضوع والأنا والاسم، ويحاولون إدراك ماهيات هذه الأشياء، فإن عليهم أن يسألوا أنفسهم: هل تستخدم الكلمة على هذا النحو أم لا» «إن ما يفعله فيلسوف هو إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استخدامها الشائع».

(4) Ibid: s. 116.

(5) Ibid: S. 109.

ولكن السؤال هو: كيف يتثني للمرء الذي لا يعرف طريقه أن يعرف هذا الطريق؟!

قد لا نُجانب الصواب لو قلنا: إننا لا نتوقع أن نجد لدي «ڤتجنشتين» إجابة وحيدة على هذا السؤال. فقد كان على درجة عالية من الإحساس بتنوع وخصوبة الحياة واللغة بحيث يمنعه هذا الإحساس من أن يفرض عليها منهجًا واحدًا بعينه. فعلى حد قوله «ليس هناك منهج فلسفي»، إنما لدينا «مناهج» كما أن لدينا طرقًا علاجية عديدة[1]. ولما كانت المشكلات الفلسفية تنشأ عن اللغة، فمن الضروري أن نتعرف على الاستخدامات المختلفة للغة التي تنشأ عنها كل مشكلة.

فكما أن هناك أنواعًا عديدة من «الألعاب»؛ فإن هناك «فئات» عديدة من قواعد الألعاب. فإن لدينا أنواعاً عديدة من اللغات «أعني صورًا عدة من اللغة الجارية»، فهناك لغة العمل، ولغة اللعب ولغة العبادة[2]... إلخ. ومن ثم استخدامات كثيرة. وعمل الفيلسوف هو تجميع هذه الاستخدامات وترتيبها، وذلك من أجل الوصول إلى «خريطة» لهذه اللغة.

ولكننا نستطيع أن نقول تعقيباً على نظرية «ڤتجنشتين» فى المعني كما طرحها فى «البحوث»: إن «الاستخدام» ليس هو على الدوام المعيار الصحيح للمعني. فقد نستخدم أحد التعبيرات استخدامًا صحيحًا إذا وجدنا له تطبيقًا على موقف ما من المواقف التي يُمكن وصفها، ولكن هذا التطبيق قد لا يكون مقبولاً فى بعض الأحيان.

بالإضافة إلى أن هناك كلمات هامة؛ ولكننا نتبين فى مراحل التقدم العلمي أن استخدامنا لها فى لغتنا الجارية هو استخدام غير دقيق كما فى كلمات من قبيل «العلة» «الاحتمال» وغيرهما. ولم تكن العلوم لتتقدم لو فهمت معاني هذه الكلمات كما ترد فى الاستخدام الشائع والمألوف[3].

إن استخدام الناس لكلمة ما على نحو صحيح يفترض ضمنيًا أن لديهم فكرة عن معنى هذه الكلمة. ولا نستطيع أن نزعم أننا قادرون على استخدام كلمة ما أو تعبير ما على نحو

(1) Ibid: S. 133.

(2) Ibid: S. 19, 23.

(3) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص112.

ما دون أن نعرف «السياق» الذي يوجه العقل نحو موقف معين أو بدون معرفة الأشياء التي نستهدف من الكلمة أو التعبير أن يشير إليها. فالكلمة تتعلق، على الدوام، بشيء أو بمعنى يمكن تطبيقه[1].

وعلى الرغم من أن للغة وظائف أخرى بالإضافة إلى تقرير الواقع، فإن هذه الوظيفة لا تزال الوظيفة الأساسية للغة وتقرير الواقع هو تقرير ما هو صادق أو كاذب ولابد من استخدام دقيق للكلمات كي يكون الحكم بالصدق والكذب مدعمًا. لكن نظرية ڤجنشتين القائلة: أَنْ ليس للكلمة معنى، وإنما عدد لا حصر له من المعاني بتعدد استخدام الكلمة فى حياتنا اليومية لا يوفر لنا النجاح فى تحقيق الدقة المطلوبة.

وليس الاستخدام المألوف لكلمة ما معيارًا لمعناها الصحيح إذا كنا نبغي الدقة فى استخدام الألفاظ خاصة فى العلوم، وبالمثل للفلسفة مصطلحاتها التي لا تشغل بال الإنسان العادي ولا يوضحها الاستخدام الشائع، وإنما ما يبذله الفلاسفة من جهد[2].

وبعبارة أخرى، إن عمل الفلسفة ليس فى إعطاء حلول مجردة وهشة للمشكلات التي تواجهنا: فإن من يضل طريقه يحتاج - بالأحرى - إلى «خريطة» للأرض التي يقف عليها. ويتم الحصول على هذه الخريطة من خلال تنظيم النماذج العينية للاستخدام الفعلي للغة فى الخبرة العادية.

3) قلنا في بداية الفقرة (1 - 8): إن «ڤتجنشتين» قد عانى، بعد الرسالة، تحولاً كبيرًا فى أفكاره، وهو التحول الذي أدَّى بالمهتمين بفلسفة «ڤتجنشتين» إلى القول بأن له فلسفتين «مبكرة» وأخرى «متأخرة». وقد قيل فى وصف هذا «التحول» بأنه إذا كان «ڤتجنشتين» قد بدأ «رسلياً» إلا أنه قد أنتهى «موريا»[3]. وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إن فكر «ڤتجنشتين» المتأخر هو سلب أو نفي لفكره المبكر.

وقد أثارت هذه القضية كثيرًا من الجدل، إذ يرى البعض أن فلسفة ڤتجنشتين من

(1) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص113.
(2) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص58.
(3) محمود فهمي زيدان: فى النفس والجسد - (دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - مصر)، ص146.

«الرسالـة» حتى «البحوث» متصلة، وأنه لا وجود لهذا التحـول، فهناك «اتصال» وليس ثمـة «انفصـال»، فإن فى المرحلتـين خطأً واحـدًا لم يتراجع عنه وهـو الكشف عن علاقة الفكـر والعالم[1] فـإن «ك.ت.فـان» K. T. Fann فى كتابه «تصـور ڤتجنشتين للفلسفة» Wittgenstein's Conception of Philosophy، يؤكـد عـلى مقولـة الاتصـال فى فكـر «ڤتجنشتـين» وهو يستشهد على ذلك بأنـه بالرغم من أن ڤتجنشتين قد انتقد فى «البحوث» بعـض الأفكار التـي وردت فى الرسالـة، إلا أنه لم يعـترف بأن «كل» أفكـار «الرسالة» خاطئة، بالإضافة إلى أن «ڤتجنشتين» قد تصور - فى الكتابين - أن المشكلات الفلسفية تنشأ عـن «سوء فهمنا وقصور إدراكنـا» لمنطق لغتنا، بالإضافة إلى أن تصور ڤتجنشتين للفلسفة ظـل فى الكتابين بـلا تغيير، أعني أنه نظـر إلى الفلسفة على أنها ليست «علـم» إنما «فعالية» تستهدف التوضيح[2].

وقد وجه «بيتر فينش» Peter Winch هو الآخر النقد إلى فكرة أن لڤتجنشتين فلسفتين. فقـد وصفها فى كتابه «دراسات» فى فلسفة ڤتجنشتـين Studies in the philosophy of 1969 Wittgenstein بأنهـا «فكرة خاطئة على نحو مدمر». وقد تصور وحدة فلسفة «ڤتجنشتين» فى حقيقـة أنه قد اهتـم فى العملين، «الرسالـة» و«البحوث»، بمشاكل تتعلـق بطبيعة المنطق والعلاقة بين المنطق واللغة، بالإضافة إلى تطبيق منطق اللغة على الواقع[3].

وهنـاك، بالإضافـة إلى ذلك، «أنتوني كيـني» Anthony Kenny الذى أكـد فى كتابه عن «تـراث ڤتجنشتـين» Legacy of Wittgenstein 1982.. عـلى أنه لا يزال عـلى اقتناعه الأول باتصـال فلسفـة «ڤتجنشتـين» وتصـوره لطبيعـة الفلسفة. وهو الـرأي الذي كـان قد أكده فى كتابـه الأول «ڤتجنشتين»عـام 1973 وهـو الكتاب الذي جعل عنـوان الفصل الأخير فيه «اتصال فلسفة ڤتجنشتين». فهو يزعم أن العناصر الابتدائية للغة هي أسماء تعين موضوعات بسيطـة، ومن ثـم فإن القضايا الابتدائية تؤلف سلسلة لهذه الأسـماء، وأن كل قضية من هذه

(1) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص26،28.

(2) HaRTNACK (Justus: Wittgenstein and Modern Philosophy, (Translated by Maurice Gransto, University of N0TREDAML Press 1986) p. 143.

(3) Hartnack: ibid. p 144.

القضايا مستقلة عن الأخرى[1]، وهي الفكرة التي تعد، على نحو ما، محور الرسالة، فكرة خاطئة. ومع ذلك فإن «كيني» يزعم أن «فتجنشتين» قد أخذ فى كتابه «البحوث» بنظرية تصويرية معدلة[2].

ولكن الشيء الذي نريد التأكيد عليه هنا هو أن النظرية التصويرية كما عرضها «فتجنشتين» فى «الرسالة» قد تم استبعادها - كما بينا - فى «البحوث».

فقد كتب «فون رايت» G. H. Von Wright فى كتابه عن «فتجنشتين» (لاشك فى أن من القضايا التي ستظل موضوعاً للنقاش والجدل تلك القضية المتعلقة بمدى «الاتصال» بين فتجنشتين «المبكر» صاحب «الرسالة»، وفتجنشتين «المتأخر» صاحب «البحوث». إن كتابات فتجنشتين فيما بين(العام 1929 والعام 1939) تشهد بوجود جهد مستمر للخروج من العمل الأول فى اتجاه العمل الثاني. فإن «الكتاب الأزرق» (1933 - 1934) يعكس - على نحو أكبر - انطباع العمل الأول. وإنى لأجد صعوبة فى سلك الكتاب الأزرق فى تطور أفكار فتجنشتين. أما الكتاب «البني» فأمره مختلف حيث يمكن اعتباره عرضًا «مبدئيًا» لبدايات «البحوث».

ويوضح «رايت» رأيه بقوله (لقد تعلم فتجنشتين اليافع من «فريجه» و«رسل». فالمشاكل التي كان مهمومًا بها هي - فى جانب منها - مشاكلهما. أما «فتجنشتين» المتأخر فليس له - فيما أرى - أسلاف فى تاريخ الفكر. إن فكره يشهد على تحول أصيل عن السبل الشائعة والمستقرة فى الفلسفة.

---

(1) يطلق «فتجنشتين « على هذه النظرة اسم «النظرية الإسمية فى المعني Naming Theory of Meaning ويرتد بها إلى القديس أوغسطين.

- Philosophical Investigations , S. 27, 3,1.

ولكنا قد لا نجانب الصواب قلنا أن أفلاطون كان هو أول من عبر عن هذه النظرية الأسمية فى المعني. ولعل محاورته «كراتيلوس» Cralylus لأفلاطون هي من أول الأعمال الفلسفية اهتماماً بمشكلات اللغة والمعني.

- O'connor: A critical History , p. 31

- محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص107.

(2) Hartnack: Wittgenstein p. 144.

ولكـن «ڤون رايـت» يضيف إلى ما قاله الملاحظة التاليـة (إن هذه العبارة غير منسجمة مـع العبـارة التي كنت قـد قلتها من قبـل. ومع ذلك فـإني أرى أنهما صواب وعـلى قدر كبير مـن الأهميـة. فالرسالة تنتمـي إلى تقليـد محـدد فى الفلسفة الأوروبيـة، وهو تقليـد يمتد إلى مـا وراء «فريجه» و«رسل». فهو تقليد قد يمتد، على الأقل، إلى «ليبنتز». أما ما يسمي بفلسفة «ڤتجنشتـين» المتأخـرة فهو - فيما أرى - شيء مختلف. إن «روح» هـذه الفلسفة تغاير كل ما أعرفـه فى الفكر الغربي، بل إنها، وعلى نحو مـا، تعارض أهداف ومناهج الفلسفة التقليدية.. ولا تتعـارض هذه الحقيقة مع فكرة أن كثيرًا من أفكار «ڤتجنشتين» المتأخرة لها «بذور» فى الأعمال التي كان قد قرأها أو محادثاته مع الآخرين)[1].

ويتولى «ڤتجنشتين» بنفسه مهمة توضيح كيف حدث له هذا «التحول»، أعني كيف بدأ يشك، ويرفض - من ثمَّ - النظرية التصويرية فى اللغة. ففي تصديره لكتابه «البحوث» وبعد أن يشير إلى تأثير «رامزي» Ramsey عليه يؤكد على أنه يدين بعدة سنوات من التأثير المتزايد عـلى أفكاره للاقتصادي الإيطالي «بيـرو سرافا» Piero Sraffa، بـل إن «ڤتجنشتين» يعترف صراحـة بأن أغلب الأفكار التي وردت فى «البحوث» يعـود الفضل فيها إلى هذا الاقتصادي الإيطالي.

فيقال إنه فى أحد الأيام وبينما كان «ڤتجنشتين» يتجاور مع «سرافا» ويدافع عن نظريته التصويريـة فى اللغة، أعنى أن القضية يكـون لها نفس الصورة المنطقية للواقعة التي تصورها هـذه القضية، وإذا بصاحبه «سرافا» يعكس على وجهه تعبيرًا يعبر عن الاحتقار والازدراء، ثم يوجه السؤال إلى «ڤتجنشتين»: وما هي إذن، الصورة المنطقية التي تعبر عن هذه الواقعة؟. وقـد كان هـذا السؤال هو الذي جعـل «ڤتجنشتين» يدرك كيف أن اعتقـاده بأن الواقعة لها صورة منطقية هو اعتقاد «هش» ولا يمكن الدفاع عنه[2].

وإذا كان الاعتراف - كما يقولون - هو سيد الأدلة، فإن «ڤتجنشتين» يعترف فى حديث له مع «ڤون رايت» بأن هذه المحادثة مع «سرافا» هي التي جعلته يشعر وكأنه شجرة اجتثت

(1) Hartnak: Ibid, p. 145.

(2) Hartnak: Ibid, p. 61, 62.

كل جذورها. وليس هناك شك فى أن هذا الاعتراف من جانب «ڤتجنشتين» يدل دلالة قوية عـلى أن «ڤتجنشتين» نفسه يعتقد بأن هناك تعارضًـا منطقيًا بين «الرسالة» و«البحوث» أعني بين ما وصفناه بأنه فلسفته «المبكرة» وفلسفته «المتأخرة»[1].

(1) Hartnak: Ibid, p. 146.

# 9ـ التحليل بعد فتجنشتين

1) نستطيع أن نجد للتحليل، بعد ڤتجنشتين. صورتين مرتبطتين وإن كانتا - مع ذلك - متميزتين. وقد تبنت الأولى منهما أفكار «ڤتجنشتين» كما وردت فى «البحوث الفلسفية» وكان مقرها «كمبردج» ومن أعلامها «جون ويزدم» John Wisdom. أما الصورة الثانية من صور التحليل فقد عرفت بأنها «مدرسة أوكسفورد» فى تحليل «اللغة الجارية» ويعد «جلبرت رايل» Gilbert Ryle و«جون أوستن» John Austin، و«بيتر ستراوسون» Peter Strawson من أهم أعلامها.

وقد جمع بين المدرستين اتفاقهما حول تصور طبيعة الفلسفة والاهتمام بالمشكلات الخاصة بالمعنى وطبيعة الذهن. فهما تتفقان على أن ما يُميز الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية الخاطئة هو تعارضها مع معتقدات «الحس المشترك». وتتفقان معًا فى تفسيرهما للتناقضات الفلسفية: وهو تفسير يربط الاثنين بفلسفة جورج مور. فالتناقضات الفلسفية مردها فى رأي أصحاب المدرستين إلى سوء استخدام اللغة الجارية.

ولكنهما تختلفان فيما بينهما فى أن هدف مدرسة كمبردج الأساسي، أعني اتباع فلسفة ڤتجنشتين المتأخرة، كان هو «فض» أو «حل» التناقضات الفلسفية بأية وسائل ممكنة ومتاحة، فقد قاوموا بشدة كل رغبة تستهدف تأكيد مواقف فلسفية متعارضة. أما بالنسبة لفلاسفة «اللغة الجارية»، أعني أصحاب «مدرسة أوكسفورد» فإن التناقض الميتافيزيقي ليس مجرد تعبير عن اضطراب تصوري يستلزم العلاج Therapy، إنما هو - بالأحرى - نقطة بدء مناسبة وصالحة للنهوض بمهمة «رسم» أو «تخطيط» منطق الحدود الفلسفية التي تخص اللغة الجارية، وهي المهمة التي وصفها «جلبرت رايل» بأنها «جغرافية منطقية» Logical Geography، ووصفها «جون أوستن» بأنها نحو عقلي Rational Grammer[1].

(1) The Encycolopedia of philosophy vol 1 p. 394 Art «British philosophy»

2) فى مقاله الهام «هل التحليل منهج مفيد فى الفلسفة»عام 1934 is Analysis a Useful Method in philosophy يميـز «ويـزدم» بين ثلاثـة أنواع من التحليـل، التحليل «المادي» Material والتحليـل «الصوري» Formal «والفلسفي» Philosopieal ويرى أن التعريفات التـي تقدمها العلـوم الطبيعية للحدود تعد مثـالاً للتحليل المادي. أمـا التلحيل الصوري فإن أفضل نموذج له هو نظرية «رسل» فى «الأوصاف» Theory of Descriptions. وهو يصف هذيـن النوعين من التحليل بأنهما تحليلات على نفـس المستوي Same -Level Analysis، أما التحليـل الفلسفي فهو، فى نظره، تحليـل على مستوى جديـد New level -Analysis ويتميز بأنـه يقوم على عملية «استبـدال» للحدود الأقـل نهائية بالحدود الأكثر نهائيـة: فالأفراد - مثلاً - أكـثر نهائية من الأمم. والمعطيات الحسية والحالات الذهنية أكثر نهائية من الأفراد. فالتحليل الفلسفي - من ثم - يقوم على «رد» العبارات التي تقال عن الذهن إلى عبارات تقال عـن «الحالات الذهنية» ورد العبارات التي تقال عـن الموضوعات المادية إلى عبارات تقال عن المعطيات الحسية[1].

ويحـدد «ويزدم» هدف الفلسفة فى العمل على فهم ما يحـاول الفلاسفة، فى كل الأوقات - أن يفهمـوه مثـل أفكار الزمان والمكـان والخير والشر والأشـياء والأفـراد. وهو يرى أن «الفلاسفة» يلجؤون فى ذلك إلى الاستخدام اللغوي. ويرى أن الفلسفة الجيدة فى أي عصر هي الفلسفـة التي تعطينا صورة أوضح، ليس فقط لكيف نقع فى الخطأ، وذلك فيما يتعلق بحديثنا وتفكيرنا، وإنما أيضًا لكيف يمكن أن نحقق ما هو صواب[2].

ويؤكـد «جون ويزدم» على أن السؤال الذي ينبغي للفلسفـة أن تسأله ليس هو السؤال عن «طبيعة الأشـياء» وإنما السؤال عن كيفية معرفة الأشياء»، ولأنه لم يكن مرحبًا لاعتبار الميتافيزيقـا كلامًـا خاليًا من المعني، وذلك لاهتماماته الدينية عـلى حد قول «جون باسمور» John Passmore، فقـد حـاول فهـم السبب الـذي من أجله يشعـر الفيلسـوف الميتافيزيقي بـضرورة التحدث بأساليـب لغوية غير سوية، وذلـك بأن ركز على التماثـلات غير الكاملة

(1) The Encyclopedia of philosophy Vol p. 101.

- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص 376،377.

(2) The Encyclopedia of philosophy Vol p. 326 Art Wisdom.

بـين الأنواع المختلفـة للعبارات، على أمل أن يكتشف ماله قيمة وما ليس له قيمة فى محاولاتنا «حل» المسائل الميتافيزيقية[1].

2) لا نجانـب الصـواب لو قلنـا: إن «جلبرت رايـل» Gilbert Ryll قـد استبق فى كتابه «مفهـوم الذهـن» The concept of Mind 1949 النظريـة «السلوكية» التـي تتعلق بطبيعة الذهـن، وهي النظريـة التي عرضها، فيـما بعد، فتجنشتـين في البحوث الفلسفيـة، فقد تأثر «رايـل»، وإلي حد بعيـد، بفلسفة «فتجنشتين» المتأخرة، فهو يـرى أن العبارات الميتافيزيقية عبـارات مضللـة، وذلك لأنها خالية من المعـني، فهو يقول «إن النتيجة التـي أوافق عليها هي أن الفلاسفـة أصحاب المذاهـب الميتافيزيقية قـد ارتكبوا أخطاء فاحشة حينـما حاولوا أن يخلعوا أهمية كبيرة على عباراتهم الميتافيزيقية وهي العبارات التي تجعل من الواقع أو الوجود «موضوعـات» لقضاياهم، وأن يجعلوا من حدود «الصادق» و«الحقيقي» صفات يصفون بها موضوعـات قضاياهم أو محمـولات يحملونها عليها. إن ما يقوله هـؤلاء لا يخرج - فى أفضل حالاته - عن كونه عبارات مضللة تُؤدي إلى سوء فهم أو عبارات خالية من المعني[2].

