

الفصل الرابع

الفكر والواقع

الفكر والواقع

تمهيد :-

أن الواقع، أى المعيار الأساسى الذى يعطى المعنى لأحكامنا عن الوجود هو خبرتنا بقدر ما ندرك هذا الواقع ويظهر لنا. وحتى يمكن إدراك الواقع ومعرفته لابد من التساؤل عن العناصر الفكرية التى تتضمنها هذه الخبرة وكذلك العناصر الواقعية التى تشير إليها هذه العناصر الفكرية، ومن خلال تحديد العلاقة التى تربط بينهما يتم إدراك الواقع ومعرفته.

وتتحدد العلاقة بين الفكر والواقع فى الخبرة، على أساس أن لدينا - فى هذه الخبرة - شيئاً يُطلق عليه "واقعة" Fact. وليس من الضرورى أن تكون هذه الواقعة واقعة الإدراك الحسى أو واقعة فيزيائية لأنها ذاتها ربما تكون فكرة Idea، من وجهة نظر خارجية، بمعنى أنها فكرة يمكن معرفتها عن طريق الواقع. وتظهر الواقعة بأكمل تطور لها وبشروط لا تعد للعلاقة، ومن ثم ندركها بوصفها واقعة مستقلة ونشرع فى إقامة العلاقة بينها وبين الفكر الذى يقوم بإدراكها والوجود الذى نشير به إلى الواقع ^(١).

ويشرح "برادلى" هذه الفكرة بقوله :

"هناك الرؤية التى تتخذ الإدراك الحسى بوصفه واقعاً وحيداً معروفاً أو تحاول أن تتخذه هكذا. ومن جانب آخر، هناك الرؤية التى تحاول أن تعتبر المظهر فى الزمان بوصفه شيئاً محايداً. أنها تحاول أن تجد الواقع فى عالم الفكر اللامحسوس. ويؤدى كل من الخطئين فى النهاية، إلى نتيجة غير صحيحة ومتشابهة؛ وكل منهما يدل ضمناً على نفس مبدأ الخطأ ويتأصل فيه... وكلاهما يتأسس على خطأ واحد حول طبيعة الأشياء. لكننا أصبحنا نرى الآن أن انفصال الواقعى إلى فكرة ووجود هو انقسام لا يمكن قبوله إلا داخل عالم المظهر فحسب. أما فى المطلق يجب أن يصير كل اختلاف مندمجاً ومتلاشياً" ^(٢).

وتنشأ المشكلة من حقيقة واضحة هي أنه عندما يفكر الإنسان فى أى شىء فإن لفكره جانبين :-

الجانب الأول، هو الواقعة أو الحادثة الذهنية "The Mental Event" التى تستمر فيه هنا والآن.

والجانب الثانى، هو الموضوع الذى تتجه إليه الحادثة الذهنية بطريقة ما.

فمن وجهة نظر المعرفة الواقعية والمثالية، على حد سواء، لابد من التسليم بالموضوع الواقعى، علاوة على التأكيد بأن كل الخاصيات الإيجابية التى تجعل الموضوع هو بالضبط ما يكون عليه هى أيضاً نتاج لنشاط الفكر. فعندما يفكر الإنسان - مثلاً - فى "يوليوس قيصر" Julius Caesar توجد حادثة ذهنية ويوجد أيضاً "يوليوس قيصر" أو كان يوجد. ولكن هل هذه هى العناصر التى يتضمنها التفكير فى "يوليوس قيصر" فحسب ؟ وإذا كانت كذلك، فما الذى يفعله الإنسان مع مضمون الفكر ؟ ^(٣) أنه يفكر فى "يوليوس قيصر" كهذا أو ذاك أو كقائد أو رجل دولة بصفة عامة . . . الخ وهذه الخاصيات تدخل - بمعنى ما - فى فكرته عن هذا الشخص. إذن كيف يؤكد هذا ؟ أنه لا يستطيع أن يتخذها كواقعة فيزيائية لأنه حينئذ يتم اعتبار مضمون الفكر مضموناً فيزيائياً، ولا يمكن النظر إليها على أنها حادثة ذهنية لأنه، فى هذه الحالة، يتقيد بمدى الصلابة التى توجد فى الأفكار. وبالتالي يجب اعتبارها كيانات منطقية محايدة.

ويمثل هذا تقدماً ملحوظاً لحقته الواقعية النقدية يعطو على ما كانت تذهب إليه الواقعية الساذجة التى ترى، أن أفكارنا صور مطابقة للأشياء فى الخارج. والعالم الخارجى يبدو لنا فى صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات، فالعالم متعدد متكرر ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن "المثاليون". أما الواقعية النقدية فترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء، وهذه الحقائق تفحص فى ضوء قوانين العلوم الطبيعية؛ فالمادة فى نظر هذه العلوم شىء حقيقى له وجود عینى خارجى. ولكن الكيفيات التى تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن.

وتتميز الواقعية النقدية عن الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقى لعالم

المدرجات الحسية بغير اختبار نقدي، أنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة وإبطالها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة (4).

أضافت "الواقعية النقدية" إلى العقل فاعلية خاصة، بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة - كما كان الحال في الواقعية الساذجة - ولكنها أصبحت صورة معدلة، إن جاز هذا التعبير، بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات على نحو ما هو معروف عند "جون لوك" مثلاً، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل - على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية، و"ديكارت" من ناحية أخرى - وجعل للعقل عملاً إيجابياً هو أن يؤلف من الصورة الحسية التي تنتقلها إليه الحواس معاني جديدة.

أما المثالية، فقد استطاعت أن تعلو من شأن الفكر. فالذات العارفة إنما تفكر، أي تعقل الأشياء بالفكر وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار. والفكر - كما أكد على ذلك "ديكارت" و"كانط" وغيرهم من الفلاسفة - هو الواقعة الأولى وهو أولى "المعطيات" وكل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر. ومن هنا، فقد جاهد "أفلاطون" و"كانط" للوصول إلى المبادئ العقلية لكل معرفة. وقد دأب أفلاطون على النصح لنا بأن نلجأ إلى كنف الأفكار والمثل لكي نجد فيها حقيقة الأشياء. والثورة الكوبرنيقية التي يحدثنا عنها "كانط" قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقاً للمعاني والأفكار (5). إذن، فإن السمة الأساسية في كل مثالية هي أنها تفسر الواقع الذي نواجهه وننظر إليه على أنه ذو معنى وعلى أنه فكرة بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس. وهذا المعنى يوضح قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته. ولعل هذا يفسر المعنى الذي أراده "هيجل" بقوله: "الواقعي كله عقلي، والعقلي كله واقعي". ومن الخطأ أن يظن البعض أن "المثالية" تنكر الوجود الخارجي بل العكس هو الصحيح. وإذا تم فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقتضى أن يؤخذ في الاعتبار الجانب الموضوعي في التجربة الإنسانية. فكل فكر إنساني إنما هو علاقة بين "ذات" و"موضوع". وقد كان "كانط" محقاً حين أعلن أن "تصورات بدون حدود" تكون فارغة، وأن حدوداً بدون تصورات تكون عمياء. إذن، فالفكر الإنساني ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل الوجود الخارجي ومعانيه (6).

ومن هنا يمكن القول: إن البحث في العلاقة بين الاحساس والفكر أو الاختلاف بين الواقع الخارجى الذى نستقبل منه المادة، والنشاط الذى يشكل الوعى أدى إلى تصنيف عدد هائل من المذاهب الفكرية تضمنتها الواقعية والمثالية، والتي اتخذت من هذا الاختلاف نقطة بداية لها فى رؤيتها لهذه المسألة.

كانت فكرة الصلة بين "الفكر" و"الواقع" هى الأساس الذى بنى عليه "برادلى" مذهبه الميتافيزيقى. فالواقع وحدة لا انفصال فيها، أما الفكر فمهمته هى الفصل بين عناصر هذا الواقع بهدف إعادة الجمع بينهما. وكل عنصر من هذه العناصر المكونة ينتسب إلى الآخر، فإذا كانت النسبة متسقة ومنسجمة كان التفكير صائباً وإن لم تكن كذلك كان باطلاً. ففى حكم مثلاً: "هذه الشجرة خضراء" لا تكون الواقعة التى بصدها الحكم واقعة منفصلة إلى عناصر مثل: شجرة وخضراء، بل هى واقعة واحدة. أما الحكم ذاته فيقتضى فصلاً بين عناصر هذا الموضوع ولكنه يعيد الجمع بين هذه العناصر أو ينسب كل عنصر إلى الآخر.

وبوضح "برادلى" ذلك بقوله :

" إذا اعتبرنا أى شىء على أنه واقعى، فلا يهم ما هو : أننا نجد فيه سمتين، أى يوجد شيئان يمكننا أن نتحدث عنهما، وإذ لم نقل الشئيين فلن نحصل على الواقع. فهناك الـ "ماذا" من جانب والـ "هذا" من الجانب الآخر بمعنى الوجود Existence والمضمون Content. والسمتان لا يمكن انفصالهما " (٧).

يرى "برادلى" أن الحكم فى أساسه هو إعادة التوحيد بين جانبيين تم فصلهما مؤقتاً جانب الـ "ماذا" وجانب الـ "هذا". والجانب الذى يشير إليه بكلمة "هذا" هو الموضوع الذى يتضمن إشارة إلى وجود محدد، أما الجانب الذى يشير إليه بكلمة "ماذا" فهو المحمول الذى هو صفة فكرية تفصل عن وجودها الواقعى. فالمحمول أى الـ "ماذا" هى صفة فكرية مهمتها تفسير الـ "هذا" ولن يكون فى وسعنا إدراك الـ "هذا" مباشرة، على نحو ما هى عليه وإنما تتضح طبيعتها من خلال تفسيراتنا لها أى من خلال الـ "ماذا" بما يأتى بها الذهن (٨).

فى إطار هذه الفكرة فإنه عند دراسة أى شىء لابد من معرفة "كينونته"

و"ماهيته" حيث تميز الـ "هذا" وجود الـ "ماذا"، وتشير الـ "ماذا" إلى كيفية أو خاصية الـ "هذا". وهاتان السمتان لأي شيء سمتان مختلفتان ويمكن التمييز بينهما، لكنهما غير منفصلتين ولا يمكن الفصل بينهما^(٩).

إضافة إلى ذلك، فإن الـ "ماذا" تختلف في عملية التفكير عن الـ "هذا" الخاصة بها. وهذا يدل على ما يعنيه "برادلي" بـ "مثالية التناهي" Ideality of The Finite. فالتفكير هو مثال في ذلك المضمون الفكري الذي هو مختلف عن الـ "هذا" التي توضح وجوده. يقول :

"قيما يتعلق بالفكر فهو، لمدى ما، مثال. وبدون الفكرة لا يوجد فكر. وتدل الفكرة ضمناً على انفصال المضمون عن الوجود. أنه الـ "ماذا" الذي لا يكون بوضوح سوى فكرة مجردة، وإذا لم يكن ممكناً فلا يطلق عليه "مثالاً" أو "فكراً". وبالنسبة للصفة المثالية (أو الفكرية) فهي ذاتها تكمن في انفصال الكيفية عن الوجود"^(١٠).

إذا أردنا أن نجرد الـ "ماذا" عن وجودها، كما يوضح "برادلي"، فإننا نبذل العلاقات التي يقوم فيها المضمون الذي كان منفصلاً تماماً عن الـ "هذا" الخاصة به؛ وسوف يصير مضموناً منفصلاً عن كل العلاقات، أي سوف يكون "فكرة طوافة" Floating Idea. وبعبارة أدق، سوف يكون المضمون شيئاً خارجياً لداخلية العلاقات التي ينبغى أن يحققها^(١١).

وعلى حد قوله :

"إذا حاولنا أن نحصل على الـ "ماذا" بذاتها، فإننا نجد أنها في الحال لا تكون على الإطلاق. أنها تشير إلى شيء خلف ذاتها ولا يمكن أن توجد بذاتها وتعتبر صفة مجردة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار أي سمة من هاتين السمتين سمة واقعية إذ عزلتها عن الأخرى ... أنهما غير قابلتين إلا للتمايز فحسب وغير قابلتين للقسمة"^(١٢).

١ - « الفكرة والتصور »

كثيراً ما استخدمت كلمة "الفكرة" في الفلسفة بمعنى "التصور"، وبمعنى "التمثل" فيقال مثلاً: "ليس عندي أية فكرة عن هذه المسألة" أو "عن هذا القانون" أو "عن هؤلاء الناس" ... الخ. وفي هذه الحالة تدل "الفكرة" على التمثل، بل هي تعنى التمثلات المستمدة من الإدراكات الحسية على وجه التحديد. ومثل ذلك يمكن أن يُقال في عملية "الفهم" حين تكون تمثلاً للمضمون الحسي. وهنا لابد أن نميز دائماً بين الفكرة التي هي حقيقة موضوعية وبين التمثلات وما إلى ذلك.

فضلاً عن هذا، فإن علينا أن نرفض ما يقوله البعض من أن "الفكرة" لا توجد بالفعل، أو أنها ليست حقيقة واقعة وأنها عبارة عن مجرد أفكار؛ لأن معنى ذلك، أن الفكرة ذاتية فحسب. ولو صح وكانت الفكرة ذاتية وعارضة فحسب، فإنها لن تكون لها قيمة أبعد من ذلك.

ويمكن أن تُوصف "الفكرة" بطرق مختلفة: فيقال أنها العقل (بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة) أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي والواقعي أو المتناهي واللامتناهي؛ أو النفس والجسم، وعلى أنها أيضاً الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي. فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل في داخلها جميع العلاقات السابقة⁽¹³⁾.

وقد استعمل "كانط" "الفكرة" بمعنى التصور العقلي. وهذا عنده ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط معين. وفيما يتعلق بالظواهر فينظر إليها على أنها التصور العقلي عالياً أو بصورة متعالية. وبعبارة أخرى، لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له. وعلى هذا، فإن "كانط" يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات. أما "هيجل"، فـ "الفكرة"⁽¹⁴⁾ عنده هي الفكر وقد اكتمل أو هي الحقيقة الموضوعية أو هي الحقيقة بما هي كذلك. وكل ما هو حقيقي يكون كذلك بالقياس إلى فكرته أو يمكن أن نقول: إن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن هو نفسه فكرة. والفكرة أيضاً

هى وحدة الذاتية والموضوعية وأنها الحقيقة فى ذاتها ولذاتها، ومعنى ذلك أن كل شىء يتحدد بالقياس إليها. ولكن لا يجب أن نظن أنها ليست إلا هدفاً أو غاية ينبغي علينا أن ننشد الوصول إليها، بينما تظل هى دائماً تمثل عالماً وراء هذا العالم، بل يجب بالأحرى أن نعرف أن كل ما هو موجود هو كذلك بقدر ما يعبر عن الفكرة. فالفكرة ليست شيئاً يجب على العالم الذاتى والعالم الموضوعى أن يتفق معه، وإنما هذان العالمان نفسيهما هما الاتفاق بين الواقع والفكرة (15).

وهكذا فإن "الفكرة" فى المثالية الهيجلية هى المطلق، وهى تشابه "الصورة" عند أفلاطون والتي هى بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات. وهناك تفرقة كبيرة بين "الفكرة عند هيجل" وبين "الصورة عند أفلاطون"، ذلك لأن الصورة الأفلاطونية صورة عالية، ومذهب أفلاطون يقول بالثنائية بين العقل والمادة وبين العالم المعقول والعالم المحسوس. أما الفكرة الهيجلية فهى فكرة محيثة، والمطلق عند "هيجل" هو الذات الكلية التى تنظم كل شىء وكل الأشياء ليست إلا تطوراً ونمواً جدلياً عن الفكرة الأصلية. وهذه الذات الكلية هى عينها "الفكرة" أو "التصور" Begriff عند "هيجل". وهذه الكلمة الأخيرة تعنى الشمول أو الإدراك الشامل. ومن هنا، فإن كلمة "التصور" معناها الشمول والكلية.

