وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بن أحمد– وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

فلسفة التحليل عند جورج إدوارد مور

أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد المترشح:
عبد الوهاب زروخي

إشراف البروفيسور:
بن عمر سواريت

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	المؤسسة الأصلية
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
صاري رشيدة	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة وهران 2
دواد خليفة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الشلف
زروخي الدراجي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة
برتيمة وفاء	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة باتنة

السنة الجامعية: 2023/ 2024

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بن أحمد– وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

فلسفة التحليل عند جورج إدوارد مور

أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد المترشح:
عبد الوهاب زروخي

إشراف البروفيسور:
بن عمر سواريت

لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	المؤسسة الأصلية
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
صاري رشيدة	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة وهران 2
دواد خليفة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الشلف
زروخي الدراجي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة
برتيمة وفاء	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة باتنة

السنة الجامعية: 2023/ 2024

بِاسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء:

إلى والدي الكريمين

الى زوجتي و اولادي..

إلى إخوتي وأخواتي...

الى كل الاصدقاء

أهدي هذا العمل ...

كلمة شكر:

أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير إلى الأستاذ بن عمر سواريت،

الذي تحمل معي مشقة هذا العمل من خلال الإشراف عليه، كما سيجد

شكري واتمناني على نصائحه القيمة وتوجيهاته المفيدة...

كما أشكر كل من ساعدني خلال مراحل إنجاز هذه المذكرة، وأخص بالذكر

الزميل الدكتور فيصل مبرك.

مقدمة

عرف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ثورة فلسفية وإبستمولوجية، هزت أركان الفكر البشري، وقضت على المفاهيم الكلاسيكية التي تتميز بالثبات واليقين، مفاهيم ظلّت جامدة فلم تخدم الإنسان ولم تُغير من حاله، إلى أن جاءت الثورات التي اجتاحت جميع المجالات، ابتداء من المفاهيم السياسية التي كانت مبنية على فكرة علاقة سلطة الحاكم بالمحكوم على أساس الخضوع التام، أو كما يسميها "ميشال فوكو" بالسلطة الرعوية التي تعتبر الحاكم راع لرعيته، والتي تغيرت إلى تلك المفاهيم التحررية التي تمكن المواطن من أن يعبر فيها عن رأيه بحرية تامة، أو في المجال العلمي الذي قضت فيه الثورة على تلك المفاهيم الكلاسيكية الثابتة إلى تلك لمفاهيم النسبية ابتداء من نظرية "الكوانتا" (ماكس بلانك) إلى النسبية عند ألبرت أينشتاين.

وفي مجال الفلسفة فقد حدثت ثورة على الفلسفات المثالية والعقلية، فظهرت بذلك فلسفات جديدة متأثرة تارة بتلك الثورات العلمية التي حدثت على مستوى الفيزياء خاصة "الميكروفيزياء"، وبالرياضيات البحتة أو بالمنطق الرياضي تارة أخرى. فقد كان في ألمانيا الانشقاق على الفلسفة المثالية وظهور فلسفة جديدة، وهنا نذكر على سبيل المثال "الفينومينولوجيا" خاصة بعد صدور كتاب "أدموند هوسرل" بحوث منطقية والتي ركزت على أن التجربة الحسية هي المدخل الوحيد للعلم واعتبرت الفلسفة علمية، ومن بعدها المنهج الهيرمونيطيقي بزعامة "هانز جورج غادمير" في كتابه الحقيقة والمنهج 1960، وفي أمريكا كان الهجوم على المثالية من طرف الفلسفة البراغماتية التي كانت طاغية على الحياة الأمريكية والتي ترفض كل ما هو غير نافع ومفيد، أما في بريطانيا فقد كان الهجوم على المثالية الألمانية التي اجتاحت الأراضي البريطانية، وقد عدّ هذا الاجتياح مفاجئ لان الأمر يتعلق باجتياح مثالي لفلسفة طالما كانت تؤمن بالتجربة الحسية كمصدر لجميع معارف الإنسان، وقد كان التصدي لهذه الفلسفة المثالية من طرف عدة اتجاهات فلسفية، ولعل أبرزها الفلسفة التحليلية.

والحديث عن الفلسفة التحليلية يحيلنا إلى المنعطف اللغوي الذي عرفته الفلسفة المعاصرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو منعطف جعل من الفلسفة تتجه نحو دراسة اللغة والمعنى، إلى درجة أن مورتن وايت وصف القرن العشرين بأنه قرن

اللغة والمعنى، ولقد كانت جامعة كمبرديج مسرحا لظهور ما يعرف بالفلسفة التحليلية، والتي ظهرت في لحظة اجتاحت فيها المثالية الألمانية الجامعات البريطانية، وقد حمل لواء هذه الفلسفة ثالوث كمبرديج، جورج ادوارد مور، براتراند رسل، ولودفيغ فينجنشتاين.

وتتمحور هذه الدراسة حول فلسفة التحليل عند جورج ادوارد مور، والذي ينتمي إلى مدرستين من مدارس الفكر الفلسفي المعاصر، فهو من حيث المنهج يعتبر من رواد المدرسة التحليلية، شانه في ذلك شأن راسل وفينشتغاين، أما من الناحية الفكرية والفلسفية فهو يعد مؤسسا للواقعية الجديدة. واقعية حاولت أن تبني على أنقاض الفلسفة المثالية فلسفة جديدة في المعرفة واللغة والأخلاق، معتمدة في مشروعها هذا على منهج التحليل اللغوي، فكل مشكلة حسب أصحاب هذا الاتجاه هي بالأساس مشكلة لغوية ناتجة عن سوء استخدام اللغة في التعبير عن جوهر المشكلات الفلسفية، فكلما كان التعبير اللغوي دقيقا و واضحا كانت المشكلة جلية وواضحة وقابلة للحل.

لقد كانت المهمة الرئيسية لجورج مور هي تحليل ما يقوله الفلاسفة والعلماء، بل ويمتد الأمر أيضا إلى ما يقوله عامة الناس، لهذا فقد أطلق عليه لقب فيلسوف الفلاسفة، فكل المشكلات الفلسفية الكبرى مثل الوجود والميتافيزيقا لم تكن من اهتمام جورج مور، بل انه اهتم بما يقوله الفلاسفة عن الوجود والميتافيزيقا والعلم.. فالمشكلة بالنسبة له ليست ماذا اعرف؟ وإنما هي: ماذا نعني بالذي نقول إننا نعرفه؟ لهذا كان مور يتناول أطروحات الفلاسفة –خاصة أصحاب التوجه المثالي– بالدراسة والتحليل والنقد، مؤسسا في الوقت ذاته فلسفة واقعية جديدة، تنبذ كل أشكال الغموض وعدم الدقة، وبناءا على هذا فان إشكالية البحث جاءت كالتالي: هل تقبل الفلسفة بحكم طبيعتها أن تكون تحليلا حسب تقدير جورج مور؟ وما وجه الصلة بين فلسفة التحليل عند مور والواقعية الجديدة؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية عدة مشكلات جزئية هي: هل نجح مور في دحض المثالية؟ هل كل القضايا الفلسفية التي تناولها مور بالدراسة التحليلية كانت تقبل التحليل خصوصا الأخلاق؟ وما حدود التحليل في فلسفة مور؟ وهل يمكن لنا الحديث اليوم عن الفلسفة التحليلية في عصر الما–بعديات ؟

خطة البحث:

وللإجابة عن كل هده التساؤلات وضعنا هيكلة للبحث رأينها تتلاءم وطبيعة الموضوع، حيث قسمنا البحث إلى أربعة فصول تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة، وفي المقدمة حاولنا أن نقدم فكرة عامة نمهد بها لموضوع البحث، ثم طرحنا إشكالية البحث مع توضيح الخطة المتبعة لمعالجة هذه الإشكالية، مبرزين في الوقت ذاته المنهج المتبع في الدارسة، كما أشرنا إلى دواعي اختيار الموضوع، إضافة إلى ذكر بعض الدراسات السابقة التي تناولت فلسفة التحليل عند جورج مور.

في الفصل الأول من البحث فقد جاء عنوانه: فلسفة التحليل – الهوية الجدية للفلسفة– ولدواعي منهجية تم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: وجاء بعنوان في مفهوم التحليل والفلسفة التحليلية، وفيه تم ضبط المفاهيم لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني وجاء بعنوان حركة التحليل، روافدها، خصائصها، اتجاهاتها، وفيه تطرقنا إلى أصول فلسفة التحليل، وقد ركزنا على الفلسفة الإنجليزية الحديثة وتأثيرها على ميلاد حركة التحليل، بالإضافة التطرق إلى أعمال جوتغلوب فريجة وإسهاماته في بعث وإرساء معالم الفلسفة التحليلية المعاصرة، دون نسيان الاتجاه الوضعي وتأثيره فيما بعد على بروز هذه الحركة، لنختتم المبحث بعرض خصائص الفلسفة التحليلية.

أما المبحث الثالث: وقد جاء بعنوان **العتبات الإبستيمية الكبرى في فلسفة التحليل،** وهنا ركزنا على عرض مختصر لكل من فلسفة جورج مور وبراترند راسل ولودفيغ فينجنشتين.

أما إذا عدنا الفصل الثاني: **فقد جاء عنوانه: جورج مور– الإرث المثالي وآلية التحليل من اجل تأسيس واقعية جديدة –** وقد قسمنا الفصل إلى أربعة مباحث جاءت كالتالي :

المبحث الأول: ويحمل عنوان المثالية الهجيلية وغزوها للفضاء الفلسفي البريطاني، وهنا قمنا بتعريف المثالية ودلالاتها في تاريخ الفلسفة، لنتطرق فيما بعد إلى الغزو المثالي الذي شهدته بريطانيا في نهاية القرن التاسع عشر، أما المبحث الثاني، فجاء يحمل عنوان الواقعية الجديدة ثورة على المثالية، وفيه تعرفنا على مفهوم الواقعية سواء كانت القديمة أو الجديدة منها، مركزين في الوقت ذاته على خصائص الواقعية الجديدة.

وفي المبحث الثالث الذي يحمل عنوان جورج مور وثورته ضد المثالية، حاولنا أن نطرح معظم القضايا التي وضعها جورج تحت معول التحليل، وهي قضايا مثالية دحضها مور انطلاقا من توضيح الأخطاء التي وقع فيها أصحاب الفلسفة المثالية، ولم يكتف مور بهذا بل قدم البديل وأسس فلسفة واقعية جديدة تؤمن بأن الحس المشترك هو أصل معارف الإنسان، وأن هذه المعارف هي صادقة، أما المبحث الرابع فقد تناول اللغة العادية عند مور في مواجهة اللغة الرياضية المنطقية عند راسل، وفيه تطرقنا إلى موقف مور من اللغة العادية وأهميتها بالنسبة للحس المشترك، ثم عرضنا موقف راسل من اللغة المثالية.

وفي آخر الفصل قدمنا رؤية نقدية لموقف مور من كل القضايا التي قدمها في مشروعه النقدي للمثالية.

وفي الفصل الثالث الذي جاء بعنوان: **الميتا أخلاق عند جورج ادوار مور**، ومن اجل الإحاطة بتحليل المشكلة الخلقية عند مور قسمنا هذا الفصل إلى خمس مباحث، فجاء المبحث الأول بعنوان في معنى الأخلاق، وفيه تطرقنا إلى مفهوم الأخلاق في اللغة وفي الاصطلاح، كما تم ضبط مفهوم علم الأخلاق. وفي المبحث الثاني فقد عالجنا: الأخلاق في فضاء الفلسفة الإنجليزية بين التفسير السيكولوجي والتفسير العقلي. وفيه تعرفنا على المدارس الأخلاقية التي كانت سائدة في بريطانيا أي قبل جورج مور، وهي مدراس أخلاقية حاولت أن تفسر السلوك الأخلاقي مثل مدرسة الحاسة الخلقية بزعامة لـــــورد شافتسبري (1671-1713)، والمدرسة العقلية بزعامة صموئيل كلارك.

لنمر بعد ذلك إلى المبحث الثالث: الذي عالج الأخلاق التحليلية عند مور، وتوقفنا كثيرا عند تحليل فكرة الخير عنده. أما المبحث الرابع فقد تناول المغالطات الطبيعية عند

مور، وهنا انتقد جورج مور أصحاب المذهب الطبيعي الذين ربطوا الأخلاق بصفة من الطبيعة، ولم يكتف مور بهذا بل انتقد أصحاب مذهب اللذة والمنفعة وعلى راسم جرمي بنتام وجون ستوارت مل. وتعرضنا في المبحث الخامس إلى فلسفة الأخلاق العملية والمثل الأعلى عند مور. لنختم الفصل بنقد وتقيم موقف مور من الأخلاق بشكل عام.

أما الفصل الرابع فقد جاء بعنوان **الفلسفة التحليلية وإرادة المراجعة والنقد والتجاوز**، وهو في الحقيقة فصل نقدي، وقد تم تقسيمه إلى ثلاث مباحث، في المبحث الأول استعرضنا مكانة وتأثير جورج ادوارد مور في الفلسفة الأنجلوسكسونية، وقد ركزنا على تأثير جورج مور على كل من راسل وفينشجنشتاين، بالإضافة إلى تأثيره على مدرسة أكسفورد، أما المبحث الثاني فقد جاء نقديا يحمل عنوان ما بعد الفلسفة وموت التحليل، وهو مبحث خصص لريتشارد رووتي، وهنا قدمنا الانتقادات التي توجه بها رورتي إلى الفلسفة التحليلية، و التي في اعتقاده تنتمي إلى الفلسفات التقليدية، ولا بد من تجاوزها.