وهـو يساير فتجنشتين فى اعتقـاده بأن الفلسفة «فعالية تحليليـة». وهي تستهدف القيام بمهمتين، أولهما «علاجية» Therapeutic والثانية «اكتشاف الصورة الحقيقية للوقائع Facts.. ويـرى «انتـونى كوينـتن» Antony Quinton أن كتاب «رايل» مفهوم الذهـن يعد أفضل ما يمكـن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية فى الفترة ما بين العام 1945 والعام 1960 وهو يعد عرضًا جديدًا لمشكلة «المعني»، وهي المشكلة التي شغل بها الفلاسفة فى فترة ما بعد الحرب، وأعني «فلسفة العقل»[3].

(1) Passmore (J.): A Hundered Years of philosophy p. 437.
- Ammerman: Classics of Analytic philosophy 12, 11, 10.
- Magee (B.): Modern British PhillOsopby p. 10.

(2) Magee (B. ): Modrn British philosophy p. 167.
- Passmore (J.): A Hundred Years of philosophy p. 443.

(3) Magee (B. ): Modern British philosophy p. 167.

يمكن للقارئ أن يرجع إلى: محمود فهمي زيدان: فى النفس والحسد. الفصل السابع وهو عن «الحياة النفسية والسلوك» ويعرض فيه لنظرية «رايل» السلوكية الفلسفية (ص171،180).

أما «بيتر ستراوسون» Peter Strawson فيري أن للتحليل اللغوي خصائص بعضها سلبي مثـل كشف كثـير من أخطاء المشكلات الفلسفية التقليديـة، وبيان كيف أنها مشكلات غير مألوفـة ومستهجنة» وهو يؤكد هـذا المعني بقوله: «إنه مما يبعث عـلى السرور أن ترى تلك الأبنيـة الفكرية الضخمة تتهاوى أمـام ناظريك». ولكن يوجد - بجانب ذلك - فائدة إيجابية تتمثل فى الإحساس بالكشف، أو كما يقول « كشف النسيج الصافي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصويرية واللغوية الفعلية»[1].

فقد استهدف «بيتر ستراوسون» بيان إمكانية الوصول إلى نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك مـن خلال «تحليل» اللغة الفعلية التي نتحدث بها. فهـو يُميز بين ما يسميه «الطبيعية اللغوية» Linguistic Naturalism ومـا يسميـه «البنائيـة اللغويـة» Lingiustic constructionism، ويشـير بـالأولى إلى هؤلاء الذيـن يحاولون توضيـح المشكلات الفلسفية عـن طريق وصف الأنماط المركبة للاستخـدام اليومي والفعلي للغة، ويشير بالثانية إلى هؤلاء الذين يستهدفون التوضيح من خلال تأليف أو تركيب لغات صورية تنتظم حدودها قواعد دقيقة. وهو يرى أنـه لما كان من الواضح أنه من غير الممكن استبدال التصورات المستخدمة فى أنواع الحديث غـير العلمـي بتصورات علمية تؤدي نفـس الأغراض، فإن من الممكـن أن نُبين، على الأقل فى أكـثر الحالات، أن الأمر ليس بحاجة إلى دليل لبيان أن هذه العملية أو هذا الإجراء قد يكون غير ممكن، أو أنه يخفق فى تحقيق ما يستهدفه[2].

لقـد كـان بيتر «ستراوسـون» فى تناوله للتحليل أوسـع أفقًا من «رايـل»؛ لأنه لم يساير «ڤتجنشتـين» فى رفض الميتافيزيقا، فلا يوجد فى نظره تناقضًـا حقيقيًا بين «التحليل اللغوي» مـن جهة وبين نوع معين مـن «الميتافيزيقا» «فستراوسون» فى كتابـه «الأفراد individuals وهو الكتاب الذي جعل عنوانه الفرعي «مقال فى الميتافيزيقا الوصفية» يميز بين:

(1) Magee: Ibid, p. 10.
- Passmore: ibid, p. 443.
- Ammerman: Clasics of Analyticol philosophy p. 12-11.

(2) Naess (Arne ): Four Modern philosophers (Translated by Alastair Hannay: The University of (hicago Press 1968) p. 60-61.

❐ الميتافيزيقا الوصفية Descriptive Metaphysics

❐ الميتافيزيقا التعديلية Revisionary Metaphysics

وهـو يقصد بالميتافيزيقا الوصفية محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لنسقنا التصوري، أعني لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلاً. ويرى أن الميتافيزيقا التعديلية، تعبر عن أحلام ببناءات أخرى ممكنة، وهي تستهدف تعديل أو قلب نسقنا التصوري، ولذلك فهـي - فى نظـره - موضع شـك، لأنه إذا كـان هناك حدوداً لمـا يمكن تصورها عـلى أنه البناء الممكـن للخبرة، فلابد وأن يكون هناك مثل هـذه الحدود، وما يتعارض معها يصبح نوعًا من اللغو مهما ظهر على أنه مثير أو محرك للوجدان[1].

وأخـيرًا نجد «أسـتن» Austin الذى أكد هـو أيضًا على أهمية تحليل اللغـة. فهو يُؤكد فى كتابـه « كيف نفعل الأشـياء بالكلـمات» How To Do Things with words على أهمية التمييـزات النحوية المركبة، فدراسـة النحو تلعب دورًا هاماً فى حـل كثير من المعضلات الفلسفيـة. وقـد أشـار إلى حاجتنـا إلى «علم لغـة» يقوم مقام كثـير مما يقوم بـه الفلاسفة التحليليون، فقد كان، فيما يبدو، يعتقد أن الوقت لم يحن بعد للتأمل فى الفلسفة. فعلينا أولاً أن نكـون على وعي كامل، بقدر الإمكان، بكيف تعمل لغتنا قبل أن نقدم على محاولة حسم المعضلات الفلسفية.

فقـد أراد « جـون أوستن» أن يتجنـب فى علم اللغة ما كان يعتبره تجريـدًا، أي النظر إلى اللغة كظاهرة منعزلة، أعني فى حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه على الأشياء، فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية إلى سياق السلوك الإنساني، ورأى ضرورة البدء من النظر إلى «الحديث» على أنـه شيء «يؤديه» أو «يفعله» النـاس فى المواقف المعينة، فالحديـث «فعل» أو «فعالية» activity، وهـذه الفعالية تتضمن أشـخاصًا آخرين يتوجه إليهم المـرء بالحديث، أي أن هناك «تفاعلاً بين الذوات» inter-Subjectivity: فلا تبدأ دراسة اللغة من «التجريدات» التي تعد، فى نظـر أوسـتن المرحلة الأخيرة من الدراسة، وإنما تبدأ من ظاهـرة «عينية»concrete. أعنى مـن شيءٍ «يؤدى» على نحو مـا، وهوما وصفه «أوستن» بالعبـارات الأدائية performance،

(1) Magee (B.): Modern British Philosophy p. 116, 125, 126.

فالعبارة التي تقول «أنا أعد بـ» لا تستهدف تقرير واقعة ما، إنما تلزم «قائلها» بتقديم ضمان من نوع ما[1].

فقد رفض «جون أوستن» فيما يرى «وارنوك» warnock الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة فى تناولهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، واعتبر هذا الأسلوب فى الدراسة مصدرًا لكثير من المتاعب: فنحن إذا قمنا بتجريد الكلمات من السياق الذي ترد فيه، وإذا نظرنا إليها فى ذاتها ولحسابها الخاص فسوف نفقد جانبًا هامًا من قدرتها على أداء مهامها وتنعدم فيها إمكانية التواصل[2].

3) ويعترف «آير»[3] بأن مستقبل التحليل اللغوي أصبح معلقًا بأبحاث عالم اللغة المعاصر «تشومسكي» Noam Chomsky الذي يحاول؛ فيما يري؛ ستراوسون[4]، تقديم نظرية لغوية عامة. ويؤكد «أنتوني كوينتون» على ضرورة أن يضع علم «اللغويات» فى اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية، وهذا هو ما كان يستهدفه «تشومسكي» الذي يرى أن «النحو التقليدي» قد اقتصر على مجرد جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج دون أن ينجح فى تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة فى عملية الملاحظة من جهة وعملية التصنيف من جهة خرى. أما الخطوة الجريئة التي أخذ «تشومسكي» على عاتقه مهمة القيام بها فتتلخص فى محاولة تحقيق طفرة ذات طابع كيفي، تكون هي الكفيلة بنقل «علم اللغة» من مرحلة «الوصف» إلى مرحلة «النظرية» و«التفسير»[5].

ويفرق «تشومسكي» بين الكفاية أو القدرة اللغوية» competence وبين «الأداء أو الإنجاز اللغوي» Performance وتفترض الكفاية أو القدرة وجود نشاط إبداعي لدي الذات المتكلمة، وهو يرى أن ما أصبح يمثل - اليوم- النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية إنما هو المظهر «الإبداعي» للغة، على مستوي الاستخدام الجاري

(1) Magee (B.): Ibid, p. 94.

(2) Magee (B.): Ibid, p. 95.

- Ayer (A.): Logical Positivism p. 28.

(3) Magee (B.): Modern British philosophy p. 65.

(4) Magee (B.): Ibid p. 14-12.

(5) Magee (B.): Ibid p. 129-128.

الشائع. فإن كل الظواهر لتوحي بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها - بوجه من الوجوه - كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها، أو هي تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين من حولها يتكلمون بها، و كأنما هي قد تمثلت؛ في صميم جوهرها المفكر نظامًا متسقًا من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد؛ بدورها التفسير السيمانطيقي «الدلالي» لطائفة غير محددة من العبارات الحقيقية، منطوقة كانت أم مسموعة. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة تملك ضربًا من «النحو التوليدي» Genetic Grammer الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة[1].

وبعبارة أخرى يري «تشومسكي» أن ثمة استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، وينحصر مضمون هذه الاستعدادات فيما يسميه «الكليات اللغوية» وهي خصائص مشتركة تتوفر لدي جميع اللغات الطبيعية وليست المهمة الكبرى لتي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على كشف تلك «الكليات» ووصفها.

ولا يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق «التحليل اللغوي» وإنما لابد أن يضع «نموذجًا» للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل «أداء» أو «إنجاز» لغوي حتى يكون في وسعه وصف عملية الأداء أو الإنجاز اللغوي، وتظهر هنا مهمة «النحو التوليدي» باعتباره المرحلة الضرورية لتحقيق «نظرية في الأداء أو الإنجاز اللغوي» أعني إنشاء «نموذج» للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من «الآلية» أو «الميكانيزم»، ومن ثم وضع نظام أو «نسق» يسمح بتوليد كل العبارات الممكنة في اللغة[2].

وأما الهدف النهائي الذي يرمي إليه هذا «النحو التوليدي» فهو الوصول إلى «نحو كلي» شامل يضطلع بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية[3].

وبالرغم من أن «تشومسكي» وأنصاره الذين عرفوا بأصحاب «النظرية التحويلية في

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة البنية - (مكتبة مصر - القاهرة)، ص70،72.
(2) زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص74.
(3) زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص75.

النحـو» Transformational Theory of Grammer يتفقـون مـع «ڤتجنشتـين» المتأخـر فى ضرورة الاهتـمام باللغات الطبيعية أو «اللغة العادية وطبيعتها ووظائفها وضرورتها لإدراك ما حولنا من أشياء ومعرفتنا للعالم، كما يتفقون معه أيضًا فى أن اللغة العادية صحيحة؛ وأن ما يقال عن عيوبها وقصورها إنما هو جزء من طبيعتها ومظهر ضرورى للتعبير اللغوي. إلا أنهم يرون قصور نظرية «ڤتجنشتين» فى اللغة العادية؛ لأنه يكتفي فقط بوصفها ووصف استخدام الناس للألفاظ والعبارات فى حياتنا اليومية. و«الوصف» مرحلة أُولى فى تفسير طبيعة اللغة، لكن يجب إقامة نظرية لتفسير مصادر هذه اللغة وما فيها من عبارات وتركيبات، وهنا نصل إلى الواقـع العميـق أو التركيب العميـق deep structure الكامن فى العقـل الإنساني بفطرته، وهو الذى بدونه لا نفهم التركيب السطحي البادي. Face structure فى أدائنا اللغوي[1].

❐❐❐

لعلنا الآن فى موقف يبرر لنا الزعم بأننا قد عرضنا - قدر الإمكان - كل ما يتعلق بالحركة التحليليـة من حيث أصولها والاتجاهـات التي سارت فيها. ولكن نود قبـل أن ننهي بحثنا أن نقول كلمة.

ليس هناك شك فى أن الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم، عندما يتعرض لمشكلة فلسفية، أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية التي تتعلق بمشكلته. فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا تنفصم عراه، وذلك سواء انتهي البحث فى اللغة إلى «تحلل» معضلات الفلسفة كما تمني «ڤتجنشتين» أو إلى ميتافيزيقا موجهة باللغة كما تطلع «ستراوسون» و«جوستاف برجمان».

ومـع ذلك فإننـا لا نجانب الصواب لو قلنـا: إن هذه الحركة فى حصرهـا مهمة الفلسفة فى هـذا التحليـل اللغوي قـد أدَّت فى كثير من الأحيـان إلى ما وصفه «كـارل بوبر» Popper باللفظيـة الفارغـة[2] Empty Vertalism ولعل هذا يذكرنا بقصة الشـاب الصيني الذي ترك بـلاده مـن أجل أن يتعلم على يد «جورج مور»، لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن مشاكل

(1) محمود فهمي زيدان: فى فلسفة اللغة، ص146، 147. أنظر الفصل السادس فى ها الكتاب وهو يتناول نظرية تشوسكي بالتفصيل، ص 141، 147.

(2) Magee (B.): Modern British philosophy p. 79.

الفلسفة التقليدية، وإنما وجده «غارقًا» فى تحليل عبارات اللغة الإنجليزية. فعاد الشاب إلى بلاده وقد غمرته الحسرة، دون أن يستفيد شيئًا سوى بعض قواعد النحو الإنجليزي[1].

وقد تطرف بعض التحليليين واللغويين فى هذا إلى حد يبعث على الملل والضجر كما فى حالة بعض فلاسفة «أوكسفورد». ولا نبالغ لو قلنا: إن بعض أصحاب هذا التحليل قد تنبه إلى هذا المأزق الذي يواجه التحليل. وقد عبر «آير» عن هذا الموقف بوضوح حين صرح بأن مستقبل التحليل اللغوي «مظلم». وقدم بعضهم تنازلات كما عند «آير» نفسه فيما أعلنه من إمكانية «الميتافيزيقا التكوينية» وأيضًا «ستراوسون» و«ستيوارت هامبشاير» فيما قدماه من ميتافيزيقا وصفية.

وقد أدت ادعات التحليليين اللغويين والوضعيين المنطقيين وغلوهم فى أهمية التحليل إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، فقد أرادوا فلسفة بلا مشكلات فانتهي بهم الأمر إلى مشكلات بلا فلسفة. ولا أجد، فى نهاية البحث، ما أقوله إلا ما قاله «رسل»: (إنني لم أشعر بأدني تعاطف مع أولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفيًا بذاته، لأن الصفة الجوهرية للغة، هي أن لها معنى، أي أنها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء - بوجه عام - ليس لغوياً)[2].

(1) Pap (A.): Element of Analytic philosophy (Hanfner publishing Company, N. 2, 1972) p. VIII.
- Joad (E. M. C. ): Guide To Philosophy (London: Victor Gollacz 1936) p. 256.
- محمد مهران: فلسفة برتراند، ص15.

(2) Russell: My Philosophical Development.

ترجمة

## مقال: تهافت المثالية لجورج إدوارد مور

## مقال: تهافت الواقعية والتر ستيس

# تهافت المثالية[1]
# لـ جورج إدوارد مور

إن المثاليـة الحديثـة إذا كانـت تُؤكد أية نتيجـة عامة وذلـك فيما يتعلق بالكـون فهي تؤكد عـلى أنه ذو طابـع روحـاني Spiritual، ويتعلق بهذا التأكيد نقطتـان أود توجيه الإنتباه إليهما. وهاتـان النقطتان تستهدفان - بغض النظر عن معناهما الدقيق.

[1] أن الكون فى حقيقته جد مختلف عما يبدو لناعليه.

[2] أن الكـون يتصف بعـدد كبير فى «الصفات» و«الكيفيات» التـي لا يبدو لنا على أنه يحوزها بالفعل أو يتصف بها.

فيبـدو أن الكراسي والمناضد والجبال مختلفة جدًا عنا؛ ولكـن التصريح بأن الكون كله روحاني، إنما يعني - بما لا يدع مجالاً للشك - التأكيد علي أن هذه الأشـياء إنما تشبهنا وذلك إلى حـدٍ كبير وبأكثر جداً مما نعتقد، فالفيلسوف المثالى يستهدف تأكيد أن هذه الأشـياء ليست، وذلـك بمعنى ما، كما تبدو لنا بالفعل خالية من الحياة وليسى لها وعى، ولا أعتقد من جانبي أن الفيلسـوف المثالي قد استخدم لغة غايـة فى التضليل، إنما بإمكاننا أن نفترض أنه يعتقد أن هذه الأشـياء هـي بالفعل جد مختلفة عما تبـدو عليه. وأنه عندما يزعم -ثانيـة - أنها روحانية فهو يستهـدف أن يُضمـن هذا الحد عددًا كبيرًا جداً من الصفـات والكيفيات المتباينة. فعندما يتم التصريـح بأن الكـون كله روحانية، فإن هذا لا يعني فقط أنـه - وبمعني ما - يتصف بالوعي، وإنما له ما لأنفسنا من صور عليا من الوعي والإدراك، أعني أنه عاقل وهادف، وأنه ليس آلياً؛ وهكذا نعزو إليه - وعلى نحو عام - كل هذه الصفات والكيفيات المتباينة.

(1)Moore (G.E):Refutotion of deolisnn.(Mind 1903).

ويمكـن القـول - على وجـه العمـوم - إن عبارة «الحقيقـة روحانية» تستثـير وتعبر عن الإعتقـاد بأن الكون كله يتصـف بجميع الكيفيات والصفات التـي أصبحنا - بسبب حيازتنا لها - أرقى من الكائنات التي ليست - فيما يبدو - حية؛ أو على الأقل إذا لم يكن يتصف - وعلى نحـو دقيق - بهذه الكيفيات والصفات التـي نتصف بها، فهو لا يتصف بواحدةٍ فقط إنما بعددٍ آخـر مما يمكن الحكم عليه - وبنفس المعيـار الأخلاقي - بأنه مساوٍ أو أفضل مما لدينا نحن من صفات. فإننا نعنى عندما نقول: إن (الكون روحاني) أن له عددًا من الصفات السامية المختلفة عن ما نعزوه عامة إلى النجوم والأجرام أو للأكواب والصحاف.

أما عن السبب الذى من أجله ذكرت هاتين النقطتين فلأننا - من ناحية - نميل عند التعمق فى تعقيدات الجـدل الفلسفي إلى التغاضي عن عمق الاختلاف بين هذه النظرة المثالية ووجهة النظـر المألوفة والشائعة للعالم، ولأننا من ناحية أخرى نميل إلى التغاضي عن عددٍ من القضايا المختلفـة والمتباينـة التي ينبغي على الفيلسوف أن يواجههـا وأن يثبتها. واعتقد من جانبي أن السبب فى اعتبار السؤال الخاص بما إذا كانت المثالية صادقة أم لا سؤالاً مثيرًا وهامًا إنما يرجع إلى عمق هذا الاختلاف - هذا من ناحية - ثم إلى عدد الامتيازات المختلفة التي منحها المثاليون للكون، وهذا من ناحية أخرى.

ولكـني أعتقـد، أنه ما إن نبـدأ النظر فى هذا السـؤال، حتى نميل إلى أن ننـسي هذا العدد الكبـير من الحجج التي يتضمنها هذا السـؤال المثير، فنحن نميل فى العادة إلى افتراض أنه إذا ما حُسمـت نقطـة أو نقطتين لحساب طرف من الطرفين، فإن القضيـة تكون قد حُسمت كلها. وأنـا أصرح بذلك خشية الظن بـأن أياً من الحجج التي سأناقشها فى هذا البحث كافية لإظهار تهافـت تلك القضية المثيرة والهامة بالفعل، وهي القضية التي تزعم أن الكون روحاني، أو أن أي رفض لحججي التي سأقدمها سيكفي لإثبات قضية أن الكون روحاني، وأود من جانبي أن يكون مفهومًا - وعلى نحو واضح - أنني لا أفترض فى أي شيء مما سأقوله أدنى اتجاه نحو إثبات أن الواقـع غير روحاني، فلا أعتقد أنه من الممكن أن نرفض قضية منفردة واحدة من القضايا الهامة المتعددة فى تأكيد أن الواقع يكون كذلك.

إن الواقـع قـد يكون بالفعـل روحاني، وإني لآمـل بإخلاص أن يكون كذلـك. فأنا أفهم

المثاليـة على أنها حـدُ واسع، وأنظر إليها على أنها تتضمن ليس فقط هـذه النتيجة المثيرة، وإنما عـددًا آخـر من الحجج التي يُنظـر إليها، على أنها إن لم تكن كافيـة، فهي على الأقل ضرورية Necessary لإثباتهـا؛ فحقيقة الأمـر أنى أرى أن المثاليين المحدثين يتميزون أساسًا بعدة قضايا معينة يأخذون بها على نحو مشترك.