وعلى هذا، فإن التصور الهيجلى هو الكلى الذى ينتظم كل تعييناته ويشملها فى تطور جدلى. وبهذا المعنى فإن التصور هو العينية مطلقة (16).

ويميز "هيجل" بين "الفكرة" و"التصور"، على أساس أن الفكرة هى التحقيق الكامل للتصور؛ أنها الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية وهى الحق فى ذاته ولذاته. الفكرة هى الحياة وهى الخير فى المعارف والأفعال، وهى المعرفة الكلية المطلقة التى يصل إليها فكر الفيلسوف. أنها الحق حين يعرف نفسه. ومن وجهة نظر الفكرة، فإن التصور يبدو مجرد لحظة تابعة، ومع ذلك فالتصور يظل دائماً مبدأ للفكرة.

يقول "هيجل" فى موسوعة العلوم الفلسفية :

"هناك تصورات تتكون من مواد تتبعث من الفكر الواعى لذاته، وذلك مثل

التصورات الخاصة بالقانون والأخلاق والدين بل حتى التصورات الخاصة بالفكر ذاته تحتاج لبعض الجهد لكي تكتشف أين يكمن الفرق بين هذه التصورات وبين الأفكار التي لها نفس المحتوى. فهناك الفكر في هذه الحالة والتصور وعاء له وليس هناك نقص لصورة الكلية التي بدونها لا يكون المضمون بداخلي ولا يكون تصوراً على الإطلاق" (١٧).

كذلك يوضح الفرق بين "الفكرة" و"التصور" فيقول :

"وللفرق بين التصور والفكرة أهمية خاصة : إذ يمكن أن يقال إن الفلسفة لا تفعل شيئاً أكثر من تحويل التصورات إلى أفكار، على الرغم من أنها تفعل ما هو أكثر من ذلك، فهي تقوم بتحويل هذا التحويل الجديد (أى الأفكار) إلى فكرة شاملة" (١٨).

وهكذا نجد "هيجل" يخصص فصلاً طويلاً (من علم المنطق) لتحديد معنى "الفكرة"، والفكرة المطلقة وكيف تتطور الحقيقة الواقعية ابتداءً من الفكرة، ذلك لأن الفكرة - فى نظر "هيجل" - هى الكلى وهى علمية موضوعية. هى الكلى كما يدركه الذهن وهى الكل ثانياً بمعنى "التصور"، أى بمعنى الإدراك المحدد العيني للمضمون.

ويمكننا أن نقول، من وجهة نظر المثالية، أنه أياً ما كان تصورنا للمبادئ، سواء تصورنا "مادة" أو "روحاً" أو "وجوداً" أو "جوهرأ" أو "علة" أو "خيراً مطلقاً" فهذه المبادئ لا يمكن تعقلها ولا معرفتها إلا عن طريق الفكرة. فإذا أبطلنا الفكرة، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها.

والفكرة عند "برادلى"، التى هى أساس للحكم، تتضمن ثلاثة عناصر يمكن التمييز بينها : أول هذه العناصر، "وجود" الفكرة" بوصفها حادثة ذهنية تفسح المجال للحادثة التى تليها. ويعنى "برادلى" بـ "وجود الفكرة" واقعة ظهورها فى عقل الفرد.

العنصر الثانى، هو "مضمون الفكرة" الذى ترمز هذه الفكرة إليه، على سبيل المثال، "المصدق" Extension. ويعنى بـ "مضمون الفكرة" مركب العلاقات والخاصيات التى تتضمنها، فإذا فكر أحد فى "الحصان" مثلاً فالحصان الفعلى هو

الذى يشير إليه الفكر. وكان "برادلى" يهدف إلى رسم خط داخل "مضمون الفكرة"، حيث يرى أن أى شىء يكون خلف هذا الخط يقع فى مجال المنطق والعلوم الموضوعية وأى شىء داخل هذا المضمون - بالاضافة إلى سمة الوجود - يقع فى مجال علم النفس.

العنصر الثالث : هو "معنى الفكرة" وهو أكثر أهمية فيما يتعلق بالمعرفة العقلية. ويعنى به الكلى الذى يكون مفهومه Intension الأساسى ومحتواه خلف التنوع النفسى. ومع أن الكلى الذى يكمن فيه المفهوم ليس فى حد ذاته حادثة نفسية، فإنه يحضر فى أى مكان فى عملية المعرفة ^(١٩).

يقول "برادلى" :

"سوف نتذكر أنه يتم استخدام الأفكار بوصفها "رموزاً" Symbols، فلدنيا فى فكرتى عن "الحصان" ١- وجود الفكرة فى ذهنى ٢- مضمونها ٣- معناها. بكلمات أخرى، يجب أن نميز دائماً بين ١- وجود الفكرة ٢- مضمونها ٣- معناها. وأول وجهين من هذه الأوجه الثلاثة ينتميان إليها (أى الفكرة) بوصفها واقعة. والوجه الثالث هو "الكلى" الذى لا ينتمى إليها، لكنه فكر دون علاقة بوجودها؛ وفى حكم فعلى يتم إحالته بعيداً إلى موضوع آخر" ^(٢٠).

أن كل حد منطقي ⁽²¹⁾ Term يتم استخدامه له مفهوم وما صدق. وهذا حقيقى حتى بالنسبة لأسماء الأعلام التى يتم التفكير فيها لترمز إلى شىء ما لكنها لا تعنى أى شىء. وإذا كانت هذه الأسماء لا ترمز إلى شىء، فليس هناك سبب للاستخدام المتكرر لنفس الاسم وبدلاً من استخدام جملة مثل "جون نائم" - على حد قول "برادلى" - ربما يشير الفرد ببساطة إلى "جون" وينطق كلمة "نائم" ^(٢٢).

والمفهوم والماصدق متصلان بعلاقة ويجب أن يتصلا بطريقة معينة. ومع ذلك من الخطأ التفكير مع المنطق التقليدى أن المفهوم والماصدق يتفاوتان عكسياً بمثل هذا الشكل، فكلما زاد المفهوم قل الماصدق وكلما قل المفهوم زاد الماصدق. بكلمات أخرى، هناك علاقة عكسية بين المفهوم والماصدق، فكلما كان المفهوم أكثر عموماً وتعريفه بسيطاً، فإنه يزداد عدد الماصدقات التى ينطبق عليها.

وبالعكس كلما كان المفهوم خاصاً كلما قل عدد الماصدقات التي ينطبق عليها (23).

وليست المسألة على هذا النحو عندما تكون الماصدقات أفراداً، علاوة على ذلك ليس من الواضح أن الأفكار تكون أقل عينية عندما تصبح أكثر إحتواءً. فمثلاً تشتمل فكرة "الدولة" على مضمون أقل عينية من فكرة أى مواطن من مواطنيها، أو أن فكرة "الله" أقل كملاً من فكرة المعجزات. فالمفهوم والماصدق ينزعان فعلياً إلى التفاوت معاً إلى الحد الذى تنزع فيه معرفة الوقائع إلى زيادة المعانى التى ترتبط بها، فكلما يزداد الماصدق يزداد أيضاً المعنى.

وتوضح لنا هذه الصلة بين المفهوم والماصدق معرفة الخاصية العينية للكليات التى يكمن فيها المعنى الحقيقى. فالكليات المجردة أو فكرة انعزال المعانى عن الواقع الفعلى الذى تحاط به هذه المعانى هى مجرد إبداعات ذهنية أى اختلافات داخل الكل تترسخ فى وحدة تقوم بذاتها. والكلى العينى النسبى هو هوية فى اختلاف الفردى المتناهى لكن الفردية المتناهية ذاتها ليست فردية واقعية أو فردية مكتفية ذاتياً، بحيث لا يوجد الكلى العينى المطلق فى النهاية إلا فى فرد الكل الواحد فحسب (24).

علاوة على ذلك، ليست الفكرة فى الحكم هى الحالة الذهنية فى حد ذاتها. فعندما نفكر فى خاصية "الأمانة" مثلاً وفى المعنى الذى تحمله الصورة الذهنية عنها، فمن الواضح أن المعنى ليس فكرتنا عن "الأمانة" فقط. هذا يعنى، أن التفكير فى خاصية "الأمانة" هو التفكير فى خاصية ظهرت فى حالات لا تحصى ولا تعد وسوف تظهر فى حالات أكثر، وهى معنى كلى حقيقى. فمن ناحية، لا يقتصر ظهور الكلى على المستويات العليا للتفكير فحسب، بل يظهر أيضاً فى المستويات الأولية لحياة الطفل أو الحيوان مثلاً. فمنذ البدايات الأولى للحياة يتم استخدام الكليات. على سبيل المثال : "عندما يتخذ الكلب القطعة عدواً له، فإنه لا يقصد قطعة بعينها لكنها القطعة بصفة عامة" (25).

ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون الكلى أيضاً حادثاً فى سلسلة الزمان والمكان، إنه واقعة ليس داخل عقولنا أكثر من خارجها. وأبعد من أن تكون فكرتى فحسب، فإنها تحيا - على حد قول "برادلى" - فى سهول غريبة تحت سموات

أخرى وخلال فصول متغيرة ^(٢٦).

وعلى الرغم من أن الفكرة لا تحدث في سلسلة الزمان والمكان ولا يمكن أن تمتلك مكاناً فيها، فإن الصورة الذهنية تنتمي إلى الفرد وتعد حادثة في تاريخه ولها خاصية صلبة ووجودها لحظي وهي حقيقية بقدر ما تحيل إلى العلل كأى حادثة طبيعية .

لكن هذه العناصر التي تتألف منها "الفكرة"، أعنى الصورة والمعنى، هي أمام العقل معاً. وإذا كانت تمثل عوالم منعزلة فكيف يمكن الاتصال بينها ؟ يرى "برادلى" فى ذلك،

"أن الصورة هي أمر لمرور اللحظة التي تنتسب لى وهي فى عقلى، والمعنى لا يمكن أن يكون حادثة داخل عقولنا أو خارجها، إنه جزء من هذه الخاصية الصلبة للفكرة" ^(٢٧).

ويقول كذلك :

"إن الفكرة هنا تصبح فكرة كلية، نظراً لأن كل شيء آخر يخضع للمعنى كذلك أن علاقة الخاصيات التي ندركها كخاصية "الحصان" مثلاً هي جانب واحد من مضمون الصورة الفريدة عن الحصان. وهذا الجانب المتشظى للحادثة النفسية، على الرغم من ذلك، نعرفه فى المنطق ونعتنى به" ^(٢٨).

لكن إذا كانت الصورة الذهنية - كما يقول "برادلى" - واقعة مجردة باعتبارها معارضة للمعنى أى خاصية صلبة وحادثة فى تاريخ الفرد، فكيف يمكن أن تكون قطعة منها أبدية ومنعزلة عن العالم الفيزيائى ؟

ولمحاولة الإجابة عن هذا السؤال نقول : إن المسألة تبدو شيئاً آخر إذا أظهرت الصورة أنها المعنى ذاته. لكن "برادلى" يضع فرقاً كبيراً بين الصورة والمعنى ويرى أنهما مختلفان ومتنافران. فقد نفكر مثلاً أن "الوردة حمراء" لكن الصورة الفعلية التي لدينا عن الاحمرار قد تصبح غير دقيقة، لأنها قد تعبر عن احمرار "ورد البحر". ومن ثم، فإن صورة الاحمرار التي نطبقها فعلياً على "الوردة"

هى جزء من مضمون فكرة الاحمرار الى رسختها أذهاننا كمعنى عام (٢٩).

والاحمرار الخاص الذى ينتمى إلى الورد والذى نعينه لا يمكن تصور أنه جزء من احمرار "ورد البحر" لأنهما متعارضان. يقول :

"لدينا أفكار عن "الاحمرار" وعن "الرائحة" وعن "الحصان" وعن "الموت"، عندما نستدعيها تصبح مختلفة، ولهذا يوجد نوع من "الاحمرار" نوع من "العدوانية" صورة عن "الحصان" ومظهر "الفناء" الذى يبدو آمناً. ويجب أن نتساءل : هل الورد حمراء ؟ هل للغاز رائحة كريهة ؟ هل ذلك الحيوان الأبيض حصاناً ؟ هل هذا الشخص حقاً مات ؟ سوف نجيب نعم، أن كل أفكارنا حقيقية وتتناسب للواقع لكن ما لدينا من فكرة عن "الاحمرار" قد تكون احمرار "ورد البحر" أو رائحة "زيت الخروع"، وقد يكون الحصان المصور لدى "حصاناً أسوداً"؛ وربما يكون الموت زهرة ذابلة. وهذه الأفكار غير حقيقية ولا نطبقها، والذى نطبقه حقاً هو ذلك الجانب من مضمونها الذى رسخته أذهاننا بوصفه معنى عاماً" (٣٠).

ويعبر "برادلى" عن هذه الفكرة بطريقة أخرى فيرى، أنه من المفترض عندما نفكر فى الشيء فإننا نستخدم صوراً ذهنية تم تشكيلها لكن هذا غير حقيقى، فهناك أشخاص الصور الذهنية عن الأشياء لديهم غير واضحة المعالم وباهتة وهم غير قادرين على اكتشافها على الإطلاق. وفى حالات أخرى تبدو الكلمات هى المجاز الوحيد الذى يتم استخدامه للتعبير عن الأفكار. وإذا كانت الصورة الذهنية واقعة نفسية عارية، من ثم لا يمكن نحت المعنى المنطقى منها، ويمكن التأكيد من جانب آخر على أنه إذا كان يمكن نحت المعنى المنطقى منها، فالصورة الذهنية – فى هذه الحالة – تكون بالفعل أكثر من واقعة نفسية؛ فبقدر ما تكون صورة الشيء فهى ذاتها تعبر عن المعنى. وإذا كان من الممكن تعيين هوية الصورة على أنها صورة "الحصان" مثلاً، من ثم فإنها ليست حادثه داخل الفرد، أنها تنقل بالفعل ذلك المضمون المنطقى الذى يجعلها أكثر من أن تكون خاصية صلبة (٣١).

يقول :

"ربما يكون غموض الفكرة ظاهراً هكذا، فالموضوع من جانب هو الفكرة التى لا يمكن أن تعبر عن ذلك الذى تعنيه. ونقيض الموضوع من جانب آخر هو

الفكرة التى لا تكون أى شىء لكنها تعبر بدقة عما تعنيه. فالفكرة فى الموضوع هى صورة نفسية، وهى فى نقيض الموضوع مغزى منطقى. أنها فى الأول الرمز ككل، لكنها فى الثانى لا تكون شيئاً بل هى إضفاء الصفة الرمزية وسوف أستخدم الفكرة هنا على أنها تعبر عن المعنى أو تعنيه" (٣٢).

يؤكد "برادلى"، على أن المنطق لا يهتم بالأفكار إلا بقدر ما يكون أداء هذه الأفكار أداءً رمزياً، لكنه يلاحظ غموضاً فى هذا المضمون. ومن الممكن معالجة هذا الغموض والتغلب عليه عن طريق الإشارة إلى الاختلاف بين الرمز الذى يمكن إدراكه والمعنى الذى يمتلكه ذلك الرمز كمثال للنموذج فى اللغة المعطاة. فكلمة "الفكرة" قد يتم استخدامها لتعنى ظهوراً نفسياً خاصاً مشابهاً للظهور الفيزيقي، بمعنى استخدامها فى بناء الرمز اللغوى مع قصدية الاتصال بشىء ما. وكذلك يمكن استخدام "الفكرة" لتعنى شيئاً مشابهاً للمعنى الذى يشتمل عليه مثل هذا الرمز كمثال للنموذج فى اللغة المعطاة (٣٣).