أما المبحث الثالث فجاء بعنوان من الابسمتولوجيا اللاتاريخية(المنغلقة) إلى الإبستمولوجيا التاريخية (المنفتحة)، وهنا ركزنا على الانتقادات التي وجهها كارل بوبر للتحليلية من خلال إبستمولوجيته المفتوحة، والتي لا تحصر الفلسفة في التحليل اللغوي، كما تم التطرق إلى إبستمولوجيا كل من توماس كوهن وغاستون باشلار وهي إبستمولوجيات لا تحصر المشكلات العلمية في اللغة فقط، بل يمتد الأمر إلى النظر في تشكل المعرفة العلمية عبر التاريخ وفق سياق اجتماعي وثقافي معيين، وهذا ما أهملته الفلسفة التحليلية، لينتهي البحث بخاتمة نخرج فيها بنتائج الدراسة .

منهج الدراسة:

لقد عملنا طيلة سير البحث على إتباع منهج تحليلي نقدي. فأما بخصوص ما تعلق بالجانب التحليلي في طريقة العمل فسينحصر في استقراء وفحص آراء جورج مور، والتي كتبت حول المسائل ذات الصلة بالموضوع، وبقدر ما كانت منهجيتنا تعتمد على التحليل كآلية للفهم والإدراك، والتعمق والتوسع، فقد استندنا أيضا إلى النقد والنقد المضاد لإزالة

الغموض وتوضيح الأفكار الملتبسة، إيمانا منا بأن روح التفكير الفلسفي إنما تكمن في النقد اقتداء بالطريقة الكانطية.

كما تم استخدم المنهج التاريخي الذي استقرأنا بواسطته كيف ظهر التحليل، وكيف أصبحت الفلسفة الإنجليزية في فترة من الفترات فلسفة مثالية، قبل أن تعود إلى طبيعتها الأصلية أي الفلسفة التجريبية الواقعية، بالإضافة إلى استخدام المنهج المقارن، والذي اعتمدنا عليه في مقارنتنا لآراء مور وغيرها من آراء وأفكار الفلاسفة الذين سبقوه أو عاصروه مثل: راسل وفتغنشتين وغيرهم.

أسباب اختيار الموضوع:

تعود دوافع اختيار هذا الموضوع إلى مجموعة أسباب ذاتية وأخرى موضوعية نوجزها فيما يلي:

أولا-الأسباب الذاتية: تتمثل هذه الأسباب في:

-ميلنا لمواضيع الفلسفة الإنجليزية، خصوصا في شقها التحليلي
-وكذا رغبتنا في استكمال بحثنا في مشروع الفلسفة الأنجلوسكسونية والذي كنا قد بدأناه في مذكرة الماجستير حول فلسفة ديفيد هيوم.

ثانيا: الأسباب الموضوعية

وتتجلى في:

-جدة الموضوع وقلة الدراسات حوله، إن لم نقل أنها تكاد تنعدم خاصة إذا تعلق الأمر بالدراسات العربية، كون أن جورج ادوار مور فيلسوف معاصر لا تزال معظم أفكاره لم تتعرض للتحليل والدراسة بعد.
-قيمة الفلسفة التحليلية في الأوساط الأنجلوساكسونية فهي لم تبق حبيسة الجامعات البريطانية، بل نجدها قد امتدت حتى للقارة الأمريكية، وقد لا نبالغ إن قلنا أن الفلسفة الأنجلوسكسونية هي فلسفة تحليلية في شكلها العام.

أما عن الأهداف التي نريد الوصول إليها من خلال بحثنا هذا، فتتمثل في الإجابة عن التساؤلات التي تم طرحها في المقدمة، وكذلك التعرف على منزلة الفلسفة التحليلية في الفكر المعاصر.

الدراسات السابقة :

أما إذا عدنا إلى الدراسات السابقة، فإننا نجد أن البحث في الجامعات الجزائرية حول فلسفة التحليل عند مور فهو شبه غائب، باستثناء دراسة واحدة بعنوان "إسهامات جورج مور في تطور تحليل اللغة العادية"، للطالبة جبارة صافية، إشراف الأستاذة نعيمة ولد يوسف، عن جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، وقد نوقشت الأطروحة في 2022/03/13.

أما على مستوى الجامعات العربية فيعد الدكتور المصري محمد محمد مدين احد أقطاب فلسفة التحليل في الوطن العربي، والمتخصص في جورج إدوارد مور، وقد اشتغل على فلسفة مور من خلال أطروحة الدكتوراه بعنوان: النظرية الأخلاقية عند جورج مور تحت إشراف د. أميرة حلمي مطر سنة 1983.

كما توجد دراسة أخرى في جامعة الإسكندرية، وهي عبارة عن رسالة ماجستير بعنوان: الأخلاق بين التحليلين والمثالين – دراسة نقدية مقارنة بين جورج ادوارد مور وبوزنكيت– وهي رسالة من إنجاز دليلة محمود السيد عبد العال وإشراف الدكتور علي عبد المعطي محمد، وقد نوقشت سنة 1990.

أما فيما يخص من اهتم بفلسفة جورج مور تأليفا نجد المصري احمد فؤاد كامل في كتابه بعنوان جورج مور ودحض المثالية ودفاع عن الإدراك الفطري، مع دراسة تفصيلية عن فلسفته، وهذا الكتاب هو في الحقيقة أطروحة دكتوراه ناقشها سنة 1973، قبل أن يتم طبعها في كتاب مع إضافة ترجمات لبعض النصوص الفلسفية لجورج مور، وقد طبع الكتاب في دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر، 1976.

عوائق وصعوبات البحث: من بين الصعوبات التي واجهتنا أثناء الدراسة هي صعوبة التعامل مع النصوص الفلسفية لجورج مور، خاصة تلك المتعلقة بمشكلة الإدراك، كما

واجهتنا بعض الصعوبات في جمع مؤلفات مور، خاصة وأن جل مقالاته المتوفر على مستوي المكتبات الإلكترونية كان معظمها مبتورا.

صعوبة أخرى تكمن في ترجمة النصوص الأصلية لمور من الإنجليزية إلى العربية وهذا يحتاج إلى الكثير من الوقت، وان كانت هذه الترجمة من ببين أساسيات البحث.

الفصل الأول:

فلسفة التحليل "الهوية الجديدة للفلسفة"

تمهيد

لعل السمة العامة التي تتصف بها معظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة هي أنها فلسفات تجريبية واقعية، بل إنها فلسفات تنفر من كل تجريد عقلي يقضي على الإنسان في وجوده المتعين ومواقفه الحية من الوجود والعالم، فالفلسفة الوضعية والبراغماتية والوجودية والماركسية، كلها اتجاهات فلسفية ثارت على الفلسفات التقليدية خاصة المثالية منها.

ولعل ابرز فلسفة تعادي وتناهض الفلسفة المثالية نجد الفلسفة التحليلية، التي تعتبر من بين أبرز الحركات الفلسفية التي عرفتها الفترة المعاصرة، بزعامة كل من جورج ادوراد مور وبرتراند رسل ولودفيغ فينجنشتاين، وهي فلسفة نشأت في كمبرديج، لهذا نتساءل ما مفهوم التحليل والفلسفة التحليلية؟ ما هي خلفياتها وأصولها الفلسفية؟ ما هي أهم خصائصها واتجاهاتها؟ ومن هم أعلامها البارزين والذين يمثلون المرجعية الفلسفية لهته الحركة؟

المبحث الأول: في مفهوم التحليل والفلسفة التحليلية

قبل ضبط مفهوم التحليل جدير بنا أولا أن نميز بين فلسفة اللغة وفلسفة التحليل اللغوي، وهذا من أجل الوقوف على ماهية ومجال كل منهما، فمن المعروف أن اللغة كظاهرة إنسانية قد حظيت باهتمام الفلاسفة منذ القدم، غير أنها لم تصبح موضوعا مركزيا في الفلسفة إلا في القرن العشرين، وهذا بعد إن اتفق جل الفلاسفة على أن السبيل الوحيد لحل كل المشكلات الفلسفية إنما يتم عبر دراسة اللّغة فلسفيا، وكذلك فحص اللّغة التي صيغت بها هذه المشاكل، ولما كانت الدراسات الفلسفية في مجال اللغة متعددة بين اتجاه يهتم باللّسانيات واتجاه آخر يهتم بتحليلها منطقيا، فقد بات من الضروري التمييز بين فلسفة اللّغة والتحليل اللّغوي فما الفرق بين هذين الاتجاهين؟

من الواضح أن هناك اختلاف وتمايز بين فلسفة اللغة من ناحية، وبين فلسفة التحليل اللغوي من ناحية ثانية، فإذا حاولنا أن نعرف فلسفة اللّغة فهي تعني محاولة لتقديم أوصاف فلسفية لملامح عامة في اللغة، من قبيل الإشارة والصدق والمعنى

والضرورة المنطقية، ولا يتعلق الأمر بعناصر محددة في لغة بعينها[1] أي أنها تدرس اللغة دون الاهتمام بلسان معين، فمثلا عندما ناقش سقراط مشكلة علاقة الأسماء بالأشياء لم تكن هذه المشكلة خاصة باللغة اليونانية، بل هي مشكلة تمس كل اللغات، وفلسفة اللّغة هي اسم لمبحث أو فرع من مباحث الفلسفة شأنها في ذلك شأن فلسفة التاريخ، وفلسفة العلم... وعلى هذا النحو فان فلسفة اللغة ليست دراسة للغة بل هي حديث فلسفي في اللغة، أو قل إنها تفلسف حول اللغة[2].

أما مصطلح التحليل اللغوي و إن كان البعض يجعله مرادف لمصطلح الفلسفة اللغوية في الدلالة، فاذا استعمل إحداهما أو كلاهما فلا يعني سوى منهج لحل مشكلات فلسفية عن طريق العناية بالاستعمال العادي لكلمات معينة ترتبط بالمشكلة المطروحة للبحث، ويعتقد الفيلسوف اللغوي بأنه يستطيع حل مشكلات فلسفية تقليدية عن طريق فحص الاستعمال العادي للكلمات[3] لهذا فان فلسفة التحليل اللغوي هي بالأساس تبحث في المعنى من حيث الوضوح والغموض، فالفلسفة التحليلية ترى أن سبب الغموض الذي يكتنف المشكلات الفلسفية إنما هو راجع إلى سوء استخدام اللغة من طرف الفلاسفة أنفسهم، هذا ويمكن أن نحكم على أن الفلسفة اللغوية أو الفلسفة التحليلية هي منتوج انجلوساكسوني، على عكس فلسفة اللغة التي تشكل فرعا من فروع الفلسفة بشكل عام.

المطلب الأول: في مفهوم التحليل

التحليل analyse لغة يعني الفك والفتح (حل– حلل) العقدة أي فتحها (فأنحّلت) أي بمعنى فك (كل ما هو مركب) أو كلي إلى أجزائه أو العناصر المكونة له، ويقابله التركيب الذي يعني بناء كل من أجزائه أي ربط وتجميع عناصر الكل المنفصلة أو الصغيرة إلى وحدة شاملة، وبذلك فالتحليل بصيغة أخرى هو تلك العملية القائمة على التقسيم العقلي أو الفعلي ل كل"ما" إلى عناصره المركبة منها ثم إعادة تكوين ذلكم الكل

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1993، ص4.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

من خلال أجزائه،[1]ويعرف لالاند التحليل في معجمه الفلسفي بأنه تفكيك كل معين إلى أجزائه سواء كان هذا التحليل ماديا كالتحليل الكيمائي أو ذهنيا كتحليل تصور معين[2].

أما المعنى الفلسفي للتحليل فيقصد به فك وتفتيت الموضوع الذي تناوله بالبحث إلى عناصره أو وحداته الأولية، سواء أكان فكرة في الذهن أو قضية من القضايا المنطقية أو جملة من جمل اللغة أو واقعة من وقائع الحياة، أيا كان الغرض الذي يسعى إليه الإنسان من وراء هذا التحليل. وتتلخص مهمة المفكر التحليلي بالنسبة للتصور العقلي في فحص هذا التصور العقلي ومحاولة وصفه، ثم في تقسيمه إلى مجموعة من المدركات العقلية المكونة له، أو في تمييزه عن طريق التشابه والاختلاف عن غيره من التصورات العقلية التي تستحضر أمام العقل بواسطة عبارة بعينها، أو عبارة أخرى مرتبطة به[3]. وبهذا فان تجزئة أي إشكال فلسفي أو قضية إلى عناصرها المكونة لها يؤدي إلى الدقة والفهم الجيد، لان المعرفة بالوسائل الصغيرة تعطي للباحث فرصة إدراك الأجزاء بغية فهم المركب.[4]

والتحليل يختلف تبعا لطبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلله، فهو قد يكون ماديا إذا كان المركب الذي نحلله ماديا، أو عقليا مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة أو مفهوم معين.[5] وهذا يحلينا إلى القول أن التحليل لا يرتبط بالفلسفة فقط على اعتبار انه يمثل منهجا تستخدمه جل العلوم، سواء تعلق الأمر بالعلوم الصورية كالرياضيات أو العلوم المادية التجريبية بل ويمتد التحليل حتى إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية.