وأعتقد من جانبي أن فكرة أن الكون ذو طبيعة روحانية كانت عقيدة لكثيرٍ من رجال اللاهـوت، ومع ذلك فسيكون من الصعب أن نصفهم ولمجـرد اعتقادهم هذا بأنهم مثاليون. وهنـاك بالإضافـة إلى ذلـك أناس كثـيرون - لا نجانـب الصواب لـو أننا اعتبرناهـم مثاليين يأخذون بقضايا متميزة معينة، دون أن يغامروا بالاعتقاد بأنها تكفي لإثبات مثل هذه النتيجة الضخمـة، ولذلـك فإني سأهتم فقط بالحجج المثالية: وأنه إذا مـا زعم فيلسوف مثالي أنه ليس هنـاك حجة ضروريـة لإثبات أن الواقع روحاني، فلن أكـون - يقيناً - قد نجحت فى دحضه. ومـع ذلـك فسوف أهاجم - على الأقل - حجة واحدة تُعـد - فيما اعتقد - ضرورية من وجهة نظـر كل «المثاليين»؛ فإنني إذا ما استطعت دحـض قضية واحدة تُعد خطوة ضرورية وهامة فى كـل الحجج المثالية، فسأكون - من ثمَّ - قد برهنـت على أنه مهما كانت صحة بقية الحجج الأخـرى التي يقدمها المثاليون فلن يكون لديهم - عـلى الإطلاق - مبرر لصالح حجتهم، مهما كانت سلامة بقية الحجج الأخرى.

لنتصـور أن لدينا حجة تأخذ الصورة التالية: إنه إذا كانت [أ هي ب]، [ب هي جـ] و[جـ هـي د]؛ فإن [أ هي د]. ففي حجة كهذه لن يكـون لدينا مبررًا لتأكيد أن (أ هي د) إذا ما كانت (ب هي جـ) و( جـ هي د) مقدمتين صادقتين و كانت [ أ هي ب] مقدمة كاذبة. وذلك بأكثر مما لـو كانـت المقدمات الثلاثة كاذبة. ولا يتأتي من هـذا - حقيقة - أن [ أ هي د] كاذبة، ولا أنه لا يوجـد حجج أخرى يمكنهـا البرهنة على أنها صادقة. ولكن ما يترتب على ذلك وفي حدود هذه الحجـة - هو أنها مجرد افتراض يفتقر الي الدليـل. وإني أعتزم هنا مهاجمة قضية تبدو لي على أنها تتعلق - وبنفس هذه العلاقة - بالنتيجة التي تقول [إن الكون ذو طبيعة روحانية]، ولن أدخل فى نقاش حول ما إذا كان «الواقع» بالفعل حقيقة روحانية أم لا؛ فلا أنكر إمكانية أن تكون هناك مـبررات للاعتقـاد بأنه كذلك، ولكن ما انتوى القيام به هو بيـان أن أحد المبررات التي تنهض عليها كل الحجج الأخرى التي استخدمت من جانب المثالين هو - فيما أرى - مبرر كاذب.

وقد تكون هذه الحجج الأخرى، وبرغم ما سأقوله، على درجة كبيرة من الإبداع وأيضاً صادقة، ولاشك، بالإضافة إلى ذلك، فى أنها متعددة ومتنوعة إلى حدٍ كبير. والمثاليون يستخدمون، على تباينهم، حججًا غاية فى الإختلاف لإثبات نفس هذه النتائج ذات الأهمية الكبرى. وبعض هذه الحجج، قد يكون كافيًا، لإثبات أن [ب هي جـ] و[جـ هي د]، ولكن إذا كانت [أ هي ب] كاذبة، فإن [أ هي د] تظل فقط، وهذا ما سوف أحاول بيانه، افتراضًا مُرضيًا، ولا أنكر إمكانية أن تكون الوظيفة المناسبة للفلسفة هي عملية اقتراح افتراضات مُرضية وسارة، ولكني أرى، من ناحية أخرى، أن اسم المثالية يمكن أن ينطبق وبحق عندما يكون لدينا - فقط - جهاز معين من الحجج الصادقة.

وعلى ذلك، فلن يكون موضوع هذا البحث جذابًا، حتى فى حالة إثباتي لقضيتى فلن أكون قد أثبت شيئًا فيما يخص الكون على نحو عام، وأما فيما يخص السؤال الهام والمتعلق بما إذا كان «الواقع» ذا طبيعة روحانية أم لا، فلن يكون لحجتى تأثير، فما أحاول الوصول إليه وهو الصدق Truth الخاص بقضية ما - هي فى ذاتها تافهة وبغير دلالة، ولا يتأتي عنها - وبحق وبقدر علمي، وكما سأحاول أن أبين أية نتائج تخص أيًا من الموضوعات التي يرغب معظمنا أن يعرف ما يتعلق بها. ومن ثمَّ فإن الأهمية الوحيدة التي يمكن ادعاؤها لهذا البحث الذى سأنهض به، هي - أن هناك فيما يبدو لي خطأ، لم يتورط فيه المثاليون فقط، إنما كل الفلاسفة وعلماء النفس، وهم قد استدلوا من هذه النظرة الخاطئة، سواء كان هذا على نحو صحيح أو غير صحيح، نتائجهم الأكثر إثارة واستلفاتًا للنظر.

والحق هو أنني لا أستطيع أن أتطلع إلى البرهنة على أن للبحث حتى هذه الأهمية، ولكن إذا ما كان لهذا البحث هذه الأهمية فلن يكون لكل النتائج الفلسفية الأكثر إثارة، وذلك فى النزعة الحسية واللاأدرية والمثالية على السواء، وبالرغم من الحجج التي كانت فى صالحها حتى اليوم - أي أساس أكثر من افتراض وجود كميرا Chimera[1] يعيش على سطح القمر. وسيترتب على ذلك، أنه إذا لم تُوجد مبررات جديدة لم تكن قد طرحت أبدًا للمناقشة حتى

(1) كان خرافي له رأس أسد وجسم شاه وذنب حية ويشار به إلي «الوهم» أو إلي «الحلم» المستحيل والذي لا يمكن بحال تحقيقة. «المترجم».

اليـوم، فسيكون لأغلـب المذاهب الفلسفية الهامة أقل دعوة من الصـدق، كتلك التي تكون لأغلـب الاعتقادات الخرافية التي يأخذ بها أقل الناس تحضراً. واعتقد - من جانبي - أن نتائج بحثـي سيكون لها أثر هام وذلـك فيما يتعلق بالسؤال الخاص بما هـي [المبررات] التي تكون لدينا للاعتقاد في أكثر الأشـياء إثارة وأهمية، ولكني عـلى يقين وبوضوح تام بأن هذه النتائج لن تكون ذات تأثير فيما يتعلق بما إذا كانت هذه الاعتقادات صادقة أم لا.

إن القضيـة المتهافتة التي اعتـزم مناقشتها هي تلك القضية التي تزعـم [أن الوجود قائم في أن يُـدرَك] Esse is Percipi[1]، وهي - فيـما نرى - قضية غامضة إلى حدٍ بعيد، ولكنها، مع ذلـك وبمعنى وآخر، قد لاقت انتشارًا واسعًا، ولكن عليّ أن أُسلم الآن، بأنها، وبمعنى ما، قضية أساسيـة للمذهـب المثالي. وما استهدف بيانه هو أن هذه القضيـة وفي كل المعاني التي أخذتها هي قضية «كاذبة».

وربمـا يكون من الأفضـل هنا، أن أشـير وباختصار وقبل كـل شيء، إلى كيفية تصورى للعلاقة التي تتعلق بها هذه القضية بالحجج المثالية الأخرى، فإن الرأي القائل بأنه حينما يمكنك أن تحمل، وبصدق، الحد «وجود esse» يمكنك أن تحمل، وبصدق، الحد «أن يُدرك Percipi»، إنمـا يُعدُّ، فيـما أرى، خطوة ضرورية في الحجج التـي يُنظر إليها على أنهـا مثالية، بجانب كل الحجج التي قُدمت إلى اليوم، وذلك لصالح النتيجة المثالية، فإذا كان الوجود قائمًا في أن يُدرك Percipi، فـإن هذا يُعد، وللوهلة الأولى، مساويًا للقول بأنه «أيًا كان [الكائن] فهو [مختبر]» أي [قائم في أن يُختبر]؛ ويُعد أيضًا، وبمعني ما، معادلاً للقول بأنه أيًا كان [الكائن] فهو [ذهني] Mental. ولكـن ليس هذا هو المعـنى الذى بمقتضاه يتحتم على النتيجـة المثالية أن تشتمل على فكرة (أن الواقع ذو طبيعة ذهنية Mental): إن النتيجة المثالية مؤدَّاها أن الوجود esse يكون مُدرِكـاً percipere- ،ومن ثَمَّ فسواء كان الوجود esse مدرِكًـا- percipere أم لا، فإن الأمر يستلزم منا مناقشة مختلفة لبيان ما إذا كان الوجود - أيضاً - مدرِكاً percipere أم لا، وعلاوة عـلى ذلك فإنه حتـى لو كان الوجـود مدركـاً percipere، فنحن بحاجة إلى عـدد ضخم من

(1) فضلنا استخدام ترجمة استاذنا الدكتور يحيي هويدي لمبدأ باركلي Esse est peacipi، وقد وردت في ترجمته لمحاورات باركلي وكتابه عن باركلي. «المترجم».

الحجـج لبيان أن مـا يتمتع بالوجودesse يتصف أيضاً بتلك الكيفيـات الذهنية التي يُشار إليها بالحد (روحاني)؛ وهذا هو السبب فى قولي بأنه ينبغي الاعتراف بأن السؤال الذى علىّ أن أقوم بمناقشتـه وأعنى به السؤال عما إذا كان الوجود قائماً فى أن يُدرَكPercipi أم لا، إنما يُعد سؤالاً غير كافٍ لإثبات أو دحض أن الواقع ذو طبيعة روحانية.

ولكني أعتقد - من ناحية أخرى - أن أية حجة كانت قد استخدمت من قبل لبيان أن الواقع ذو طبيعة روحانية، إنما قد تمّ استدلالها - (على نحو صحيح أو غير صحيح)- من المقدمة التى تقـول: [إن الوجود يكون مدرِكـاً - percipere]، باعتبارها إحدى مقدماتها؛ وهذه بدورها لا يمكـن البرهنة عليها إلا من خلال استخدام المقدمة التي تقول إن الوجود قائم فى أن يدرك percipi، وليـس هنـاك من شـك فى أن الحجة التي استخدمتْ لهذا الغـرض الأخير هي حجة شائعة بدرجة كبيرة. ولما كان قد قيل: إنه أيا كان [الكائن] فإنه [قائم فى أن يُختبر]، وطالما أن هناك بعض الأشياء [الكائنة] دون أن تكون مختبرة من قبل الفرد، فإنها ينبغي أن تؤلف - على الأقل - جزءًا من خبرة ما. فطالما يستلزم الموضوع، بالضرورة، وجود ذات، ولما كان ينبغي أن يكـون كـل العالم موضوعًا، فينبغـي أن ندرك أنه إنما [يخص] ذاتًـا، أو بعضًا من الذوات، وذلـك بنفس المعنى الذى يكون فيه موضوع خبرتنا، مهما كان، متعلقًا بنا. ولما كان التفكير يدخل فى ماهية كل الواقع، فينبغي أن ندرك وراءه وفيه، أو كماهية له روحًا شبيهًة بنا، أعنى روحًا مفكرة، أعني [ أن الروح تُحيّ «الروح» وترحب بها فى موضوعها.

ولا أنتـوى أن أقحـم نفسي فى مناقشة صحـة هذه الإستدلالات، فهي تحتـاج منا - وكما هـو واضح - إلى قدرٍ كبير من النقاش والجدل. ولكن ما أرغب فيه هو فقط أن أشـير إلى أنه مهما كانت صحة هذه الاستدلالات، فإنه إذا لم يكن الوجود قائمًا فى إدراكه، فإنها، وإلى حد بعيد، تبعد بنا عن أي دليل على أن [الوجود ذو طابع روحاني]، كما لو كانت كلها استدلالات كاذبة.

ولكـن، هـل الوجود قائـم - بالفعـل - فى أن يُدرك؟ لدينـا فى هذه القضيـة ثلاثة حدود غامضة وذلك إلى حدٍ بعيد. ولذلك ينبغي أن نبدأ بتمييز الأشياء المختلفة التي قد تعنيها بعض هذه الحدود.

وأمـا فيـما يتعلق بالحـد «قائم فى أن يـدرك Percipi، فإن هـذا الحد لا ينبغـي، الآن، أن يقلقنا كثيرًا. وهناك احتمال بأن يكون هذا الحد قد استخدم فى البداية ليعني فقط الإحساس Sensation؛ ولكـني لن أكون هنا ظالما لهؤلاء المثاليـين المحدثين - وهم فقط المثاليون الذين ينبغـي أن ينطبـق عليهم هذا الحد وذلـك دون تعديل - فأزعم أنهم، إذا مـا كانوا يقولون: إن الوجـود قائم فى أن يُدرك Percipi إنما يعنون «بكونه مدركًا» الإشـارة فقط إلى الإحساس. وإنما وخلافًا لذلك فأنا أتفق معهم على أنه إذا ما كان الوجود أساسًا، قائم فى أن يُدرك Percipi، فينبغي أن يفهم الحد [قائم فى أن يدرك] ليس على أنه يتضمن «الإحساس» فقط، وإنما يتضمن أيضًا هذا النمط الآخر للواقعة الذهنية، وهو ذلك الذى نُطلق عليه اسم «الفكر» Thought، وسـواء كان الوجود قائمًـا فى أن يُدرك أم لا، فإن الخدمة الأساسيـة للمدرسة الفلسفية، التي ينتمـي إليهـا المثاليون المحدثون، هـي، فيما أرى، إصرارهم على التميـز بين «الإحساس» من جهـة و«الفكـر» من جهة أخـرى، وتأكيدهم، من ثـمَّ، على أهمية الفكر، فقـد كان لهؤلاء المثاليين، وذلك فى مقابل النزعتين الحسية والتجريبية، نظرة صادقة.

ولا يحتاج منا التمييز بين «الحس» و«الفكر» التوقف هنا، فهما يتصفان معًا - مهما كانت مظاهر الاختلاف بينهما، بأنهما صور من الوعي، أو هما؛ وذلك إذا نحن استخدمنا حدًا يبدو الآن عـلى أنه أكثر ملائمة، وأعـنى به أنهما عبارة عن أساليب للخـبرة. وعلى ذلك، فمهما كان الـذى يمكن أن يعنيه القول: [إن الوجود قائـم فى أن يُدرك]، فهو - على الأقل - يؤكد على أنه مهـما كـان هذا [الكائن] فهو [مُختـبر Experienced. ومن ثَمَّ فإن ما أريـد أن أؤكد عليه هنا هـو، وحتـى إذا ما كان هذا غـير صحيح - أن السـؤال الخاص بما إذا كـان الكائن مختبرًا عن طريـق «الإحساس» أو مختبرًا عن طريـق «الفكر» أو بكليهما معًا، إنمـا يُعد، وذلك بالنسبة لأغـراض البحث، سؤالاً لا علاقة لـه بالموضوع؛ فإذا لم يكن الكائـن مختبرًا على الإطلاق، فإنـه لن يكون، من ثـم، موضوعًا للفكر، أو موضوعاً للحس. ولكـن فقط فى حالة إذا كان «الكائـن» يتضمن «خبرة» experience، فإن السؤال عما إذا كان يتضمن الإحساس والفكر أو كليهـما، إنما يصبح سؤالاً هامًا. ولذلك فإني أرجو أن يُفهم الحد [قائم فى أن يدرك] على أنه يشير إلى ما هو عام وذلك فيما يتعلق بالحس والفكر.

وقد ظهر مقال حديث يُحدد معنى المبدأ الذى يقول إن [الوجود قائم فى أن يُدرك] وذلك

بكـل الوضوح الذى يتطلبه معنى الحد [مُدرَك]. يقـول البروفيسور تايلور[1]. فى مقالته: [إنى سـوف اجتهـد لأبين أن ما يجعـل» أي جزء من الواقـع» حقيقيًا ليـس إلا «مثوله» كجزء لا يتجـزأ مـن خبرة واعية]. وإنى لسعيد حقًـا إذ اعتقد أن تايلور قـد زودنى فى الوقت المناسب ببيـان محدد، أعنى أنه قد أمدنى بالمقدمة الأساسية والنهائية للمثالية. ومن ثَمَّ فإن بحثي سوف ينهـض - عـلى الأقل - ببيـان تهافت مثالية تايلـور، وذلك إذا ما كان يقـوم، فى الأصل، بتفنيد شيء: أعنى أننى سوف أحاول النهوض ببيان أن ما يجعل شـيئًا «ما حقيقي «ليس هو «مثوله» أو «وجوده» باعتباره جزءًا لا ينفصل من خبرة حسية.

ولكـني أعتقد أنه بالرغم مـن أن عبارة تايلور عبارة واضحة وذلك بالنظر إلى معنى الحد «قائـم فى أن يُدرك»، إلا أنها وذلك بالنظر إلى اعتبـارات أخرى، تعد عبارة غامضة وذلك إلى حد بعيد، ولكني سأترك جانبًا مظاهر الغموض هذه، وذلك لأنظر فى الغموض التالي الموجود فى عبـارة [إن الوجـود قائم فى أن يُدرك]، وأعنى به، السؤال عن ما الذى تعنيه الرابطة؟ فماذا يمكـن أن نعني بالقول[إن الوجـود قائم فى أن يُدرك] أعنى [أن الوجود يكون is فى أن يدرك؟ هنـاك ثلاثـة معان ينبغى أن يكون لهذه العبارة واحد منها إذا ما كانت صادقة، ومن بين هذه المعاني الثلاثة هناك معنى واحد فقط يمكن أن يكون لها؛ وذلك إذا ما أريد لها أن تكون عبارة ذات أهمية:

**أولاً:** قـد تستهدف العبـارة تأكيد أن كلمة وجود Esse إنمـا تستخدم لكي تشير إلى شيء أكـثر أو أقل من كلمة [قائم فى أن يُدرك] percipi: أعـني أن تكون الكلمتان مترادفتين تماماً: أعنى أن تكون الكلمتان اسمين مختلفين لشيء واحد بعينه، بمعني أن المقصود بالوجود esse إنما يكـون هنـا فى هوية مطلقة مع المقصود فى [قائم فى أن يُـدرك]. واعتقد من جانبي أنني لست بحاجـة للتدليل على أن مبدأ [الوجود» يكـون «قائمًا فى أن يُدرك] لم يكن الهدف أو الغرض منـه أن يكون مجـرد تعريف لفظي لكلمة ما، أما إذا كان كذلـك، فإنه سيكون وبكل تأكيد تعريفًـا معيبًا إلى حـد بعيد. ولكن إذا لم يكن هذا ما يعنيه المبدأ عندئذ سيتبقي أمامنا بديلان فقط.

(1) International Joyrnal of Ethics, October 1902.

**ثانيـاً:** أمـا المعنى الثاني الـذى نعنيه بالوجـود esse، فهو - على الرغم من أنـه ليس فى هوية مطلقـة مع المقصود [بقائم فى أن يُدرك]، إلا أنـه يتضمن المعنى الآخر، وذلك كجزء من معناه. فـإذا كان ذلك هو «معنى» مبدأ [الوجود قائم فى أن يدرك] عندئذ لن يكون معنى وصفنا لشيء مـا بأنه حقيقـي real، هو نفس معني وصفنا له بأنه كان موضوعًا للخبرة: فكون الشيء حقيقيًا قـد يعني أنه كان موضوعًا لخبرة وذلك [بالإضافـة إلى شيء آخر]: فكون شيء ما هو موضوع لخبرة، إنما يمكن اعتباره - وذلك بالنظر إلى الحقيقة reality - أمراً تحليلياً وذلك على نحو أساسي وجوهري، ولكن ليس هذا هو «كل» معني الحد: فينبغي من واقعة أن شيئًا ما قد أصبح حقيقيًا real أن نستـدل - وذلـك بقانون التناقص - أنه كـان موضوعًا للخبرة، طالمـا أن «كون الشيء، موضوعًـا للخبرة، إنما يؤلف جزءًا ضروريًا فى معـنى «الشيء» ولكن لا نستطيع أن نستدل من واقعة أن شيئًا ما كان موضوعاً للخبرة، إنه «حقيقي»؛ وذلك لأنه لا يستتبع من واقعة كون أن للشيء أحد الصفات الأساسية للحقيقة reality أن يكون له - أيضاً - الصفات الأخرى.

وهكـذا إذا فهمنـا مبـدأ أن [الوجود «يكون» قائمًـا فى أن يُدرك] بهذا المعـني الثاني فإنه ينبغي علينا أن نميز بين ثلاثة أشياء مختلفة يؤكدها هذا التعريف فهو:

[A] يقـدم تعريفًا لكلمة «حقيقة» reality مؤكدًا على أن هذه الكلمة تمثل [كلاً مركبًا] يكون فيه ما نعنيه بالحد «قائم فى أن يدرك مجرد جزء فقط.

[B] يؤكد على [أن كون الشيء موضوعًا لخبرة] إنما يؤلف جزءًا من «كل» معين.