وعلى حد قول "برادلى" :

"فى استخدام الفكرة كرمز تُفقد الفردية والوجود الذاتى فالورقة والحبر وقائع فريدة بكيفيات محددة، أنها نفس الشىء فى كل الدلالات مع عدم وجود دلالات أخرى فى العالم. لكن فى القراءة لا ندرك الورقة والحبر بل كل ما ندركه هو ما يصوره لنا كل منهما. وطالما أنهما لا يرمزان إلا لهذا فحسب، فإن وجودهما الخاص هو مسألة حيادية. ويتوقف اتخاذ الواقعة على أنها رمز بقدر ما هى واقعة ولا يمكن القول بأنها توجد لأن فرديتها يتم فقدانها فى معناها الكلى" (٣٤).

هنا يجب التأكيد على أن "الفكرة" التى هى محمول للواقع ليست محتوى لكلمة مفردة عندما تكون تلك الكلمة عنصراً فى الحكم وليست فى ذاتها تعبيراً عن الحكم. واستخدام الكلمات للتعبير عن الأفكار وتذكرها ووضعها من خلال ارتباطها بمجموعة غير محدودة من الأفكار التى يتم استخدامها، يؤدى بنا إلى اعتبار الأفكار معانى الكلمات. فمن الحقيقى، أن الكلمة تعنى "الفكرة" أو ترمز إليها لكن مع ذلك لا يمكن تحقيق مطابقة بين معنى الكلمة بوصفها "تصوراً" ومعنى الكلمة بوصفها "فكرة".

واعتبار معنى الكلمة "فكرة" هو حمل للواقع وتعيين مكاناً في النسق الذى يتم افتراضه واقعاً. لكن "التصور" فى حد ذاته لا يعدل الواقع على الإطلاق، أنه ذاته ليس واقعياً ولا غير واقعى. والمعنى الذى يدل عليه هذا التصور يتجاوز الفكرة دائماً وهو امتداداً غير محدود فعلياً.

على سبيل المثال، عندما نحمل واقع الظلال أو الخيالات فإننا نعدل الواقع، أى الواقع الفكرى المجرد من خلال فكرة "الظلال الواقعية". وتتضمن هذه الفكرة أكثر من كلمة "الظل"، فتصور "الظل" على أنه واقعى يتعلق بمضمون يتصل بخصائص مميزة مستمرة مع جزء من الواقع الذى يُوضع هذا التصور فيه (٣٥).

يقول "برادلى" :

"إن الأفكار التى نتحدث عنها هى ظلال وخيالات للواقعة، فعندما نقول، بدون الأفكار لا يوجد حكم ربما نحاول أن نبين أننا لا نستخدم فى الحمل Predication الواقعة الذهنية بل نستخدم المعنى فحسب. فى المقام الأول، من الواضح أن الفكرة - التى نستخدمها كمحمول للحكم - ليست هى حالتى الذهنية فى حد ذاتها. فالقول مثلاً أن "الحوت حيوان ثديى" لا يصف الحيتان الحقيقية من خلال صورتى الذهنية عن الحيوان الثديى. وفيما يتعلق بتلك الفكرة فإنها تنتسب لى وهى حادثة فى تاريخى. .. وليس البحث متعلقاً بالواقعة النفسية، فلا يرغب أحد فى أن يعرف إن كانت تلك الواقعة توجد داخل ذهنى ويعرف القليل إن كانت توجد داخل ذهنى. وبالنسبة للاحتمال الأخير، فإنه مفترض ولا يمكننا الشك فيه. باختصار، الخلاف على أن الفكرة فى الحكم هى حالتى الذهنية فى حد ذاتها هو ببساطة منافٍ للعقل" (٣٦).

معنى هذا أن الفكرة - بصرف النظر عن العالم وارتباطها به - تتضمن بالفعل خاصية العالم، هذا العالم الذى يوضح أنه مُعد لاستقبال تلك الفكرة من خلال حقيقة أن هذه الفكرة من الممكن أن ترتبط به.

ويبدو على هذا الأساس، وجود اختلاف بين "الفكرة" و"التصور". فالفكرة هى مضمون كلى حول الواقع فى أى حضور خاص ليس بشكل مجرد أو نفسى، لأن معناها أساسى (والمعنى فى حد ذاته لا يشكل موضوعاً لعلم النفس).

علاوة على ذلك، يتوافق معنى الفكرة - إلى حد ما - مع الواقع الذى تنزع إليه. وليست الفكرة كياناً "منطقياً" بشكل مجرد، لأنها - فى النهاية - دائماً تحتل مكاناً خاصاً فى العالم الواقعى ^(٣٧). ومن ناحية أخرى، على حين يكون "التصور" تصوراً فكرياً فإنه فى هذه الحالة لا يصبح مختلطاً مع مثالية الفكرة. ويصبح التصور تصوراً ذهنياً عندما يتجاوز كل مضمون فعلى. ومن المحتمل أنه لا يمكن تعريف التصور على الإطلاق، لأن تعريفه هو حصره فى سلسلة محددة من الأفكار. ويتوقف التصور عن أن يكون تصوراً بقدر ما يتطابق مع هذه الأفكار، ويتم استخدامه ليرمز إلى مجموعة من الأفكار بقدر ما يكون تصوراً حاضراً وعملياً.

وبهذه الطريقة، فإننا نطابق التصور مع الفكرة أو عديد من الأفكار المتصلة بشكل خاطئ لنعتبره مظهراً وأيضاً واقعاً. ومن الحقيقى، من وجهة نظر "برادلى"، أن الواقع لا يوجد إلا من خلال مظاهره فحسب. ولا توجد التصورات إلا فى الأفكار، ودلالة هذه الأفكار على التصور تشكل واقع التصور وبشكل واقعه التجاوز الذاتى للأفكار ^(٣٨).

وقد يكون لدى مختلف الناس نفس الأفكار، أعنى نفس الإدراكات الحسية والتصورات والذاكرة ... الخ ليس هذا فحسب، بل يمكن أن يكون لدى الشخص أيضاً نفس الأفكار فى أوقات مختلفة من حياته. ومن هنا يمكن اعتبار الفكرة فكرة كلية.

ويؤكد "برادلى" على أن المنطق لا يتعلق إلا بالأفكار فحسب - كما سبق القول - على أنها أفكار كلية أى محتويات قابلة للاتصال بالأحكام التى يمكن اعتبارها مجردة من وجودها الخاص بوصفها حالات نفسية تتعلق بالموضوعات الأخرى. ويؤكد من ناحية أخرى، على أنه يجب رؤية هذا بوصفه تجريداً ضرورياً بالنسبة للأهداف العملية داخل العلم الخاص بالمنطق.

يقول :

"إن الاختلاف النفسى للفكرة والاحساس، فيما يتعلق بالأهداف المنطقية، ربما يُقال ليصبح عديم الصلة. بينما اختلاف الفكرة والواقعة يعد اختلافاً حيوياً. أن الصورة، أو الفكرة النفسية، ليست بالنسبة للمنطق شيئاً بل هى واقع محسوس" ^(٣٩).

يرفض "برادلى" عدم معقولية الخطة التى تضع صورة للأفعال النفسية للإدراك الحسى والتفكير والحكم ... الخ بوصفها صادقة أو كاذبة ذلك اعتماداً على قيمة الحقيقة Truth - Value التى تحدد موضوع الفعل النفسى. ويجب أن توجد صورة هذا الفعل أو الحالة النفسية ذاتها على أنها مقدرة اللغة الحاملة للحقيقة. وتمثل هذه التعريفات محاولة للتغلب على الخلط الذى وضعه "برادلى" بين "التصورات والأفكار" والخلط عند "ج. أ. مور" G, E, Moore^(٤٠) بين "الأفكار والتصورات" فيرى "مور" أنه ليس لديه شىء يضيفه إلى تأكيد "برادلى" على أن الفكرة يتم استخدامها فى الحكم باعتبارها المعنى الكلى. بل أنه يرى - بالإضافة إلى ذلك - أنه سوف يستخدم مصطلح "التصور" بما يدل عليه هذا الاستخدام للفكرة عند "برادلى" أعنى أنه المعنى الكلى. لكن مصطلح "الفكرة" مصطلح ملئ بالغموض، على حين أن مصطلح "التصور" ومرادفه الألمانى Begriff أصبح أكثر ملاءمة للاستخدام الذى نحن بصدده. ويستخدم "مور" هذا التصور بدلاً من الفكرة عند "برادلى" فيقول :

"إن الفكرة التى يتم استخدامها فى الحكم ليست جزءاً من محتوى أفكارنا، ولا يقدمها أى فعل لأذهاننا. وبالتالي، فإن الصدق والكذب لا يعتمدان على علاقة أفكارنا بالواقع، على حين أن الفكرة التى يتم استخدامها فى الحكم هى فكرة وليست تصوراً بشكل ملائم"^(٤١).

وهكذا، يضع كل من "برادلى" و"مور" اختلافاً أساسياً بين الفكرة النفسية والفكرة المنطقية.

٢ - « الحكم »

يبدأ "برادلى" بـ "الحكم" لأنه يرى أن الحكم هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصلية للفكر. وقد أعلن منذ البداية أن الحكم لا يمكن أن يكون ربط فكرة بإحساس أو بفكرة أخرى، على أساس أن العوامل النفسية لا دخل لها في هذا الأمر؛ وإنما الذى يهمنى فى "الحكم" معناه ومضمونه الفكرى الكلى الذى يختلف اختلافاً أساسياً عن أية حادثة أو واقعة ذهنية. فالمعنى، أو الفكرة المنطقية، يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات، وهو ذلك الجزء من مضمون الوعى الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان. وعلى حين، أن الحادثة الذهنية جزئية فريدة موجودة واقعياً، فإن المعنى لا ينتمى إلى مجال الوجود الفعلى على الإطلاق، وإنما هو فكرى كلى.

وهكذا، فإن نظرية "برادلى" المنطقية إنما هى محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين "المنطقى والنفسى"، بين العوامل الفكرية الأولية من جانب، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جانب آخر (٤٢). والفكرة الرئيسية، فى هذه النظرية، هى أنه من المستحيل قيام حكم أو أى صورة أخرى للمعرفة ما لم يوجد عامل يظل فى هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصيرورتها. كل هذا يعبر عنه "برادلى" بقوله :

"إن الحكم هو الفعل الذى يحيل مضموناً فكرياً (يعترف به بما هو كذلك) إلى واقع يتجاوز هذا الفعل" (٤٣).

فكل حكم ينطوى بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة، وكل إضافة تقتضى مقدماً إلى جانب الطرفين المضافين وحدة تجمعهما معاً.

وبما أن "الحقيقة" لا تكون إلا للفكر لا الأشياء، فإنها ترتبط بالحكم ارتباطاً وثيقاً. نظراً لأن طبيعتها ليست صفة ترتبط بشيء فى ذاته فحسب، وإنما هى علاقة الفكر بموضوعه أيضاً. ومن ثم، فمن الضرورى أن تعتمد الحقيقة ذاتها على الحكم. وعلى ذلك، ليس البحث فى مجال الحقيقة وطبيعتها بحثاً مثالياً بمفرده ولا

واقعيًا فحسب، بل لابد من البحث عن مجال الحقيقة حيث يكون الحكم أى حيث يدخل ذهن فى علاقة مع الموضوع.

إن الحكم يعتمد على الحقيقة مثلما تعتمد الحقيقة على الحكم. ذلك لأن التعريف المشهور "لل قضية أو الحكم" بأنه ما يقبل الصواب أو الخطأ (أى الصدق أو الكذب) يوحى باعتماد الحكم على فكرة الحقيقة من أجل فهم ماهيته. فإذا كان قبول الاتصاف بالحقيقة أو البطالان هو الذى يميز الحكم فى معناه المنطقى عن الجمل الإنشائية فى الحديث المعتاد، فعندئذ يبدو أن فى الأمر دوراً لا مفر منه؛ إذ إن الحقيقة تفترض الحكم مقدماً وذلك فى قولنا أن الحقيقة لا تكون إلا فى الحكم. والحكم يفترض الحقيقة مقدماً لأن قبوله صفة الصواب أو الخطأ أساس فى ماهيته^(٤٤).

ويمكن أن نؤكد عدم تعارض كل من الفكرتين مع الأخرى، على أساس أن كلا منهما يهدف إلى اثبات هوية المجالين - مجال الحقيقة ومجال الحكم. ومن جانب آخر، ليس المقصود بالحكم، الذى تعتمد عليه الحقيقة فى تحديد طبيعتها ومجالها، الحكم المستخدم بالمعنى المنطقى الدقيق الذى يحدده على أنه يقبل الصدق أو الكذب؛ لكن المقصود بالحكم فى هذه الحالة هو الحكم بمعناه العام أى مجرد وجود علاقة ذهنية بين الأشياء والتصورات وهو معنى يتسع أيضاً لجمل الحديث المعتاد. إذ أن كل ما يرمى إليه هذا القول هو استبعاد الحقيقة من مجال الأشياء وتأكيد ضرورة إدخال الأشياء فى علاقة مع ذهن إن أردنا أن نتحدث عن طبيعتها وحقيقتها.

وهكذا، فإن معنى الحكم ليس واحداً فى العبارتين، حيث يشير فى العبارة الأولى إلى الحكم بمعناه العام ويشير فى العبارة الثانية إلى الحكم بمعناه المنطقى الدقيق.

كذلك، فإن كلمة الحقيقة يتم استخدامها فى العبارتين بمعنى خاص، فمجال الحقيقة فى عبارة "أن الحكم يقبل الصواب أو الخطأ" يختلف عن مجالها فى عبارة "أن الحقيقة تكمن فى الحكم" فالمعنى الأول أقل دقة وتخصصاً من المعنى الثانى. فكل ما يقصد بالصواب أو الخطأ، فى الحالة الأولى، هو أن تكون الجملة قابلة لأن يجاب عنها بنعم أو لا، أى أن المقصود هو إمكان النفى أو الإثبات فى الإجابة عن الجملة والتصديق عليها. ولا شك أن هذا معنى أوسع وأبعد عن الدقة من ذلك المعنى الفلسفى المتخصص الذى يكون فى ذهننا حيث نقول إن مجال الحقيقة هو الحكم^(٤٥).

بناء على ذلك، لا يعنى الحكم أنه تسجيل للوقائع بواسطة الذهن، وهو ليس عملية سلبية تشير مباشرة إلى موضوعها، وتصل إلى هدفها على نحو نهائى بإضفاء قيمة مطلقة على ذلك الحكم؛ وإنما هو العملية الأساسية فى المعرفة. وليس هذا لأنه أهم عمليات المعرفة فحسب، وإنما لأنه يتغلغل فى كل عمليات المعرفة ومراحلها الأخرى. ومن ثم تصبح المعرفة - فى النهاية - سلسلة من الأحكام المترابطة فيما بينها.

ويلزم عن هذا، أن الحكم ليس تسجيلاً سلبياً يقوم به الذهن متأثراً بالوقائع الخارجية بل هو مظهر لفاعلية الذهن (٤٦).

ومن الضرورى هنا إدراك الاختلاف بين العالم A world والواقع Reality ومن ثم الاختلاف بين العالم الواقعى A Real World والواقع حتى نستطيع أن نفهم طبيعة الشيء وبالتالي الحكم بحقيقته أو عدم حقيقته. فالفرد يمارس، من جانب، فكرة "العالم الواقعى" عندما يتخذ موضوعاً لنوع من الأفكار يمكن إدراكها تجريبياً توجد فى الزمان والمكان باعتبارها أفكاراً تختلف عن اختلاق كيانات خيالية أو سردية. ومن جانب آخر، تعمل "فكرة الواقع" على نحو مختلف تماماً، حيث يرى "برادلى" أنها ليست فكرة يمكن للفرد أن يمارسها فعلياً وبالتالي تخضع للحكم. وهذه الفكرة تشير إليها عندما يقترح أن الشكل العام للحكم يمكن تقديمه من خلال هذه الصيغة :

"الواقع هو مثل أن S هى P" (٤٧).