والتحليل في الفلسفة لا يفيد معنى واحد على اعتبار أن كل فيلسوف استخدمه وفق نسقه الفلسفي لهذا فان له عدة معان لعل أهمها:

---

[1] روزنتال وديوين وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1985، ص 114.

[2] *Lalande. A, **Vocabulaire Technique et critique de la philosophie**, PUF, Paris, 1996, p54.*

[3] فؤاد كامل، **أعلام الفكر المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص42.

[4] بشير خليفي، **الفلسفة وقضايا اللغة – قراءة في التصور التحليلي**–، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص63.

[5] عزمي أسلام، **(فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي**، دار المعارف، مصر، د.ت، ص 59.

-تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها، كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو؛

-تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأولية، مثلما فعل لوك وباركلي وهيوم؛

-تحليل اللغة دلالة وتركيبا، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال مور ورسل وفينشيغاين والوضعية المنطقية ومدرسة أكسفورد[1].

وهكذا فان عملية التحليل – من حيث هي منهج فلسفي – قد كانت موجودة منذ سقراط، أي أن التحليل قديم قدم الفلسفة ولا يوجد بناء فلسفي سواء –كان هذا البناء تأملي أو علمي– يخلو من عميلة التحليل، على أساس أن كل فعل فلسفي كان ما كان هو فعل تحليلي تركيبي بصيغة من الصيغ وعلى نحو من الأنحاء، وتاريخ الفلسفة يحمل الكثير من الشواهد الدالة على هذا البعد، ويمكن أن نوجز مكانة التحليل عند الفلاسفة فيما يلي: تحليل سقراط لبعض التصورات والقيم مثل الشجاعة والفصلية والعدالة، وأفلاطون وتحليله لطبيعة الوجود، وأرسطو وكذا فلاسفة الإسلام كابن سينا والفرابي وتحليلهم للكليات، ديكارت ومعالجته للفكر والوجود، والفلاسفة الانجليز وتحلليهم للمعرفة الإنسانية وحدودها، وكانط ومعالجته للأحكام التحليلية والتركيبية، وصولا إلى اتخاذ التحليل كمنهج وكفلسفة جديدة مع بروز الوضعية المنطقية عموما والفلسفة التحليلية على وجه الخصوص، ولعل هذا يدفعنا إلى التساؤل حول ماهية الفلسفة التحليلية؟

المطلب الثاني: في مفهوم الفلسفة التحليلية

يتفق المختصون بأنه من الصعوبة بما كان أن نجد تعريفا دقيقا للفلسفة التحليلية، ذلك لأْن ما نطلق عليهم اسم فلاسفة التحليل لا يمثلون في الواقع نمطا واحدا من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافهم، بل ليس هناك في واقع الأمر اتفاق عام حتى على الاسم الذي يميز تلك الحركة الفلسفية، إذ أنها تعرف أحيانا باسم التحليل اللّغوي وأحيانا أخرى بالتحليل المنطقي، وكان يطلق عليها في مرحلة من مراحل تطورها

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، مرجع سابق، ص 6.

اسم مدرسة كمبردج، وهي تسمى الآن في تطورها الحالي باسم فلسفة أكسفورد أو فلسفة اللغة العادية[1]، لكن وعلى الرغم من هذه التجليات لهذه الفلسفة سنحاول أن نقدم لها تعريفا يساعدنا على الإلمام بالقواسم المشتركة والمبادئ التي تقوم عليها كل تيارات الفلسفة التحليلية. فما المقصود بهذه الفلسفة؟

تعتبر الفلسفة التحليلية Analytic philosophy اتجاها فلسفيا معاصرا أطلق ليوضح الدراسات والأبحاث المنتشرة في البلدان الانجلوساكسونية،[2] وقد تميز هذا الاتجاه بالاهتمام الكبير باللغة، بل أنه جعل من وظيفية الفلسفة هي التحليل اللغوي للمشكلات الفلسفية، وينظر عادة إلى هذا النمط من الفلسفة على انه ثورة جاءت تطويرا للأفكار السائدة عند حلقة فينا والوضعية المنطقية، وردا عنيفا على المثالية التي برزت إلى العلن مع بعض الأدباء الانجليز من أمثال صمويل كولردج وكاريل، فضلا عن برادلي وبوزنكيت، اللذين يعدان الصوت المختلف داخل فضاء الفلسفة الانجليزية، والتي تعد معقلا للفكر التجريبي والعقلانية البراغماتية، [3] فالفلسفة التحليلية هي في حقيقة الأمر امتدادا للتراث التجريبي الانجليزي الذي خلفه كل من فرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وكذا جورج باركلي، وهو تراث يقدس التجربة وينتقد كل ما هو تأملي ميتافيزيقي.

ويري ميخائيل ديمت في كتابه أصول الفلسفة التحليلية، إن ما يميز التحليلية عن غيرها من الفلسفات، هو إيمانها بان التحليل الفلسفي للغة يؤدي إلى تفسير فلسفي للفكر، فالتحليل الفلسفي هو الطريقة الوحيدة للوصول إلى تفسير شامل[4]. وبذلك شكلت الفلسفة التحليلية طريقة جذرية في الممارسة الفلسفية المعاصرة، وحولت موضوع الفلسفة برمته إلى موضوع خاص باللغة، ومثلت مع الوضعية الجديدة أو المنطقية أو التجريبية النموذج المهيمن على المنعطف اللغوي في الفترة المعاصرة، وذلك لأسباب وعوامل عدة منها، استعمال المنطق الرياضي واتخاذ موقف تجريبي جذري، والسعي نحو إنشاء لغة عالمية

---

[1] محمد مهران شوان ومحمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012، ص 14.

[2] *Rossi & Jean. Gerard, **la philosophie Analytique**, PUF, 1993, p, 3.*

[3] *رشوان محمد مهران، **دراسات في فلسفة اللغة**، درا قباء، الكويت، ط1، 1998، ص25.*

[4] *Michael dummet, **les originens de la philosophie analyitque**, Trad M.A, lescourret. Gallimard. Paris. 1991, p13 .*

صورية واصطناعية[1]، ويرى تشارلز وروث أن بداية حركة التحليل المعاصر تعود في تاريخها الى المقال الذي نشره جورج ادوارد مور بعنوان تفنيد المثالية refutation of the idealism سنة 1903.[2]

يمكن التمييز داخل الفلسفة التحليلية بين جملة من الاتجاهات الفكرية*، أبرزها أتباع كارناب (1891–1970) الذين جعلوا من التوجه الرياضي والمنطقي منطلقا لوضع تعريف دقيق للمفاهيم الأساسية للعلوم، وذلك في إطار لغة اصطلاحية صرفة، ثم مدرسة كمبردج التي عالجت اللغة العادية على نحو ما قام به جورج ادوارد مور، وكذلك معالجتها للغة الاصطناعية الصارمة منطبقا على نحو ما قام به كل من برتراند راسل وفينجنشتاين الأول، ولعل هذا ما دفع اميرمان إلى القول بأنه من الخطأ التحدث عن الفلسفة التحليلية كما لو كانت من جنس واحد ومن طينة واحدة، فليس هناك فلسفة وحدية وليس هناك خط حزبي تحليلي، التحليل هنا كطريقة لتجميع عدد من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات وإجراءات معينة.[3]

المبحث الثاني: حركة التحليل، روافدها، خصائصها، اتجاهاتها

المطلب الأول: الروافد الفلسفية لحركة التحليل اللغوي

من الواضح أن هناك تعدد في المصادر الفلسفية لحركة التحليل اللغوي، فاغلب المشتغلين في هذا المجال يرون أن هذه الحركة نشأت بفضل تأثرها بالعديد من الفلسفات، ولعل أبرزها الفلسفات المهتمة بالمنطق والرياضيات، وكذا فلسفة العلوم بشكل عام، ويرى راسل أن من بين المصادر الهامة للحركة التحليلية هي وجود تيارين متعارضين في الفلسفة، احدهما يستوحي التفكير الرياضي، والأخر متأثر إلى حد بعيد بالعلوم التجريبية، وكان أفلاطون وتوما الاكويني واسبينوزا وكانط من الممثلين للتيار الأول، بينما

---

[1] الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة** – دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص84.

[2] رشوان محمد مهران، **دراسات في فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص 28.

* فيما يخص اتجاهات الفلسفة التحليلية سنتعرض لها بالشرح والتفصيل فيما هو قادم من البحث، أي بعدما نتعرف على روافد الفلسفة التحليلية وخصائصها.

[3] نقلا عن محمد مهران، **فلسفة راسل**، دار المعارف، مصر، ط2، 1979، ص ص10، 11.

ديمقرطيس وأرسطو والتجريبيون المحدثون منذ جون لوك يمثلون التيار الثاني، وجاءت المدرسة التحليلية لتعمل على استبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات ومزج النزعة التجريبية باهتمام معين بالجوانب الاستنباطية من المعرفة الإنسانية، فأهداف هذه المدرسة أقل تأملية من الأهداف التي كان ينشدها معظم فلاسفة الماضي، إلا أن منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم[1].

ومن هذا يتبين لنا أن راسل يؤكد على أهمية الخلفية الرياضية والمنطقية لهذه الحركة التحليلية، خاصة مع الأعمال الرياضية لكل من ليبنز وفريجه بالإضافة إلى جورج كانتور، وسنحاول أن نلقي الضوء على الكيفية التي أثر بها جوتغلوب فريجة على هذا الاتجاه التحليلي، وقبل ذلك سنحفر في المصادر الأساسية للفلسفة التحليلية ولعل من أبرزها الفلسفة الانجليزية التجريبية الحديثة، وكيف اهتمت بمسألة تحليل اللغة، بالإضافة إلى الدور الكبير الذي لعبته وضعية أوغست كونت في توجيه الفلسفة إلى منحى علمي لغوي.

1. الفلسفة الإنجليزية الحديثة وتأثيرها على ميلاد حركة التحليل:

يعتبر الموروث الانجليزي الحديث من بين أهم مصادر الفلسفة التحليلية، ذلك أن معظم الفلاسفة الانجليز عالجوا مسالة اللغة وعلاقتها بالفكر ونظرية المعرفة، ويظهر هذا جليا في فلسفة فرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وباركلي.

لقد حاول " **فرنسيس بيكون** " **(1561-1626)** الوصول إلى الحقيقة وهذا انطلاقا من اعتقاده بان المعرفة البشرية تبدأ من التجربة الحسية متجها بذلك إلى نقد العقل، هذا الأخير الذي تتحكم فيه أربعة أوهام وجب التخلص منها من اجل بلوغ اليقين وبناء فلسفة صلبة، ومن بين اخطر هذه الأوهام ما يسميها **بيكون** بأوهام السوق، هذه الأخيرة التي تنتج عن طريق اللغة، وهي بذلك تتحكم في عقول البشر يقول فرنسيس بيكون:

"غير أن أوهام السوق هي أكثر الأوهام إزعاجا تلك التي تسربت إلى الذهن من خلال تداعيات الألفاظ والأسماء ذلك أن الناس يظنون أن عقلهم يحتكم في الألفاظ بينما

[1] براتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الجزء الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1977، ص489.

الحقيقة أيضا أن الألفاظ تعود وتشن هجوما مضادا على الفهم وهذا ما جعل الفلسفة والعلوم مغالطة وعقيمة "[1].

إن هذه الأوهام حسب "بيكون" هي الأكثر إثارة للاضطراب والمشاكل وقد أطلق عليها اسم أوهام السوق لأنها تحدث في الأسواق وأثناء اجتماع الناس في الأماكن العامة، واللغة بهذا هي الأداة الوحيدة لتبادل الأفكار لتأتي هذه الألفاظ وتسيطر على تصورات الإنسان للأشياء، ومن هنا يحدث التناقض الناجم عن تعدد المعاني للفظ الواحد أو الغموض الذي يكتنف بعض الكلمات أو جراء الاستخدام المختلف والمتعدد لهذه اللغة والألفاظ وفق المصالح الخاصة للإنسان[2].

وعلى هذا النحو يكون الاستخدام العشوائي للألفاظ عائق أمام الوصول إلى الفهم والتواصل المؤدي إلى بلوغ الحقيقة، فالأشخاص بهذا الشكل يعتقدون أن العقل هو الذي يتحكم في استخدام اللغة والألفاظ، في حين أن هذه الأخيرة هي التي توجههم يقول بيكون:

"فالناس إنما تتحادث عن طريق القول والكلمات يتم اختيارها بما يلاءم فهم العامة، وهكذا تنشا مدونة من الكلمات سيئة بليدة تعيق العقل إعاقة عجيبة إعاقة لا تجدي فيها التعريفات والشروح التي دأب المثقفون على التحصن بها أحيانا، فما تزال الألفاظ تنتهك الفهم بشكل واضح وتوقع الخلط في كل شيء وتوقع الناس في مجادلات فارغة ومغالطات لا حصر لها[3]".

فالألفاظ تمارس نوع من السيطرة على عقول البشر كما يرى بيكون أن أوهام السوق، والتي مجالها اللغة إنما تنقسم بدورها إلى نوعين، يقول بيكون:

"هناك نوعان من الأوهام تفرضها اللغة على الفهم وهما: إما أسماء لأشياء لا وجود لها وإما أسماء لأشياء موجودة ولكنها مختلطة وغير محددة، لأنها انتزعت من الأشياء على عجل "[4].