وهنـاك، إمكانيـة لأن تكون هاتـان القضيتان صادقتين، ولكـني لا أرغب، على كل حال، فى أن أناقشهما، وحقيقة الأمر هي أنني لا أعتقد، من جانبي، أن كلمة «حقيقة reality» تستخـدم، فى صورتها الشائعة والمألوفـة، لتتضمن «كونه مدركًا»: ولكني لا أرغـب أيضًـا فى الدخول فى جدل حول معاني الكلمات. فكـون أن كثيراً من تلك الأشـياء التي تكون موضوعًا للخـبرة، تكون بالإضافة إلى ذلك شـيئًا آخر، أعنى أن كـون الشيء موضوعًا لخبرة، إنما يؤلف جزءً من كليات معينة، إنما هو بلا شـك أمر لا يقبل جدلاً ولا نقاشًـا. ولكن ما أود الإشـارة إليه هو، أن كلاً من هاتين القضيتين إنما يعد بلا أية أهمية، وذلك إذا لم تتم إضافة قضية ثالثة إليهما.

(C) فكون أن «الحقيقي Real، اسم «ملائم يشير إلى «وحدة» من الصفات أو الخصائص التـي تحدث فى بعض الأحيان هو أمر لن يستفيد أحد «من وراء تأكيده أي جدوى: فليـس هنـاك استـدلالات ذات أهمية أو قيمـة يمكـن أن تستدل من تأكيـد كهذا، فمبدؤنا يمكن فقط أن يعني أنه عندما يحدث ويتصف شيئًا ما بخاصية كونه مدركًا percipi، وذلـك بجانـب الصفات الأخـرى المتضمنة فى الحد «وجـود» esse، فإنه يتصـف بخاصيـة « كونه مدركًا»، فلـن نكون قادرين - على الإطـلاق - أن نستدل أنـه « كان موضوعًا لخبرة» إلا من قضية تكون قد أكدت بالفعل أنه كان موضوعًا لخبرة بالإضافة إلى شيء آخر، وعلى ذلك فإننا إذا أردنا أن يكون لتأكيدنا بأن « كون الـشيء مدركًا» إنما يؤلف جزءً من هذا «الكل» الذى نعنيه بالحقيقة؛ أقول إذا ردنا أن يكـون لهذا التأكيد أية أهمية، فينبغـي أن يكون «الكل» الذى نقصده هنا « كلاً عضويـاً» Organic عـلى الأقل بهذا المعنى الذى لا يمكـن للعنصر الآخر أو العناصر الأخـرى المكونة للكـل أن تحدث بدون صفة أو خاصية كونـه «مدركاً» حتى لو كان بالإمكان أن توجد صفة أو خاصية كونه مدركاً وذلك بدون هذه العناصر.

ولنطلـق عـلى هذه العناصر أو المكونـات الأخرى الإسم «س»، وعـلى ذلك فإن القضية التـى تقول إن [الوجـود esse] يتضمن خاصيـة (كونه قائم فى أن يـدرك)؛ ومن ثم يمكن أن يُستدل على «قائم فى أن يدرك» من «الوجود»، تكون قضية هامة - فقط - فى حالة ما إذا كان المقصود منها أن تؤكد أن [قائم فى أن يدرك] هي خاصية يمكن أن تستدل من الخاصية أو من مجمـوع الخصائـص التى أشرنا إليها بالاسـم «س»: إن الأهمية الوحيدة للسـؤال عما إذا كان «الكـل» «وجودً» - يتضمن الجزء «قائم فى أن يـدرك» إنما تعتمد، من ثم، على السؤال التالي، أعنى السؤال عما إذا كان الجزء أو الأجزاء «س» مرتبطة على نحو ضروري بالجزء «قائم فى أن يدرك أم لا وهذا هو

**ثالثـاً:** المعني الثالـث المحتمل للتأكيد الذى يقـول إن الوجود قائـم فى أن يدرك». وهذا المعـنى - وكما سنتبين الآن - هو فقط المعني الهام فقط: فالتأكيد الذى يقول إن [الوجود قائم فى أن يدرك] ينص على أنه أينما كان لديك الخاصية أو مجموعة الخصائص (س) فسيكون لديك أيضًـا خاصيـة [كونه قائم فى أن يـدرك]. أعنى أنه ما من شيء يتصـف بالخاصية (أو مجموعة

الخصائـص) س إلا ويتصف أيضًا بخاصية [كونه مختبراً]، وإذا كان ذلك كذلك فسيكون من المفيـد أن استخدم، وذلك فيما بعد، الحد «وجود» ليشير إلى الخاصية أو (مجموعة الخصائص) س وحدها، ومن ثم فليس لدى الرغبة فى أن افتعل السؤال عما إذا كان ما نعنيه، عامة، بكلمة (واقعي أو حقيقي real) يتضمن أو لا يتضمن صفة أو خاصية (كونه قائمًا فى أن يدرك) مثلما تتضمـن «س». إنى لعلى اقتناع كامل بأنَّ تعريفي للوجود بحيث يشير إلى س يجب النظر إليه عـلى أنه مجرد تعريف لفظي تحكمـي، وسواء كان ذلك أم لا، فإن السـؤال الوحيد الذى يهم هنـا هو السؤال عما إذا كان من الممكـن أن نستدل (صفة أو خاصية كونه قائمًا فى أن يدرك) مـن الخاصية (أو مجموعـة الخصائص) س، وإنى لأفضِّل أن تكون لدي القدرة على أن أعبِّر عن هـذا فى الصـورة التالية: هل يمكن أن نستـدل (صفة أو خاصية كونه قائـم فى أن يدرك) من (الوجود)؟

ومـا أريده أن يكون مفهومًا وواضحًا هو أننى عندما أقـول (وجود esse) فإن هذا الحد لـن يتضمـن خاصية كونه قائـم فى أن يُدرك»، فهو إنمـا يشير فقط إلى الخاصيـة (أو مجموعة الخصائـص) س، وهـي التي يضعهـا المثاليون - ولعل هـذا صحيح - مع خاصيـة كون الشيء مدركًـا وذلـك فى معني حدهم «وجود»؛ فـأن يكون هناك شيء ما مثـل (س)، فهو ما ينبغي عليهـم الاعتراف بـه وإلا حُكم على القضية بـأن تصبح تحصيل حاصل مطلـق، ثم إنه ينبغي عليهـم الاعـتراف بأنه من الممكن أن نستدل من الخاصيـة (أو مجموعة الخصائص) «س» على صفـة أو خاصيـة كونه قائم فى أن يُـدرك»، وإلا حكم على القضية بأن تصبـح قضية تحليلية عقيمـة عقمًا تامًا: وليس مما يستأهل الجدل محاولـة الإجابة على السؤال عما إذا كان ينبغى أو كـان لا ينبغي أن تسمى الخاصيـة (أو مجموعة الخصائص) س وحدها بالوجود، وذلك لأن ما يستأهـل المناقشة هـو السؤال عما إذا كـان الارتباط بين (صفة أو خاصيـة كونه قائم فى أن يُدرك) وبين الخاصية» أو مجموعة الخصائص) س هو ارتباط ضروري أم لا؟

وعـلى ذلـك نكون قد تبينا غموض «الرابطة» فى القضية التـي تقول إن [الوجود قائم فى أن يُـدرك] وذلـك بقدر مـا نتبين أن هذا المبدأ إنمـا يؤكد حدَّين متميزيـن يرتبطان على نحو بحيـث إنـه مهما كان هذا الذى يتصـف بأحدهما، وهو ما أسميه [وجـود esse] فسيكون له أيضًـا [خاصية كونـه مختبراً]. وذلك لأن هذا المبدأ يُؤكد عـلى أن هناك ارتباطًا ضروريًا بين

«الوجـود esse» مـن جهة، وبـين « خاصية كونه قائم في أن يـدرك» وذلك من جهة أخري: فكـل منهـما - «الوجـود والإدراك» - يشير إلي حد متميـز، ويشير «الوجـود» esse الي حد لا يكـون متضمنًا فيه مـا يشار اليه بالحد « كونـه مدركًا». وعلي ذلك يكـون لدينا في قضية «الوجود قائم في أن يدرك» قضية تأليفية ضرورية Necessary Synthetic، وسوف آخذ على عاتقي بيان تهافتها، و كيف أنها قضية « كاذبة».

ومن الممكن - للوهلة الأولى - القول بأن هذه القضية، مفهومة على هذا النحو، قضية لا يمكـن دحضها. أما إذا اختار الفيلسوف المثالي أن يُؤ كد أنها فقط حقيقة واضحة بذاتها، فعلىّ فقط أن أقول إنها لا تبدو لى على أنها كذلك. ولكني اعتقد أنه لم يوجد فيلسوف مثالي قد زعم أنهـا كذلـك، وعلى الرغم من أن هذا هـو المعني الوحيد الذى يمكن أن يكـون لمبدأ [الوجود قائـم فى أن يُـدرك] وذلك إذا ما كان يُراد له أن يكون صادقًـا وهامًا؛ وأعنى بذلك أن الحدَّين المتميزيـن مرتبطان على نحو ضروري. ولكن قـد يكون للمبدأ معنى آخر، وذلك إذا أُريد له أن يكـون مغالطـة ذات أهمية. وأعتقد - من جانبي - أن كـل المثاليين قد أخذوا بهذه المغالطة الهامـة؛ فهم لم يدركوا أن قضية [الوجود قائم فى أن يُدرك]- إذا ما كانت صادقة- فإنه يجب أن تكون مجرد حقيقة تأليفية واضحة بذاتها. وأنهم إذا ما لم يفعلوا ذلك فإن عليهم الاعتراف بأنهـا - وعـلى نحو تام - افتراض لا أسـاس له. ولا أعتقد أنهم - إذا مـا أدركوا أنه بلا أساس - سيزعمـون أن صدقـه واضح «بذاته: إن المبـدأ الذى يقول: (إن الوجـود قائم فى أن يدرك)، وذلك فى المعنى الذى خلعته عليه، قد يكون صادقًا، لا يمكن دحضه، ولكن إذا فهم هذا المعنى بوضوح فلن يوجد - فيما أظن - من يعتقد بأنه صادق.

ولقـد اتضـح لنا أنه يجب على المثاليين أن يؤ كدوا على أن كل ما له صفة أو خاصية كونه مختبرًا experienced إنما يكون كذلك بالضرورة necessarily. وهم قد عبَّروا، وبصورة عامة عن هذا الرأي بقولهم: [إن موضوع الخبرة هو مما لا يمكن تصوره منفصلاً عن الذات]. ولقد اهتممت - من قَبل - بالإشـارة إلى المعنى الذي يجب أن يكـون لهذا التأكيد، وذلك إذا ما أريد لـه أن يكون حقيقة هامة، وأنتـوى الآن أن أبين كيف أنه من الممكن أن يكون له معنى هام، وهو معني ينبغي أن يكون كاذبًا، وذلك لأنه متناقض تناقضًا ذاتيًا.

ويوجد فى تاريخ الفلسفة حقيقة معروفة جيدًا، وأعنى بهذه الحقيقة هذا الافتراض الشائع بأن الحقائق الضرورية على وجه العموم - وخاصة تلك الحقائق التي يقال إن نقيضها هو مما لا يمكن تصور وجوده - تتصف بأنها حقائق تحليلية analytic بمعني أن القضية التي تكذبها، أعني القضيـة التي تُقابلها، هي قضية متناقضة تناقضًا ذاتيًا. وعلى هذا النحو كان الافتراض الشائع - قبـل «كانـط» -هو أن كثيرًا مـن الحقائق هو مما يمكـن البرهنة عليه بالاعتـماد على قانون التناقض وحده، وهذا خطأ من السهولة بمكان أن يقع فيه أفضل الفلاسفة. وحتى منذ كانط، استمر كثير من الفلاسفة فى تأكيد هذا الافتراض؛ ولكني على وعي بأنه قد أصبح من المألوف إلى حد بعيد أن نجد من بين هؤلاء المثاليين الذين يصدق عليهم هذا الوصف بحق، من يُؤكد على أن هناك حقائق توصف بأنها تحليلية وتأليفية فى آن معًا. ولكني لست مهتمًا - هنا - بكثير من المـبررات والأسباب التي دعت هؤلاء الفلاسفة لتأكيدهم هـذا؛ فمن المحتمل أن يكون لهـذا التأكيد - وذلك فيما يتعلق ببعض الارتباطات والعلاقات - معنى نافع ومفيد. ولكننا إذا ما فهمنا المقصود بالتحليل analytic وذلك بالمعنى الذى عرفناه به الآن، وأعنى به أنه ما يُبرهن عليـه بقانون التناقض وحده، فسيكون من الواضح لنا - وذلك إذا ما كان التأليفي Synthetic يعـني هذا الذى لا تتم البرهنة عليه بقانون التناقض وحده - أقول سيكون من الواضح أنه لن يكون بالإمكان أن توجد حقيقة تكون تحليلية وتأليفية معًا.

ولكـن يبدو لى أن هؤلاء الذين يؤكدون على أن الحقائق تكون تحليلية وتأليفية معًا، إنما يؤكـدون- مع ذلـك - على أنها توصف بهذا المعني بالإضافة إلى معـان أخرى. وليس هناك ثمة احتـمال - وذلـك إلى حد بعيد - بأن يكون هذا الجانب الهام والمتعلـق بالمعنى التاريخي بما هو «تحليلي» و«تأليفي» قد تم استبعاده على نحو كامل، وخاصة وأننا لا نجد تعبيرًا صريحًا يشير إلى استبعـاده، ومن ثَمَّ فسيكـون من العدل - فى هذه الحالة - أن نفـترض أن المثاليين المحدثين قـد تأثـروا بوجهة النظر التـي تقول بأن حقائق بعينهـا هي من قبيل ما يمكـن البرهنة عليه، وذلك عن طريق قانون التناقض وحده. وأنا افترض أيضًا أنهم قد أعلنوا صراحة بأنه لا يمكن البرهنـة عـلى الحقائق بقانون التناقض وحده؛ ولكن هذا لا يكفـي - بحال - للتدليل على أنهم أيضًـا، لا يعتقـدون بإمكانيـة البرهنة، طالما كان مـن السهل - وذلك إلى حـد بعيد - أن يأخذ المـرء برأيـين متناقضين بالتبادل، أعنى فى موقفين متباينين. ومـا آراه - من ثم - هو أن المثاليين

قـد أخذوا بوجهة النظر المشار إليها، والتي تتعلق بعلاقة الذات والموضوع فى الخبرة، بسبب اعتقادهم أنها حقيقة تحليلية وذلك بالمعني الدقيق الذى قدمناه، أعنى أنه قد تم اثباتها والبرهنة عليها بالاعتماد على قانون التناقض وحده.

إن الفيلسـوف المثالي يزعم أن «الموضوع» و«الـذات» مرتبطان على نحو ضروري وذلـك لأنه - فيما اعتقد - يفشل أساسًا فى أن يتبين أنهما [متميزان]، أعنى أنهما - وعلى نحو دائـم إثنان. فهو عندما يفكر فى «الأصفر» وعندما يفكر فى «الإحساس بالأصفر» يفشل فى أن يتبين أن هناك شـيئًا ما فى الأخـير لا يوجد فى الأول، وإذا كان كذلك، فأن تنكر أن (الأصفـر) يمكن أن يكون مستقلاً عـن (الإحساس بالأصفر) يعـني أن تنكر إمكانية أن يكـون الأصفر على غير ما هـو عليه، طالما كان بين «الأصفـر» و«الإحساس بالأصفر» هوية مطلقة. فالتأكيد على أن الأصفر يكون بالضرورة موضوعًا لخبرة معناه التأكيد على أن الأصفـر هو بالضرورة أصفـر - وهي قضية هوية خالصة، ومـن ثَمَّ تكون مما يبرهن عليـه بقانون التناقـض وحده. ولكن القضيـة تتضمن، بالإضافة إلى ذلـك التأكيد على أن «الخـبرة» هي - فضـلاً عن ذلك - شيء متميز عن «الأصفـر»، وإلا فلن يكون هناك مبرر لـلإصرار عـلى أن «الأصفر» يكون إحساسًا، ومن ثمَّ فإن الحجة - على هذا النحو - تؤكد وتنفي فى وقت واحد أن يكون «الأصفر» و«الإحساس بالأصفر، متميزان، وهذا ما يُعد كافيًا لرفضها.

ويمكننـا التغاضي عن هـذا التناقض بسهولة، وذلك لأننا برغـم اقتناعنا بأن الخبرة تعني - وذلك فيما يتعلق بارتباطات وعلاقات أخرى - شيئًا وشيئًا على درجة كبيرة من الأهمية، فإننا لا نكـون أبـدًا على وعي متميز وواضح بما تعنيه، ولذلك فإننـا لا نلاحظ فى كل حالة خاصة وجودهـا وهيئتها؛ ومن ثّمَّ فإن الحقائق تعرض نفسها هنا وكأنها متعارضة ومتناقضة، حيث يكون لدينا أمران:

1- إن الخبرة تعد شيئًا فريدًا ومختلفًا عن أي شيء آخر.

2- إن خبرة «الأخضر» غير متميزة كلية عن «الأخضر».

وهـذان الموقفـان لا يمكن أن يكونـا صحيحين معاً. ولا يوجـد أمام المثاليـين - بتبنيهم

الموقفين - إلا أن يلجأوا إلى الزعم بأن أحدهم يصدق فى بعض الارتباطات بينما يصدق الآخر فى بعض الارتباطات الأخرى.

وبالرغم من ذلك فإننى على وعي تام بأن كثيرًا من هؤلاء المثاليين سيرفضون هذا الذى قلته، ومن ثمَّ فإنهم سيرفضون الاتهام الذى يُوجه إليهم بأنهم يفشلون فى أن يميزوا بين «الإحساس» أو «الفكرة» وذلك من ناحية وبين ما ندعوه «موضوعها» من جهة أخرى، وسيعتبرونه اتهامًا خاليًا من كل أساس أو سند. واعترف من جانبي بأن كثيرًا من هؤلاء المثاليين يُسلمون - و كما نفعل جميعًا - ليس فقط بتميز «الأخضر» عن «الإحساس بالأخضر»، وإنما هم - بالإضافة الي ذلك - يؤكدون صراحة على هذا التمييز و كأنه جزء هام من نسقهم، فباستطاعتهم - وحسب - أن يؤكدوا على أن الاثنين إنما يؤلفان «وحدة» لا تقبل الإنفصال - ولكن ما أود الإشارة إليه هو أن كثيرين من الذين يستخدمون هذه العبارة، والذين يعترفون بالتمييز، لا يكونون -من أجل ذلك - مبرئين من تهمة إنكاره.

فهناك مذهب فلسفي معين يشيع شيوعًا كبيرًا بين الفلاسفة هذه الأيام، ونحن نستطيع أن ننظر إلى هذا المذهب، إذا ما أدخلنا عليه تعديلاً بسيطًا للغاية، على أنه يؤكد على أن الشيئيين المتميزين إنما يكونان ولا يكونان متميزين. فقد تم هنا التأكيد على «التمييز» ولكن كان هناك - بجانب ذلك -التأكيد على أن هذه الأشياء المتميزة إنما تؤلف فيما بينها وحدة عضويةOrganic Unity. ولكن، بتكوين مثل هذه الوحدة العضوية، فإن كل عنصر - وذلك فى تصور أصحاب هذه المذهب - لن يكون ما يكونه بمعزل عن علاقته بالعنصر أو العناصر الأخرى. ومن ثَّمَّ فإننا إذا نظرنا إلى أي من العناصر فى ذاته فإننا نكون - بذلك - قد وقعنا فى خطأ التجريد غير المشروع. وقد نُظر إلى الاعتراف بأن هناك « كليات عضوية» و«تجريدات غير مشروعة» بالمعني الذى قدمناه، على أنه واحد من الفتوحات الأساسية للفلسفة الحديثة.

ولكن ما هو المعنى الذى يُعزى إلى هذه الحدود؟ إن التجريد يكون غير مشروع عندما نحاول أن نؤكد للجزء - وهو الشيء الذى تم تجريده - ما يعتبر صواباً فقط للكلwhole الذى ينتمي إليه هذا الجزء، وربما يكون من المفيد أن نشير إلى أنه لا ينبغي أن يحدث ذلك. ولكن التطبيق الفعلي الذى حدث لهذا المبدأ، وربما ما تم التعبير عنه صراحة باعتباره معنى له، هو

شيء يتعارض كثيرًا مع النفع والفائدة. فقد تمَّ استخدام المبدأ للتأكيد على أن تجريدات معينة تكون - وفى جميع الأحوال - تجريدات غير مشروعة؛ بمعنى أنك متى حاولت أن تؤكد شيئًا ما لما يعتبر جزءً فى كل عضوى، فإن ما تؤكده يمكن فقط أن يكون صحيحًا فيما يتعلق بالكل.

ولكن هذا المبدأ يبعد كثيراً عن أن يكون حقيقة نافعة، ويعتبر بالضرورة كاذبًا، وذلك لأنه إذا أمكن أن يحل الكل مكان الجزء فى كل القضايا ولجميع الأغراض، فإن ذلك يكون ممكنًا فقط؛ لأن [الكل] يكون فى هوية مطلقة مع الجزء، ومن ثمَّ فعندما يقال لنا أن «الأخضر «و»الإحساس بالأخضر» متميزان بالتأكيد، ولكن من غير الممكن - مع ذلك - أن ينفصلا، أو أنه سيكون تجريدًا غير مشروع أن ننظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر، فإن ما تريد هذه الشروط والمحاذير أن تؤكده هو أنه بالرغم من أن هذين الشيئين متميزان، فإنك لا تستطيع فقط أن تنظر إليهما على أنهما ليسا كذلك، بل إنه ليجب عليك أن تنظر إليهما على أنهما ليسا كذلك.