وبما أن الصدق أو الكذب هو الموضوع المنطقى الأساسى لكل أفعال الحكم، فإن فكرة "الواقع" تتضمن أيضاً الصدق أو الكذب؛ لكنها يجب أن تكون بمعنى أوسع من فكرة عالمنا الواقعى لأنها ليست مرتبطة ارتباطاً منطقياً بالشكل الذى ترتبط به الفكرة الأخيرة بالحقيقة أو الواقعة (٤٨).

يقول "برادلى" :

"يدل الحكم ضمناً على الانتقاء Selection الموضوع فى الواقع ويعتمد عليه. الانتقاء الذى يشترط ذلك بشكل أساسى ويندمج فى الحكم. إضافة إلى ذلك،

يتم افتراض الانتقاء في الحكم ولا يتم تبريره أو حتى إدراكه بشكل كامل. وفي النهاية، أننا نؤكد شيء ما بالنسبة للواقع مُعدل من خلال الكون بأسره، لكننا لا نعرف كيفية تعديله بدقة. .. فصيغة أن S هي P تثبت أن الواقع هو مثل أن S هي P " (٤٩).

يوازى هذا الاختلاف بين "العالم الواقعي" و "الواقع" عند "برادلي"، الاختلاف الذي وضعه "فتجنشتين" Wittgenstein في "رسالته المنطقية الفلسفية" (٥٠) Tractatus بين العالم والوقائع حيث فسر، العالم على أنه كل ما هو حقيقة واقعة وهو مجموع الوقائع. ويتكون العالم من كل ما هو موجود بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه، وعلى ذلك فالعالم مركب وليس بسيطاً. وفي هذا الرأي يتفق "فتجنشتين" مع ما يذهب إليه فلاسفة "مذهب الكثرة أو التعدد" من أن العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء مترابطة بعضها مع بعض في كل واحد مركب (٥١).

أما الوقائع فهي الوحدات الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وهي مركبة من أشياء، بحيث تعتبر هذه الأشياء، في نظر "فتجنشتين"، هي جوهر العالم.

من هنا يرى "برادلي"، أن "نظرية الحكم" يجب أن تكون مثل أى نظرية متسقة داخلياً أى متسقة مع وجود الوقائع التي نواجهها مثل الخطأ وما شابه ذلك في حالة وجود المعرفة الإنسانية. ويجب أن تتسق مع الواقع الذي هو واقع فردى ومادى ومتواجد ذاتياً باعتباره معارضاً لما هو عام ومجرد ووصفى. وبالتالي يجب أن تتسق مع الواقع المختلف جوهرياً في طبيعته عن الفكر والحقيقة. وأخيراً يجب أن تتسق مع الوجود الفعلى في العالم الواقعي وذلك من خلال أفعال الفكر الإنساني (حقيقية كانت أم غير حقيقية) وأفعال الإدراك الحسى (الصادقة وغير الصادقة) وأفعال الإرادة (الناجحة وغير الناجحة) (٥٢).

وتشتمل واقعة الحكم على جانبين : فمن وجهة نظر فكرية يجب أولاً : أن يتم النظر إلى كل حكم على أنه حكم كلى وهذا ينطبق حتى على الأحكام التحليلية "Analytic Judgments" للإحساس مثل "شعورى بألم الأسنان" هذا الإحساس يستلزم عملية التكرار خلال الزمان ويدل أيضاً على مثال قابل للتطبيق يحدث لأى

شخص. هذا يعنى، أن كل الأحكام ليست إلا أحكاماً شرطية متصلة Hypothetical. فالكليات لا تصوغ تماماً طبيعة الفردى وكل حكم تتوسطه الشروط التى لا يمكن أن يشتمل عليها. إذن، فإن كل حكم كلى كما يقول "برادلى" هو :

"الحكم الذى يمتلك أى موضوع يكون مركباً للاختلافات. إنه قضية الحقيقة التى لا يتحدد لها أى "هذا" مفرد. فالموضوع يتسع خلف الحكم، ويكون الحكم صائباً أينما يذهب الموضوع. وبهذا المعنى تكون كل الأحكام كلية" (٥٣).

ثانياً : يجب أن تصبح الأحكام أكثر من أحكام شرطية متصلة، وذلك بالنظر إلى موضوعاتها وأهدافها العملية. وفى الواقع، إن الأحكام تحقق وضعاً حملياً Categorical Standing فيما يتعلق بأهدافها بدرجات متفاوتة. وكل حكم كموضوعه. لا يشتمل على الفكرة فحسب، وإنما يشتمل أيضاً على الواقع. وتظل هذه العمليات المنطقية التى يتضمنها الحكم دون اعتبار حقيقى.

ويلعب الواقع دوراً هاماً فى تحديد طبيعة الحكم، فالرفض الذى تقتضيه الأحكام السلبية Negative Judgments يمتد بجذوره إلى ما هو معطى للواقع، والأحكام المنفصلة Disjunctive Judgments يتم وضعها من خلال إدراك الواقع، وحتى ضرورات الأحكام الشكلية Model Judgments وإمكاناتها تتحدد عن طريق طبيعة الواقع (٥٤).

ومن الضروري هنا، توضيح أنه من الخطأ رؤية الأحكام السلبية والأحكام الإيجابية Affirmative Judgments على أنهما نوعان من الحكم متساويين. ويتمثل الخطأ فى التصور التقليدى لنوعى الحكم على اعتبار مثلاً أن س هى ب، وس ليست ب. كما إذا كانت ب ولا ب محمولات من نفس المستوى.

يقول "برادلى" :

"مع أنه لا يمكن رد الإنكار Denial إلى الإيجاب أو اشتقاقه منه، من ثم من المحتمل أن يكون خطأ اعتبار الاثنين نوعين متساويين. وليس واقع الحال هو أن "السلب" Negation لا يفترض أساساً إيجابياً، أنه يوضع فى مستوى مختلف للتأمل. أننا فى الحكم الإيجابى قادرين على أن نعزو المضمون إلى الواقع ذاته

مباشرة. وكل ما نريده هو أن يكون لدينا فكرة أو مركب من الأفكار، وإحالة هذا المركب بوصفه كيفية إلى الواقعة التي تظهر لنا. لكن هذه الإحالة للمضمون إلى الواقع في الحكم السلبي يجب أن تكون ذاتها فكرة" (٥٥).

ليس الإيجاب والسلب عند "برادلي" بالمتلازمين تلازماً يجعلهما في درجة واحدة من درجات الأسبقية المنطقية، بل هما متلازمان بمعنى أننا يستحيل أن ننفي شيئاً عن شيء إلا إذا سبق ذلك في الذهن حكم موجب يثبت شيئاً لشيء؛ فإذا رمزنا لشيء ما بالرمز س، وللصفة التي ننسبها له أو ننفيها عنه بالرمز أ - ب. ففي حالة الإثبات لا يحتاج الأمر إلى نسبة أ - ب مباشرة لـ س، وأما في حالة النفي فيستحيل أن ننكر بطريق مباشر وجود الصفة أ - ب لـ س. لأننا لكي ننكر وجودهما لابد أولاً من تصورهما معاً، حتى إذا ما رسمنا صورة للشيء س موصوفاً بالصفة أ - ب وجدنا أن الواقع يتنافر مع الصورة وعندئذ يتاح لنا أن ننفي فنقول : س ليست أ - ب (٥٦).

على ذلك، لابد أن تركز الأحكام السلبية على الأحكام الإيجابية حتى يمكن اعتبارها أحكاماً من النظام الأعلى وذلك لسببين :

السبب الأول، على حين تحيل الأحكام الإيجابية إلى الواقع مباشرة، فإن الأحكام السلبية تشير إليه بشكل غير مباشر - كما سبق القول. فعندما نحكم مثلاً أن "الشجرة خضراء"، فليس علينا أن نتساءل في البداية هل الشجرة خضراء ؟ ونقرر أنها خضراء ومن ثم نحكم بأنها خضراء. أننا نحكم مباشرة وفي التو أنها خضراء، لكن لا يمكننا - بنفس الطريقة وبشكل مباشر - أن نحكم أنها ليست صفراء، وعلينا أن نمعن النظر في فكرة أنها صفراء رافضين هذه الفكرة ونحكم أنها ليست صفراء (٥٧).

أننا نحتاج لاثبات الحكم الإيجابي أن نتواجه مع الواقع، ولا نحتاج لتأكيد الحكم السلبي حضور الواقع بالنسبة لنا فحسب، بل نحتاج أيضاً إلى حكم إيجابي بشكل مسبق. يقول "برادلي" :

"لا شك قد يقال : إنه يتم في الحكم الإيجابي إضفاء الصفة الفكرية على

الموضوع الواقعي. ولهذا، فإننا نحتاج إلى ظهور الكلى في مسألة الحضور، ونقصد عنصراً لا نشير إليه. فعندما نشير إلى "الشجرة" ونستعمل كلمة "خضراء" فمن الضروري أن يكون الموضوع فكراً بقدر ما يرفض هذا الموضوع الإيحاء المقدم أى "الأصفر" لكن هذا يمثل صعوبة كبيرة. فالشجرة باتحادها مع الواقع يمكن أن تقبل الكيفية المقترحة في نفس الوقت، وعلى هذا الأساس فلم أكن مجبراً دائماً على تعليق قرارى، انتظر واعتبر الكل فكراً واتساءل - فى المقام الأول - هل الشجرة خضراء؟ ومن ثم أقرر أن الشجرة خضراء. لكن حيث يتم إنكار "الأصفر" فى الحكم السلبي، فإن علاقة الأصفر الإيجابية بالشجرة تسبق ابعاد تلك العلاقة؛ ولا يمكن أن يسبق الحكم التساؤل^(٥٨).

ويتضح من النص السابق، أن "برادلى" يطابق خطأً السلب مع الإنكار ويستعمل الكلمتين - تقريباً - بشكل متبادل. وبالتأكيد أن المسألة هى ليس كل السلب إنكار، فيمكننا - على سبيل المثال - إنكار الحكم السلبي أن "الشجرة ليست صفراء" من خلال إثبات الحكم الإيجابي أن "الشجرة صفراء". وليس واقعة أننا نرفض فى السلب إشارة فعلية للفكرة بأنها إشارة ممكنة لها، بل الأساس أنها هى الفكرة ذاتها. ويقرر "برادلى" ذلك ويرى أنه :

"علينا ألا نقول : أن السلب هو انكار تواجد الحكم. وكما نعرف، فيما يخص ذلك الحكم، أنه يدل ضمناً على الاعتقاد. وليست المسألة هى أن ما ننكره يجب أن يكون لدينا اعتقاد به مباشرة"^(٥٩).

والسبب الثانى، من الضروري أن تفترض الأحكام السلبية حكماً إيجابياً كأساس لها حتى يمكن التأكيد على أن هذه الأحكام ترتكز على الأحكام الإيجابية. وربما يتم رؤية حقيقة "السلب" - كما يقول "برادلى" - على أنها :

"تكمن فى تأكيد الكيفية الإيجابية. وبالتالي لا يقوم التأكيد (الإيجاب) والإنكار على مستوى واحد"^(٦٠).

وفى سياق آخر، إذا حكمنا بأن "الشجرة ليست صفراء" فلا ينبغي علينا أن نمعن النظر فى الحكم الإيجابي بأن "الشجرة صفراء" ومن ثم نرفضه. لكن لكى

نرفض مثل هذا الحكم علينا أن نعتد على حكم إيجابي آخر. إضافة إلى ذلك فإن هذا الحكم يمدنا بأساس لهذا الفعل مثل الحكم بأن "الشجرة خضراء".

قسم المناطق منذ أرسطو الأحكام السلبية إلى قسمين :

قسم يتأسس على التقابل Opposition والآخر يتأسس على الفقدان Privation. فالموضوع في الحكم الذي يتأسس على "الفقدان" هو إنكار امتلاك الكيفية، لأن هذه الكيفية ليست هناك. على سبيل المثال، أن الموضوع المذكور سابقاً لا يصبح أحمر لأن صفة الاحمرار ليست هناك. أما الموضوع في الحكم الذي يتأسس على "التقابل" هو إنكار امتلاك الكيفية وذلك ليس بسبب غياب تلك الكيفية وإنما بسبب حضور الكيفية المتقابلة. وهكذا، فإن الموضوع المذكور لا يصبح أحمر لأنه أخضر^(١١).

ومن هذا المنطلق، فإن تفسير "برادلي" "للسلب" باعتباره يتطلب دائماً أساساً إيجابياً ينطبق بشكل كاف على القسم الثاني للأحكام السلبية ولا يمكن أن يتلاءم مع القسم الأول. يقول :

"هناك الاختلافات التي لا تلمس المبدأ الذي نستند عليه، لكنني أسلم بأنها تؤدي إلى صعوبات أكثر خطورة. .. وعندما يكون لدينا من ناحية، "حالة التقابل" فإن الموضوع يرفض المحمول المقدم لأنه يشتمل في مضمونه على كيفية إيجابية، شاغلاً المكان الذي سوف يحتله المحمول ومن ثم يرفضه.

فمثلاً، إذا كان للشخص عين زرقاء، ومن ثم تكون تلك الكيفية للزرقاة متنافرة مع كيفية البنى. لكن من ناحية أخرى، عندما نأتي إلى حالة "الفقدان" فهناك مسألتان تكونان ممكنتين. وأول هاتين المسألتين : أنه يوجد داخل مضمون الموضوع مكان فارغ حيث تكون الكيفية. ومن هنا، كون أن الإنسان بدون عين فإنه يكمن في هذا المضمون الفعلي المكان حيث تكون عيناه أن هو إمتلكها. وليس من المحتمل أن يكون هذا الخلاء أبيض بكل ما في الكلمة من معنى وكذلك يحصل المضمون ذاته على الكيفية التي ربما لا تكون شيئاً وذلك في تعارض مع وجود العين، لكن الذي يشتمل بذاته على خاصية يفيد في رفض إحياء البصر. والمسألة الأخرى، هي أنه

يمكن أن يرتكز "الفقدان" على أساس آخر؛ وربما لا يتضمن المضمون الموضوع أى المكان الذى من المحتمل أن يصبح مؤهلاً من خارج المحمول. وما يرفضه المحمول ليس تحديداً آخر للمضمون ذاته بل البياض المطلق بقدر ما يتعلق به ذلك المضمون ذاته" (٦٢).

يؤكد "برادلى" على أنه يوجد حالتان داخل القسم الذى يتعلق "بالفقدان" أولاً، عندما لا يمتلك الموضوع كيفية محددة يوجد مكان فارغ داخل مضمونه، عندئذ تكون الكيفية، على سبيل المثال - كما سبق القول - ربما لا يملك الإنسان عيناً زرقاء لأنه بلا عين لكن هذا المكان الفارغ ليس أبيض بما تعنيه الكلمة ولا يمكن أن يكون كذلك. أن له كيفية ما، وهذه الكيفية هي الأساس الإيجابى للسلب.

والحالة الثانية، هي الحالة التى لا يمتلك فيها الموضوع كيفية محددة ولا يوجد مكان داخل مضمونه حيث يمكن أن توجد الكيفية. وهنا يبدو أننا نعلو على الصعوبة الحقيقية. فعلى سبيل المثال، عندما نقول عن "الحجر" : إنه لا يرى ولا يشعر فى هذه الحالة، لا توجد كيفية حاضرة تستبعد الرؤية عن الحجر ولا يبدو أنه يوجد أساس إيجابى لانكارنا لهذه الكيفية (٦٣).

يقول "برادلى" :

"ليس الإنكار أو التناقض Contradication نفس الشيء بوصفه تأكيداً للتضاد Contrary لكنه - فى النهاية - يمكن أن يرتكز على شيء آخر. ومع ذلك، فإن التضاد الذى يؤكده الإنكار ليس واضحاً. وعلى هذا، فإن أساس التعارض فى س ليست ب غير محدد كلية" (٦٤).

وفى الجملة الأولى، من هذا النص، يرى "برادلى" أن الحكم السلبى ليس مرادفاً للتأكيد الإيجابى الذى هو أساسه، لكنه يتصل به بصورة ضعيفة إنه يفترضه أو يرتكز عليه. ومع ذلك، يبدو أنه يؤكد فى باقى الفقرة على أن الحكم السلبى مرادف للتأكيد الإيجابى الذى هو أساسه لكن هذا التأكيد ليس محدداً.