---

[1] فرنسيس بيكون، **الاورغانون الجديد – إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة–**، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع, مصر، ط1، 2013، ص42.

[2] حبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة, مصر، 1981، ط1، ص58.

[3] فرنسيس بيكون، **الاورغانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**, مرجع سابق، ص30.

[4] المرجع نفسه، ص43.

فإما أن تكون ألفاظ لا وجود لها واقعيا وإما أن تكون ألفاظ لأشياء لا تحمل معنى واحد وتختلف بإخلاف مستخدميها، إن هذا الموقف لبيكون من اللغة نجده حاضرا في الفلسفة التحليلية المعاصرة، خاصة في مسالة علاقة اللغة بالأشياء أو بالعالم الخارجي عند كل من راسل وفينشغاين على وجه التحديد.

أما جون لوك فقد تناول موضوع اللغة، حيث اتجه إلى تقسيم الألفاظ إلى قسمين أسماء أعلام وألفاظ العامة، كما أنه قسم الأفكار إلى أفكار جزئية بسيطة ومركبة وألفاظ عامة، مؤكدا انه من غير الممكن الاستغناء عن الألفاظ العامة لأنها ضرورة لغوية، وهذا انطلاقا من انه من المستحيل أن نضع لكل شيء اسم خاص به، بل نتجه بدلا من ذلك إلى وضع مجموعة من الأشياء المتشابهة تحت مسمى واحد يدل عليها مؤكدا على ضرورة أن يكون للفظ مدلول وإلا أصبح بدون معنى.

كما أشار جون لوك إلى أن هناك نوع من الألفاظ في اللغة والتي لا يوجد ما يقابلها في الواقع، لكن هذه الألفاظ ضرورية لاكتمال المعنى، وهي ما يعرف في اللغة بالروابط المنطقية كحروف العطف والجر وهي حسبه مجرد ألفاظ وضعت من طرف العقل من اجل أن تفهم مختلف العبارات التي يتم تداولها، وهي كلمات لا يمكن أن تقوم المعاني إلا من خلالها، وتعرف في المنطق باسم الكلمات البنائية وقد تطورت في مفهومها لتصبح تحت مسمى الثوابت المنطقية[1].

و ينطلق لوك في دراسته للغة من نقده للمذهب الغريزي الذي يقول بأن الإنسان يولد وهو مزود بمعاني يحملها الفكر، معتقدا أن المذهب الجدير بتحقيق المعرفة الحقة هو المذهب الحسي، حيث شبه النفس باللوح المصقول تأتي التجربة لتنقش عليه ما تشاء، وهناك حسب لوك نوعين من التجربة تجربة خاصة بالأشياء الخارجية أي مجالها الإحساس وتجربة خاصة بالتفكير أي مجالها الأحوال النفسية، ومنه فان المعاني تتكون عن طريق التجربة، وعلى هذا النحو فالألفاظ تدل على الأشياء المادية تنتقل إلى الفكر وفق طريقتين، واحدة تختص وتنطلق من الجزئيات إلى الكليات والأخرى من الماديات

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت، ص275.

إلى الروحيات يقول جون لوك: "لا يوجد شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في التجربة"[1] وبهذا يكون مصدر لغة الإنسان وألفاظه هو التجربة والواقع المحسوس.

أما بخصوص المعاني التي تدل عليها اللغة فهناك نوعين حسب لوك، **معاني بسيطة** تأتي عن طريق التجربتين الظاهرة والباطنية، وهي بدورها تنقسم إلى ثلاث أنواع الأولى محسوسة والتي ندركها عن طريق الحواس، والنوع الثاني هي التي يتم إدراكها باطنيا والنوع الثالث هي المعاني التي تشترك في تكوينها كل من الإدراك والإحساس معا، أما النوع الثاني فهو **المعاني المركبة** وهي معاني تأتي عن طريق التفكير وتكون النفس فيها العنصر الفاعل لان لها الدور في تكوينها وهي كذلك تنقسم إلى نوعين الأولى تؤلف فيها المعاني في معنى واحد وأخرى تدل فيها المعاني على مجموعة من الأشياء المتمايزة[2].

كما ربط "**جون لوك**" نظرية المعرفة عنده باللغة ولم يفصلها عن مذهبه، فحسب اعتقاده فان اللغة أو الألفاظ ما هي إلا تعبيرات عن واقع أو تجربة معاشة في الواقع فالمعاني الموجودة في الذهن ما هي إلا تعبيرات موجودة في الذهن.

كما كان لصاحب المثالية اللامادية* جورج باركلي(1685-1753) تأثيرا كبيرا على فلسفة التحليل في الفترة المعاصرة، ذلك انه عالج اللغة من خلال ارتباطها بالوجود الواقعي حيث رفض كل ما يتعلق بالأفكار المجردة، وهذا انطلاقا من اعتقاده بان الأخطاء السائدة والتي يقع فيها معظم الفلاسفة والمفكرين إنما تأتي عن طريق وضعهم لألفاظ لا وجود لها واقعيا، وهذا ما يقف في طريق الوصول إلى الحقيقة، ويكون ذلك جراء اعتقاد الفلاسفة بان هذه الأفكار المجردة هي التي تساعد الفكر في الوصول إلى حل للمسائل الفلسفية المستعصية بالمنطق، لكن باركلي يرى عكس هذا إذ أن هذه الأفكار هي مجرد أوهام تحجب عن الفكر الحقيقة فلا وجود لألفاظ بعيدة عن الواقع، وهو بذلك يرفض تلك الأفكار التي تكون محمولة في الذهن، وفي مقابل ذلك يقر بإمكانية

---

[1] المرجع السابق، ص146.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق**، ص147.

* وهي نزعة فلسفية لا تعترف بوجود الحقيقة الخارجية وتعتبر أن الموجودات المادية لا وجود لها في الواقع بل توجد في تمثلاتنا الذهنية عنها وهذه الأخيرة نتلقاها من الفكر الإلهي مباشرة عبر الأشياء. (الوجود هو الوجود المدرك).

قبول فكرة قدرة الذهن على إنشاء رموز لغوية وإنشاء العقل لألفاظ كلية لها دلالتها الجزئية يقول باركلي:

"إن الكلية ليست قائمة في الطبيعة ولا في الفكرة المطلقة الوضعية كشيء ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزائه التي يرمز لها إليها ويمثلها[1].

فالكلية عنده يقصد بها تلك التي تعبر عن مجموعة من المعاني الجزئية. أما ديفيد هيوم فقد كان ملّما بوسائل التحليل التجريبي لمعطيات الفهم البشري، هذا الفهم الذي يعود من وجهة نظره إلى خبرات حسية استمدها الإنسان من العالم الحسي، وبالتالي من العبث أن نحاول فهم الطبيعة البشرية بعيدا عن الخبرات، ولهذا فإن الإحاطة بالموقف الفلسفي الهيومي لا بد أن يكون من خلال التغلغل في محاولاته التحليلية العميقة التي مست التجربة الإنسانية بأكملها، بداية بالعمق السيكولوجي المعرفي الذي كشف من خلاله على أصل البنية الفكرية للإنسان. [2]

بالإضافة إلى ذلك فإن هيوم يعتبر الأب الروحي لأكبر حركة فلسفية تحليلية وعلمية عرفها القرن العشرين ونقصد بهذه الحركة حلقة فينا أو ما يعرف بأصحاب الوضعية المنطقية، والتي تأسست سنة 1928 على يد مجموعة من الفلاسفة والعلماء المتخصصين في الرياضيات والفيزياء أمثال موريس شليك رودولف كارناب وريشنباخ، ولقد أخذ هؤلاء على هيوم بعض المبادئ الفلسفية والعلمية، منها قولهم بنفس التقسيم الذي أقّره هيوم للعلوم، فهذه الأخيرة حسبهم لا تخرج عما قاله هيوم، والعلوم عندهم توجد على نوعين، العلوم الصورية من ناحية، والعلوم الامبيريقية من ناحية أخرى، تزودنا العلوم الصورية بما يمكن أن نطلق عليه اسم " الصدق الصوري " وهو ذلك الصدق الذي يمكننا التوصل إليه من خلال الأنساق الرياضية والمنطقية المختلفة، أما العلوم الامبيريقية فهي تلك التي تزودنا بالصدق الواقعي، ذلك الصدق الذي يمكننا التوصل إليه

---

[1] نقلا عن إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2000، ص305.

[2] الشريف زيتوني، **مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2006، ص133.

من خلال قضايا العلوم الامبيريقية المختلفة مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء [1]، والدراسة في هته العلوم يجب أن تكون خاضعة لمبدأ التحقق الذي يعتبر معيارا أساسيا للتميز بين العلم واللاعلم، أو بين القضايا الصحيحة والقضايا الزائفة.

كما تأثرت مدرسة الوضعية المنطقية بالهجوم الذي شنه هيوم على الميتافيزيقا، فقد اعتبر الوضعيون المناطقة أن القضايا الميتافيزيقية هي قضايا فارغة من المعنى، والتحليل المنطقي للغة تلك القضايا يكشف عن ذلك، لهذا وجب استبعادها من المجال العلمي، فالموضوعات الوحيدة للعلم هي الكمية والعدد، لذلك نجد الوضعيون يرجعون دائما إلى موقف ديفيد هيوم من الميتافيزيقا، وهو موقف يرفضها تماما، على اعتبار أنها قضايا لا تمت بصلة إلى الواقع التجريبي.

وما يؤكد الدور الكبير لهيوم في نشأة الحركات التحليلية والوضعية المعاصرة، هو تحليليه لبعض التصورات الفلسفية والعلمية، ولعل أبرزها تحليليه لتصور العلية الذي كان أشهر اثاره الفلسفية، ذلك أن تحليل هيوم للعلية لم يكن فقط ابستيمولوجيا بل انه كان أيضا نموذجا لممارسة التحليل اللغوي لبعض قضايا العلم التي تندرج تحت مبدأ العلية.

لقد انتهى الأمر بهيوم إلى رفض مبدأ العلية كحقيقة موضوعية لا سبيل إلى إثباتها سواء عقليا أو تجريبا، واتجه إلى تفسيرها نفسيا، أي أن العلية هي حقيقة ذاتية ترتبط بالطبيعة الإنسانية، فالعلية عند هيوم مردها العادة النفسية الناتجة عن تكرر وقوع الحوادث، يقول هيوم "إن العادة هي الدليل الأكبر للحياة الإنسانية، إذ هذا المبدأ وحده هو الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقا من الأحداث لتلك التي ظهرت في الماضي، أما بدون العادة فإننا سنكون جاهلين تماما لكل واقعة تتجاوز ما هو حاضر مباشرة للذاكرة والحواس"[2]، ومنه فنحن نستدل على معارفنا في المستقبل على ما عرفناه في الماضي، وهذه في حقيقة الأمر هي مجرد عادة نفسية، فمن تعـــود على

---

[1] نفادي السيد، **معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، مبدأ التحقق عند الوضعية المنطقية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1999، ص7.

[2] ديفيد هيوم :"تحقيق في الذهن البشري"، ترجمة محمد محجوب، ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008.، ص74.

رؤية الشمس تشرق كل صباح سيتبادر إلى ذهنه أنها ستشرق كل يوم في المستقبل، وهذا الأمر معرفيـــا خاطئ، لأن الشمس إذا أشرقت اليوم فلا يوجد أي ضـــامن عقلي أو تجريبي بأنها ستشرق غدا، ومن يدري لعلها لن تشرق وبذلك يستمر الليل أو أنها ستنفجر.

إذن فتصور العلية بهذا المعنى هو تصور ضروري، ولكن ليست الضرورة هنا منطقية ولا قبلية ولا تجريبية، إنما هي ضرورة نفسية، أساسها إدراك تلازم الحوادث، وارتباط ذلك التلازم في الذهن وتكوين عادة نفسية عن توقع ذلك التلازم، فتلك الضرورة بالتوقع وتكوين العادة تؤدي إلى الاعتقاد بتصور العلية[1].

وبناء على هذا فإنه ليس لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائما، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط المستمر، وإنما نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد انه تبعا لهذا الارتباط المستمر فان الأشياء تتحدد بالضرورة في الخيال، فإذا حضر انطباع الواحد كونا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة[2]، وبهذا تكون العلية مجرد فكرة في ذهننا نشأت بفعل اطراد الظواهر في العالم الخارجي. وهنا يتضح لنا أن ما قام به هيوم هو في الحقيقة إجراء تحليلي أو إن صح التعبير مقطوعة تحليلية.[3]

2. تأثير أعمال جوتلوب فريج على فلسفة التحليل:

يرى ميخائيل ديمت بأن جوتلوب فريجه (1848-1925) هو أول فيلسوف تحليلي. وأن أفكاره حول اللغة تركت تأثيرا عميقا على عدد من المفكرين، من أمثال فتجنشتاين. وكذلك في الإمكان إدراك تأثير فريجه في الكتابات المنطقية والرياضية لبرتراند رسل، ويكفي أن نلمح هذا التأثير على راسل وفلسفته التحليلية من خلال تلك العبارة الموجودة في مقدمة كتاب مبادئ الرياضيات الذي وضعه راسل مع وايتهد

---

[1] محمود فهمي زيدان، **الاستقراء والمنهج العلمي**، دار الجامعات المصرية، مصر، ط1، 1977، ص108.