وعلى ذلك فإن كثيرًا من الفلاسفة عندما يعترفون بالتمييز فإنهم - مع ذلك - مسايرون زعامة هيجل - يؤكدون أيضاً وبقوة وبكلمات غامضة إلى حدٍ ما، حقهم فى إنكار هذا التمييز، ولا نجانب الصواب لو قلنا إن مبدأ «الوحدات العضوية «مثله فى ذلك مثل مبدأ الجمع بين التحليل والتأليف، قد استخدم فى الأساس للدفاع عن عادة الأخذ بقضيتين متناقضتين عندما يبدو أن ذلك ملائمًا. وفى هذا - وكما فى المسائل الأخرى - فإن الخدمة الأساسية التي قدمها هيجل للفلسفة تقوم فى أنه أسس وقعَّد مبدأ، وهو نمط من المغالطة أظهرت الخبرة أن الفلاسفة - وغيرهم من أفراد الجنس البشري - قد أدمنوه، ولا عجب إذن فى أن يكون له أتباع ومعجبون.

وأنا أكون بذلك قد بينت أنه بالقدر الذى يؤكد فيه الفيلسوف المثالي على المبدأ الهام الذى يقول «إن الوجود قائم فى أن يُدرك «يكون عليه، إذا ما أريد لهذا المبدأ أن يكون صحيحًا، أن يقصد به أنه مهما كان هذا «المختبر» فإنه ينبغي أن يكون أيضًا «مختبراً». وقد أظهرت كيف أن الفيلسوف المثالي قد يُقيم «هوية» بين هذا المبدأ وهذه القضية، أو أنه يقدم هذه القضية كأساس للمبدأ أو تبرير له؛ وهي قضية كاذبة بالضرورة وذلك لأنها متناقضة تناقضًا ذاتيًا.

ولكني أرى أنه يجب أن أُجري - عند هذه المرحلة من حجتي - تبسيطًا وتوضيحًا كاملين. فقد رأينا أن مبدأ [الوجود قائم في أن يُدرك] إنما يؤكد فيما يتعلق بحدين - هما متميزان كل منهما عن الآخر كما هو الحاصل في «الأخضر» و«الحلو» - بأنه ما من شيء يتصف بأحدهما إلا ويتصف - في الوقت نفسه - بالآخر، فهذا المبدأ يؤكد أن «الكائنية» أو «الوجود» وذلك من جهة، وكونه مختبرًا من جهة أخرى إنما يرتبطان فيما بينهما على نحو ضروري، بمعني أنه [ما من شيء يكون أو يُوجد] إلا ويتصف في الوقت نفسه بأنه «مختبر».

وهذه القضية هي - فيما أرى - مما لا يمكن دحضها على نحو مباشر. ولكني أعتقد أنها قضية كاذبة ومتناقضة تناقضًا ذاتيًا» وإني، وقد كنت أكدت بأن أي إنسان يرى أن [الوجود] و[الإدراك] متميزان، كما هو الحال في «الأخضر» و«الحلو» لن يكون مستعدًا - بحال - ليعتقد أن ما من شيء يتكون أو يوجد إلا ويتصف بأنه - أيضًا - مختبر، بأكثر مما يمكنه أن يعتقد بأنه ما من شيء يتصف بكونه «أخضر» إلا ويتصف - في نفس الوقت - بكونه «حلوًا».

وقد أكدت من قبل على أنه لا يوجد أحد بإمكانه أن يعتقد أن «الوجود» يكون (في كونه مدركاً) «وذلك إذا ما تبين كم يكون» الوجود «مختلفًا عن الإدراك، ولكني لن أحاول التدليل على ذلك. وقد أكدت على أن كل الذين يعتقدون بأن [الوجود] يكون [في كونه مدركاً]، إنما يقيمون بين هذا المبدأ وبين قضية أخرى هوية أو هم يأخذون هذه القضية الأخرى سببًا أو مبررًا لهذا المبدأ، وهي - وكما قلت من قبل - قضية متناقضة تناقضًا ذاتياً، ولكني لن أحاول التدليل على ذلك، «إنما سأحاول فقط أن أبين كيف أن قضايا معينة كنت قد نوهت إلى الاعتقاد بها هي قضايا كاذبة، وكون أنه قد حدث الاعتقاد بهذه القضايا وأنه بدون هذا الاعتقاد لا يمكن الاعتقاد بمبدأ [الوجود قائم في أن يُدرك] إنما هو أمر ينبغي على أيضًا أن أتركه بدون برهان أو تعديل.

ومن ثم انتقل من سؤال غير ذي جدوى وهو السؤال الخاص بما إذا كان الوجود قائماً في أن يدرك أم لا، إلى سؤال هو الآخر بغير ذي جدوى أو فائدة، وأعني به السؤال المتعلق بما هو الإحساس أو الفكرة؟

فكلنا يعرف أن الإحساس بالأزرق يختلف عن الإحساس بالأخضر، ولكن من الواضح

أنـه إذا مـا كان الاثنـان «إحساسـات» sensations فإن لهما من ثم سـمات مشتركة. أعنى أن بينهـما نقـاط اتفاق، فما هو هذا العنـصر المشترك بينهما؟ بالإضافة إلى أنـه كيف يتعلق هذا العنصر المشترك بتلك الجوانب التي يختلفون فيها؟

وسـوف أطلق على هذا العنصر المشترك بينهما اسـم الوعي consciousness وذلك بدون حتـى أن أحاول مـن جانبي توضيح ماذا يكون هذا الشيء الـذى أسميته بالوعي؟ وعلى ذلك يوجد لدينا فى كل إحساس حدان متميزان:

1- الوعي: وهو الذى بالنظر إليه تكون كل الإحساسات متشابهة ومتماثلة.

2- شيء آخر يختلف - بالنظر إليه - كل إحساس عن إحساس آخر، وسيكون من الملائم - إذ مـا سُمـح لي، أن أطلق على هذا الحد الثاني اسم «موضوع الإحساس» object of a sensation وهذا أيضًا بدون حتى محاولة توضيح ما الذى أعنيه بهذه الكلمة.

وعـلى ذلك يوجد لدينا فى كل إحساس عنصران متميزان، الأول منهما هو ما أطلق عليه اسم «الوعي» والثاني هو ما أسميته بموضوع الوعي. وينبغي أن يكون الأمر على هذا النحو؛ وذلـك إذا مـا كان الإحساس بـالأزرق والإحساس بالأخضر - برغم أنهـما مختلفان من جهة يكونان متشابهين من جهة أخرى: فالأزرق موضوع لإحساس والأخضر موضوع لإحساس آخر، والوعي - وهو العنصر المشترك بين الإحساسين - مختلف عن كليهما.

ولكـن قد يحدث - بالإضافة إلى ذلك - أن يوجد الإحساس بالأزرق فى ذهني، وفى أحيانًا أخـرى لا يكـون موجودًا، ولما كنـا نعرف - وكما نفعـل الآن - أن «الإحسـاس بالأزرق» يتضمن عنصرين متميزين وأعنى بهما «الوعي» من جهة و«الأزرق» من جهة أخرى، فعندئذ يثـار أمامنا السؤال التالي: ما الـذى يوجد عندما يكون هناك الإحساس بالأزرق؟ هل يكون الوعي هو الموجود أم الأزرق هو الذى يكون موجودًا أم أن كليهما يكون موجودًا؟ وليس هناك ثمة شك فى أن هناك فيما يتعلق بهذا الأمر اختلافًا تامًا؛ ولذلك فإنه إذا ما أخبرنا أحد ما بأن قولنا «الأزرق موجود» يعني نفس ما يعنيه قولنا بأن «كلاً من الأزرق والوعي بالأزرق موجودان»، فإنه يكون قد ارتكب خطأً، وخطأً متناقضًا تناقضًا ذاتيًا.

ولكن هنـاك بالإضافة إلى ذلك نقطة أخرى واضحة وجلية وأعنى بها «أنه عندما يوجد «الإحسـاس» فمن المؤكد أن الوعي - عـلى الأقل - يكون موجودًا. وذلك لأنني عندما أقول: إن الإحساس بالأزرق والإحساس بالأخضر كليهما موجود، فإنني أعنى وبالتأكيد أن ما يعد مشتركًا بالنسبة إليهما والذى بسببه نُسمي كليهما إحساسات، إنما يكون - وفى كل من الحالتين - موجـودًا. ومـن ثم فإن البديـل الوحيد المتاح أمامنا هـو: إما أن الاثنين موجـودان، أو أن الوعـي وحده هو الموجود. ومن ثم إذا أخبرنا أحد بأن «وجود الأزرق» يعني نفس ما يعنيه «وجود الإحساس بالأزرق» فإنه يكون قد ارتكب خطًا وخطًا متناقضًا تناقضًا ذاتيًا، وذلك لأنـه يؤكـد هنا إمـا أن الأزرق يعني الأزرق والوعـي معاً، أو أنه يعـني أن الوعي هو وحده الموجود.

وعلى ذلك فإننا إذا أقمنا هوية بين «الأزرق» أو أي موضوعات أخري مما كنت قد أطلقت عليهـا «موضوعات» الإحساس، وبين «الإحساس» المناظر لـه والمتطابق معه إنما يُعد - وفى كـل الحـالات - خطأً وتناقضًا. فنحن هنا نكون قد أقمنا هوية إما بين جزء ما و«الكل» الذى يُؤلـف فيه جزءاً، أو أقمنا هوية بين جزء آخـر من نفس الكل. فإذا قيل لنا: إن التقرير الذى يقـول (إن الأزرق يكـون موجودًا) هـو تأكيد لا معنى له إلا إذا كنا نعـني به أن [الإحساس بـالأزرق يكـون موجودًا]، فإن مـا قيل لنا هـو - وبالتأكيد - كذب ومتناقـض تناقضًا ذاتيًا. فـإذا قيل لنا إن [وجود الأزرق] هو مما لا يمكن تصوره منفصلاً عن وجود [الإحساس] فمن المحتمل أن يكون المتحدث يستهدف أن يبين لنا - بهذا التعبير الغامض - ما هو المقصود بالخطأ المتناقض تناقضًا ذاتيًا. وذلك لأننا نستطيع أن نتصور، وجود «الأزرق» باعتباره شـيئاً متميزاً عـن وجـود «الإحساس». فنحن نستطيـع أن نتصور، بل ويجب أن نتصـور أن [الأزرق] قد يوجـد ومع ذلـك لا يوجد الإحساس بالأزرق. ومن جانبي لا أتصور هذا فقط، بل إننى أرى أنه صواب. ومن ثم فإن هذا التأكيد المخيف الخاص «باستحالة» التصور «قد اسُتهدف:

1- إما لبيان المقصود بالخطأ والتناقض الذاتي.

2- أو أنـه يعـني فقط - وكحقيقة - أن الأزرق لا يمكـن أن يوجد إلا إذا وجُد الإحساس أيضًا.

ولست مضطرًا هنا إلى إخفاء رأى بأنه لا يوجد فيلسوف قد نجح - بعد - فى تجنب هذا الخطأ المتناقض تناقضًا ذاتيًا، فأكثر النتائج استلفاتًا للنظر فى كل من النزعتين المثالية واللاأدرية إنما نتجت بسبب إقامة هوية بين «الأزرق» و«الإحساس بالأزرق»: فقد نُظر إلى الوجود على أنه هو «القائم فى أن يدرك «فقط؛ لأنه قد نظر إلى ما هو مختبر what is experienced على أنه فى هوية مع «الخبرة به» the experience of it. وحقيقة إن كلا من جورج بار كلي وجون ستيوارت مل قد تورطا فى الوقوع فى هذا الخطأ هو أمر ربما أمكن التسليم به، وإنى آمل فى أنه سيظهر لنا - وذلك فيما بعد - وعلى نحو أكثر احتمالاً أن المثاليين المحدثين قد تورطوا هم أيضاً فى هذا الخطأ. ولكي يكون تصوري هذا مقبولاً سأقدم الآن دليلين:

**أولاً:** نستطيع أن نقول: إن اللغة لا تزودنا بوسيلة للإشارة إلى موضوعات من قبيل «الأزرق» و«الأخضر» و«الحلو» إلا بتسميتها «إحساسات» Sensations، وإنه مما يعتبر خروجًا واضحًا على قواعد اللغة أن نسميها «أشياء» أو «موضوعات» أو «حدود». كما أنه ليست لدينا - بالإضافة إلى ذلك - وسائل طبيعية للإشارة إلى موضوعات مثل «العلية» أو «التماثل» أو«الهوية» إلا بتسميتها «أفكارًا»notions, ideas أو تصورات conceptions. وليس هناك احتمال للزعم بأنه لو كان الفلاسفة قد نجحوا، وذلك فيما مضى، فى التمييز بين الإحساس « أو «الفكرة» من ناحية «وبين» موضوعها من ناحية أخرى، ما اقتضى الأمر أن يكون هناك اسم منفصل لموضوعها. فقد أطلق هؤلاء الفلاسفة، وعلى نحو دائم، نفس الاسم الواحد على هذين «الشيئين» المختلفين «إذا جاز أن أسميها أشياءًا، ومن ثمَّ فإن هنا قدرًا من الاحتمال بأنهم قد افترضوا أن هذه «الأشياء» ليست من جهة إثنين وأنها ليست من جهة أخرى مختلفة.

**ثانياً:** هناك سبب «وجيه» للغاية لافتراض أنهما كذلك، فحقيقة الأمر هي أننا عندما نُشير إلى الاستبطان ونحاول أن نكتشف ما يكونه الإحساس بالأزرق، فمن السهولة - وذلك إلى حد بعيد - أن نفترض أن أمامنا حدًّا واحدًا فقط. فمن السهولة بمكان أن نميز الحد «أزرق» بينما يكون من الصعب - وذلك إلى حد بعيد - أن نعين العنصر الآخر، وهو الذى كنت قد أسميته «الوعي»، وهو ذلك الذى يكون الإحساس بالأزرق مشتركًا فيه مع الإحساس بالأخضر. والدليل على أن هناك كثيرًا من الناس قد أخفقوا تمامًا فى التمييز، إنما يظهر بوضوح

فى حقيقـة وجود فلاسفة ماديين. وعلى نحو عام يمكن القول بأن ما يجعل الإحساس بالأزرق واقعـة ذهنيـة إنما هو أمر يفلت - فيما يبدو - من محاولـة الإمساك به أو تحديده: وأستطيع أن أقـول: إنه يبدو على أنه - وذلك إذا استخدمت الاستعارة - وسط شـفاف، فنحن ننظر خلاله ولا نري شـيئًا إلا أزرق؛ ومن ثم بإمكاننا أن نكون على يقين بأن هناك شـيئًا ما، ولكن ما هو هـذا الشيء؟ أستطيع أن أقول: إنني أعتقد بأنـه ليس هناك فيلسوف استطاع - حتى الآن - أن يميزه بوضوح وأن يتعرف عليه.

**لقـد كانت الفكرة التي استهدفت تقريرها هي أنه ينبغي علينا فى كل إحساس أو فكرة أن نميز بين عنصرين اثنين وهما:**

1- الموضوع Object أو العنصر الذى يختلف فيه الشيء عن الشيء الآخر.

2- الوعـي consciousness أو العنصر المشترك بين الجميع - أعنى هذا الذى يجعل من هذه الموضوعات إحساسات أو وقائع ذهنية.

**وإذا كـان هذا هكذا، فسيتـأتى أنه عندما يوجد لدينا إحساس مـا أو فكرة ما فسيكون علينا أن نختار من بين البدائل التالية:**

1- أن يكون «الموضوع» وحده هو الموجود.

2- أو أن يكون «الوعي» وحده هو الموجود.

3- أو أن يكون كلاهما موجودًا.

ولقـد بينـت أنـه من بين هـذه البدائـل الثلاثة يوجـد بديل، وهـو الذى يؤكـد على أن «الموضـوع» وحده هو الموجود، قد تم استبعاده وذلـك بحقيقة أن ما نريد إثباته هو - وعلى وجه اليقين - وجود واقعة ذهنية. ومن ثم يتبقي أمامنا السؤال التالي وهو: هل يوجد الاثنان؟ أم أن الوعـي وحده هو الموجود؟ ولدينا على هذا السـؤال إجابة قد طُرحت من قبل، وذلك على نحو كلي وعام، وأعني بها، إن الاثنين موجودان.

وهـذه الإجابة تترتـب على التحليل المقبول سلفًا والمقـدم للعلاقة التي كنت قد أطلقت

عليهـا علاقة الموضوع بالوعي وذلك فى أي إحساس أو فكـرة. فقد ظُنَّ «أن ما أطلقت عليه اسم «الموضوع» هو مجرد «محتوى أو مضمون» لإحساس أو لفكرة. وظُنَّ أيضًا أننا نستطيع أن نميز فى كل حالة بين «عنصرين وعنصرين فقط وهما:

1- حقيقة أن هناك شعورًا أو خبرة.

2- ما نشعر به، أو نختبره.

ولقـد قيـل: إن «الإحسـاس» أو «الفكـرة» تُؤلف، كـلاً whole يُمكننـا أن نميز فيه بين [جانبين متلازمين وغير منفصلين] وهما «المحتوى» و«الوجود». وسوف أحاول بيان كيف أن هذا التحليل هو تحليل كاذب، وعليَّ أن أسأل ما يبدو على أنه سؤال شاذ وغريب. وأعنى به السؤال عن المقصود بعبارة أنَّ شيئًا ما يعد «محتوى» لشيء آخر؟ أقول إنه ليس من المألوف أن يُسأل هذا السؤال، فإن الحد «محتوى» يستخدم و كأن الجميع يجب أن يفهم المقصود به. ولكن لمـا كنت سأثبت أن «الأزرق» ليس هـو «محتوى أو مضمون الإحساس بالأزرق، فإن الشيء الأكـثر أهمية هنا هو أنه من الـضروري أن أحاول أن أفسر وعلى نحو دقيق هذا الذى سوف أنكره، حتى لو كان هذا التحليل سيترك جانبًا أكثر عناصر الإحساس بالأزرق أهمية.

فما هو المقصود، عندئذ بالقول بأن شيئًا ما يكون هو «المحتوى» لشيء آخر؟

فى البدايـة وقبـل كل شيء أود أن أشـير إلى أنـه من الممكن بل من الصـواب أن يقال عن الأزرق إنـه جزء من محتـوى وردة زرقاء. ومن ثم فإننا إذا أكدنا أنه -أيضًا - جزء من محتوى الإحسـاس بالأزرق، فإنما نؤكد أن له بأجـزاء الكل الأخرى، «إذا كان هناك أجزاء»، نفس العلاقة التي يتعلق بها بالأجزاء الأخرى التي تخص وردة زرقاء - ونحن نؤكد ذلك فقط؛ فلا يمكـن أن نستهدف أن نؤكد أن له بالنظر إلى الإحسـاس بالأزرق أية علاقة ليست له بالنظر إلى الـوردة الزرقاء. ونحن قـد رأينا أن «الإحساس بالأزرق» يتضمـن - على الأقل - عنصرًا آخـر بجانب «الأزرق» وهو ما أطلقت عليه اسم «الوعي» consciousness وهو الذي جعل منـه «إحساس»، ومن ثم فبقدر ما نؤكـد أن الأزرق هو محتوى الإحساس، فإننا نؤكد أن له بهـذا الوعي نفس العلاقة التي تكون له بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى لوردة زرقاء، إننا نؤكد ذلك، وليس أكثر من ذلك.

ولا أنتوى أن أتدخل فى السؤال الخاص بما هي وعلى وجه التحديد هذه العلاقة التي تكون بين الأزرق والوردة الزرقاء والتي بالنظر إليها نُسمي الأزرق جزءًا من محتواها. فيكفي لهدفي أن أشير هنا إلى أن المقصود فى الغالب هو العلاقة العامة، أعنى عندما نتحدث عن شيء ما و كيفياته؛ وهذه العلاقة تكون على نحو بحيث إن قولنا: إن الشيء موجود، إنما يتضمن أن «كيفياته» أو «صفاته» هي الأخرى موجودة. فمحتوى الشيء يكون هو ما نؤكد أنه موجود، وذلك عندما نؤكد وجود هذا الشيء، أعني عندما نؤكد أن هذا الشيء موجود.

ولذلك فإنه عندما يقال عن «الأزرق» إنه جزء من محتوى الإحساس بالأزرق، «فإنما ينظر لهذا الإحساس بالأزرق كما لو كان «كلاً whole» مؤلفًا تمامًا على نحو ما يتألف أي شيء آخر، فالإحساس بالأزرق - فى هذه الوجهة فى النظر - يختلف عن الخرزة الزرقاء أو اللحية الزرقاء، تمامًا كما يختلف الشيئان الآخران عن بعضهما، فالخرزة الزرقاء تختلف عن اللحية الزرقاء من حيث أن الأولى تتضمن زجاجًا والثانية تتضمن شَعَرً؛ ويختلف الإحساس بالأزرق عن كليهما فى أنه يتضمن «الوعي» وذلك بدلاً من الزجاج أو الشعر. فقد تم تصور علاقة «الأزرق» بالوعي تمامًا على أنها كعلاقة الأزرق بالزجاج أو الشَّعر، فهي تعني فى كل الحالات الثلاث، الكيفية أو الصفة quality لشيء ما.