ويمكن فيما يلى تحديد موقف "برادلى" من أى نظرية تعالج الفكر والحكم، على أساس أنها علاقات نفسية تقع ببساطة بين الموضوع ومعانى الجمل أو

الكلمات. أو ما يطلق عليه اسم "الأفكار" يقول :

"إذا كانت الأحكام مركبة من فكرتين، من ثم تكمن الحقيقة في نقطة الاتصال بين الأشياء "غير الواقعية" Unreals " (٦٥).

فقول أن "الذهب أصفر" تُحضر واقعة ما للذهن، لكن الذهب الكلى والاصفرار الكلى حقائق غير واقعية. ومن جانب آخر، أن ما يظهر صورة "الاصفرار" وصورة "الذهب" في ذهن ليست هي الوقائع التي يريد الفرد أن يتحدث عنها. فمع أن "الاصفرار" و"الذهب" يمكن أن يكونا وقائع نفسية، فإن لهما أيضاً وجوداً واقعياً. وترتبط هذه الصورة عن الذهب نفسياً مع الصورة الأخرى عن الاصفرار. فالذهب له لون معين، وذلك بصرف النظر عن الوقائع الذهنية التي يكونها الفرد عن صفاته الأخرى. ومن الواضح، أن الفرد يزيل أجزاء محددة من الوقائع الذهنية ويوحد هذه البقايا العرضية ويطلق عليها "حقيقة مركبة". لكن الواقع ليس علاقة إعراض ولا يمكن رؤية أنه يصورها، فماهيته تكمن في أنه جوهرى وفردى (٦٦).

في هذا الإطار، يوجه "برادلى" نقده إلى نظرية الحكم عند "فريجه" Frege والتي تظهر في ثلاثة مجالات ميتافيزيقية :

المجال الأول، هو مجال العالم الخارجى للأشياء المتواجدة بشكل مستقل، ويمكن أن يحصل الفرد عليها من خلال الإدراك الحسى في لحظات الزمان.

المجال الثانى، يتألف من الحالات النفسية والأفعال الإنسانية التي تختفى وتظهر في الزمان. ويطلق "فريجه" على هذه الحالات والأفعال النفسية اسم "الأفكار". لكنه يؤكد على أن المجال الثالث، بالإضافة إلى هذا، يجب إدراكه فيقول :

"إن أى شىء ينتسب لهذا المجال يشتمل عليه بالمشاركة مع الأفكار التي لا يمكن إدراكها عن طريق الإحساسات، لكنه يشتمل عليه بالمشاركة مع الأشياء التي لا تحتاج إلى من يقرأها بحيث تنتمى إلى محتويات وعيه" (٦٧).

وعلى افتراض أن الفرد لديه لغة تحتوى على محمولات لقضايا كلية ووجودية، ومخزون من أسماء الأعلام التي تشير إلى موضوعات موجودة فعلياً في

أول مجال عند "فريجه"، وأيضاً مخزون من التعبيرات التي ترمز للتصورات التي يكمن بداخلها هذه الموضوعات وكذلك علاقات منطقية، فسوف يكون مثل هذا الفرد قادراً على بناء سلسلة من الجمل العامة والفردية التي يعبر كل منها عن الفكر.

إضافة إلى ذلك، سوف يكون هذا الفرد قادراً على فهم معاني الجمل التي يبنيها، أو بمعنى آخر، قادراً على التفكير في لحظات الزمان في الأفكار التي يعبر عنها إن كان يعرف القيمة الحقيقية لهذه الأفكار أو لا يعرفها^(٦٨).

وبالتالي، يؤكد "فريجه" في نظريته عن الحكم أنه علينا أن نميز بين مسائل ثلاثة : المسألة الأولى، هي أن يكون لدينا الفكر الخاص بمجال النشاط الثاني للتفكير أعني المجال النفسى، ويتم تفسير هذا على أنه مطابقة لفهم معنى الجملة بدون معرفة القيمة الحقيقية التي تؤدي إليها الفكرة والتي تعبر عنها الجملة.

المسألة الثانية، هي الاعتراف بحقيقة الفكر أو مجال النشاط الثاني لفعل الحكم وهو يتعلق أيضاً بالمجال النفسى.

المسألة الثالثة، توضيح هذا الحكم أو تأكيده^(٦٩).

هكذا فإن التفكير، بالنسبة لـ "فريجه"، نشاط نفسى يحدث في الزمان، ويمكننا أن نعتبره نشاطاً بنائياً أو نشاطاً تركيبياً متطابقاً في الماهية مع بنية الجمل؛ أى المعانى التي يفهمها الفرد. وسوف يقبل مثل هذا الفرد سلسلة غير محدودة من الأفكار – صادقة كانت أو غير صادقة – وذلك من خلال امتلاك هذه المقدرة التركيبية أى المقدرة التي تطابق ما يطلق عليه "برادلى" اسم "البناء المثالى" "Ideal Construction". وبناء على ذلك، فإن المشكلة التي نواجهها في نظرية "فريجه" عن الحكم تتعلق بمدى قدرة هذه النظرية على فهم إمكاناتنا لمعرفة الموضوعات الخاصة التي توجد في العالم والمتاحة لنا من خلال وسائل الإدراك الحسى.

يقول "فريجه" :

"علينا أن نفترض أن صور شبكة العين تحدد انطباعاتنا، على ذلك فإن الانطباعات المرئية التي لدينا ليست هي نفس الانطباعات فحسب؛ بل تختلف كل منها عن الأخرى بشكل واضح. ومن ثم نتجه إلى العالم الخارجى. إن امتلاك

الانطباعات المرئية هو بالتأكيد شيء ضروري لرؤية الأشياء لكنه ليس كافياً " (٧٠).

ويمكن القول : إن الدور النظري الذى تلعبه الانطباعات الحسية يجعل الموضوعات فى العالم الخارجى عناصر للوقائع التى يتم ملاحظتها معاً وفى نفس الوقت، كذلك الموضوعات المنطقية لتلك القضايا الفردية أو الأحكام التى تشكل الأساس الواضح لأى معرفة تخص الموجودات الإنسانية. فالفرد يفهم معنى الجملة وينطقها، ولكى يقوم بهذا الفعل سوف يصبح لديه فكرة. ونظراً لأن "الفكرة" هى مضمون الإدراك الحسى، فلا شك سوف يعترف الفرد بالفكرة على أنها فكرة حقيقية وبالتالي يحقق فعل الحكم. وإذا افترضنا أن الإدراك الحسى إدراك صادق، فإن فعل حكمه سوف يكون صادقاً بمقتضى الفكرة التى يعترف بأنها حقيقة صادقة. وإذا كانت هذه الفكرة حقيقية من ثم تكون واقعة، لكن ما الواقعة كما عبر عنها "فريجه" ؟

"الواقعة هى الفكرة التى تكون حقيقية، لكن العالم سوف لا يعترف بشيء ما يكون أساساً ثابتاً للعلم إذا اعتمد على الحالات المتنوعة لوعى الناس. ولا يكمن عمل العلم فى الإبداع فحسب، وإنما فى اكتشاف الأفكار الحقيقية " (٧١).

أن الموضوع (٧٢) فى العالم الخارجى ربما يكون إشارة لاسم العلم وهو موضوع بحسب موضعه من الجملة، ويتم استخدامه للتعبير عن الإدراك الحسى. لكن لا يمكن تصور أن الإشارة إلى اسم العلم عنصراً أساسياً للواقعة التى يتم ملاحظتها على إفتراض أن الواقعة هى الفكرة الحقيقية. والفكرة هى أيضاً معنى الجملة وليست معنى لاسم العلم ولا يمكن أن تكون إشارات عنصراً فى معنى الجملة.

خلاصة القول، يمكن ملاحظة أن "فريجه" لا يستطيع وضع صورة للانطباعات الحسية باعتبارها تلعب دوراً نظرياً فى الإدراك الحسى. وفى الحقيقة من الصعب التفكير فى دور الانطباعات الحسية داخل إطار نظرية "فريجه". فهناك اختلاف مشابه وضعه "ج. أ. مور" فيما يتعلق بالانطباعات الحسية والدور النظرى الذى تلعبه هذه الانطباعات فى الإدراك الحسى وذلك حين يعتبر "مور" القضايا موضوعات متواجدة مستقلة للأفعال النفسية واعتبرها أيضاً مركباً للتصورات. ورأى أن القضايا تختلف عن التصورات من حيث تركيبها ومن ثم،

يتم النظر إلى القضايا الحقيقية على أنها موضوعات ملائمة لأفعال الإدراك الحسى. وترتبط التصورات البسيطة التى تتضمنها هذه القضايا بالإحساسات (٧٣).

ويمكن استنتاج أن "فريجه" قد أخفق فى معالجة الواقع الذى هو موضوع التفكير بوصفه واقعاً فردياً وجوهرياً ومتواجداً ذاتياً وبالتالي باعتباره يختلف فى طبيعته عن الفكر. وتقوم هذه الملاحظة على أساس المقاييس التى رأى "برادلى" أنها تعمل فى أى نظرية للحكم.

ومن هذا كله نقول، أن "مور" و"رسل" و"فتجنشتين" يتفقون جميعاً مع "برادلى" على أن الفعل النفسى الجزئى - أو الحالة النفسية ذاتها - يمكن أن يكون فعلاً حاملاً للصدق أو للكذب. وقد أكد "رسل"، على أنه إذا كان فعل الإدراك الحسى فعلاً نفسياً قابلاً لأن يكون فعلاً صادقاً وبالتالي فعلاً حاملاً للحقيقة بالنسبة للفرد، فلا بد أن يكون هناك مطلبان :

الأول : هو أن الكيانات الجزئية ذاتها يجب أن تكون معطاة مباشرة فى الوعى.

الثانى : من الضرورى أن توجد فى اللغة أسماء يتم استخدامها فى القضايا لتدل على الوقائع الجزئية وتجعل هذه الوقائع موضوعات منطقية للمحاولات البسيطة فى القضايا.

ويطلق "رسل" على هذه الأسماء "أسماء الأعلام" Proper Names والقضايا التى تصيغها الجمل التى تدل على الأسماء يجب أن تكون قضايا فردية أو قضايا ذرية Singular or Atomic Propositions، ويجب أن تتحدد قيمة الصدق - Truth - Value لمثل هذه القضايا من خلال تقرير الصفة أو العلاقة فى واقع القضية ذاتها. ولا يؤثر فى قيمة الصدق هذه أى شروط أخرى يتم الحصول عليها أو لا يتم ذلك من أى شىء آخر، إذ إنها حقائق غير شرطية Unconditional Truths (٧٤).

وعلى حين يرى "فريجه" أن القضية يمكن اعتبارها اسم علم وأنها تشير إلى شىء واقعى غير محسوس وهو الصادق أو الكاذب، وهما قائمان فى عالم ثالث هو عالم المعانى لا نخلقه وإنما نكتشفه ويمكن مقارنته بعالم المثل الأفلاطونى، فإننا

نجد "رسل" يعترض على ذلك بعد أن ربط القضية بالواقعة. ويقرر أنه إذا كانت القضية تعبر عن واقعة وإذا كانت اسماً، نتج عن ذلك أن تكون الواقعة شيئاً جزئياً قابلاً للتسمية أو يكون موضوعاً للإدراك الحسى؛ لكن الواقعة ليست شيئاً جزئياً بهذا المعنى وإنما هي مركب من شيء وصفاته وعلاقاته. هذا علاوة على أن الاختلاف بين الشيء الجزئى والواقعة هو اختلاف بين التسمية Naming والتقرير Asserting^(٧٥).

ويتحدد الاختلاف بين القضية واسم العلم فى أن المهمة الأساسية لاسم العلم هي أن يسمى شيئاً جزئياً، وتبطل هذه المهمة إذا لم يدل على شيء جزئى وبذلك لا يكون اسماً وإنما يصبح كلمات وأصوات لا دلالة لها، بينما يكون للقضية معنى حتى إذا كانت كاذبة. يقول "رسل" :

"إن القضية لها علاقتان مختلفتان بالواقعة. الأولى وهي العلاقة التى ربما نطلق عليها أنها علاقة صادقة بالواقعة، والأخرى وهي العلاقة الكاذبة بالواقعة. وكل من العلاقتين علاقات منطقية أساسية تدوم بين الاثنين، على حين هناك علاقة واحدة فى حالة الاسم؛ هذه العلاقة تشتمل على ما يسميه هذا الاسم. فالاسم يمكن أن يكون اسماً لشيء جزئى أو إذا لم يكن اسماً لشيء جزئى كذلك فإنه ليس اسماً على الإطلاق. إنه مجرد ضجيج لا معنى له، أنه لا يمكن أن يكون اسماً دون أن يكون له علاقة محددة بتسمية شيء محدد؛ بينما لا تتوقف القضية عن أن تكون قضية حتى إذا كانت كاذبة"^(٧٦).

ومن ناحية أخرى، أن الواقعة لا تعنى شيئاً جزئياً موجوداً مثل "سقراط" أو "المطر" أو "الشمس"، إذ أن سقراط ذاته لا يجعل أى عبارة صادقة أو كاذبة. بمعنى أن سقراط، أو أى شيء جزئى لا يجعل أى قضية صادقة أو كاذبة.

وهكذا، فإن الواقعة تقرر شيئاً يتم التعبير عنه بواسطة جملة كاملة، وليس من خلال اسم شخص مثل "سقراط". ويمكننا أن نعبر دائماً عن "الواقعة" عندما نقول : إن شيئاً محدداً له خاصية أو صفة محددة أو له علاقة بشيء آخر، لكن مع ذلك فإن الشيء الذى له صفة أو علاقة ليس هو ما نطلق عليه "الواقعة"^(٧٧).

ويضيف "رسل" أن هناك علاقة بين الطريقة التي يتم من خلالها بناء عبارات اللغة والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي ترمز إليها تلك العبارات. وبالتالي، يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته من اللغة وتركيبها. بمعنى أن اللغة دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته. وقد عرض "رسل" هذا التشابه بين تركيب اللغة وتركيب العالم في فلسفته "الذرية المنطقية" حيث عبر عن أن العالم قوامه كثرة من أشياء وهو بذلك يعارض "الفلسفة المثالية" التي تجعل من الكون كلاً واحداً متسق الأجزاء. وهذه الذرية "منطقية" لأن الأجزاء التي ينتهي إليها التحليل هي ذرات عقلية لا طبيعية مادية.

ويُظهر تحليل اللغة إلى وحداتها الأولية، أن وحداتها هي "القضية" أي الجملة التي تدل على واقعة من وقائع العالم. ويُعرف "رسل" القضية بأنها الجملة الإخبارية التي تحتل الصدق أو الكذب، ومن ثم فإن صيغ السؤال والنعت والأمر والنفي والنداء ليست قضايا. والمقصود باحتمال الصدق والكذب أن القضية تقرر شيئاً أو تنكره أو أنها تحوى حكماً نعتد بصدقه أو بكذبه. والقضية لا تقرر شيئاً جزئياً، لأن الشيء الجزئي يمكن تسميته أو الإشارة إليه لا تقريره.

إن، فالقضايا تقرر وقائع وهي مركب رمزي عناصره الأساسية رموز هي الألفاظ. أما الواقعة فيتم التعبير عنها من خلال تقرير أن شيئاً ما جزئياً له خاصية معينة أو أنه على علاقة محددة بشيء آخر ^(٧٨).