[2] عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 110.

[3] محمد مهران شوان ومحمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012، ص 213.

(1910–1913) حيث يقول المؤلفان:" نحن ندين بالفضل في كل مسائل التحليل المنطقي لفريجه"[1]، بل إن تأثيره قد تجاوز ذلك، و وصل حديثا إلى جهود فلاسفة التحليل الذين جاهدوا في بناء نظرية شاملة في المعنى. كما انه في نقده المبكر للنزعة النفسية عند هوسرل قد أسهم في صياغة الفلسفة الظاهراتية. وهو نفس الاعتراف الذي اقر به فينشتغاين يقول:"هناك حقيقة تبدو لي، وهي أنني عندما أفكر فأنني في تفكيري لست إلا مستنسخا واعتقد أنني لم اخترع طريقة جديدة في التفكير، بل كان يمدني بها دائما احد. وكل ما أقوم به هو أني استحوذ عليها في الحال وبكل شغف، واستغلها في عملي التصنيفي. وهكذا فقد اثر في بولتسمان Boltzmann، وشوربنهاور، وفريجه..."[2]

لقد كان جوتلوب فريجه أستاذا للرياضيات بجامعة ييبنا jena، وكان بحثه الرياضي متمركزا حول إشكالية واحدة، وهي الخاصة بإيجاد أسس منطقية راسخة لهذا الفكر الرياضي. فقد امن بان تلك الأسس مفتقدة في كافة التطبيقات الرياضية في عصره، لذلك كان الهدف من دراساته في البداية إظهار مدى إمكانية أن يتم اعادة التعبير واشتقاق الأفكار الرياضية الأساسية التي لها علاقة بالعدد على وجه الخصوص من خلال الأفكار المنطقية، ومثل هذا المجهود الدافع الأساسي من وراء عمله في مجال المنطق الرياضي، وقد عرف الطرح الخاص بهدفه ومجهوداته في دراسات أسس علم الحساب بمصطلح لوجيسطيقاlogistic[3]، لهذا فانه يمكن أن نلحظ بوضوح حضور التحليل في فلسفة فريجة بالخصوص عند تحليليه لمشكلة العدد وكذلك معالجته لمشكلة المعنى.

لقد قدم فريجة تعريفا للعدد سنة 1884 ولكن رغم أن مكتشفاته ذات طبيعة هامة جدا وتعتبر مطلع جديد في الفكر، فقد ظل مغفلا تماما إلى أن وجه إليه الانتباه سنة 1903، ومن الملحوظ أن قبل فريجة كان كل تعريف للعدد يوحي بأنه يحتوي على

---

[1] *Russel. B. & whitehead,* ***principia Mathematica****, Cambridge University press, 1970, p. VIII.*

[2] لودفيغ فينغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، ترجمة عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 19.

[3] محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة**، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012، ص 27.

أخطاء منطقية فاضحة. فقد كان معتادا توحيد العدد مع التعدد. بيد أن مثلا للعدد وليكن العدد 3 ومثل للعدد 3 هو الثلاثي المفرد، والثلاثي تعدد، بيد أن فئة جميع الثلاثيات التي يوحدها فريجه مع العدد 3 هي تعدد التعدادات، والعدد بوجه عام الذي يكون 3 مثلا له، هو تعدد تعدادات التعدادات، والخطأ اللغوي يكمن في خلط هذه التعدد البسيط لثلاثي ما، ما جعل فلسفة العدد بأسرها قبل فريجه نسيجا من اللغو في أدق معنى لكمة لغو[1]، لهذا فاعتماد فريجه على المنطق في تحليل هذه التصورات مثل العدد كان من اجل فك الغموض والابتعاد قدر المستطاع عن اللغو الذي يدفن الحقائق في طياته.

إن العدد عند فريجه ليس تجريدا، وليس صفة، وليس شيئا، كما انه ليس انطباعا ذاتيا، وما يؤكد ذلك هو قول فريجه: "العدد ليس تجريدا ينشا عن النظر في الأشياء بالطريقة التي نجرد بها اللون والوزن والصلابة، كما انه ليس صفة لما تكون عليه الأشياء".[2]

فإذا كانت الأعداد لا تعود في طبيعتها إلى هذه التحديدات. فما هي طبيعتها؟

إن الأعداد من وجهة نظر فريجه هي تصورات وأحسن مثال يعتد به في هذا المجال هو العد (0) ويعطي القضية التالية (فينوس عنده صفر أقمار) فمعنى هذه القضية هو انه لا يوجد أي قمر أو أقمار لكي نزعم بخصوصيتها أي شيء. وما حدث هو أننا عينا صفة ما لمفهوم (قمر فينوس) وهي عدم تضمنه أي شيء، وتتضح المسألة أكثر في العبارة التالية (عربة الإمبراطور يجرها أربع أحصنة)، فان العدد (أربعة) يعتبر صفة لتصور الحصان الذي يجر عربة الإمبراطور[3] وعلى ضوء ذلك يتضح أن العدد صفة لمفهوم تحدد بموجبها الأشياء التي تندرج ضمنه.

---

[1] يراتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، مرجع سابق، ص ص 492، 493.

[2] نقلا عن محمد محمد قاسم، **جوتلوب فريجه– نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا**، دار المعرفة الجامعية، مصر ط1، 1991، ص 58.

[3] نقلا عن الشريف زيتوني، "**مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**"، **مرجع سابق** ص 189.

أما فيما يتعلق بمشكلة المعنى، فقد خصص فريجه بحثا منطقيا لمعالجة هذه المسالة في مقالة موسومه بـ المعنى والإشارة (sense and reference)* عام 1892، والمعنى عنده ليس موجودا أو كائنا ذهنيا على الرغم من أن عملية كل من الفهم والاستعمال اللغوي يتطلب آليات سيكولوجية أطلق عليها فريجه مصطلح التمثيل (Représentation) وهي مختلفة عن المعنى والإشارة، ذلك أن تمثل الفكرة عند الإنسان هو تمثل ذاتي بينما المعنى يشترك فيه جميع أفراد الجماعة اللغوية، ولتوضيح ذلك يضرب مثالا: تخيل أننا أمام تليسكوب موجه نحو القمر نستطيع أن نميز في هذه الحالة ثلاث عناصر هي:

-القمر الذي يمثل المرجع لأنه الشيء الماثل أمام العيان (التليسكوب).

-صورة القمر: المنعكسة على عدسة التليسكوب وهذا يمثل المعنى.

-صورة القمر: المنعكسة على عين الملاحظ وهذا يعتبر تمثل ذهني للشخص الذي يقوم بهذه العملية[1].

وهذا الموقف من المعنى لفريجه يدخل في إطار معاداته وانتقاده للنزعة السيكولوجية التي ترجع قوانين المنطق إلى آليات نفسية، فهو يرى انه لو كانت المبادئ المنطقية ترتد في النهاية إلى قوانين نفسية فهذا يعني حتما أن لكل فرد منطقه الخاص وبالتالي هذا يؤدي إلى النسبية[2].

فالقوانين النفسانية غامضة ولا يمكن على أساس غامض إرساء قوانين مطلقة الصحة، كما هو الحال في قوانين المنطق والرياضيات، كما أن القوانين النفسانية هي قوانين لا يمكن معرفتها إلا بالاستدلال الذي لا يؤدي إلى وضع قانون على نحو مؤكد،

---

* ولعل من المفيد الإشارة إلى أن فريجه خلال هذه الفترة قد نشر وخصوصا في البدايات المبكرة من التسعينات ثلاثة أبحاث مشهورة له، وهي "الدالة والمفهوم " و" المعنى والمرجعية " و" في المفهوم والموضوع " . وتعد هذه الأبحاث الثلاثة من الأعمال الكلاسيكية في فلسفة اللغة . والبحث الثاني يعتبر بحثا من الواجب مراجعته لكل من رغب فهم الفلسفة التحليلية في القرن العشرين بصورة عامة . أما أهمية هذه الأبحاث بالنسبة لفريجه، فهي أنه بين للقراء التغييرات التي أجراها على وجهات نظره يوم كتب الأسس، وأعدهم لاستقبال كتابه القوانين الأساسية.

[1] *Daniel Laurier,* ***introduction à la philosophie du langage****, éditeur Pierre Mardaga, Belgique, 1993, p 171.*

[2] *Ibid ,165.*

ولكنه يؤدي فقط إلى احتمال قانون، كما أن النزعة النفسانية وعلى حد تعبير روربير بلانشي تهمل الفرق الجوهري بين قانون مثالي وقانون فعلي، بين ضرورة منطقية وضرورة واقعية، بين قاعدة منطقية وقاعدة فعلية[1]، وبهذا فالنزعة السيكولوجية إذا اعتمدت في المنطق فهي تدمير لمفهوم الحقيقة المنطقية الصارمة، وتكريس لكل نزعة نسبية وارتيابـية، وكل هذا يتعارض وطبيعة المنطق.

إضافة إلى ذلك فقد كان فريجه يؤمن بأن سبب أخطاء أحكامنا وأفكارنا يرجع إلى الاستخدام السيئ للغة، بل ويؤكد أن الخلل الذي يحدث في تفكيرنا مرده غياب لغة منطقية، بالإضافة إلى أن لغتنا تتميز بالتنوع وعدم الثبات، لذلك ومن اجل أن نعبر عن أفكارنا بصورة واضحة ودقيقة فإننا نحتاج إلى مجموعة علامات خالية من كل التباس، وحيث الصورة المنطقية الحقيقية لا تسمح بفقدان مضمون هذه المجموعة من العلامات، التي تشكل ما اسماه فريجه ايدوغرافيا* قائلا عنها أنها تتألف من عبارات بسيطة، هذه العبارات ترد إلى الحد الأدنى الضروري الذي يجلها قبل الانقسام بسهولة ويسر،[2] وهنا يظهر لنا بوضوح أن فريجه يمارس التحليل الصارم للألفاظ بغية فك الملتبس والغامض والوصول إلى الوضوح والدقة.

ويمكن القول إجمالا أن الهدف الذي كان يهدف إليه فريجه من صياغة العبارات اللغوية في صور رمزية هو تجنب الأخطاء التي يمكن أن تحصل نتيجة استخدام اللغة العادية، وبذلك فان الوسيلة التي يمكن أن تحقق ذلك الهدف هو استخدام اللغة الرمزية التي يقول بها فريجه، والتي يمكن بواسطتها التخلص من سلطة الكلمة، لهذا يقول فريجه مبينا أهمية اللغة المنطقية والرمزية بالنسبة للفلسفة (إنها مهمة للفلسفة لكي تحد من سلطة الكلمة على العقل البشري، مزيلة بذلك الأوهام التي يمكن أن تنشا في غالب الأحيان[3]

---

[1] روبير بلانشي:"**المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**"، ترجمة خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، دت، 359.

* ايدوغرافيا: وتعني بالعربية عدة مصطلحات منها تدوين التصورات، اللغة الرمزية، مدونة رمزية...الخ، للتفصيل أكثر انظر، جمال حمود، فلسفة اللغة عند فينغينشتاين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، دت، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] الشريف زيتوني، **مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**، مرجع سابق، ص 174.

وبهذا فان أعمال فريجه المنطقية والرياضية واللغوية قد ساهمت بشكل فعال في وضع مفاهيم جديدة في المجال الفلسفي واللغوي من حيث دعوته إلى صورنه formalisation العبارات اللغوية بقصد تجازو التناقضات التي تتضمنها اللغة العادية، وقد كان لهذه الأطروحة تأثيرا واضحا على رواد التجربانية المنطقية في الكثير من مواقفهم الفلسفية[1]، أعمال غيرت من اهتمام الفلاسفة من البحث في المسائل الكلية للوجود إلى البحث في اللغة والمنطق، بهذا يمكن اعتبار فريجه احد المساهمين في نشأة منعطف فلسفي جديد يدعى بالمنعطف اللغوي المعاصر الذي سيتطور بعد ذلك مع رواد الفلسفة التحليلية.

3. الاتجاه الوضعي والفلسفة التحليلية:

لقد كان للفلسفة الوضعية تأثيرا كبير على نشأة حركة التحليل، خاصة وان رائد الوضعية الحديثة أوغست كونت (1798–1857) قد امن منذ البداية بضرورة تبني العلم في معالجة المسائل الفلسفية، وهذا يقتضي رفض الميتافيزيقا على اعتبار أنها معرفة تنتمي إلى مرحلة قد مضت من المراحل التي مر بها الفكر البشري، إضافة إلى ذلك فإنها معرفة غير ممكنة لأنها تتجاوز قدرة العقل، وهذا يجعل الإيمان بدور التجربة الحسية في بناء المعرفة الإنسانية شرطا ضروريا.

إن هذه المبادئ الوضعية هي التي تأثر بها فيما بعد أصحاب حلقة فينا أو بما يعرف الوضعية المنطقية، والتي تعد احد اتجاهات الفلسفة التحليلية، لهذا فان الاتجاه العام لهذه الفلسفة لا يمكنه أن يخرج عن ذلك المسار الذي رسمه أوغست كونت في فرنسا وارنست ماخ (1838–1916) في النمسا.