ولكني قلت إنه قد تم تحليل الإحساس بالأزرق إلى كل من «محتوى» و«وجود»، وأنه قد قيل إن الأزرق هو «المحتوى» لفكرة الأزرق. ولكن هناك فى هذا القول غموض، بالإضافة إلى وجود خطأ محتمل يجب أن أشير إليه؛ إن الحد «محتوى» يمكن أن يستخدم بمعنيين اثنين:

- فإذا استخدمنا «المحتوى» على أنه مكافئ لما أسماه «برادلى» «ما يوجد» أعنى قصدنا به «الكل» whole الذى يقال عنه إنه موجود، وذلك عندما يقال عن الشيء إنه موجود، فبالتأكيد لن يكون الأزرق - عندئذ - هو «المحتوى» للإحساس بالأزرق: فإن جزءاً من «محتوى» الإحساس - فى حدود هذا المعنى للحد - يكون هو العنصر الآخر الذى كنت قد أطلقت عليه اسم «الوعي» ولذلك فإن تحليل هذا الإحساس إلى «المحتوى» «أزرق» وذلك من ناحية «ومجرد» «الوجود» من ناحية أخرى - هو

- وبالتأكيد - تحليل كاذب، وذلك لأننا نواجه مرة أخرى نوعًا من الهوية المتناقضة تناقضًا ذاتيًا وذلك بين «الأزرق موجود» و«الإحساس بالأزرق موجود».

- ولكن هناك معنى آخر يمكن أن يقال فيه عن «الأزرق» إنه «المحتوى» للإحساس، وأعنى به المعنى الذى يكون فيه «المحتوى» مثل «الصورة» التي تقابل «الهيولى» أو «المادة»؛ فلأن عنصر «الوعي» يكون مشتركًا بين كل الإحساسات، فمن الممكن وبغير شك اعتباره - وذلك بمعني من المعاني - مادتها Substance؛ ويكون معنى «محتوى» كل منها هو - فقط - ما بالنظر إليه يختلف كل إحساس عن الآخر، وبهذا المعني يمكن أن يُقال إن الأزرق هو «المحتوي» للإحساس، ولكن التحليل في هذه الحالة أعنى تحليل الإحساس بالأزرق إلى «محتوى» «وجود»، إنما يُعد - وذلك على الأقل - تحليلاً مضللاً، طالما يجب أن يندرج تحت اسم «الوجود» ما يوجد فى الإحساس غير الأزرق.

لدينا إذن رأى «مسلَّم به كليًا، وهو أن «الأزرق» يتعلق بالإحساس بالأزرق، أو بفكرة الأزرق، باعتباره محتواها، وأن هذه الوجهة من النظر - إذا ما أريد لها أن تكون صحيحة - فيجب أن تعني أن الأزرق جزء لما يقال عنه أنه موجود عندما نقول إن الإحساس موجود. فإن نقول إن الإحساس موجود، إنما يعني أن نقول إن كلاً من «الأزرق» موجود، وأن الوعي موجود أيضاً، سواء أطلقنا على هذا الوعي مادة لهذا الذى يكون الأزرق محتوى له أو جعلناه جزء آخر من المحتوى، فأي إحساس أو فكرة هو شيء thing وما أطلقت عليه «موضوعها» هو كيفية هذا الشيء. وذاك الشيء هو ما نُفكر فيه عندما نفكر في صورة ذهنية mental Tomage وقد تم تصور الصورة الذهنية كما لو كانت تتعلق بهذا الذى تكون بالنسبة إليه صورة [ذلك إذا ما كان هناك مثل هذا الشيء] بالضبط كما تتعلق الصورة فى المرآة بهذا الذى تكون بالنسبة إليه الانعكاس، ففي الحالتين هناك هوية فى المحتوى، وتختلف الصورة التي فى المرآة عن الصورة التي فى الذهن. بالنظر فقط إلى حقيقة أنه فى الحالة الأولى يكون المقوم الآخر للصورة هو «الزجاج» وفى الحالة الثانية يكون المقوم الآخر هو «الوعي».

وهكذا إذا كانت الصورة «صورة لأزرق، فلا يتصور أن يكون لهذا المحتوى أية علاقة بالوعي، فهو يُتصور فقط، على أنه محتواه. وبسبب حقيقة أن الإحساسات والأفكار اعتبرت

جميعًا كليات wholes من هذا القبيل - أعنى أشياء فى الذهن - فقد نُظر إلى السؤال الخاص بماذا نعرف على أنه مع هوية مع السؤال الخاص بما هو المبرر، أو السبب الذى يكون لدينا لافتراض أن هناك أشياء خارج الذهن تطابق أو تناظر تلك التي بداخله؟

**إن ما أود الإشارة إليه هنا هو:**

1- إنه ليس لدينا ثمة سبب أو مبرر لافتراض أن هناك أشياءًا من قبيل الصور الذهنية كلية؛ أعنى لافتراض أن الأزرق يكون جزءًا من محتوى الإحساس بالأزرق.

2- وحتى إذا ما كان هناك صور ذهنية، فلا توجد صورة ذهنية ولا إحساس أو فكرة هي مجرد شيء من هذا النوع، أعنى أن الأزرق حتى إذا كان جزءًا من محتوى الصورة أو الإحساس أو فكرة الأزرق؛ فهو دائمًا يتعلق بها - وبالإضافة إلى ذلك - على نحو آخر مختلف. وأن هذه العلاقة الأخرى - وقد أسقطت فى التحليل التقليدي - هي ذاتها العلاقة «الوحيدة» التي تجعل من الإحساس بالأزرق واقعة ذهنية.

فالتحليل الحقيقي للإحساس أو الفكرة يكون على النحو التالي: إن العنصر المشترك بالنسبة لهم جميعًا والذى كنت قد أطلقت عليه اسم «الوعي» يكون فى الحقيقة هو «الوعي consciousness، ويكون الإحساس - فى الحقيقة - حالة معرفة أو حالة إدراك لشيء أو خبرة بشيء. فنحن عندما نعرف أن الإحساس بالأزق موجود، فإن الواقعة التي نعرفها هي أن هناك وعيًا، بالأزرق - وهذا الوعي ليس فقط، بل يجب أن يكون، وكما رأينا من قبل، شيئًا متميزًا متفردًا، بل ومختلفًا كلية عن الأزرق: بل إن له بالأزرق - بالإضافة إلى ذلك - علاقة متميزة - متفردة تمامًا؛ فهي ليست علاقة بشيء أو مادة بمحتوى، وليست علاقة جزء من محتوى بجزء آخر من أجزاء المحتوى، إن هذه العلاقة هي بالضبط ما نعنيه - فى كل حالة - بعملية المعرفة knowing. فأن تكون لديك فى ذهنك «معرفة» بالأزرق، لا يعني أن يكون لديك فى ذهنك «شيء» أو «صورة» يكون الأزرق هو محتواها، وأن تكون على وعي بالإحساس بالأزرق لا يعني أن تكون واعياً بصورة ذهنية، أعنى واعيًا بصورة ذهنية لشيء يكون الأزرق وبعض عناصر أخرى هي مكوناته بالمعني الذى يكون فيه الأزرق والزجاج هما مكونات الخرزة الزرقاء. أن معناه هو أن تكون واعيًا بالوعي بالأزرق، وقد استخدم الوعي، فى كلتا الحالتين،

بنفس المعنى بالضبط، وقد رأينا كيف أن هذا العنصر قد تم - وبالتأكيد - التغاضي عنه وذلك من جانب نظرية المحتوى.

فقد أخفقت نظرية المحتوى إخفاقًا تامًا فى التعبير عن حقيقة أن هناك - فى الإحساس بالأزرق - هذه العلاقة المتفردة بين «الأزرق» و«المقوم الآخر». وما أجاهد فى سبيله هو أن هذا التغاضي ليس مجرد إهمال أو قصور فى التعبير، إنما يرجع إلى حقيقة أن الفلاسفة برغم تبينهم أن هناك شيئًا متميزاً يكون هو المقصود بالوعي، إلا أنه لم يحدث أن كان لديهم - على الإطلاق - تصور» واضح لما يعنيه هذا الشيء. فلم يكن بإمكانهم أن يضعوه مع الأزرق أمام أذهانهم ثم يقومون بالمقارنة بينهما بنفس الطريقة التي يستطيعون بها المقارنة بين الأزرق والأخضر. وهذا - بالإضافة إلى السبب الذى قدمته من قبل، وأعنى به أنه فى اللحظة التي نحاول فيها تركيز انتباهنا على الوعي ومحاولة أن نتبين تميزه وتفرده فإنه - فيما يبدو - يتلاشى. فالأمر يبدو وكأن الذى أمامنا ليس إلا فراغ.. فعندما نحاول أن نستبطن الإحساس بالأزرق، فإن كل ما نستطيع رؤيته هو الأزرق: ويكون العنصر الآخر كما لو كان شفافًا، وعلى ذلك يمكن أن يتميز لو أننا من جهة نظرنا بانتباه كافٍ، وإذا عرفنا من جهة أخرى أن هناك شيئًا نفتش عنه: لقد كان هدفي هنا أن أحاول أن أجعل القارئ يراه، ولكن ما أخشاه هو أن لا أكون قد نجحت فى هذا.

وعلى هذا يتضمن تحليل الإحساس بالأزرق - بجانب الأزرق، كلاً من العنصر المتفرد الذى أطلقت عليه اسم الوعي، والعلاقة المتفردة لهذا العنصر بالأزرق، أعنى علاقة الوعي بالأزرق. ويمكن أن أوضح ما قصدته بتأكيد قضيتين متميزتين:

1- من المحتمل أن لا يكون الأزرق - على الإطلاق - جزءً من محتوى الإحساس.

2- وحتى - لو كان كذلك - فلن يكون الإحساس - مع ذلك - إحساسًا بالأزرق، وذلك إذا ما كان الأزرق له بالإحساس هذه العلاقة فقط. أعنى جزء من محتوى الإحساس.

ويمكن التعبير الآن عن الافتراض الأول بالقول - وذلك إذا افترضنا أنه افتراض صحيح - بأنه عندما يوجد الإحساس بالأزرق، فإنه يوجد - عندئذ - وعي أزرق blue awareness: وقد يثير هذا التعبير الحنق، ولكنه - مع ذلك - يعبر بالضبط عن ما ينبغي أن يعنيه القول بأن

الأزرق يكـون - فى هذه الحالة - «محتوى» الوعي أو محتوى الخبرة.. فعندما يكون لدي وعي «بالأزرق»، فإن استبطاني النفسي لا يمكنني من أن أقرر بيقين ما إذا كان وعي أو إدراكي - من ثـم - أزرق أم لا، فـإن كل ما يمكنني أن أراه هو أنه لا يوجـد لدي مبرر للاعتقاد بأنه كذلك، وسـواء أكان كذلـك أم لا، فإن المسألة ليست بذات أهمية، وذلـك لأن الاستبطان يتيح لى أن أقرر أن شـيئًا آخر يكون - بالإضافة إلى ذلك - صادقًا؛ وأعنى به أننى على وعي بالأزرق، وأنا أعـنى بذلـك أن يكون لوعـي بالنسبة للأزرق علاقـة جد مختلفة ومميـزة. واعترف من جاني بـأن - وعـي قد يكون أزرق كما يكون، بجانب ذلك، وعيًا بـالأزرق: ولكن الشيء الذي أنا جـد متأكد منه هو أنه وعي بالأزرق؛ فإن هذا الوعـي تربطه بالأزرق تلك العلاقة البسيطة والمتميـزة والتـي وجودها وحده هـو الذى يبرر لنـا التمييز بين «معرفـة شيء ما» من جهة وبـين «الشيء المعروف» من جهة أخرى، فحقيقة الأمـر أن هذه العلاقة هي التي تبرر تمييز «الذهـن» عن المـادة»؛ ويمكن أن نعبر عن هذه النتيجة بالقول بأن ما أطلقت عليه «موضوع الإحسـاس» هو فى الحقيقة ما أطلقت عليه، فى الأصـل «محتوى الإحساس».. ولكن ما الذي سيترتب على ذلك، إذا ما كان كل هذا صحيحًا؟

يسلم المثاليون بأن هناك بعض الأشـياء التي توجد بالفعل والتي لا يكون أحد منهم على وعـي بها، وهناك بعض أشـياء تكون - فيما يعتقدون - مظاهر مـن تلك التي تقبل الفصل عن خبرتهـم، حتـى لو كانت (مظاهر من تلـك التي تقبل الفصل) وذلـك بالنسبة لبعض الخبرات الأخرى. علاوة على أنهم يعتقدون بأن بعض الأشياء التي يكونون - وذلك فى بعض الأحيان - على وعي بها تكون موجودة بالفعل؛ حتى عندما لا يكون أحد منهم على وعي بها، فهم «على سبيـل المثـال، يعتقدون بأنهم، فى بعـض الأحيان، يكونون على وعـي بأذهانهم التي تستمر فى وجودهـا حتـى عندما لا يكونون على وعي بها. ومن ثمَّ فإنهـم يكونون - فى بعض الأحيان - عـلى وعيٍ بشيء يكـون مظهرًا من تلك المظاهر التي تقبل الفصـل عن خبرتهم. فهم يعرفون بعض أشياءِ لا تكون مجرد جزء أو محتوى لخبرتهم.

ومـا يستهـدف تحليلي للإحسـاس إثباته هـو: أنه عندما يكـون لدي مجـرد إحساس أو فكرة، فإن الحقيقة هي أنني أكون على وعي بشيء يكون بنفس المعنى ليس مظهرًا من تلك لا تقبـل الفصـل عن خبرتي. والوعي الذى أُصر على أنه متضمـن فى الإحساس هو نفسه الواقعة

الفريـدة والمتميزة التي تُؤلف كل نوع من أنواع المعرفة: إن الأزرق فى معظمه «موضوع» وفى أقلـه مجرد «محتوى» لخبرتي عندما اختبره، وذلك باعتباره موضوعًا حقيقيًا غاية فى القوة والاستقـلال، أكون على وعي دائم به. ومن ثم فليس هنـاك مجال للسؤال عن كيف «نخرج أو نتخطى دائرة أفكارنا وإحساساتنا»؛ فبمجرد أن يكون لديك إحساس إنما يعني أنك تكون - وبالفعـل - خارج هذه الدائرة. وهذا معناه أن أعرف شـيئًا هو - على الحقيقة وبالفعل ليس جزءًا من خبرتي مثله مثل أي شيء آخر يمكن وعلى الدوام معرفته.

وأعتقـد أنني لسـت مخطئًا الآن فى التأكيد على أن السبب فى افـتراض المثاليين بأن كل (ما يوجـد) إنما ينبغـي أن يكون جزءًا مما لا يقبـل الفصل عن خبرة ما، هـو افتراضهم بأن بعض الأشـياء يكـون - على الأقـل - مظاهرًا من تلـك التي لا تقبل الفصل عـن خبرتهم ولا يوجد، بالتأكيـد، شيء مـا هم على قناعة راسخة بأنه مظهر لا يقبل الفصل عن خبرتهم مثل هذا الذي أطلقـوا عليه محتـوى content أفكارهم وإحساساتهم. ومن ثمَّ فإنـه إذا لم يعد هذا المحتوى وذلـك فى كل حالة- سواء أكان محتوى أم لا - مظهـرًا لا يقبل، على الأقل، الفصل عن الخبرة، فسيكون هناك استعداد للتسليم بأنه لا يوجد شيء آخر مما نختبره يعد مظهرًا لا يقبل الفصل عن الخبرة، ولكن إذا كنا لا نختبر - على الإطلاق، شيئاً سوى مظاهر من تلك التي تقبل الفصل عن هذه الخبرة، فكيف نستطيع أن نستدل أن شيئًا ما - ناهيك عن كل شيء - هو مظهر لا يقبل الفصل عن خبرة ما؟ فكم سيظهر هذا الافتراض الذى يزعم أن الوجود قائم فى أن يدرك على أنه - عند النظر الدقيق - افتراض بغير سند أو أساس وذلك إلى حد بعيد.

ولكـني أعتقـد أنه بالإمكان - بالإضافة إلى ذلك - تبين أنـه إذا كان «موضوع إحساس» الفيلسـوف المثـالي ليس - كما يزعم هو - موضوعًا، إنما مجـرد المحتوى لهذا الإحساس، أعنى أنه إذا كان بالفعل مظهرًا مما لا يقبل الفصل عن خبرته، فلن ينجح كل فيلسوف فى أن يكون عـلى وعـي بشيء سواء كان ذلك الوعي وعيًا بنفسه هـو أو كان وعيًا بأي شيء حقيقي آخر. وذلك لأن علاقة (الإحساس) (بموضوعه) هي بالتأكيد نفس العلاقة التي توجد بين أية حالة أخـرى من حالات الخبرة ومضوعها؛ وأعتقد أن هناك اتفاقًـا عامًا على هذا، حتى من جانب المثاليـين أنفسهـم، فهم يقرون أن ما يتم الحكم عليـه أو التفكير فيه أو إدراكه إنما هو محتوى هذا الحكم أو الفكر أو الإدراك الذى يعد محتوى الإحساس بالأزرق.

ولكـن إذا كـان ذلك كذلك، فإن أي فيلسـوف مثالي يظن أنه على وعـي بنفسه أو بأحد غـيره، فإن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك بالفعـل، فالحقيقة هنا، وبمقتضى نظرية الفيلسوف المثـالي؛ هـي أن ذاته وهـذا الشخص الآخـر يكونـان - في الواقع - مجرد محتويـات «لوعي» لا يكـون واعيًـا بشيء مهما كان هـذا الشيء، فكل ما يمكـن أن يقال هنا هـو أن هناك وعياً بداخلـه بالإضافة إلى محتوى معين: فليس مـن الصواب على الإطلاق أن يكون به وعي بشيء مـا. وبالمثل فإن الفيلسوف المثالي لا يمكنه أن يكون على وعي بحقيقة أنه موجود، أو أنه على وعـي بأن الواقع روحـاني، إن الواقعة الحقيقية التي يصفها الفيلسوف المثالي بهذه الحدود هي أن «وجـوده» مـن جهة و«روحانية الواقـع» من جهة أخرى يكونـان محتويات لوعي ليس واعيًا بشيء؛ فهو بالتأكيد وعي لا يعي - من ثم - محتواه هو.

بالإضافـة إلى أنـه إذا كان كل شيء مما يعتقد الفيلسوف المثالي أنه على وعي به إنما يكون - في الحقيقـة - مجرد محتوى لخبرته الخاصة، فلن يكـون لديه - يقينًا - سبب أو مبرر ليزعم أن شيئًا غيره يكون موجودًا، وسيكون هناك - بالطبع - احتمال بأن يكون الأشخاص الأخرون موجودين، فليس من الضرورة أن تكون [الأنا وحدية أو الأنانة Solipsism] فكرة صادقة، ولكـن من المحتمل أن لا يستطيع أن يستدل من أي شيء مما يأخذ به أنها فكرة ليست صادقة. فكـون أنـه موجود إنما هو أمر سيتأتى - بالطبع - عن مقدمته التي تقول بأن أشـياء كثيرة هي محتويات لخبرته الخاصة، ولكن لما كان كل شيء مما يعتقد أنه على وعي به يكون - في الحقيقة- مجرد مظهر لا يقبل الفصل عن هذا الوعي؛ فإن هذه المقدمة لا تسمح بأي استدلال بأن أي من هذه المحتويات- ناهيك عن أي محتوى آخر- يكون موجودًا اللهم إلا أن يكون مظهرًا لا يقبل الفصل في وعيه، أعني أن يكون موجودًا كجزء من ذاته أو من نفسه.

وهذه هي النتائج التي تترتب على افتراض الفيلسوف المثالي بأن موضوع الخبرة هو - في الحقيقـة - مجرد محتوى أو مظهر لا يقبـل الفصل أو العزل عن هذه الخبرة؛ ولكن من الواضح أنهـا ليست هي النتائج التي يعتبرها هو أنها مترتبة على افتراضه. بالإضافة إلى أننا إذا أدركنا، بوضـوح، طبيعة هذه العلاقـة الغريبة والتي كنت قد أطلقت عليهـا اسم [الوعي بأي شيء] وإذا مـا تبينا أن هذه العلاقة إنما تكون متضمنـة - وبنفس القدر في تحليل كل خبرة ابتداءً من مجرد الإحساس إلى أكثر درجات الصور أو التأمل تطورًا، وأن هذا هو - في الحقيقة - العنصر

الحيـوي الوحيـد فى الخبرة، أعنى أنه مـن جهة هو العنصر المشترك فى كـل الخبرات، وأنه من جهـة أخرى هو العنصر الذي تنفرد به كل الخبرات؛ فهو الـشيء الوحيد الذى يعطينا المبرر لوصـف أيـة واقعة بأنها واقعة ذهنية، وإذا أدركنا - بالإضافة إلى ذلك - أن هذا الوعي يكون أو ينبغـي أن يكون فى الحقيقة وفى كل الحالات مـن طبيعة بحيث سيكون موضوعه - وذلك عندمـا نكون على وعي بهذا الموضوع، هو نفسه وبالضبـط وذلك عندما لا نكون على وعي بـه؛ وعندئـذ سيتضح أن وجود منضدة ما فى المكان إنما يتعلق بخبرتي به بنفس الطريقة عينها التي يتعلق بها (وجود خبرتي) بخبرتي بهذا الوجود.