ويصنف "رسل" الوقائع إلى ثلاثة أنواع :

- ١- واقعة جزئية أو عامة.
 - ٢- واقعة موجبة أو سالبة.
 - ٣- وقائع تتعلق بالأشياء الجزئية والصفات والعلاقات الجزئية أو تتعلق بأشياء عامة وهي ما تعرف بـ "الوقائع العامة بشكل تام".
- وعلى حد قول "رسل" :

"توجد الوقائع الجزئية مثل "هذا أبيض" ومن ثم توجد الوقائع العامة مثل "كل

إنسان فان". وبالطبع أن الاختلاف بين الوقائع الجزئية والوقائع العامة هو اختلاف له أهمية كبيرة. فمن الخطأ افتراض أنه عليك وصف العالم بشكل تام من خلال الوقائع الجزئية بمفردها. . . . وبالتالي، لا يمكنك وصف العالم دون وقائع عامة وأيضاً وقائع جزئية. وهناك اختلاف آخر وهو الاختلاف بين الوقائع السلبية والوقائع الإيجابية مثل "سقراط كان حياً" هذه واقعة إيجابية، و"سقراط ليس حياً" وعليك أن تقول : إن هذه واقعة سلبية. لكن من الصعب أن يكون هذا الاختلاف اختلافاً دقيقاً. ومن ثم هناك وقائع تتعلق بالأشياء الجزئية أو الصفات والعلاقات الجزئية وكذلك هناك الوقائع العامة بشكل تام "The Completely General Facts" التي لديك في المنطق" (٧٩).

أن القضية الذرية عند "رسل" هي القضية التي لا تشمل أى جزء مما هو فى دالة القضية Propositional Function ولا تشمل كلمات مثل "كل" و"بعض" وهى تقرر أن للشئ صفة معينة أو أن عدة أشياء على علاقة معينة فيما بينها. والقضية الذرية هى أكثر القضايا بساطة ولا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها، وهى تشتمل على صفة أو فعل أو علاقة كما تشتمل على اسم جزئى يتم عليه حمل الصفة أو الفعل. إذن، فالقضية الذرية ليست نوعاً واحداً بل نوعان : فمن حيث أنها قضية علاقة تربط بين شيئين فهى بسيطة أو مركبة بمعنى أنها تتدرج فى تسلسل متصاعد بالنسبة إلى عدد حدودها التى ترتبط بنوع العلاقة فمنها القضية الثنائية والثلاثية وغير ذلك.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن المناطق الرمزيين يختلفون حول طبيعة العلاقات، فمنهم من يجعل دراستها قائمة على أساس الماصدق والحكم ومنهم من يجعل الصدارة للمفهوم على الماصدق (٨٠). وفيما يتعلق بـ "رسل" - فى هذا الاتجاه - فإنه يقف موقفاً وسطاً بين الذين يربطون منطق العلاقات بمنطق الفصول والمجموعات والمصفوفات والذين يربطون بين منطق العلاقات ومنطق التصورات، حيث يستخدم دالة القضية ذات الدليل الواحد فى منطق الفصول دال (س)، بينما يستخدم دالة القضية ذات الأدلة المتعددة دال (س، ص، ط) فى منطق العلاقات. لكن دالة القضية ذات الدليل الواحد تحتوى فى ذاتها على علاقة هى علاقة التكافؤ

السالبة أو الموجبة، ويتم على أساس هذه العلاقة وصف (س) بصفة معينة قد تنطبق أو لا تنطبق على غيره من الأدلة. وبالتالي، يمكن النظر إلى العلاقة باعتبارها المفهوم الخاص بتصورها والذي يشكل ماصدقاته فصلاً من الفصول. ويطلق "رسل" على مجموعة حدود (س) باعتبار أنها تمثل المقدم اسم "النطاق" Domain وعلى مجموعة حدود (ص) باعتبارها تمثل التالي اسم "النطاق المتصل" ومجموع النطاق والنطاق المتصل يشكل مجال العلاقة أو حقل العلاقة^(٨١).

ومن حيث علاقة الحمل، التي تعد عند "رسل" علاقة أساسية، فإن القضية الذرية هي قضية حملية Subject - Predicate أو قضية وجودية - Existential Proposition. والقضية الحملية يتم فيها حمل الصفة إلى شيء جزئي، وهي عند "رسل" صورة منطقية أساسية من صور القضايا. والقضية الشخصية هي القضية الحملية بالمعنى الدقيق، أما القضية الكلية أو العامة فإنها ليست حملية إذا لم تشمل موضوع حمل وإنما تتطوى على علاقة معينة بين محمولين.

والاختلاف بين القضية الشخصية والقضية العامة اختلاف أساسى منطقى، ويقوم التمييز بينهما على أساس تحليل المحمول واسم العلم. وكما أشرنا مسبقاً، أن الفرق بين اسم العلم والمحمول هو الفرق بين فعل التسمية والتقرير. ولابد أن يكون الفرد على وعى مباشر بالشىء الجزئى الذى يطلق عليه اسم ما، حتى يمكنه فهم هذا الاسم. واسم العلم الذى يرمز إلى الأشياء الجزئية والذى يكتسب معنى قابلاً للتطبيق من خلال الإشارة إلى الوقائع لا يمكن أن يكون اسماً حقيقياً^(٨٢).

أما فهم المحمول ومعرفته يتوقف على فهم القضية التي يدخل فيها هذا المحمول. فصدق القضايا التي تصوغها الجمل والتي تشمل اسماً لا يعتمد على ما تقرره المحمولات فحسب، بل يعتمد أيضاً على إن كان يوجد أو لا يوجد هذا الشىء الجزئى المسمى بهذا الاسم. وعلى سبيل المثال : أن معرفة كلمة "أحمر" لا تستلزم بالضرورة أن يوجد فعلياً شىء "أحمر" اللون فحسب، بل يتطلب أيضاً فهم معنى قضية تتخذ شكل (س أحمر) هذا يعنى أنه ليس من المهم فهم إن كانت القضية صادقة وإنما يكفى فهم معنى إسناد "الحمرة" إلى شىء ما أو شىء آخر^(٨٣).

ومن ثم، يؤكد "رسل" على أنه لا يمكن أن نكون مثل هذه القضايا قضائياً

شخصية حتى إذا تم استخدام الجمل الشخصية فى صياغتها. ويستنتج أنها يجب أن تكون فى الواقع قضايا عامة فى شكل منطقي، ويظهر شكلها المنطقي من خلال صياغتها فى جمل مترابطة تشمل استخدام كم المحمول "Quantifier" (٨٤).

والقضية العامة ليست قضية حملية كما اعتقد المناطق التقليدية، وإنما هى قضية شرطية متصلة. فمثلاً : "كل إنسان فان" ذلك يعنى أن "س إنسان" و"س فان"، ومهما يكن س فهو فان. هذا يعنى ببساطة أنه إذا كان لديك أى رمز مثل "س" أو "هـ" أو غير ذلك هو إنسان فذلك الرمز يكون فانياً. "وكما حدد "برادلى" - على حد قول "رسل" - فى الفصل الثانى من كتابه "مبادئ المنطق"، المخطئون سوف يقدمون للمحاكمة، تعنى أنه إذا ارتكب شخص ما خطيئة فإنه سوف يحاكم " (٨٥).

وإذا كنا قد سلمنا بأن القضية العامة شرطية متصلة، فليس من الضروري أن تدل هذه القضية ضمناً على تقرير وجود واقعى لأفراد موضوعها، بمعنى أنها لا تتضمن وجوداً. ويوضح ذلك "رسل" من خلال المثال التالى :

"كل إغريقى إنسان" فلا تقتضى هذه القضية أنه يوجد إغريقى ولكى تدل على ذلك لابد من إضافة "أنه يوجد إغريقى" كقضية منفصلة. وبالتالي فإن تفسير القضية العامة على أنها تقرر الوجود الواقعى للشيء لابد من إضافة عبارة أخرى تعنى ذلك الوجود. وإذا اشتملت القضية على واقعة تقرير الوجود الواقعى للشيء "أنه يوجد إغريقى" هذا يعنى إتخاذ شكل قضيتين فى قضية واحدة، ويلزم عن ذلك خلط غير ضرورى فى المنطق لأنه يشير إلى نوعين مختلفين من القضايا.

الأولى، تقرر وجود الشيء. الثانية، القضية العامة التى لا تقرر شيئاً وإذا حدث أنه "لا يوجد إغريقى"، فإن القضيتين "كل إغريقى إنسان" و"لا إغريقى إنسان" قضيتان صادقتان " (٨٦).

والمعنى الذى يمكن أن تقدمه القضايا العامة يعتمد على إمكانية تفسير "الأسوار المنطقية" أو تسوير القضايا Quantification التى يتم استخدامها فى صياغتها كناطق يعلو على الموضوعات المنطقية للقضايا الشخصية التى يصوغها الشخص فى مكان وزمان معين. ولا يمكن تحديد "قيم الصدق" للقضايا العامة إلا

إذا كانت القضايا الشخصية المدركة ممكنة الإدراك. ومن ثم، يمكن ملاحظة أن "رسل" استنتج رؤية تشبه رؤية "فريجه" التي توضح اشتغال الأسماء على معنى ولا يمكن أن يكون لها دلالة. وهذه الرؤية تتعارض مع رؤية أن قيم الصدق للقضايا العامة هي قيم محددة^(٨٧).

إذن، ما هي القضية الوجودية عند "رسل" ؟

إن القضية الوجودية هي التي يكون محمولها "موجوداً"، وتتخذ صورة "العناء موجودة". يؤكد "رسل" أن هذه القضية لا تقرر وجوداً فعلياً لـ "العناء" ولا نتحدث عن أى شيء فى الواقع ينطبق عليه هذا الوصف. ومع ذلك فإن هذه القضية ليست بلا معنى إذ يمكن قولها وسماعها والتفكير فيها. وهذه القضية "أنه يوجد" نرمر إليها برمز "س" بحيث أن "س" تعنى وجود العناء. وقول أن "س" صادقة أحياناً لا يقرر الوجود الواقعى للعناء وإنما يعنى أن وجود العناء قد يكون صادقاً إذا كان هناك قيمة واقعية للدالة وإذا لم توجد هذه القيمة كانت الدالة كاذبة. يقول "رسل" :

"عندما تأخذ أى دالة قضية وتقرر أنها ممكنة، فإنها تكون أحياناً صادقة؛ ذلك يعطيك معنى أساسياً للوجود". وقد تعبر عن هذه الدالة بقول أن هناك على الأقل قيمة واحدة للتغير X الذى تكون الدالة صادقة له. .. إذن، فالوجود هو الخاصة الأساسية لدالة القضية"^(٨٨).

خلاصة القول، يقرر "رسل" أن الوجود فى القضية الوجودية لا يتم حمله على أفراد فى الواقع وإنما على دالة القضية الصادقة أحياناً. فقد أدرك، مثلما أدرك "برادلى"، أن كل موضوع له وجهة نظر من زاوية محددة عن عالم الأشياء فى المكان والزمان، هذه الأشياء متاحة معرفياً من خلال المعطيات الحسية. وفى معرض حديثه عن الفرد أو الجزئى، نجد "رسل" كثيراً ما يمزج تصور الجزئى كتصور منطقى بمواقفه المعرفية الخارجة عن مجال البحث المنطقى. وكانت مواقفه المعرفية تتطور عبر الزمن؛ فقد رأى - فى طور من أطواره الفكرية - أن الشخص ليس فرداً وإنما هو "بناء منطقى" Logical Construction من أفراد أو جزئيات، وكانت المعطيات الحسية من بين ما قصده بـ "الجزئيات". ومن

المفترض، أن الموضوع المنطقي يتحدد على أساس أن الفرد، من خلال غموض اللغة قادر على صياغة محتويات المدركات الحسية الجزئية في القضايا. وبالتالي، فإن القضية الشخصية في نظرية المعرفة عند "رسل" تعود إلى تحقيق دور آخر.

ويتفق "برادلي" مع "رسل" على أن القضايا، صادقة كانت أو كاذبة، والمصوغة من خلال الجمل الشخصية هي قضايا وجودية حقيقية في شكل منطقي تام لكنه ينكر أن الأسماء التي تشير إلى الموضوعات الجزئية هي أسماء وجودية ممكنة. ومن ثم فإن القضايا الشخصية التي يتطلبها تفسير "رسل" للقضايا العامة هي قضايا وجودية. ويتم ذلك من خلال ما يسميه "رسل" "البناء المنطقي" وما يسميه "برادلي" "البناء المثالي" ^(٨٩).

٣ - الاستدلال

لا يقف الحكم منعزلاً عن سائر العمليات الذهنية الأخرى، لكنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستدلال (حيث يشكل الحكم الإطار النهائي له). والفرق بين الحكم والاستدلال هو أن الأول أقرب كثيراً إلى الإدراك المباشر إى إلى المادة الحسية. فقبل إمكان قيام أى استدلال ينبغى أن يطرأ قدر معين من التنظيم على المادة الخام للمعرفة، وهذه هى مهمة الحكم أساساً.

ويمكن القول : إن الحكم يبدأ - بصورة بسيطة أولية - فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مقدماً أساساً عقلياً. وهذا لا يعنى أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهى الحكم، إذ أن "برادلى" يؤكد على أن الصور البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية (٩٠).

إن، فالاستدلال هو الوصول إلى حكم جديد من حكم سابق بحيث يتوقف الثانى على الأول وذلك دون أن يكون هناك حكم أوسط بينهما. وهذا هو "الاستدلال المباشر" Immediate Inference. أما الاستدلال غير المباشر فهو استنتاج قضية من قضية أخرى عن طريق قضية ثالثة. وهذا ما يُعرف باسم "القياس" Syllogism. ويكون الاستدلال صحيحاً عندما تتسق النتيجة مع المقدمة التى نتجت عنها. وبعبارة أخرى إن صدق الاستدلال أو كذبه يعتمد على عوامل منطقية خالصة. والقضايا التى نبدأ منها تسمى عادة "مقدمات" Premises، على حين أن القضية التى نصل إليها بالاستدلال تسمى عادة "نتيجة" Conclusion؛ والاستدلال يكون صحيحاً إذا لزمَت النتيجة عن مقدماتها (٩١).

والاستدلال هو العملية التى تكشف بواسطتها عما تتضمنه قضية ما وهذه العملية هى "الهوية". على ذلك ترتبط نظرية الاستدلال عند "برادلى" بالهوية. فالاستدلال هو بمثابة تطبيق عملى للهوية أو موضوع لاستخدام الهوية بشكل معين. ولقد قدم لنا هذه النظرية على مرحلتين :

الأولى : تم النظر فيها إلى الاعتراضات التى وجهت إلى نظرية الاستدلال

التقليدية وبصفة خاصة "مبدأ الاستدلال القياسي The Syllogistic Maxim.

الثانية : قدم فيها نظرية بسيطة عن مبادئ التفكير السليم (أى المبادئ التى يفترضها "برادلى" للاستدلال الصحيح) وصحة الاستدلال^(٩٢).

يرفض "برادلى" نظرية "القياس التقليدية" ويرى أنها محض خرافة، فالقياس - عند أصحاب المنطق التقليدى - هو النموذج الصحيح لكل استدلال وبرهان منطقي. ويعد أيضاً تطبيق قاعدة عامة على حقيقة أقل تعميماً منها بحيث تشملها. وبهذا يمكن الحكم على الحقيقة الأصغر بما تم الحكم به على الحقيقة الأكبر. غير أن هناك صوراً متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه.

ويضرب "برادلى"^(٩٣)، لتوضيح رأيه هذا، أمثلة يثبت فيها أن المقدمة الكبرى Major Premise كثيراً ما تكون غير ضرورية، إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما مقدمة كبرى ومقدمة صغرى Minor Premise.

ومن هذه الأمثلة :

- ١- أ على يمين ب، وب على يمين ح . ∴ أ على يمين ح.
- ٢- أ شمالى ب، وب غربى ح . ∴ أ شمالى غربى ح.
- ٣- أ تساوى ب، وب تساوى ح . ∴ أ تساوى ح.
- ٤- أ أكبر من ب، وب أكبر من ح . ∴ أ أكبر من ح.
- ٥- أ قبل ب، وب قبل ح . ∴ أ قبل ح^(٩٤).