ويمكن أن نوجز تأثير الفلسفة الوضعية في نشأة الحركة التحليلية في النقاط التالية، وهي في حقيقة الأمر القواسم المشتركة التي تجمع بين الاتجاه الوضعي وفلسفة الوضعية المنطقية:

- إن الموقف الوضعي بشكل عام يرتكز على تحليل الظواهر الطبيعة بمنطق تجريبي موضوعي، ولعل هذا ما يميز الفلسفة التحليلية بشكل عام والوضعية المنطقية

[1] المرجع السابق، ص 193.

بشكل خاص، التي تولي أهمية قصوى لتحليل قضايا العلم وهذا لا يتسنى إلا بالاعتماد على المنطق خاصة الرياضي منه

- رد المعرفة العلمية إلى أصول تجريبية، وحصر مهمة العلم في الكشف عن العلاقات التي تحكم الظواهر، وإلغاء كل ما لا يقبل الملاحظة الحسية، وهذا المبدأ في الحقيقة يرجع بأصوله إلى الفلسفة التجريبية الانجليزية، خاصة مع تجربانية جون لوك وديفيد هيوم.

- معادة المعرفة الميتافزيقية لأن مفاهيمها لا تخضع لمقولات الخطاب التجريبي[1]، إن كل هذه المبادئ قد تم صياغتها والتأكيد عنها في البيان التأسيسي لحلقة فينا سنة 1928.

المطلب الثاني: خصائص الفلسفة التحليلية

تتميز حركة التحليل بعدة خصائص تجعلها تتميز عن باقي الفلسفات الأخرى– وان كان هذا التميز موجود في كل الفلسفات– فلا يمكن أن تخلق فلسفة جديدة إلا بتميزها عن القديم من الفلسفات وثورتها عن الحاضر، ويمكن أن نحصر خصائص هذه الفلسفة فيما يلي:

1. الاهتمام الكبير باللغة:

حين نقول أن الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوي الذي تلعبه اللغة في الفلسفة فلا يجب أن يختلط ذلك بدراسات أخرى هامة للغة، فرجال اللغويات وفقهاء اللغة والنحويون و واضعو المعاجم اللغوية، يدرسون اللغة أيضا، إلا أن اهتمامهم في جوهره يقوم على أساس البحث التجريبي، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة، ومعاني الألفاظ، وكيف تبدأ اللغات وكيف تموت، وهذه مسائل علمية لا يمكن الإجابة عنها إلا باستخدام المنهج العلمي.[2] أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة لا من اجل صياغة فروض علمية عنها، بل بالأحرى لأنه يعتقد إن مثل هذه الدراسة أداة فعالة تلعب

---

[1] نقلا عن وداد الحاج حسن، **ردولف كارناب ونهاية الوضعية المنطقية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص21.

[2] محمد مهران، **فلسفة راسل**، مرجع سابق، ص 13.

دور كبير في معالجة المسائل الفلسفية وفهم العالم، يقول راسل مؤكدا على قيمة الاشتغال حول اللغة" أما عن نفسي فإنني اعتقد أننا بدراستنا لبنية اللغة نستطيع إلى حد ما أن نصل إلى معرفة وافرة فيما يتصل ببناء العالم.[1]

كما تجدر الإشارة إلى أن فلاسفة التحليل وإن كانوا قد اتفقوا على أهمية دراسة اللغة وجعل الفلسفة تهتم بتحليل اللفظ والمعنى، فإنهم اختلفوا في نوع اللغة التي ينبغي دراستها، وفي هذه النقطة بالذات انقسموا بوجه عام إلى فريقين، فريق أول يؤكد على أن التحليل يجب أن يشمل فقط اللغة الاصطناعية التي تستند في قيامها على المنطق وهذا ما نجده في أعمال كل من براترند راسل وفتجنشتاين الأول، وفريق ثاني يؤكد على ضرورة تحليل اللغة العادية على اعتبار أنها اللغة التي نستخدمها في عميلة التواصل، وبالتالي فتحليل هذا النوع من اللغة يساهم في الكشف عن أخطاء التكفير الإنساني، والاهتمام بهذه اللغة نجده عند جورج مور وفتجنشتاين المتأخر، بالإضافة إلى فلاسفة مدرسة أكسفورد وعلى رأسهم أوستن (J. Austin, 1911-1960)

2. استحضار البعد التذاوتي في التحليل اللغوي:

وتعرف أيضا بالمعالجة البين ذاتية* Intersubjectivity لعملية التحليل، فالفلسفة التحليلية تؤسس بحوثها على تحليلات مختلفة تنبني على اللغة، هادفة من وراء ذلك إلى الارتباط بها على نحو موضوعي، في مقابل ابتعادها قدر الإمكان عن المعرفة والخبرة الشخصيتين الفرديتين، وكذا عن اللغة الخاصة بفرد ما، وهذا من اجل الاحتراز من الوقوع في التناقض من جهة، وحرصا على أقصى درجات الوضوح من جهة أخرى، ذلك انه لو اقترنت المعرفة بشخص ما فإنها لا تعدو أن تكون واضحة إلا بالنسبة للعارفين بها لا غير، ولعل هذا ما يفضي بالتحليلات التي لا تقرر فيها الألفاظ بشكل واضح ومؤسس إلى أن تكون عديمة الجدوى، غير ذات قيمة بالنسبة لأي معرفة فلسفية تهدف إلى

---

1 برتراند راسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، ترجمة زكي نجيب محمود، المكتبة الأنجلوسكسونية، القاهرة، ط1، 1960، ص212.

* المقصود هنا باصطلاح البين ذاتية ما هو مشترك بين الذوات، قد يكون معناه قريبا من لفظ الموضوعي، إلا انه فيما يبدو يتفادى الصعوبات والمشكلات المرتبطة بهذا الأخير.

تحقيق الانسجام وعدم التناقض[1]لهذا فان عملية التحليل تحدد لنا العبارات المشبعة والعبارات الخاوية من المعنى.

ويذهب رواد التحليل وعلى رأسهم فينجنشاين إلى التأكيد على ضرورة العناية بالبعد التواصلي التذاوتي للغة العادية ويظهر هذا جليا في ذلك التغير الذي طرأ على موقفه من اللغة من موقف يدافع بشده على ضرورة بناء لغة رمزية وهذا ما عبر عنه في الرسالة المنطقية إلى موقف يحمل تراجعه على اللغة الرمزية وتأكيده على دور اللغة الطبيعية في عملية التواصل، ولعل هذا ما عبر عنه في الأبحاث الفلسفية، وقد أطلق المختصين على هذا التراجع في المواقف من طرف فتجنشتاين مصطلح الانعطاف اللغوي التداولي.

3. تفتيت المشكلات إلى أجزاء:

إن طريقة فلاسفة التحليل في تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءا جزءا تعد من أهم الخصائص التي تميزهم عن غيرهم، إذ أنهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة، تلك التي تؤدي في نظرهم إلى الدقة والإتقان.[2]وهذا يعني أن التحليل يقتضي المعالجة الذرية للمسائل الفلسفية، فالفيلسوف التحليلي ملزم بالاستمرار في تقسيم الأشياء حتى يصل إلى جزئياتها غير القابلة للتقسيم، وهذا من اجل تحقيق هدف الدقة والوضوح والفهم، فالمعرفة المفككة إلى أجزاء توفر للباحث فرصة إدراك الأجزاء، وبعد ذلك ينتقل إلى فهم المركب في إطار الكل.

إن هذه الميزة في الفلسفة التحليلية هي تمثل في الحقيقة ثورة ضد الاتجاه الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشامخة، ففلاسفة التحليل ليسوا من بناة الأنساق الفلسفية الكبرى المغلقة، بل هم كالعلماء يميلون إلى معالجة الأمور الجزئية بكل ما في وسعهم من جهد[3] ويظهر هذا الجهد في تحليل الكل إلى أجزاء من خلال أهم المسائل اللغوية والفلسفية التي عالجها هؤلاء الفلاسفة، فيكفي أن نذكر هنا تحليل راسل إلى

---

[1] العياشي ادراوي، **الفلسفة التحليلية " من مأزق لغة الكون وافق لغة الإنسان"**، مقال نشر في مجلة علامات، العدد 37، دت، المغرب، ص93.

[2] محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص19.

[3] المرجع نفسه، ص ص، 20-21.

القضايا التي تنتهي في آخر المطاف بالقضايا الذرية التي لا يمكن تفكيكها، والأمر ذاته نجده عند فينشغتاين وتحليله للعالم، أو جورج مور وتحليله لمعنى الخير.

4. الاهتمام بالطابع المعرفي من زاوية تجريبية:

إن فلاسفة التحليل هم تجريبيون بالأساس، وهذا راجع لتأثرهم بالتجريبية الانجليزية الحديثة خاصة في أعمال ديفيد هيوم –كما اشرنا إلى ذلك سابقا في أصول هذه الفلسفة– حيث يرون أن التجربة الحسية هي وسيلتنا لمعرفة الواقع الخارجي، هذا النوع من المعرفة يؤدي دورا هاما في موقفهم من مسألة الدلالة في اللغة، حيث يرتبط معنى القضية عند أصحاب الوضعية المنطقية (شليك، كارناب، ابر... وغيرهم) بمبدأ التحقق التجريبي، وهو ما يترتب عليه أن القضايا التي لا تعبر عن وقائع تجريبية هي قضايا خالية من المعنى، كما تؤدي نظرية راسل في المعرفة المباشرة دورا أساسيا في فلسته اللغوية، وبخاصة في نظريته في أسماء الإعلام المنطقية[1].

إن وجود هذه النزعة التجريبية في الفلسفة التحليلية جعلها تولي اهتماما كبيرا بالجانب العلمي القائم على المنطق، فالمنهج العلمي ليس مقصورا فقط على العلوم، وإنما يمتد كذلك إلى الفلسفة، ولا خلاف في أن الأبحاث الفلسفية يجب أن تكون على قدر من الاتفاق، بل يتعين أن يكون تحديد المنهج تحديدا واضحا، مطلبا أساسيا في البحث الفلسفي، لذا نجد رائد البراغماتية تشارلز بيرس يؤكد أن الفلسفة الممتعة هي تلك التي تستعمل المناهج الأكثر دقة وعقلانية.[2]

وبهذا فالفلسفة التحليلية – وفق هذا المنظور– تقر بأن المعرفة بالأشياء الخارجية، كما بالذات الإنسانية، ممكنة على شرط أن تكون مؤسسة على معرفة الإنسان ومجال العلوم التجريبية والعقلية الأخرى ولا تناقضها. في حال ما إذا حدث تعارض أو تناقض يحتم على الفلسفة تغير نظرتها وتوجهاتها بما يتلاءم مع النظرة العلمية السائدة، وبناء

---

[1] جمال حمود، **مسالة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة**، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 9، ديسمبر 2014، تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، الجزائر، ص 239.

[2] العياشي ادراوي، **الفلسفة التحليلية– من مأزق لغة الكون وافق لغة الإنسان**، مرجع سابق ص 92.

على هذا تكون الفلسفة على الدوام متغيرة ومتجددة ومواكبة للمعارف والنظريات الموصولة بباقي العلوم،[1] وهو الأمر الذي يبرز التوجه الانفتاحي لهذا التيار الفلسفي وواقعيته الابستمولوجية، توجه يظهر بوضوح في المعالجة المنطقية واللغوية للقضايا الفلسفية، بل الأكثر من ذلك أن جل فلاسفة التحليل هم مناطقه ورياضيين بالدرجة الأولى. إن هذه الميزة يجعلنا نلاحظ وبسهولة التقارب بين الاتجاه العلمي والفلسفة التحليلية.

المطلب الثالث: اتجاهات الفلسفة التحليلية

كما اشرنا سابقا أن أصحاب الفلسفة التحليلية – وان اتفقوا في توجيه الفلسفة من منحى تأملي إلى منحى لغوي منطقي– فإنهم اختلفوا في العديد من المسائل التي يدور حولها التحليل ولعل أبرزها نظرتهم لطبيعة اللغة، فمن الخطأ أن نتحدث عن فلسفة تحليلية وكأنها فكر متجانس، فليس هناك فلسفة تحليلية واحدة، وإنما تم استخدماها لجمع عددا من الفلاسفة مختلفين يشتركون في اهتماماتهم ومناهج معينة، وهذا هو عنصر الاتفاق الذي ينبغي عزله والتركيز عليه، ولعل هذا ما يدعونا إلى تسميتها حركة التحليل Movement أفضل من اعتبارها مدرسة School لأن في هذا تأكيد لحقيقة أن الفلسفة التحليلية على الرغم من سماتها المميزة الواضحة، فان منابعها وتياراتها متعددة[2]، وهذه النقطة بالذات جعلت البعض يصنف فلاسفة التحليل إلى ثلاث اتجاهات أساسية وهي: الاتجاه الذري المنطقي، وأصحاب الوضعية المنطقية، وكذا أصحاب فلسفة التحليل العلاجي، وسنقوم بعرض مختصر لما يميز هذه الاتجاهات داخل الفلسفة التحليلية.

1. الاتجاه الذري المنطقي:

الذرية المنطقية: هذا المفهوم صاغه راسل" في كتابه معرفتنا بالعالم الخارجي1914، ومؤداه أن العالم يتألف من وقائع ذرية، هذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صور فوتوغرافية، والقضايا الأولية يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر من أسماء الأعلام من الناحية المنطقية، وتقوم على التشابه القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم، فهي ذرية لأنها ترى أن العالم

[1] المرجع السابق، ص 93.