إن لـدي فيـما يعلق بهذين الاثنين مجرد وعي. فإذا كنت عـلى وعي بوجود أحدهما، فإننا نكـون على وعي، وذلك بنفـس معني الوعي، بأن الآخر موجود، وأنـه إذا كان من الصواب أن توجـد خـبرتي - حتى لو حدث ولم أكن على وعي بوجودها، فـإن لدينا - بالضبط - نفس المبرر لافتراض أن المنضدة يمكن أن تكون - أيضًا - كذلك، أعنى عندما يحدث ولا أكون على وعـي بها، ومن ثم فـإن بار كلي حين افترض أن الشيء الوحيد الذى أكـون على وعي به وعيًا مبـاشرًا هو إحساساتي وأفكاري يكون قد افـترض ما هو كاذب؛ وحين افترض « كانط » أن موضوعية الأشياء فى المكان تتقوم أو تتأسس فى كونها - فى الحقيقة - تمثلات Vorstellangen يتعلق كل منهما بالآخر بعلاقات مختلفة عن تلك التي تكون بين تلك والتمثلات «نفسها وذلك عندما نكون فى الخبرة الذاتية، فإنه يكون قد افترض - هو الآخر - ما هو بالمثل كاذب.

فإنني أكون - وذلك فيما يتعلق بوجود الأشياء المادية فى المكان - على وعي مباشر كوعي بإحساسـاتي؛ وما أكون على وعي به بالنظـر إلى كل منهما هو بالضبط نفس الشيء - أعنى أنه فى الحالـة الأولى يكـون الشيء المادي هو الموجـود، وفى الحالة الثانية تكـون إحساساتي هي الموجودة، فالسؤال الذى بحاجة إلى طرح وذلك فيما يتعلق بالأشياء المادية ليس هو السؤال عـن المبرر الذى يكـون لدينا لافتراض أن هناك شـيئًا يناظـر أو يطابـق إحساساتنا؟ ولكنه السؤال عن المبرر الذى لدينا لافتراض أن الأشـياء المادية ليست موجودة، طالما أن لوجودها - بالضبـط - نفس الدليل الذى يكون لإحساساتنـا؟ قد يكون افتراض أن كليهما موجود هو افـتراض كاذب؛ ولكـن إذا كان مما يعـد سبباً للشك فى وجـود المادة أنها مظهـر لخبرتنا غير قابـل للانفصال عنهـا، فإن نفس الدليل سيثبت بحسم وبما لا يدع مجالاً للشك أن خبرتنا - هي

الأخرى - غير موجودة، طالما أنها يجب أن تكون هي الأخرى مظهرًا غير قابل للانفصال عن خبرتنا بها.

إن الدليل الوحيد والمعقول للاعتراف بأن المادة توجد مثلما توجد الروح هو الوقوع في النزعة الشكية المطلقة مما يعني وكأن لا شيء يوجد على الإطلاق: إن كل الافتراضات الأخرى - مثل افتراض اللاأدرى بأن شيئًا ما يكون موجودًا مهما كان هذا الشيء، هو مثل افتراض الفيلسوف المثالي بأن الروح موجودة، إنما تكون - وذلك إذا ما لم يكن لدينا سبب للاعتقاد في وجود المادة - افتراضات لا أساس لها، كأكثر الخرافات شطحًا وبداءة.

# تهافت الواقعية[1] لـ والتر ستيس

مـضى الآن أكثر من ثلاثين عامًا منذ نشر «مور» فى مجلة «الذهن» Mind مقالتـه المشهـورة «تهافت المثاليـة» 1903. وقـد أرتفع الستـار منذ هذا التاريـخ عن عصر الواقعية الإنجليزية المعاصرة. ولكن حان الوقت بعد مـرور عقود ثلاثة لبدء عصر جديد، وأن يحتـل «تهافت الواقعية» نفس المكانة التى كان يحتلها «تهافت المثالية».

ولـن أُهاجـم الواقعية لوجود اختلافات بين أنصارها حول مـا تعنيه فلسفتهم على وجه التحديـد؛ فليـس هناك شـكَ «فى وجود هذه الاختلافـات، فهى موجـوده بالفعل وتجعل من الصعـب على مـن يتصدى لرفضهـا أن يعرف «وبدقة القضيـة التى ينبغى عليـه ان يرفضها. وهناك شـك فيما إذا كان كل المثاليين يتفقـون - فيما بينهم- على أن المثالية التى استهدف مور رفضهـا تعبر وعلى نحو صحيـح؛ أو حتى غير صحيح؛ عن تصوراتهـم وأفكارهم، وأن كان مـن الممكـن أن يوجه الواقعيون نقـدًا مماثلًا لما سوف أطرحه الآن. ومـع ذلك ينبغى على أن استجمع شجاعتى وافعل ما أعتقد أنه الصواب.

يتفـق الواقعيون، فيما بينهم، عـلى تأكيد (أن بعض الكيانـات entities إنما توجد أحيانا وبـدون أن تكون مختبره من قبل أى ذهن محدود). وهذه هى على أية حال القضية التى اعتزم بيـان تهافتهـا، وإذا كنت قد أقحمت كلمـة محدود finite فى هذه الصياغـة فلأنى لو كنت قد اكتفيـت بقـولى (أن بعض الكيانات موجـودة دون أن تكون مختبره من قبـل أى ذهن) لكان مـن الممكن أن يثار هنا اعتراضا بأن هذه القضية تتضمن فى صياغتها تلك (أن بعض الكيانات

(1) Stace ( Walter): Refutatim of Realism (Mind 1934).

موجـودة دون أن يكـون الله - إذا كان هناك كائن مثل إلـه- علي علم بها). ولكن ليس هناك مـا يشـير إلي أن الواقعيين يرغبون في تأكيد هذا الزعم، وأعتقـد، من جانبي، أنه سيكون من الأفضل؛ وذلك إلي حد بعيد؛ لو أننا نحينا الله جانبًا خارج هذه المناقشة.

آمامى الآن قطعة من الورق، وأتصور، من جانبي، أن الفيلسوف الواقعي يعتقد أن هذه الورقـة ستستمر في الوجـود عندما أضعها في درج مكتبي أثناء الليـل، وعندما لا يختبرها أي ذهـن محدود. ومـن الممكن أن يعتقد؛ بالإضافة الي ذلك، أنهـا ستستمر في الوجود حتي لو لم يكـن اللـه علي علم بهـا، ولكن ما ينبغي عليـه أن يؤكده هو أنها ستوجد، عـلي الأقل، عندما يختبرهـا أي ذهـن محدود وهذا فيـما أعتقد، هو الأمـر الجوهرى، وذلك فيـما يتعلق بموقف الفيلسوف الواقعي. ومن ثم فإننا إذا قمنا ببيان تهافت هذه القضية نكون قد دحضنا المذهب الواقعي. ولذلك ينبغي أن يكون مفهوماً أنه عندما أتحدث، فيما يعد، عن (أذهان) فإنما أشـير فقط إلي الأذهان المحدودة.

وقـد يقال إنه بالرغم مـن أن الواقعيين يعتقدون، في الحقيقـة، أن بعض الكيانات توجد دون أن تكون مختبرة، إلا أن هذا ليس هو، في الحقيقة جوهر الواقعية، حيث يقوم جوهرها في الاعتقـاد بـأن العلاقة بين «المعرفة» من جهـة و«موضوع المعرفة» مـن جهة أخري هي بحيـث لا تؤثـر المعرفـة في «الموضوع» ومن ثَّم يمكـن أن يوجد الموضـوع دون أن يكون معروفاً.

وقـد يبـدو الأمر وكأنـه ليس هنـاك جدوي مـن تأكيد إمكانيـة وجـود كيانات غير مختـبرة إلا إذا كانت هـذه الكيانات تُوجد بالفعل وعلي هذا النحـو، وذلك علي الأقل، لبعض الوقـت، فمعني أن نثبت إمكانية أن يُوصف الكون بالصفة (س) عندما لا يكون موصوفًا بها بالفعـل؛ هـو أن نتورط في سعـي لا جدوي منه، سعى «لا يمكن لأي فلسفـة أن تعده إسهامها الجوهري فيما يتعلق بنظرية الصدق. واعتقد، من جانبي؛ أن السبب الوحيد الذي كان وراء شـغف الواقعيين في بيان أن الموضوعات هي كذلـك، وأن العلاقة بين (المعرفة) و(الموضوع المعـروف) هى إما عـلي هذا النحو الذى يقولون به- أعنى «إمكانية» أن توجد الأشـياء دون أن تكـون مختـبرة من قبل ذهن ما - أقول إن السبب فى هـذا هو اعتقادهم بأن هذا سينتهى إلى

الاعتقـاد بـأن الموضوعات «توجد بالفعـل» دون أن تكون مختبرة فهـم يرغبون فى إثبات أن وجود الموضوعات غير معتمد على كونها مختبرة من قبل (أذهان)، لأنهم يستهدفون استخلاص نتيجة مؤدَّاها أن «الموضوعات» توجد دون أن تكون مختبرة، ولذلك فإننى، من ثم، اعتقد أنى عـلى صواب فى تأكيدى أن قضية الواقعية الجوهريـة، والتى ينبغى بيان تهافتها هى (أنَّ بعض الكيانات قد تُوجد، أحيانًا، وبدون أن تكون مختبرة من قبل أى ذهن محدود).

وخشيـة أن يُساء فهمى فإنـنى سأقوم بتوضيح أنى لا استطيع البرهنـة على أنه ليس هناك كيانـات موجودة دون أن تكون مختبرة من قبل أذهان، فهناك، فيما أعلم، إمكانية لأن تُوجْد «كيانات» وذلك دون أن تختبر كلية، ولكن الذى أريدِ تأكيده هو أنه لا يُوجد لدينا أقل سبب للاعتقـاد بأن هذه الكيانات توجـد على هذا النحو. ويؤدى هذا بنا إلى بيان أن زعم الواقعيين بـأن هذه الكيانات تُوجد عـلى هذا النحو إنما هو زعم تعسفى ولا أسـاس له، ولا ينبغى، من ثـم، الأخذ به. فهو لا يختلف، على الاطلاق؛ عـن القضية التى تقول (يُوجد وحيد القرن على كوكب المريخ) فأنا لا أستطيع أن أبرهن على أنه لا يُوجد وحيد القرن على كوكب المريخ، ولكن لما كان لا يُوجد لدينا ثمة سبب لافتراض وجود وحيد القرن هناك، فهى عندئذ قضية ينبغي عدم الأخذ بها.

ومـن أجل أن نوضـح المشكلة على نحو أكثر، فإنى لن أناقش فى هـذا المقال ما إذا كانت الموضوعات «الحسية» ذهنية. فهذا السؤال - فيما أرى - هو سؤال عقيم. ولكن إن اضطررت الي الإجابة عليه بنعم أم لا، فإنى سأجيب بأن الموضوعات الحسية ليست ذهنية، وذلك كما فى ردى - عندمـا أضطر للإجابة على السؤال العقيم المتعلق بما إذا كان الذهن فيلاً، فإنى سأجيب بـأن الذهـن ليـس فيلاً. وسـوف افترض من أجـل أهداف البحـث أن الموضوعـات الحسية ليسـت ذهنية سواء كانـت هذه الموضوعات بقعًا لونية أو كانـت معطيات حسية أخرى أو موضوعات. ومن ثمَّ فإن موقفى هو كما يلى (إنه لا يُوجد لدينا على الإطلاق سبب لتأكيد أن هـذه الكيانات غير الذهنية أو الفيزيقية موجـودة إلا فى حالة أن تكون مختبرة، وأن القضية التـى تزعـم أن هذه الكيانات موجـودة دون أن تكون مختبرة هـى فى حقيقتها قضية تعسفية ولا أساس لها، وهى من ثمَّ قضية لا ينبغى التسليم بها).

وليس هناك شّك فى أن إثبات تهافت الواقعية سيكون قد تحقق وذلك على نحو كافٍ؛ إذا نحن نجحنا فى بيان أننا لا نعرف كيانًا واحدًا موجودًا دون أن يكون مختبرًا، وهذا هو الذى سأتصدى لإثباته فى هذا البحث. فسوف أبحث كيف يمكن أن نعرف أن هناك كيانات غير مختبرة موجودة، وسيكون بحثى فى هذا و(كأن) هذه الكيانات موجودة بالفعل. ولكنى سأبين أنه لا توجد لدينا ثمة وسيلة ممكنة نستطيع بها أن نعرف هذا، وإننا لذلك لا نعرف مثل هذه (الكيانات) وأنه لا يُوجد؛ من ثم؛ سببً للاعتقاد فى وجودها.

ولكى تتضح لنا الصورة على نحو أفضل سنعود مرة ثانية إلى المثال العينى الخاص بقطعة الورق. فأنا الآن اختبرها، وهى فى هذه «الآن» موجودة، ولكن كيف أستطيع أن أعرف إنها كانت موجودة فى درج مكتبى الليلة «الماضية» فى الوقت الذى لم يكن يُوجد فيه؛ فى حدود علمى؛ أى ذهن يقوم باختبارها أو معاينتها؟ كيف أستطيع أن أعرف إنها ستستمر؛ هذه الليلة؛ فى الوجود وذلك عندما لا يُوجد فى الحجرة أحد؟ إن معرفة هذه الوقائع المزعومة هى ما يؤكد الواقعيون حيازتهم لها. ولكن السؤال هو: متى أمكن تحصيل مثل هذه المعرفة، وكيف يمكن تبريرها؟ إن الأمر الذى أريد تأكيده هو، إنه من المستحيل؛ وعلى نحو مطلق؛ تحصيل مثل هذه المعرفة.

هناك فقط طريقان نستطيع من خلالهما أن تُؤكد إمكانية وجود أى موضوع حسى، أحدهما عن طريق الإدراك الحسى Sense-perception، والآخر من خلال الاستدلال inference من الإدراك الحسى. فأنا أعرف وجود هذه الورقة «الآن» لأنى أراها، وافترض أنى أعرف وجود الجانب الآخر من القمر، وهو الذى لم يره أحد من قبل، وذلك بالاستدلال من الملاحظات الفلكية الفعلية المتنوعة، أعلى بالاستدلال من أشياء تم اختبارها بالفعل. وليس هناك بعد ذلك ثمة سبل أخرى لإثبات وجود موضوع حسى، فهل يصلح أيًا منهما فى حالتنا الراهنة؟

1- **الإدراك الحسى:** أنا لا أستطيع أن أعرف، وكما هو واضح، وجود الورقة عندما لا يكون هناك من يخبرها وذلك لأن هذا مما يُعد تناقضًا ذاتيًا، فهو يُعادل؛ بلا شك؛ تأكيد أنى أستطيع أن اختبر ما ليس مختبرًا.

2- **الاستـدلال:** ولا يمكن أن نثبت بالاستدلال وجود الورقة عندما لا يكون هناك ذهن يخبرهـا. إذ كيف يمكنـنى أن انتقل بالاستدلال مـن الواقعة الجزئيـة الخاصة بوجود الورقة الآن؛ عندما أكون مختبرًا إياها، إلى واقعة جزئية أخرى خاصة بوجود الورقة بالأمـس أو الغد وذلـك عندما لا أكون، ولا أى ذهن آخر، مختـبرًا إيَّاها، ولا نجانب الصواب لو قلنا إن عبء إثبات استحالة امكانية مثل هذا الاستدلال ليس مما يقع على عاتقـى، وإنما يقع عـبء اثبات امكانيته على من يؤكد وجـوده، وخليق بى أن اتكئ عـلى مقعدى وانتظر حتى يأتى أحد بمثل هذا الاثبات المزعوم. إن كثيراً من الواقعيين الذيـن يعرفون عملهم جيدًا يعترفون بعدم امكانيـة وجود استدلال صحيح يبدأ من الوجـود المختبر إلى الوجود غير المختبر، فرسل يصرح (بأنه ينبغى، وذلك من وجهة نظر المنطق النظرى، اعتبار الاعتقاد الخاص بوجود أشـياء خارج خبرتى مجرد اعتقاد مبتسر وليس نظرية متينة الأساس)[1].

وبرغم اقتناعى بأننى قد حسمت، وباقتدار؛ هذا الموضوع، إلا أننى أفضل أن أنقل الحرب إلى معسكر الأعداء؛ ومن ثم فإننى سوف انهض بمحاولة إثبات (عدم امكانية إيجاد أى برهان على وجود «موضوعات» غبر مختبرة).

ومن الواضح، منذ البداية، أن أى استدلال مقترح لا يمكن أن يكون استقراءاً، فالاستدلال الاستقـرائى إنما يقوم دائمًا على أساس أن ما قد كـان صادقًا فى حالات معينة ملاحظة سيكون أيضًا صادقًا فى تلك الحالات حتى لم تخضع للملاحظة. ولكن ليس هناك حالة مفردة واحدة لوحـظ فيها أنه من الصدق أن الموضوع المختبر قـد استمر فى الوجود عندما لم يكن مُختبرًا؛ وذلـك لأنه لا يمكن ملاحظـة وجوده عندما لا يكـون مختبرًا. فالاستقـراء تعميم من وقائع ملاحظة، ولكن لم تتم ملاحظة حالة مفردة لوجود غير مختبر يمكن اعتبارها أساسًا للتعميم، أعـنى أن تستمر الكيانات فى الوجود برغم عـدم وجود أحد ليختبرها. ولا يُوجد؛ بالإضافة إلى ذلك؛ مثال واحد معروف لوجود كيان غير مختبر بحيث يؤدى بى ولو بسببٍ واهٍ لافتراض أن هـذه الورقة كانت موجـودة فيما مضى أو ستوجد فى المستقبـل عندما لا يكون هناك من

(1) Russell:Anaylsis of Mind p133.

يختبرهـا. وطالمـا تم استبعـاد الاستدلال الاستقـرائى، فينبغى أن يكون الاستـدلال المطلوب استـدلالاً من طبيعة صوريـة، وذلك إذا ما كان هناك مثل هذا الاستدلال، ويعتمد الاستدلال الاستنباطي فى كل صوره على مبدأ الاتساق، فإذا كانت (س > ص) فإمكاننا أن نبرهن على ص إذا فقـط ما سلمنا بوجود س. وعلى ذلك فإن كل مـا يمكننا استنباطه فى القضية التى تقول إن (س> ص) هـو أن القضية (س> ن ص) قضية غـير متسقة، وإننا لا نستطيع - من ثم - أن نسلم بكل من (س) و(ن ص) معًا، على الرغم من إمكانية أن نأخذ بكل منهما على حدة.

فـإذا ما زعمنا أن هنـاك إمكانية لإجراء استـدلال استباطى وذلك مـن لا وجود للورقة الأَّ عندمـا أخبرها) إلى (وجودها عندمـا لا يوجد أحد «يقوم بعملية اختبارها) فإن معنى هذا هـو أن تأكيـد القضيتين: (1) إن الورقة موجودة الآن). (2) إنهـا لا تُوجد عندما لا يُوجد من يُخبرهـا، أقول إن تأكيد القضيتين معًا إنما يُعبر عن موقف متناقض داخليًا. ولكن لا يُوجد على الإطـلاق أى تناقض داخـلى بين هاتين القضيتين وذلـك إذا ما كنت اعتقد أنه ليس هناك شـئ موجود، أو وجُد من قبل أو سيوجد من بعد، إلا معطياتى الحسية الخاصة، وهذه وجهة نظر إلى الكـون، ربما، لم يأخذ بها أحـد ولكن لا يوجد بها، على إطلاق؛ أى تناقض داخلى، وعلى ذلك، ليس هناك استدلال استنباطى يمكنه إثبات وجود كيان غير مختبر. ومن ثم لا يمكن بأى تدليل، على الإطلاق، سواء كان استقرائيًا أو استنباطيًا، أن نبرهن على وجود مثل هذا «الكيان».

ومع ذلك فقد قدم «الواقعيون»، ومن وقت لآخر الحجج التى تستهدف إثبات قضيتهم، وسوف أناقش فقط؛ وباختصار الحجج التى أنا على علم بها، على الرغم من أننى لست مضطرًا للقيـام بذلـك، طالما كنت قد برهنت بالفعـل على أنه ليس هناك دليل عـلى موقف الواقعيين. ولهـذا السبـب عينه فلن أكون «مـن ثم» ملزمًا بدحـض أية حجج من قبيل هـذا النوع ولا أكون على علم بها. وعلى ذلك سيكون من الأفضل لو أننا قد تصدينا على الأقل؛ لأكثر الحجج الواقعية شيوعًا.

**أولاً:** لقـد كان بـيرى؛ فيما أعتقد؛ هـو الفيلسوف الذى اخترع حجة (مـأزق التمركز حـول الذات أو الأنـا) The Ego-Centric predicament. وقد استهدف بيرى من وراء هذا المصطلح الإشـارة إلى المغالطـة التى وقع فيهـا المثاليون وهى التى تقوم عـلى محاولة البرهنة

على أنه من حقيقة استحالة اكتشاف أى شـئ غير معروف؛ إلى نتيجة مؤداها أن كل الأشـياء معروفة. والحق هو أننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هناك شكاً كبيرًا حول ما إذا كان هناك أى فيلسـوف مثالى كفئ قـد استخدم بالمرة حجـة كهذه. ولكن من ناحيتـى سوف أتغاضى عـن هذا. ولقد علق بيرى على ذلك بأن مغالطـة التمركز حول الذات أو الأنا كما استخدمها المثاليـون تتضمن - وفي نظره - امكانية أن ننتقل مـن جهلنا بالكيانات غير المختبرة إلى نتيجة تؤكد عدم وجودها، وهذا فى نظر بيرى يُعد مغالطة.