ويقول "برادلى" فى هذا الصدد :

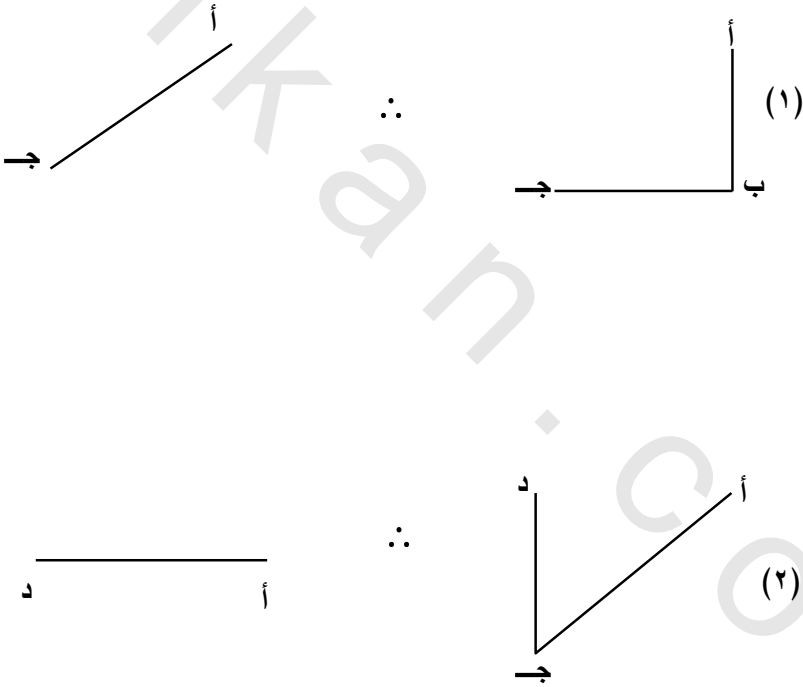
"إن المقدمة الكبرى - كما رأينا - مجرد وهم. والقياس نفسه، كالمقدمة الكبرى، خرافة لا أكثر. فهو خيال واهم لأنه يدعى أنه نموذج الاستدلال؛ مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأى حال من الأحوال أن نصبها فى قوالبه"^(٩٥).

وهناك خرافة أخرى فى رأى "برادلى" ينبغى التخلص منها، وهى أن يكون عدد القضايا التى يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة. ويضرب لنا مثلاً لموقع

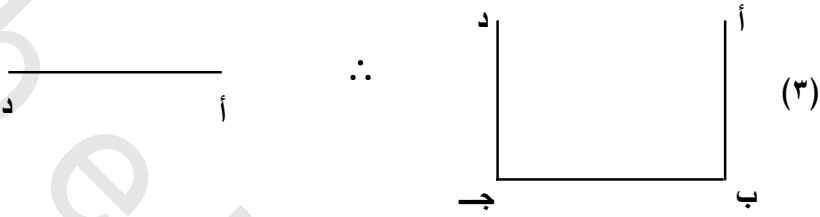
جغرافى فيقول:

" أ تقع شمال ب وتبعد عنها عشرة أميال، وتبعد ب عشرة أميال نحو الشرق من ح — وتبعد د عشرة أميال نحو الشمال من ح. إذن، فموقع د بالنسبة لـ أ هو أنها تبعد نحو الغرب بعشرة أميال" (٩٦).

ويوضح لنا "برادلى" رأيه هذا بطريقة أخرى، فيرى أننا لا نسير فى حركة الفكر بخطوات تتألف من مقدمتين ونتيجة على النحو الموضح فى الشكل التالى :



ولا نجعل كل خطوة استدلالاً قياسيًّا ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث، بل نقيم البناء كله في الذهن مرة واحدة ثم نرى أين تقع د بالنسبة لـ أ على النحو التالي :



ويتضح مما سبق، أنه لا يوجد هناك تحديد لعدد الخطوات التي تؤدي إلى النتيجة كما في هذا المثال : أ = ب ، ب = ح ، إذن أ = ح ، لكن يتوقف هذا على قدرة الإنسان على الاستيعاب أى استيعاب هذه الخطوات ذهنياً. يقول "برادلى" :

"ربما نقول، دون مبالغة، أن الإنسان الذى يمكنه أن يستخدم استدلالاً قياسيًّا ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث؛ يظل يركب بعضها إلى بعض ولا يصل إلى النتيجة إلا فى النهاية، لكن ضرورة تحديد الخطوات التى تكفى للاستدلال متوقفة على عوامل نفسية لا على ضرورة منطقية" ^(٩٨).

لكن نقطة الخلاف الرئيسية هي : هل الاستدلال القياسى هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح أم أن هناك صوراً أخرى سواء ؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نقول من القواعد الأساسية للقياس ^(٩٩) أن يشتمل على ثلاثة حدود فقط، وثلاث قضايا فقط. وأول ما يلاحظ على هاتين القاعدتين أنهما ليستا من قبيل القواعد التى تضمن سلامة الاستدلال؛ فهما "تعريف" للقياس أو وصف له. وقد لا يستوفى الاستدلال هذين الشرطين، ومع ذلك يكون استدلالاً سليماً من الوجهة الصورية. ومثال ذلك : ب أكبر من ح ، أ أكبر من ب ، إذن أ أكبر من ح . فهذا استدلال سليم يتألف من قضايا ثلاث، لكنه يشتمل على أكبر من ثلاثة

حدود هي : ب ، أكبر من ح ، أ ، أكبر من ب. فيرى أصحاب نظرية القياس رداً على ذلك، أن مثل هذا الاستدلال لا يكون قياساً ويشترط للاستدلال كي يكون قياساً أن يكون مشتملاً على ثلاثة حدود فقط وثلاث قضايا فقط، وما لا يتوافر فيه هذان الشرطان لا يكون قياساً بل يكون استدلالاً من نوع آخر (١٠٠).

لكن مثل هذا الرد، في رأى "برادلى"، حجة على أنصار القياس لا حجة لهم لأن نقطة الخلاف ليست هي : بماذا نسمى هذه العملية الاستدلالية وأشباهها ؟ بل نقطة الخلاف الأساسية، كما ذكرنا سلفاً، هي : هل الاستدلال القياسى هو الصورة الوحيدة للاستدلال السليم أم هناك صور أخرى غيره ؟ إذا سلمنا بأن هناك صوراً أخرى غير القياس يكون فيها الاستدلال سليماً، إنهار أساس من أسس المنطق الأرسطى الذى لم يعترف إلا بالقياس وحده نموذجاً للتفكير الصحيح. فإما أن يأتى التفكير على صورة قياسية مباشرة، وإلا فلا بد - فى رأى ذلك المنطق - أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم.

ومن ضمن الصور الصالحة للاستدلال عند "برادلى" هي "إنتاج السلب" أى أنه يمكن الحصول على نتيجة من مقدمتين سالبتين. وفى هذا الإطار، يعلق "برادلى" على وجهة نظر "جيفنز" Prof. - Jevons ، الذى رأى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان؛ ولقد قال أيضاً فى كتابه "مبادئ العلم" Principles of Science :

"المقدمتان السالبتان قد تنتجان نتيجة سالبة صحيحة ويدل على ذلك بمثال : كل ما ليس بمعدن لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى، والكربون ليس معدنياً؛ إذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى" (١٠١).

ويعلق "برادلى" على هذا الرأى، ويرى أنه على الرغم من أن القياس الذى ذكره "جيفنز" يحتوى على أربعة حدود وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس، إلا أن ذلك لا ينفى أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سالبتين هما :

"أ ليست ب، ما ليس ب لا يكون ح" ، إذن "أ ليست ح".

ثم يستطرد "برادلى" قائلاً :

" إذا أمكننى عن طريق المقدمتين السالبتين أن أصل إلى النتيجة، فلا بد لى من الاعتراض بأننى وصلت إلى هذه النتيجة بتحويل إحدى المقدمتين من حالة إلى أخرى. وهذا الاعتراض يبين أن المقدمتين ليستا سالبتين، لكنه لا يدل على أننى أخفقت فى الوصول إلى النتيجة" (١٠٢).

والخلاصة هى أن المقدمتين السالبتين لا تنتجان ما دمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة فى القياس. لكن تجاوز هذا الشرط ممكن، وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة. وإذا لم نشأ أن نسمى هذه الصورة الجديدة باسم "القياس" فيمكن تسميتها بما شئنا من أسماء، لكنها صورة صالحة للاستدلال السليم. إذن ليس القياس، بمعناه المعروف، هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال (١٠٣).

ويعترض "برادلى" على "مبدأ الاستدلال القياسى" الذى يسمى تقليدياً "مبدأ كل ولا واحد" ومفاده، أن كل ما يحمل - بالإيجاب أو السلب - على حد مستغرق يمكن حمله بالطريقة نفسها، من حيث الإيجاب والسلب أيضاً، على أى شىء يندرج تحت ذلك الحد المستغرق. مثال ذلك : كل و- ك ، كل ص - و إذن كل ص - ك. أى إذا كان "ك" محمولاً على كل "و"، وإذا كان "و" محمولاً على كل "ص" فإنه يمكن لنا أن نجعل "ك" محمولاً على أى شىء يندرج تحت "و" وبالتالي فإن "ك" تحمل على كل "ص" (١٠٤).

ينقد "برادلى" هذا المبدأ ويبين أنه أضيق من أن يشمل كل أنواع الاستدلال، فضلاً على أنه هو نفسه ليس صالحاً للاستدلال بمعناه الصحيح. كذلك فهو لا يؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة، مع أن أحد شروط الاستدلال عند "برادلى" هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست موجودة فى المقدمات (١٠٥).

يقول "برادلى" :

"إننى إذا ما قبلت المقدمة بأن "كل إنسان فان" فإننى أفهم من ذلك أنه يجب أن أدخل فى الموضوع "إنسان" كل أفراد الناس، وإذا أضفت مقدمة صغرى وهى "جون إنسان" من ثم، إما أن أكون على وعى بأن "جون فان" لأنه فرد من أفراد الناس. وهذا واضح من المقدمة الكبرى أو ألا أكون على وعى بذلك. وأؤكد فى

المقدمة الكبرى الشيء الواحد الذى يعمم فى المجموع أى "الفناء لكل أفراد الناس والذى يعنى أيضاً كل إنسان فان" والمقدمة الصغرى لا تكون إلا صدى لما جاء فى المقدمة الكبرى. وبالتالي. لا يكون فى النتيجة شىء جديد. وسأحاول أن أوضح هذه المسألة بصورة أخرى، فعندما نقول "كل إنسان فان" لا أعنى بذلك أن أحصى الناس فرداً فرداً لأن هذا مستحيل، وإنما أريد المجموع أو النوع بصفة عامة وليس فرداً واحداً. وإذا فعلنا ذلك سوف نقع فى معضلة لا يمكن حلها. فكيف نستطيع أن نخصص الحكم على "جون"؟ إنه ليس هو النوع بصفة عامة وإنما هو "شخصية متفردة". إذن، إن حكمنا عليه يعد قياساً غير صحيح لأنه يحتوى على "أربعة حدود" "Quaternio Terminorum". وهو على النحو التالى :

١- "كل إنسان فان"، وهذا يتفق مع هوية الموضوعات الأخرى الدارجة ضمن النوع بصفة عامة .

٢- "جون"، "إنسان" وبالتالي "فان". وهذا يعنى أن "جون" يتطابق مع المجموع أو النوع بصفة عامة وكذلك اعتباره فرد متعين أى باعتباره شخص معروف" (١٠٦).

وهكذا نرى "مبدأ القياس"، بالصورة السابقة، غير صحيح وحتى إن لم يكن كذلك لما كان من الاتساع - كما يرى "برادلى" - بحيث يشمل كل أنواع الاستدلال الصحيح. ومن أجل هذا اقترح "سبنسر" Spencer وأيده "قنت" Wundt فى اقتراحه، بأن يكون مبدأ القياس هو المبدأ الذى ينبى عليه الشكل الثالث (١٠٧) لا الشكل الأول من أشكال القياس. ومؤداه أن "الأشياء التى ترتبط كلها بشىء معين ترتبط أيضاً بعضها ببعض".

وهذا المبدأ أو القضية الأولية يمكن أن يطلق على كل استدلال صحيح. وفى ذلك يقول "قنت" :

"عندما يتم وضع الأحكام فى علاقة الواحدة بالأخرى من خلال تصورات مشتركة بينها، فإن التصورات الأخرى التى تحتوى عليها الأحكام والتى لا تكون مشتركة فيها ترتبط هى ذاتها بعلاقة أيضاً. ويتم التعبير عن هذه العلاقة بحكم جديد" (١٠٨).

لكن "برادلى" يرى، أننا نجد أمثلة تتطبق على هذا المبدأ ومع ذلك فهي أمثلة لاستدلال غير صحيح مثل : أ أكبر من ب، أ أثقل وزناً من ب، ب أسبق من ح، أ أعلى ثمناً من ب، ب على منضدة ح، إذن أ تشبه ب، ب تشبه ح. وفى هذه الأمثلة يصعب الوصل بين أ - ح (١٠٩).

وقد يقال - بغية الدفاع عن هذا المبدأ - إن هذه الأمثلة تعد مغالطات، فإذا كان لا يمكن للاستدلال من " أ تشبه ب، ب تشبه ح. فإن النقطة التى تشبه ب فيها أ غير النقطة من ب التى تشبه فيها ح. وإذا لم يكن الاستدلال من أ أعلى ثمناً من ب، ب على منضدة ح، فإن جانب من ب الذى يجعلها أرخص ثمناً من أ غير الجانب الذى يجعلها على المنضدة".

وهكذا، فى سائر الأمثلة الأخرى. إذن، فنحن لا نستعمل "ب" أى الحد المشترك بمعنى واحد فنكون بذلك كمن يستعمل حدين، وعلى هذا لا تكون أ، ح مرتبطتين بشيء واحد بعينه كما ينص المبدأ.

وهنا انتهى "برادلى" إلى رأيه بتعدد مبادئ الاستدلال ورأى أنه : إذا ارتبط شيئين بشيء ما بعلاقة واحدة، ارتبط أحدهما بالآخر بنفس هذه العلاقة (١١٠). وبناء على ذلك، من الواضح أن مبادئ القياس تتحدد على أساس أنواع العلاقات التى تشملها، وبما أن هذه العلاقات لا حصر لها فهناك أيضاً عديد من المبادئ.

يقول :

"إنه لى يمكننا توضيح النتيجة العامة التى نستخلصها من ذلك، سوف نضع أربعة مبادئ أساسية أو خمسة وهى كما يلى :

١- مبدأ تأليف الموضوع والمحمول

Principle of Synthesis of Subject and attribute

٢- مبدأ تأليف الهوية Principle of Synthesis of Identity

٣- مبدأ تأليف الدرجة Principle of Synthesis of Degree

٤- مبدأ تأليف الزمان والمكان

Principle of Synthesis of Time And Space (١١١)

وبالنسبة للمبدأ الأول (وهو الخاص بتأليف الموضوع والمحمول)، يرى "برادلى" أن صفات أو محمولات الموضوع الواحد مرتبطة بعضها ببعض، كذلك إذا تشابه موضوعان فى صفة أو اختلفا بصدهما فهما بالتالى متشابهين أو مختلفين. ويرى كذلك، أنه إذا لم يؤخذ المحمول على أنه مختلفاً عن أى موضوع : فما الذى نؤكد للمحمول ؟ أننا نؤكد موضوعه. وإذا لم يؤخذ الموضوع على أنه مختلفاً عن أى محمول : فما الذى نثبت للموضوع ؟ إننا نثبت أى محمول يمكن اعتباره محمولاً للموضوع (١١٢).