[2] محمد مهران شوان ومحمد محمد مدين، **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، مرجع سابق، ص152.

قوامه كثرة من الأشياء عكس المثالية التي تجعل العالم كلا واحدا متسق الأجزاء، وهي ذرية منطقية لأن الأجزاء التي تنتهي إليها بعد التحليل ذرات عقلية، ويضرب راسل مثلا لذلك فيقول: «إننا حين نتحدث عن الذرة ترانا أميل إلى تصورها شيئا ثابت ككرة صغيرة لها حدودها وأوضاعها الثابتة، مع أنها شحنة كهربائية لا تفتأ إلكتروناتها تغير من مواضعها كأنها خلية من النحل، لا تستقر نحلة فيها على حالة واحدة في مكان واحد، إن قولنا عن ذرة بأنها موجودة هو بالضبط كقولنا إن نغمة موسيقية موجودة، فإن كانت النغمة تتطلب خمس دقائق لعزفها، فنحن لا نقول إنها شيء معين فرد موجود كله طول الدقائق الخمس، بل نتصورها سلسلة نبرات متصل بعضها ببعض في تعاقب بحيث يتكون من خيطها نغمة واحدة، وهكذا تكون الذرة سلسلة من حادثات متعاقبة يتكون من خيطها حقيقة واحدة».[1]

والقول بالذرية عند راسل هو نفي للفلسفات الواحدية المثالية، وعلى الرغم أن راسل بدأ مثاليا متأثرا بالفلسفة الألمانية، ثم انقلب عليها واعتبر كل ما قاله فيها لغو، وانقلب إلى النقيض إلى الواقعية، التي تسلم بالكثرة أو التعددية Pluralism في مقابل– كما اشرنا آنفا– المثالية التي تؤمن بالوحدة أو ما يصطلح عليه بالواحدية " Monism.

ويعود بداية تقويض الواحدية والتأسيس للذرية عند راسل عندما عهدت له جامعة كمبريدج بتدريس (ليبنز) خلفا لأستاذه"ماكتاجرت"، وقد اكتشف أن أساس الميتافيزيقا المثالية الواحدية هو المنطق الأرسطي الحملي منطق الجواهر وأعراضه الذي يعجز عن التعبير عن العلاقات الخارجية، وقد أدرك راسل ضرورة الإطاحة به والأخذ بالمنطق الرياضي، وفي ذلك ألف كتاب "عرض نقدي لفلسفة ليبنتز" سنة 1900م والذي اكتشف بفضله منطق العلاقات الذي يمثل العالم الخارجي التعددي. كما تأثر راسل بصديقه هوايتهد الذي بين له أن الجسيمات المادية والنقاط المكانية واللحظات الزمانية مجموعة

[1] *Russell. B,* ***The philosophy of logical atomism, in logical and knowledge essays****, (1901-1950), Allen and Unwin London, 1950, p120.*

من الأحداث كل حدث ذو مجموعة متناهية في الزمان، أما الجسيمات والنقاط واللحظات يجب حذفها بواسطة نصل أوكام*.

لقد أخذ راسل عن هوايتهد أن العالم مكون من أحداث وبتطبيق تلك الأدوات المنطقية أصبحت الأحداث محايدة، فلا هي عقل ولا هي مادة بل مختلفة عن كليهما وأسبق منهما، فهي تقضي على الثنائية الديكارتية وتختلف عن الواحدية المثالية التي تقر بجوهر المادة فقط. وقد اعتمد راسل في ذلك على نظرية النسبية لانشتاين، فهو يقول:

" تملي علينا النسبية الإطاحة بكل هذا فلا يبقى إلا أحداث محايدة. الحادثة لا تبقى ولا تتحرك كقطعة المادة، إنما توجد ثم تنتهي، فتنحل قطعة المادة ومنه تنحل المادة إلى سلسلة من الحوادث والجسم سلاسل من هذه الحوادث، الجسم هو تاريخه وليس كيانا ميتافيزيقيا يحمل تلك الحوادث تماما كما أن تاريخ العقل هو سلاسل أحداث وليس كيانا ميتافيزيقيا"[1].

إن هذا الرأي قد قال به وليام جيمس إذ ذهب إلى أن العقل والمادة بمثابة تركيبات منطقية مستمدة من عناصر حسية، وهي معطيات لا هي عقلية ولا هي مادية، فمعطيات

---

* يطلق على هذه القاعدة نصل أوكام نسبة إلى وليم الأوكامي " واوكام هو فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي في النصف الأول من القرن الرابع عشر أي حوالي سنة 1300 م درس في أكسفورد وظل بها من عام 1315 إلى 1323 عارض أوكام البابا وهرب من بطشه إلى مينيخ وكتب من هناك سلسلة من الكتيبات يهاجم فيها البابا، وقد دخل في مباحثات مع البابا بينيدكت محاولا أن يجد الأعذار لماض أوكام ومات سنة1349 ودفن في كنيسة الفرنسسكان في ميونخ، وقد كان لاهوتيا يهتم بوجود الله وصفاته. والقاعدة الأساسية في نصل أوكام وهي لا ينبغي أن تتكاثر الكائنات بدون ضرورة، وقد استخدم راسل هذه القاعدة كما أشرنا سابقا ليخفف من عدد الكائنات التي لا فائدة من وجودها بحيث لا يبقي إلا على الكائنات الحقيقية التي لا يمكن الاستغناء عنها وهذه القاعدة تجسدت في كامل فلسفته، ففي تحليله للعبارات حاول التقليل من عدد المفردات اللغوية وذلك يظهر في مثاله المشهور مؤلف ويفرلي هو سكوت فعند تحليله تحصل راسل على أن هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويفرلي وهذا الشخص هو سكوت وحذف لفظ مؤلف لأنه لا ضرورة في وجوده بما أنه يمكن الاستغناء عنه وهذا كله بفضل التحليل، وهذا الكلام يمكن تعميمه على كل لفظ ليس له فائدة في استخدامه أو لا معنى في ذكره أو لا معنى لوجوده مثل الألفاظ الميتافيزيقية التي يرى التحليليون على أنها لغو خال من المعنى ولذلك فلابد أن يحذف في استخداماتنا اللفظية والتعاملات اليومية وهذا يمكن تطبيقه على كل معنى غير قابل للتحقيق وغير قابل للتحليل ويتنافى مع الكائنات الواقعية. نقلا عن محمد مهران، فلسفة راسل.

[1] يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت**، عدد 264، 2000، ص271.

الحس عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزياء تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين علم النفس تكون العقول.

2. اتجاه الوضعية المنطقية: Logical Positivism**

ويعد أشهر اتجاهات الفلسفة التحليلية جميعا، وترجع بدايتها الأولى إلى ما سمي بحقلة فينا Vienna Circle وهي حلقة ضمت مجموعة من الفلاسفة والرياضيين انضوت تحت لواء موريس شليك الذي كان أستاذا في جامعة فينا، أما أعضاؤها المؤسسون فقد كانوا فاسمان " Waisman، وكارناب، ونويرات Neurath، وفايجل " Feigel وكرافت " Kraft" من الفلاسفة، وهانزهان Hahn " وكارل مانجرMenger، وكورت جودل " Gôdel من العلماء، ويرجع تاريخ تأسيس هذه الحلقة إلى العام 1922 [1].

لقد كان تبني الوضعية المنطقية منهجا للتحليل وجعله أداة لتوضيح الأفكار بدافع تقويض أركان التفكير الفلسفي التقليدي، أو بمعنى أدق تهديم الفلسفة التأملية المتنبية للميتافيزيقا، فهذا النوع من الفلسفات لم يعد مقبولا من وجهتهم في عصر سيطرت عليه مفاهيم علمية جديدة تقدس معطيات الخبرة الحسية، وترفض كل ما يتجاوز حدود هته المعطيات، لذلك أصبح على الفلسفة أن تكف عن البحث في الحقائق البعيدة أو المتعالية عن الواقع العيني التجريبي، وتضع أسئلة منطقية، يقول كرافت" الأسئلة الفلسفية يمكن أن تكون فقط أسئلة منطقية، أسئلة لتحليل العلم تحليلا منطقيا"[2] وهنا تظهر لنا الوظيفية الجديدة للفلسفة التي تنحصر في التحليل المنطقي للعبارات العلمية، مبتعدة في الوقت ذاته عن بناء وتشيد انساق فلسفية كبرى غارقة في الميتافيزيقا.

واستبعاد وحذف الميتافزيقا عبر التحليل المنطقي لا يحدث إلا باستخدام معيار أو مبدأ التحقق " Principle of Verification والذي يعني أن معنى القضية يتحدد بواسطة طريقة تحققيها، ويتم تحقيق معنى هذه القضية بواسطة الملاحظة التجريبية، وبما

** أطلق بلوبرج وهربرت فايجل اسم الوضعية المنطقية سنة 1931 بعدما كانت تسمى نادي فينا، وتسمى أيضا التجربانية المنطقية، وتسمى أيضا بالتجريبية العلمية.

[1] جمال حمود، **مسالة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص241.

[2] نقلا عن الشريف زيتوني، **مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية**، مرجع سابق، ص224.

أن قضايا الميتافيزيقا لا تخضع للتحقق التجريبي فإنها ستكون قضايا بلا معنى، يقول كارناب" بفضل تطور المنطق الحديث أصبح من المكن تقديم إجابات جديدة وأكثر دقة عن السؤال المتعلق بصلاحية الميتافيزيقا...فالأبحاث المنطقية كشفت عن نتيجة ايجابية وأخرى سلبية. أما النتيجة الايجابية فقد تحققت في العلم التجريبي فاتضحت التصورات الخاصة بمختلف فروع العلم وتحددت اقتراناتها من وجهة نظر المنطق الصوري ونظرية المعرفة، أما في مجال الميتافيزيقا بما فيها فلسفات القيم والعلوم المعيارية، فان التحليل المنطقي قد أفضى إلى نتيجة سلبية مفادها أن العبارات المستخدمة في هذا المجال لا معنى لها.[1]

وللتميز بين العلم واللاعلم أو بين القضايا الصحيحة والقضايا الفارغة من المعنى يرفض أصحاب الوضعية المنطقية استخدام اللغة العادية في مجال العلم، فهي في نظرهم لا تستطيع استبعاد كل احتمالات اللامعنى، لهذا يقترحون استخدام اللغة المنطقية التي تهدف بالدرجة الأولى لتوحيد العلوم والتعبير عن قضاياه بصرامة ودقة ووضوح، وفي هذا السياق يذكر د. عبد الرحمن بدوي عن وحدة العلم ما يلي، اهتمت دائرة فينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية، ولغة كهذه لابد لها أن تحقق شرطين، إذ ينبغي أولا أن تكون لغة بين (الأفراد) أي لغة ميسورة لكل إنسان وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع، وينبغي ثانيا أن تكون لغة عالمية يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشاؤه. [2]

وقد أيّد كارناب هذا المبدأ في صورة بحث مؤداه أن جملة لغة العلم يمكن أقامتها على أساس فيزيائي، ولقد قدم كارناب هذا الموقف وتطبيقه بالنسبة إلى علم النفس في مقالتين منشورتين عام 1932 الأولى بعنوان (اللغة الطبيعية بوصفها اللغة الكلية للعلم) وقد ترجم إلى اللغة الانكليزية بعنوان (وحدة العلم the unity of science) والثانية

---

[1] المرجع السابق، ص 230.

[2] رافد قاسم هاشم، **رودلف كارناب والوضعية المنطقية**، مجلة بابل، العراق، المجلد 18، العدد الرابع، 2010، ص 1064.

بعنوان (علم النفس اللغة الفيزيائية وترجم الى اللغة الانجليزية بعنوان psychology in physical language)[1].

3. فلسفة التحليل العلاجي Therapeutic Analysis:

من الواضح أن مصطلح التحليل العلاجي يحيلنا إلى مدلول علاجي اكلنيكي، وهو في الحقيقة مفهوم جديد دخل على الفلسفة اللغوية، وقد أشار باركلي قبل ذلك إلى أن المشكلات الفلسفية أشبه ما تكون بالأحزان التي لا بد من التخلص منها، أو أشبه بالعقد الذهنية التي لا بد من حلها أكثر من أن تكون شبيهة بالأسئلة الصريحة التي تكون لها إجابات صريحة، إلا أن فكرة باركلي لم تستطع تعميق جذورها في تربة ذلك الوقت، ولم تجد دفعتها القوية، إلا في أعمال فيتشتغاين المتأخرة، حيث جاء يتحدث أحيانا عن الفيلسوف الذي تنتابه الحيرة على انه ضحية ل شد ذهني، وكم نسمع اليوم من الفلاسفة وهو يتحدثون عن تشخيص الصعوبات الفلسفية كما لو كانت نوعا من المرض العقلي.[2]

وبالرجوع إلى حقيقة ظهور هذا الاتجاه يمكن القول على انه اتجاه في فلسفة التحليل تبناه فتشغاين بعد أن تراجع عن آرائه الذرية المنطقية التي دافع عنها في الرسالة، حيث تبنى هذا الاتجاه في كتابه أبحاث فلسفية "Philosophical Investigations" وبعد أن كان يعتقد أن الغموض ينتج بسبب عدم توفر اللغات العادية على قوانين منطقية، صار يرى أن الغموض ينتج عن سوء فهمنا لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغات العادية، ومن ثمة فان الكلمات لم تعد عنده رسوما للوقائع لكنها أصبحت وسائل للاتصال مع الآخرين[3]

ورغم أن هذا الاتجاه ينسب عادة لفتغنشاتين، إلا أن جورج مور كان أول من ذهب إلى القول بان المشكلات الفلسفية ترجع إلى أن الفلاسفة يستخدمون مصطلحات بمعاني لا يفهمها الإحساس العام، لهذا رأى إن التحليل يجب أن ينصب على توضيح التصورات كما تستخدم في اللغة العادية، ويتفق فنيشتغاين مع مور في كون المشكلات الفلسفية عن

---

[1] عزمي إسلام، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات**، الكويت، ط 1، 1980، ص 169.