ولا شـك فى أن استـدلالا كهذا إنمـا يُعد مغالطة، ولكنى على الرغم مـن أن حجة (بيرى) يمكـن أن تـؤدى إلى رفض الحجة المثالية المشار إليها، فإنها لم تثبت شـيئًا على الإطلاق لصالح الواقعية. فإنه لمغالطة أن نُحاول البرهنة على أنه لا يُوجد وحيد القرن على المريخ، بحجة أننا لم نلاحظ أبداً وحيد قرن على المريخ، ولكن المرء لم يثيت، بالإشارة إلى هذه المغالطة؛ وجود وحيـد القرن علي المريخ. ولا يثبت من الإشـارة إلى جهلنا بوجـود الكيانات (غير المختبرة) عدم وجودها، ولا يفعل شـيئًا نحـو اثبات أن الكيانات غير المختـبرة موجودة. ففيما يتعلق بوحيـد القرن الذى يُوجد على المريخ، يتضح أن الموقف الصحيح هو، وبقدر ما يتعلق الأمر بالمنطـق، أن عبء الإثبات يقع على عاتق مـن يؤكد وجود وحيد القرن على المريخ، وعلينا، حتـى يقدم هذا البرهـان، أن لا نعتقد فى صوابـه. ولذلك فإن الموقف الصحيـح - وذلك فيما يتعلـق بالكيانات غير المختبرة، هو، وبقدر ما يتعلـق الأمر بالمنطق، إنه إذا ما أقر الواقعيون بوجودهـا، فإن عبء الإثبات يقع على عاتقهم، وعلينا، حتى يثبتوا هذا الوجود، أن لا نعتقد فى وجودها. وعلى ذلك لا تضيف حجة بيرى شيئًا لصالح الواقعية.

وقـد يكون بالإمكـان القول إن الواقعيين قـد فهموا هذا وسلموا بـه. ولكن هناك، مع ذلـك؛ ميـل للظن بـأن عملية دحض الحجـة المثالية المشـار اليها كانت على درجـة كبيرة من الأهميـة وذلك فيما يتعلق بتعزيـز موقف الواقعية، ولكن وبرغم ذلك لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذه العملية لم تحقق، فى حقيقة الأمر، شيئًا للواقعية.

**ثانياً:** وقد حاول لڤجـوى Lovejoy فى كتابه، الثورة ضد الثنائية، The Revolt Against Dualism، أن يُبرهن على أنه من الممكن استدلال؛ أو على الأقل بيان امكانية، وجود الأشـياء

خـلال فترات توقف الإدراك وذلك عن طريق قانون العلية. فهو يقول (إن نفس التتابع العلِّى المطـرد والمستمر للأحـداث الطبيعية والذى يمكن ملاحظته فى الخـبرة، يبدو على أنه يستمر عـلى نفـس المنوال عندمـا لا يكون «تحـت الاختبار»؛ فأنت تقـدم النار فى كميـة معينة من الحجـرة فسيكون هناك «تتابع نموذجى لظواهر محسوسـة وذلك بحسب مدة زمنية منتظمة تقريبًـا، ففى نصف ساعة «مثلاً» يكون نصف الفحم قد احترق، وفى نهاية الساعة لن يكون بالموقد سوى رماد. فإذا ما اشعلت النار فى نفس الكمية فى نفس المادة وتحت نفس الظروف، وتركـت الحجرة ثم رجعت بعـد مضى وقت محدد، فإننا سوف نجـد، وعلى وجه التقريب؛ نفس الخبرات الحسية التى كنت قد عاينتها وخبرتها فى الوقت المناظر إذا ما كنت قد بقيت فى الحجرة، عندئذ تستدل أن النار كانت، اثناء غيابك، تشتعل كعادتها، وأن ادراكها ليس شرطًا لحدوث عملية الاحتراق)[1].

إن هـذه الحجة تعـبر، وببساطـة، عن مغالطـة منطقية وهى مـا نُسميها بالمصـادرة على المطلوب، فهى تفترض ضرورة الاعتقاد بأن قانون العلِّية سيستمر فى عمله في الكون وذلك فى الوقـت الذى لا يكون فيه هناك مـن يُلاحظه، ولكن قانون العلِّية وهو أحد مظاهر الكون، والـذى يكـون وجوده ( غير مُلاحـظ)؛ أعنى فى الوقت الـذى لا نلاحظه فيـه ولا نختبره - يكون هو عين الشيء الذى نحن بحاجة للبرهنة عليه.

فلـماذا ينبغـي علينـا أن نعتقد أن قانـون العِّليـة سيستمر فى العمل خـلال فترات توقف الإدراك؟ واضـح لنا أن الموقف فيما يتعلق بالعمليـات والقوانين «غير المختبرة» هو بالضبط نفـس الموقف فيما يتعلق بالأشـياء غير المختبرة، فكما أننا لا نستطيع أن ندرك الأشـياء (غير المختبرة) لا نستطيع إدراك العمليات والقوانين (غير المختبرة). وكما أننا لا نستطيع أن نستدل فى وجود شئ ما ندركه وجود أشياء غير مختبره لا نستطيع أن نستدل من شئ ما نختبره وجود عمليات وقوانين غير مختبرة. فليس هناك على الإطلاق أى دليل (خبرة حسية) يُبين لنا أن النار تستمـر فى الاشـتعال خلال غيابك، وليس هناك أى دليل ممكن على هـذه الواقعة المشار إليها؛ فـأى استدلال مقترح سيتأسـس - كما هو واضح - على اعتقادنا بأن قانـون العلِّية سيستمر فى

(1) Lovejoy: Revolt Against Dualism p.268.

العمل خلال الزمن سواء تمت ملاحظته أم لم يخضع للملاحظة. ولكن هذا هو عين المطلوب البرهنة عليه. ثم أنه لا تُوجد أية شبهة عدم اتساق منطقي فى الاعتقاد بأنه عندما تُلاحظ أولاً الظاهـرة - وأعنى بها وجود الفحم غير المحترق، قد حلت فترة لم يُوجد فيها شـئ، ولا حتى قانون، وأنه فى نهاية الفترة بدأ الرماد فى الظهور إلى حيز الوجود.

وليس هناك شـكُ فى أن هذا يُعد أمرًا غير معقـول ومناف لما نعتقده عادة، ولكن هذا لا يؤثـر فى قضيتنـا، فنحن عادة نعتقد أن الأشـياء تستمر فى الوجود عندمـا لا يُوجد أحدً يعيها أو يختبرهـا. ولكـن ينبغى علينا عندما يتعلـق الأمر بإمكانية إثبات هـذا؛ أن نبدأ بفكرة أننا لا نعرف، ومن ثمِّ تكون هناك إمكانية أن لا يكون هذا صحيحًا.

**ثالثـاً:** أن التمييز بين (المعطيـات الحسية) و(وعينا بها) وهو التمييز الذى أكده لأول مرة - وبقـدر علمـي - البروفيسـور مور - قـد نظر اليه على أنـه أساس لحجة فى صالـح الواقعية. فالأخـضر ليس - كما قيل - هو الوعى بالأخـضر. فإذا قارنا (المعطى الحسى أخضر) بالمعطى الحـسى أزرق، فسنجـد بينهما عنـصرًا مشتركًا؛ وهـو (الوعى). وعلى ذلـك ينبغى أن يكون (الوعـى) متميزًا عن (الأخـضر)، وذلك لأن الوعى يُوجد - أيضًـا - فى حالة الوعى بالأزرق وأن هـذا الوعـى ليس هو - عـلى أية حال - «الأخـضر». وطالما أن الأخـضر ليس هو نفس الوعـى بالأخضر، فإن الأخضر قد يُوجد دون وعى بـه - ويتصل بهذه الحجة - أيضًا - تأكيد نوع معين من العلاقة بين الوعى والأخضر.

إن هـذه الحجة قد تثبت أن الأخضر ليس «ذهنيـا»، ولا أعرف ما إذا كانت تبرهن على هـذا أم لا، ولكـن هذه القضيـة ليس بذات أهمية هنـا، طالما أننى قد صرحت بـأن المعطيات الحسية ليست «ذهنية «؛ ومهما كان الذى تثبته هذه الحجة إلا أنها لا تثبت أن الكيانات «غير المختـبرة» موجودة، فإذا افترضنا أن الأخضر يتصف بالمحمول (س)، الذى قد يكون (كونه غير ذهنى) أو (مستقل عن الذهن) فإن كل ما هو ممكن هنا ليس إلا إثبات أن الأخضر يتصف بالمحمـول (س) خـلال فترة تعلق الأخـضر بالوعى، أعنى عندما يكون هنـاك ذهن واعٍ به. فهى لا تثبت بحالٍ أى شئ يتعلق بالأخضر عندما لا يكون هناك ذهن واعٍ به. فلا يُمكن لهذه الحجة - من ثمِّ - أن تثبت أن الأخضر موجود عندما لا يكون هناك ذهن ما واعٍ به.

ولكى نُزيد الأمر وضوحًا، سأضع نفس القضية على نحو آخر. لنفترض أننا اجزنا أن تكون (العلاقة بين الاثنين هى س) بحيث تُعبر عن العلاقة الخاصة التى أقرتها الحجة. فلن يكون هناك أية شبهة عدم اتساق فى تأكيد أن الأخضر قد بدأ فقط فى الوجود عندما بدأ الوعى بالأخضر فى الوجود، وأنه عندما يغيب الوعى بالأخضر عن الوجود فإن (الأخضر) سيتوقف هو الآخر عن الوجود. وستكون الحالة على نحو بحيث أن هذين الشيئين المختلفين يتساوقان دائمًا فى الوجود، ويصاحب كل منهما الآخر على نحو دائم، فهما يبدآن وينتهيان معًا، وأنهما عندما يتساوقان فى الوجود تكون بينهما العلاقة س. ويصدق هذا مهما كانت العلاقة س. ولا يوجد فى افتراض دوام تساوقهما فى الوجود غرابة أو عدم معقولية أو خروج على المنطق. فليس لدينا دليل على الإطلاق على وجود الأخضر إلا إذا كان هناك ذهن ما يكون على وعى بالأخضر. ولسنا محتاجين لنؤكد أن الوعى بالأخضر قد يُوجد عندما لا يكون الأخضر موجودًا.

وهكذا لا تؤدى حجة التمييز بين الأخضر والوعى بالأخضر إلى شئ ما وذلك فيما يتعلق بإثبات الحجة الواقعية، أعنى بعض الكيانات توجد دون أن تكون مختبرة.

**رابعًا:** وقد أثيرت قضية أنه إذا ما أقمنا هوية بين (الأخضر) أو (حزمة من المعطيات الحسية) وبين وعينا به، عندئذ يكون علينا؛ طالما سلمنا بأن يكون الوعى حالة للذهن - أن نسمح بأن يُوجد هناك (الأخضر بجانب حزمة من حالات الذهن).

إن هذه الحجة إنما استهدفت لتأكيد الحجة السابقة، أعنى أن (المعطيات الحسية تختلف عن وعينا بها)، وإذا كنا قد بينا بالفعل أن هذه القضية؛ حتى إذا ما سلمنا بها؛ فهى لا تثبت شيئاً لصالح الواقعية، حيث لن يكون هناك ثمة ضرورة لنقول شيئاً إضافياً فيما يخص الحجة المشار إليها. ومع ذلك فسوف أُضيف ما يلي: إنه ليس هناك ثمة وسيلة لإثبات أن الوعى؛ وذلك كما هو مفترض هنا؛ حالة ذهنية، أو أن هناك بالفعل شيئاً موجود من قبيل ما يقال عنه حالة ذهنية، وذلك لأن الذهن ليس (استاتيكيا) إنما (فعال)، وما يُوجد فيه هو أفعال الذهن، وعلى ذلك يكون (الانتباه) المتضمن فى عملية الوعى بالمعطيات الحسية هو؛ وبالتأكيد؛ فعل الذهن؛ ولذلك فهناك جدل حول الزعم بأن الوعى المجرد بالمعطيات الحسية (إذا ما كان هناك شئ

مثـل هذا الوعى المجرد الخالص) يمكن أن يتطابق مع المعطيات الحسية لا يكون فعلاً للذهن، وذلـك لأن مثل هذا (الوعى) المجرد سيكون سلبياً على نحـو خالص، وفى هذه الحالة لا تتأتى النتيجة التى مؤداها أنه ينبغى أن يُوجد الأخضر وحزمة الحالات الذهنية.

وبالإضافـة إلى ذلـك، فإننا حتى إذا ما سلمنـا بأنه يُوجد هناك (الأخـضر) و(حزمة من حالات الذهن) فماذا بعدئذ؟ إننى لا أرى سبباً لعدم إجازة هذه الوجهة من النظر إلا:

1- إنها وجهة نظر غير مألوفة ومبهمة وغير مدروسة جيداً.

2- أن بها - فيما يبدو- شـبهة المادية. على الرغم من أننى لا أعتقد أنها تتضمن؛ فى الحقيقة؛ ماديـة. وهـذا يُبين أن الحجة كلهـا ليست فى الواقع حجة منطقيـة على الإطلاق، إنها فقط لإثارة الرماد فى أعيننا وذلك بالإلتجاء إلى الأحكام المسبقة الشائعة ضد:

أ- الأحكام النظرية غير المألوفة.

ب- والمادية.

ولا يمكـن فى هـذا النطـاق الضيق أن نناقـش الإقتراحات المتضمنـة فى الفقرتين مناقشة مستفيضـة. فالمناقشة الكاملة لها أمر هـام وضرورى، وقد أخذت على عاتقى مهمة النهوض بهـا فى مكان أخر، ومن ثم ينبغى أن اعتمد هنا على الموقف المنطقى المحدد، بمعنى أنه طالما أن هـذه الحجة كانت قد اسُتهدِفت؛ فقط؛ لتدعيم الحجة الثالثـة، وطالما أنه قد تم بالفعل رفض الحجة الثالثة، فإنها لا تثبت شيئاً؛ على الإطلاق؛ لحساب الواقعية.

لقد اثبتُ من خلال المناقشة السابقة:

1- أن وجود كيان غير مختبر هو مما لا يمكن معرفته بالإدراك الحسى perception.

2- ولا يمكن معرفته بالاستدلال العقلي Reasoning.

3- وأن الحجـج التـى أعتمد عليهـا الواقعيون لإثبـات وجود كيانات غـير مختبرة، كلها حجج خاطئة.

واعتقـد أنه ليس ممـا يستحق العناء أن نناقش الاقتراح الممكن الـذى يزعم أنه برغم أن

الحجج التى قدمت لصالح الواقعية لا تثبت نتيجتها إثباتاً حاسماً، فهى تجعل هذه النتيجة ممكنة، لأن ما تم بيانه هو أنه لا يُوجد دليل صحيح من أى نوع يمكن أن يُوجد لصالح هذه النتيجة. فأي دليل يمكن تصور أنه يثبت أن (الكيانات) غير المختبرة موجودة سيكون بالضرورة؛ وكما بيننا؛ مغالطة علي نحو كامل. ومن ثم لا يمكن حتى أن يؤدى؛ بحال؛ إلى نتيجة ممكنة. وعلى ذلك ننتهى إلى أنه ليس لدينا ولا حتى سبب واه للاعتقاد فى وجود الكيانات غير المختبرة.

وهذا هو الوضع المنطقي الصحيح الذى يبدو أن كثيرًا من الواقعيين أنفسهم قد أدركوه على نحو مبهم، فمن الشائع بينهم تأكيد أن اعتقادنا فى الموجودات غير المختبرة إنما هو اعتقاد «بدائي» أو هو مؤسس على اعتقاد غريزيinstinctible، أو ايمان حيوانى. ويتأسس هذا الموقف على ادراك أننا لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة الموجودات غير المختبرة سواء عن طريق الإدراك الحسى أو الاستدلال العقلي. ولما كان ذلك كذلك، فإن الواقعيين قد اضطروا إلى الارتكان إلى الاعتقادات الغريزية.

ولا شك أن مثل هذا الموقف الضعيف لا يحتاج منا لمناقشة، فالاعتقاد «البدائي» هو مجرد اعتقاد واهٍ اعتقدناه لفترة طويلة من الزمن، ومن ثمَّ يمكن أن تكون كاذبًا، وينطبق هذا على الاعتقاد الغريزي إلى حد بعيد. فالغريزة، وبقدر علمى، هى نوع من الإلحاح نحو «الفعل» «وليست إلحاحاً» من أجل الاعتقاد بقضية. ومن ثم فهناك شك فيما إذا كان يُوجد أشياء كالاعتقادات الغريزية بالمعانى الدقيق؛ وذلك علي الرغم من أنه ليس هناك من ينُكر أن لدينا اعتقادات ذات أسس واهية قد تم ادراكها أو لم ندركها على الإطلاق؛ على نحو مبهم وغامض، ولا شك في أنه ليس هناك دراسة وافية لسيكولوجيا هذه الاعتقادات الغريزية المزعومة. وليس لدينا - يقينًا وجيهًا لافتراض أن اعتقاد غريزياً؛ إذا ما وجد مثل هذا الاعتقاد؛ ليس كاذبًا.

وإذا كان لدينا اعتقاد غريزي أو بدائى فى موجودات غير مختبرة، فإن السؤال الذى يجب طرحه هو، كيف ومتى ولماذا ظهر مثل هذا الاعتقاد فى مجرى تطورنا الذهني؟ وهل سيكون من المشروع أن يكون لدى الإميبا هذا الاعتقاد؟ وإذا لم يكن، فلماذا ومتى خرج

هذا الاعتقاد إلى الوجود؟ أو أنه هبط علينا فجأة؛ من السماء الزرقاء مثل النفس الخالدة ذاتها، وذلك في مرحلة محددة تعسفيًا من تطورنا؟

أليس من الواضح أن تأسيسنا لاعتقادنا بالموجودات غير المختبرة على مثل هذه الأسس إنما هو دليل على اليأس، واعتراف بإفلاس الواقعية في محاولاتها ايجاد أساس عقلي لاعتقاداتنا؟

لقد وصلت إلى نهاية حجتي، فقد رفضت الواقعية وذلك ببيان أنه ليس لدينا على الإطلاق سبباً وجيهاً للإعتقاد في قضيتها الأساسية، أعني وأن الكيانات تُوجد دون أن تكون مختبرة. لا شيء مما قلت يقترب من محاولة إثبات أن (الكيانات)تُوجد طالما كانت غير مختبرة - فهذا - فيما أري -لا يمكن إثباته - ولذلك فإن الموقف المنطقي الصحيح هو على النحو التالي:

إنه ليس لدينا سبب - مهما كان نوعه - للإعتقاد بأن الكيانات موجودة دون أن تكون مختبرة. وأنه لا يمكن إثبات أنها غير موجودة. وأن تبعة إثبات هذا إنما تقع على عاتق من يؤكد أنها كذلك، ومن ثم لا ينبغي طالما أن مثل هذا الإثبات مستحيلاً، مناقشة هذا الاعتقاد، أبعد من مناقشة الاعتقاد بأن هناك وحيد قرن علي المريخ.

إن هدف هذه المقالة لا يزيد في أى جزء منها عن الوصول إلى هذه النتيجة السلبية. ولكن خشية الظن بأن هذا التفكير إنما يُؤدى- بالضرورة - إلى لا شيء سوى نتيجة سلبية، أو إلى نزعة شكية خالصة؛ فسوف أشير فيما لا يزيد عن اثنى عشرة عبارة إلى أن هناك إمكانية لتأسيس فلسفة ايجابية بنائية على هذه النتيجة. وقد حاولت القيام بها - وبالتفصيل - في مكان آخر - ومن ثمَّ فلن أزيد هنا عن ما يلي: فطالما أنه لا يُمكن تفسير اعتقادنا في الموجودات غير المختبرة سواء بالإدراك الحسي أو بالاستدلال العقلي، أو بالاعتقاد الغريزي، فكيف يمكن - من ثم - تفسير هذا الاعتقاد؟ اعتقد أنه بالإمكان تفسيره باعتباره بناءً أو وهماً ذهنياً، باعتباره إفتراضًا خالصاً نأخذ به- ليس لوجود سبب غير واه للأخذ به - إنما فقط لأنه يبُسِّط نظرتنا للكون.

ولكن كيف يبسط نظرتنا للكون، وبأي خطوات تفصيلية ظهر الوجود؟ فإن هذا هو - فيما نري- مما لا يمكن مناقشته في هذا المكان. ولكن التصور الناتج هو، وفي حدود هذا التحليل الأخير - أنه لا يوجد سوى الأذهان ومعطياتها الحسية (تلك التى ليست ذهنية)،

وأن الأذهـان الإنسانية قـد أنشأت في هذه المعطيات الحسية، ولكن على نحو بطئ وجاد، باق عـالم معرفتنا. ويمكـن أن يقال إن الكيانات غير المختبرة موجـودة، ولكن بمعنى أن الأذهان قـد اختـارت عن طريق الوهم أن تشترعها في فترات توقف الإدراك، ومن ثم تأليف أو خلق وجودها في الخيال.