ويعطى "برادلى" أمثلة توضح هذا الرأى منها :

- ١- هذا الشخص منطقى، وهذا الشخص أحمق. إذن فالمنطقى ربما يكون أحمق (إذا ما توافرت ظروف معينة تجعله كذلك).
 - ٢- هذا الكلب أبيض، وهذا الحصان أبيض (أو بنى) إذن هذا الكلب وهذا الحصان متشابهان (أو مختلفان) .
 - ٣- الذهب أثقل من الرصاص، والرصاص معدن، إذن فمعدن الرصاص (أو أى معدن آخر) أخف من الذهب أو أن المعدن ربما يكون أخف من الذهب.
- أما المبدأ الثانى (وهو الخاص بتأليف الهوية) يرى "برادلى" أنه :
- "إذا اشترك حد مع حدين فى نقطة معينة، كانت الحدود الأخرى تشترك فى هذه النقطة بعينها". ومثال ذلك :

- ١- العملة النقدية أ عليها نفس الكلام المنقوش الذى على العملة النقدية ب، والعملة النقدية ب عليها نفس الكلام المنقوش الذى على العملة النقدية ح ، إذن أ، ح، متشابهان فى الكلام المنقوش على العملة.
 - ٢- إذا كان أ شقيق ب ، ب شقيق ح ، ح أخت د ، إذن أ شقيق د.
- والمبدأ الثالث (الخاص بتأليف الدرجة) فهو "إذا ارتبط حد - بمقتضى جانب من جوانبه - بعلاقة الدرجة مع حدين آخرين أو أكثر، إذن فإن هذه الحدود الأخرى مرتبطة بعلاقة الدرجة أيضاً". ومثال على ذلك :

- ١- أ أشد حرارة من ب، ب أشد حرارة ن ح، إذن أ أشد حرارة من ح.
- ٢- إن اللون أ أكثر بريقاً من ب، ب أكثر بريقاً من ح، إذن أ أكثر بريقاً من ح.
- ويقرر "برادلى" أنه فى هذه الحالة، لم يبحث إن كان أ = ب، ب = ح = ح
إذن أ = ح لأن هذا سوف يخضع لتأليف الهوية.

وأخيراً فالمبدأ الخاص بتأليف الزمان والمكان، فإنه "إذا ارتبط حد معين
بحدين آخرين أو أكثر بعلاقة الزمان أو المكان؛ فلا بد من وجود علاقة زمانية أو
مكانية بين هذه الحدود الأخرى. ومن الأمثلة الدالة على ذلك :

- ١- إذا كان أ شمالى ب، ب غربى ح، إذن فإن ح جنوبى شرقى أ.
- ٢- إذا كان أ يوم سابق على ب، وب معاصر لـ ح، إذن فإن ح يوم
تال لـ أ (١١٣).

حاول "برادلى" أن يبين، من خلال هذه المبادئ، أن مبدأ الاستدلال القياسى
- كالذى يجعل العلاقة بين الحدود الثلاثة علاقة موضوع ومحمول - مبدأ لا
يصلح وحده أساساً للتفكير السليم بل لابد من تصحيحه من جهة وإضافة مبادئ
أخرى إليه من جهة ثانية حتى تشمل كل ضروب الاستدلال الصحيح.

ويمكننا، من خلال ما سبق، أن نصل إلى نتيجة هامة لخصها "برادلى" بقوله :
"الاستدلال هو تجربة مثالية Ideal Experiment تحصل على نتيجة من
الأساس المعطى. وهذه النتيجة هى الحكم الذى يكون فيه النتاج الجديد محمولاً على
المعطى، وفى كل هذه العملية نجد أن "الهوية" تصبح أساسية لبناء الوسط" (١١٤).

لقد نظر "برادلى" إلى الاستدلال على أنه يمثل أساساً للتطور أو النمو الذاتى
لمضمون موضوعى. وهو حينما وصفه بهذا الوصف إنما أراد أن يجد حلاً للفارق
الجوهري بين المجالات المادية والذهنية والمنطقية، حيث رأى أن مجال الفكر هو
مجال المضمون والماهية والمعنى الكلى فى مقابل الواقعة الفعلية أى مجال الوجود
المادى. لذلك، فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك ما تتصف به الجزئيات والفرديات
التي تتمثل فى الواقع العينى الملىء بالثراء والتنوع، فهذا يقع خارج مجال المنطق.

مصادر ومراجع الفصل الرابع

- (1) - T, S, Eliot, op cit., pp. 32 – 33.
- (2) - AR, p. 377.
- (3) - Brand Blanshard, The Nature of Thought, volume one, p. 445.
- (٤) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، بالقاهرة، ص ٣٢٦-٣٢٧.
- (٥) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ١٠.
- (٦) المرجع السابق، ص ١٢.
- (7) - AR, p. 162.
- (٨) د. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، ص ٤٦.
- (9) - Ralph, Withington, Bradley's Dialectic, London, George Allen and Unwin LTD, 1942, p. 81.
- (10) - AR, p. 163.
- (11) - R, Withington, op cit., p. 82.
- (12) - AR, p. 163.
- (١٣) راجع في ذلك : د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص ٣٠٤.
- (١٤) وتقع "الفكرة" في ثلاث مراحل : فأول صورة من صور الفكرة هي الحياة أو الفكرة في صورتها المباشرة. والصورة الثانية هي صورة التمييز وهي الفكرة في صورة المعرفة. أما الصورة الثالثة والأخيرة فهي الفكرة المطلقة وهي آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهي تضع نفسها على أنها في نفس الوقت المرحلة الأولى التي لها وجود

فى ذاتها.

وأول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو "الذاتية"، فقد تحددت طبيعة الحقيقة الواقعية أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject وتلك هى القضية Thesis. أما الوجه الثانى لدائرة الفكرة الشاملة فهو "الموضوعية"، وفيه نتحدد بأنها ما يضاد الذات أعنى بأنها الموضوع : وذلك هو النقيض Antithesis. ومن هنا، فإن المركب لا يمكن أن يكون وجهاً واحداً أو ذاتاً مجردة، ولا وجهاً واحداً أو موضوعاً مجرداً؛ وإنما لابد أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو "الفكرة" Idea. إذ يمكن تعريف "الفكرة" بأنها وحدة الذاتية والموضوعية.

انظر : ولترستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، تقديم د. زكى نجيب محمود، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٧٨.

(١٥) د. إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص ٣٠٥.

(١٦) راجع : د. عبد الرحمن بدوى، المثالية الألمانية "شلنج"، الجزء الخاص بـ "هيجل" ص ٩٨.

(١٧) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٨٥، ص ص ٨٧ - ٨٨.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(19) - B, Blanshard, op cit., p. 446.

(20) - PL, VI, p. 67.

(٢١) مفهوم "الحد المنطقى" معناه مجموعة الصفات الرئيسية التى تكفى لتعريف هذا الحد. والمصدق معناه مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها هذا الحد.

راجع فى ذلك : د. نازلى إسماعيل حسين، المنطق الصورى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٠٩.

(22) - PL, V1, p. 59.

(٢٣) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ١١٢.

(24) - T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p. 12.

(25) - PL, V1, p. 36.

(26) - Ibid, p. 7.

(27) - Ibid, p. 7.

(28) - PL, V1, p. 6.

(29) - B, Blanshard, op cit., p. 448.

(30) - PL, V1, p. 9.

(31) - Ibid, p. 38.

(32) - PL, V1, pp. 6 – 7.

(33) - Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, An Essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by, Anthony Manser and Guy Stock, p. 134.

(34) - PL, V1, pp. 3 – 4.

(35) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p. 33.

(36) - PL, V1, p. 8.

(37) - PL, V1, p. 8.

(38) - Guy Stock, op cit., p. 195.

(39) - PL, V1, p. 7.

(٤٠) تركزت جهود "ج. أ. مور" في اتجاهين :

١- الوقوف ضد تيار المذهب المثالي ٢- تأكيد موقفه الإيجابي من المشكلات الفلسفية. ونلاحظ أن "مور" في هذين الاتجاهين يختلف عن "برادلي" ويتخذ موقفاً بسيطاً وساذجاً كان أساس فلسفته المعروفة بـ "الواقعية الساذجة". وهو يتلخص في تحليل العبارات الميتافيزيقية على ضوء معرفة الإنسان العادى من جهة، ويقين الإنسان بوجود أشياء خارجة عن ذاته لا يمكن إنكارها من جهة أخرى. فالكرسى والمنضدة والقلم أشياء تختلف عن ذاتي وهي خارجة عن هذه الذات. وأنا على يقين بأن الصخرة صلبة لا تستطيع قديمي النفاذ من خلالها. ويؤكد على ذلك بأنه، إذا كان العالم كما يراه "برادلي" روحياً فلا بد أن تكون الأجزاء فيه روحية كذلك ولكن المعرفة البسيطة تثبت أن الصخرة ليست روحية وأنها ذات طبيعة مادية. وعندما يرى "برادلي" أن الزمان غير حقيقى. فهذا معناه بالنسبة للإنسان العادى أنه لا وجود للماضى والحاضر والمستقبل. وهذا أمر يخالف الفهم المشترك أو الإدراك الفطرى للإنسان.

راجع فى ذلك : د. ياسين خليل، مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب - الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ٩١.

(41) - G, E, Moore, The Nature of Judgment, Mind, VII, 1899, p. 177.

(٤٢) رودلف ميتس، الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ص ٤١١.

(43) - PL, VI, p. 10.

(٤٤) د. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، ص ١٢.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٣.

راجع أيضاً :

- John, Anderson, Propositions and Judgments, Mind, edited by, G, E, Moore, vol. XXVI, 1926, p. 237.

(٤٦) راجع في ذلك :

- T, E, Hill, op cit., pp. 12 – 13.

أيضاً :

- John, Anderson, op cit., p. 238.

(47) - PL, V2, p. 630.

(48) - Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, pp. 131 – 132.

(49) - PL, V2, pp. 629 – 630.

(٥٠) يبدأ "فتجنشتين" رسالته المنطقية الفلسفية بالحديث عن العالم، في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته، في هذه الرسالة، هو "تحليل اللغة" وقد رأى أن تحليل اللغة يعتمد اعتماداً أساسياً على تحليل العالم، فاللغة يمكن تحليلها إلى مجموعة من القضايا الأولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي. ولما كان العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة، كان من الضروري أن يكون تحليل العالم سابقاً على تحليل اللغة.

د. عزمى إسلام، لدفيح فتجنشتين، ص ٨٠.

(٥١) يرى البعض أن كثيراً من الألفاظ التي يستخدمها "فتجنشتين" في رسالته غامضة مبهمه، ذلك لأنه لم يوضح لنا "مثلاً" ما هي الوقائع، وما هو العالم أو أى عالم هذا الموجود بالفعل؟. كذلك لم يفسر لنا ما هي الأشياء وما هو الفرق بينها وبين الوقائع؟.

راجع : د. عزمى إسلام، المرجع السابق، ص ٨٦.

كذلك راجع أيضاً :

- Wittgenstein, Tractatus, Logico – Philosophicus, London, 1961, D. F. Pears and B, F, Mc Cruinness, 1, 11, - 2021 – 5, 5561 – 2, 15111.

كذلك انظر ترجمة د. عزمى إسلام لهذه الرسالة، مراجعة د. زكى نجيب محمود
مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٦٣. وما بعدها.

(52) - Guy Stock, op cit., p. 133.

(53) - PL, V1, p. 295.

(54) - T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p. 13.

(55) - PL, V1, p. 114.

(٥٦) د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، ص ٩٨.

(57) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 137.

(58) - PL, V1, pp. 114 – 115.

(59) - Ibid, p. 115.

(60) - Ibid, p. 116.

(61) - R, Wollheim, op cit., pp. 138 – 139.

(62) - PL, V1, pp. 118 – 119.

(63) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 139.

(64) - PL, V1, p. 123.

(65) - PL, V1, p. 46.

(66) - Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, p. 140.

(67) - Gottlob Frege, Logical Investigations, edited with a preface by P, T,
Geach Trans. by Geach and R, H, Stoothoff, Oxford Basil Blackwell,
1977, p. 17.

(68) - Wolfgang Carl, Frege's Theory of Sense and Reference, Its Origins and Scope, Cambridge University Press, 1994, p. 76.

(69) - G, Frege, op cit., p. 7.

(70) - Ibid, pp. 26 – 27.

(71) - Ibid, p. 25.

(٧٢) يستخدم "فريجه" كلمة "موضوع" Object لتدل على أشياء عدة : الموجود الفردي الجزئي المحدد، والعدد وقيمة الصدق والمكان والفترة الزمنية. .. الخ ويرتبط توضيح رأيه في هذه النقاط بفلسفة الرياضيات، حيث يرى أن الأعداد مثلاً ليست مجرد رموز من صنع الإنسان وإنما هي أشياء لها موضوعيتها واستقلالها وأن على الإنسان أن يكتشفها.

راجع في ذلك : د. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٣٦.

(73) - G, E, Moore, op cit., p. 178.

(74) - Guy Stock, op cit., p. 141.

(75) - B, Russell, Philosophy of Logical Atomism, p. 184.

(76) - Ibid, pp. 187 - 188.

(77) - Ibid, pp. 182 - 183.

(٧٨) راجع في ذلك : د. محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

أيضاً : د. زكي نجيب محمود، براندراند رسل، ص ٦٤.

(79) - B, Russell, op cit., pp. 183 - 184.

(٨٠) د. نازلي إسماعيل حسين، مبادئ المنطق الرمزي، ١٩٨٣، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٨١) المرجع السابق، ص ص٢٥٨ - ٢٥٩.

(٨٢) راجع في ذلك :

- Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, pp. 41 - 42.

(٨٣) د. محمود زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص ١٨٢.

(٨٤) راجع في ذلك :

- Guy Stock, op cit., p. 142.

(85) - B, Russell, The Philosophy of Logical Atomism, p. 237.

(86) - Ibid, p. 229.

(87) - Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, p. 143.

(88) - B, Russell, op cit., p. 232.

(89) - Guy Stock, op cit., p. 144.

(٩٠) رودلف ميتس، المرجع السالف الذكر، ص ص٤١٢ - ٤١٣.

(٩١) د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ١٨٨.

(92) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 156.

(٩٣) يرجع الفضل إلى "برادلي" في الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال وهي الصور التي لم يكن يلاحظها المنطق التقليدي على الإطلاق.

(94) - PL, V1, p. 246.

(95) - Ibid, p. 248.

(96) - Ibid, p. 258.

(٩٧) Ibid, pp. 259 – 260.

(98) - Ibid, p. 260.

(٩٩) قواعد القياس بصفة عامة هي :

- ١- كل قياس يشتمل على ثلاثة حدود فقط.
- ٢- كل قياس يشتمل على ثلاث قضايا فقط.
- ٣- يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً في إحدى المقدمتين على الأقل.
- ٤- لا يجوز استغراق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في إحدى المقدمتين.
- ٥- لا إنتاج من مقدمتين سالبتين.
- ٦- إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، وجب أن تكون النتيجة سالبة .

راجع في ذلك : د. نازلي إسماعيل حسين، المنطق الصوري، ص ٢٥٤.

(١٠٠) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، ص ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(١٠١) نقلاً عن "برادلي" :

- Jevons, Principles of Science, p. 63, PL, V1, p. 278.

(102) - Ibid, p. 278.

(١٠٣) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ٢٦٨.

(105) - PL, V1, p. 247.

(106) - Ibid, pp. 248 – 249.

(١٠٧) أطلق "أرسطو" على "القياس" الذي يكون حده الأوسط موضوعاً في المقدمتين اسم "الشكل الثالث" ويرمز إليه بـ و- ك، و- ص، إذن ص - ك. أما الشكل الأول وهو

أن الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في المقدمة الصغرى ويرمز إليه بـ و- ك، ص - و، إذن ص - ك.

راجع في ذلك : د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(١٠٨) نقلاً عن "برانلى" -Wundt, Logik, 1, p. 282, PL, V1, p. 252.

(109) - Ibid, p. 253.

(110) - Ibid, p. 263.

(111) - Ibid, p. 264.

(112) - Ibid, p. 265.

(113) - Ibid, pp. 264 - 66.

(114) - PL, V2, p. 446.

* * * * *