[2] محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص181.

[3] جمال حمود، **مسالة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص243.

استخدام الفلاسفة للكلمات بمعاني بعيدة عن الاستخدام المألوف، ومن هنا فان هؤلاء الفلاسفة خلقوا لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم وفي وجود بشر غيرنا لهم عقول ومشاعر وحالات نفسية عقلية،[1] فالمشكلات الفلسفية المعقدة إنما يتحمل عواقبها الفلاسفة الذين يستخدمون اللغة بشكل سيئ، وبهذا فالتحليل العلاجي يهدف في نهاية المطاف إلى علاج الفلاسفة وذلك بالعمل على إعادتهم إلى استخدام اللغة العادية التي تتماشى مع الفهم المشترك.

ونشير إلى أن العصر الذهبي لمدرسة كمبردج بوصفها مدرسة ذات تأثير واضح بدأ حوالي عام 1933 حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. إذ انتقل هذا الاتجاه إلى جامعة أكسفورد واخذ اسم فلسفة اكسفورد مع اوستن Austin ورايل Ryle وستراوسن Strawson.

المبحث الثالث: العتبات الإبستيمية الكبرى في فلسفة التحليل

لا يختلف اثنان في أن الحديث عن فلسفة التحليل يحيلنا إلى الثالوث التحليلي، مور، راسل وفينشجتاين، فهؤلاء الفلاسفة هم بمثابة كلاسيكو فلسفة اللغة في بداية القرن العشرين، فقد كانوا الفلاسفة البارزين والرواد الأوائل الذي وضعوا اللبنة الأولى لهذه الفلسفة، وإن اختلفت طرق بحثهم في المواضيع التي عالجوها، فإذا كان جورج مور قد اتجه بفلسفة التحليل نحو الذوق الفطري أو الحس المشترك، فان راسل قد جعل هذه الفلسفة تتجه صوب الرياضيات والمنطق . فأنتج بذلك فلسفته الذرية، ليأتي فينشتغاين ويزاوج بين فلسفتي الرجلين عبر مرحلتين مرحلة أولى ساير فيها راسل في مسالة اللغة المنطقية، ومرحلة ثانية تراجع فيها عن هذا الموقف ويميل إلى أراء جورج مور خصوصا موقفه من اللغة الطبيعية. وسنحاول في هذا المبحث أن نستعرض بإيجاز إسهامات هؤلاء الأعلام في مجال فلسفة التحليل اللغوي. بدءا بالتعريف ب مور على اعتبار انه الشخصية الفلسفية التي يدور حولها موضوع بحثنا، وسنشير باختصار إلى موقفه من

[1] المرجع السابق، ص243.

منهج التحليل، لنمر بعد ذلك إلى عرض مختصر لكل من الفلسفة التحليلية عند كل من راسل وفيشتغاين على التوالي.

المطلب الأول: عتبة الحس المشترك – جورج ادوارد مور–

1. جورج ادوارد مور، سيرة فيلسوف:

ولد جورج ادوارد مور (GEORGE EDWARD MOORE) بضاحية SURRY في 4 نوفمبر 1873 وهي قرية تقع جنوب قرية لندن كان والده طبيبا تلقى دراسته الأولى عن طريق والده حتى بلوغه الثامنة من عمره، ثم تنقل بعد ذلك دلويش حيث أكمل تعليمه في الدراسات الكلاسيكية متعلما بذلك اللغة اليونانية، بعدها تفرغ إلى دراسة اللغتين الفرنسية والألمانية " يقول " من خلال هذه السنوات الست خصصت معظم وقتي تقريبا لدراسة اليونانية واللاتينية وقد خصصت ساعات قليلة في الأسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب "[1]

وأثناء دراسته لهاتين اللغتين تأثر مور بأساتذته كالأستاذ REMILE رئيس قسم الموسيقى كما تأثر بالأستاذ BERYNE وهو أستاذ الدراسات الكلاسيكية، كما كان لأستاذ النقد لندوم دور كبير حيث تمكن من خلال التأثير بأفكاره من الحصول على منحة دراسية ومن الحصول على المرتبة الأول، كما كان للأستاذ جيلكس تأثير حيث كان هذا الأخير مولعا بفكر سقراط وأفلاطون ولا ننسى تأثيره بشقيقه Thomas storge moore.

1.1– مراحل تعليمه:

انقسمت فترة تعليمه إلى ثلاث مراحل، حيث استمرت المرحلة الأولى أربع سنوات قضاها في كمبريدج وقد امتدت من 1892 إلى غاية 1896 حيث تلقى تعليمه في هذه الفترة في كلية ترينيتي ودرس بها تعرف على راسل وعلى عدد من أساتذته في مختلف التخصصات الخاصة بالفلسفة.

[1] على عبد المعطى محمد، **تيارات فلسفية حديثة**، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990، ص 342.

أما المرحلة الثانية فقد امتدت هذه الفترة من 1896إلى غاية 1898 أي ما يعادل ثلاث سنوات فبعد انتهائه من الدراسة في كمبريدج توجه إلى إعداد مؤلفه "رسالة الزمان "و التي تناول فيها كانط مركزا بذلك على دراسة مفهوم العقل عند كانط، وقد طرح فيها أيضا العلاقة بين نقد العقل العملي ونقد العقل النظري منتقدا بذلك فهم كانط لمفهوم العقل.

وأما المرحلة الثالثة فقد امتدت من 1898 إلى غاية 1904 حيث شغل مور منصب في كلية تريني، وقد اهتم مور في هذه الفترة بتحديد بعض المصطلحات في معجم بادوين كما أعطى في هذه الفترة محاضرات حول الأخلاق عند كانط والأخلاق بوجه عام، وقد ساعدته هذه الخطوة في وضع الأسس الأولى لكتابه كما كانت له كتابات في جريدة الأخلاق العالمية كما انه قضى عدة سنوات خارج كمبريدج.

بعدها تلقى مور دعوات عدة للتدريس بعدة جامعات منها أكسفورد عام 1939 بعدها كلية سميث كما ألقى محاضرات في جامعة PRINCCION، وقد تناولت جل محاضراته موضوع الإدراك الحسي وظل مور يحاضر ويؤلف في انجلترا الى غاية وفاته عام 1958، فقد درس الأخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة.[1]

2.1- أعماله ومؤلفاته:

إن الدارس لفلسفة مور يكتشف أن مؤلفاته يغلب عنها أسلوب الكتابة المقالية أكثر من تأليف الكتب، وربما هذا راجع إلى إيمانه بان فلسفة التحليل يجب أن تعالج قضايا فلسفية عميقة بطريقة بسيطة، ولما كانت القضايا التي عالجها مور كثير ومتشعبة فقد تعددت مؤلفاته حيث شملت عدة مواضيع تنوعت ما بين الفلسفة بصفة عامة وما بين نظرية المعرفة والابستيمولوجيا والمنطق والأخلاق والدين، وسنحاول أن نعطي نظرة شاملة على عناوين هذا المؤلفات مع تلخيص بسيط لما حملته من أفكار.

1.2.1- مؤلفاته في الفلسفة:

يحتوي على عشر مقالات كتبها سنة 1922 philosophical studies دراسات فلسفية

وقد احتوى هذا المؤلف على عدة مقالات تمثلت في:

[1] على عبد المعطى محمد، **تيارات فلسفية حديثة**، المرجع السابق، ص ص 344- 345.

- رفض المثالية.
- طبيعة وحقيقة موضوعات الإدراك.
- المذهب البرغماتي لدى ويليام جيمس.
- فلسفة هيوم.
- مكانة المعطيات الحسية.
- مفهوم الواقع.
- بعض الأحكام المتعلقة بالإدراك.
- مفهوم القيمة الباطنية.
- العلاقات الداخلية والخارجية.
- طبيعة الفلسفة الخلقية.
- بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة.

وهي مجموعة من المحاضرات التي قام مور بإلقائها في كلية مورلي morly وقد تم نشرها في لندن عام 1922، وقد تعددت المواضيع التي تم تناولها من قبل مور في هذا الكتاب ما بين الفلسفة وطريقة الوصول إلى المعرفة والعلاقة بين الأشياء، كما تطرق إلى دراسة نظرية هيوم ومعنى ما هو حقيقي وما يميز مور في كتابه هذا هو انه لم يتخذ مذهب واحد أو اتجاه معين.

-أبحاث فلسفية شمل هذا المؤلف بعض المحاضرات التي ألقاها فيدجنشتين في جامعة كمبريدج ,و هو مجموعة من المقالات والأبحاث الفلسفية وقد نشر مور هذه الأبحاث في مجلة mind ثم تحول إلى كتاب نشر سنة 1959.

-المثالية عند كانط مقال تناول فيه صور نقد لمثالية كانط.

-برهان على وجود العالم الخارجي تناول مور في هذا المقال محاولات للبرهنة على وجود العالم الخارجي.

2.2.1- مؤلفاته حول نظرية المعرفة والابستيمولوجيا:

- مقال التجربة والمذهب التجريبي تناول فيه المعرفة التي تأتي عن طريق الأساس الحسي والتجريبي.

- مقال مكانة المعطيات الحسية نشر عام 1913.

- مقال مفهوم الواقع نشر ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام 1917.

- مقال بعض الأحكام المتعلقة بالإدراك مقال منشور ضمن الجمعية الأرسطية تناول فيه الأحكام الخاصة بالإدراك الحسي المباشر.

- مقال هل هناك معرفة بالاتصال المباشر: مقال تناول فيه حوار مور مع مجموعة من المفكرين ,يدور هذا الحوار حول ما تناوله راسل فيما يخص الاتصال بالمعرفة المباشرة.

- مقال طبيعة الأفعال المعرفية تناول مور في هذا المقال طبيعة المعرفة وسماتها وخصائصها.

3.2.1- مؤلفاته في المنطق:

- طبيعة الحكم عبارة عن مقال نشره مور عام 1899 في مجلة mind تكلم فيه عن الحكم حيث حاول تأكيد الطبيعية الواقعية للحكم.

- الذاتية، تناول في هذا المقال الذاتية بوصفها مبدأ من مبادئ التفكير البشري وقد نشر هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام 1901.

- العلاقات الخارجية والداخلية: تناول فيه القضايا والأشياء وأهم العلاقات الداخلية والخارجية التي يمكن أن توجد بها.

- مبادئ المنطق، تطرق فيه إلى التكلم عن المنطق لجونسون.

- الوقائع والقضايا، حوار مشترك بين رامزي ومور يدور هذا الحوار حول علاقة الوقائع بالقضايا.

- هل الوجود صفة: اشترك مور في هذا الحوار مع ويليم فيل؛

- هل خواص الأشياء الجزئية كلية أم جزئية: مقال بين فيه أن الصفات الجزئية تكون جزئية لا كلية.

- مؤلفاته في الأخلاق والدين.

- الحرية، مقال تناول فيه مور مفهوم الحرية وعلاقتها بالأخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس.

- الأخلاق عند ماكتجارت: تناول مور في هذا المقال نقد لموقف الأخلاق عند ماكتغارت.

- قيمة الدين: تناول في هذا المقال الحديث عن أهمية الدين وقيمته ,و قد نشر هذا المقال في المجلة الدولية للأخلاق عام 1901.

- مبادئ الأخلاق، وهو عبارة عن كتاب نشره مور عام 1903 تطرق فيه إلى محاولة تطبيق المنهج التحليلي على الأخلاق وهو يتناول ست أبواب تنوعت ما بين علم الأخلاق،الأخلاق الطبيعية، مذهب اللذة، الأخلاق الميتافيزيقية، الأخلاق وعلاقتها بالسلوك والمثل الأعلى.

- الأخلاق: كتاب نشر عام 1912 تطرق فيه مور إلى تحليل بعض المفاهيم والمذاهب الأخلاقية.

2. نظرة عامة عن المنهج التحليلي عند مور:

يعد "مور" أحد أقطاب الفلسفة الواقعية الجديدة، وكثيرا ما يرجع المؤرخون البدايات الأولى للفلسفة الواقعية الجديدة والتحليلية إلى "مور"، حيث يرى "تشالز ورث" كما ذكرنا سابقا أن هذه الحركة تعود إلى ظهور المقال الذي كتبه مور حول تفنيد المثالية1903 والذي ثار فيه على الهيغلية والمثالية الجديدة، فقد انحصر نشاطه الفلسفي في الكشف عن المغالطات والأخطاء وقد عبر عن ذلك في سيرته الذاتية بقوله:

"ما كان للعالم أو العلوم فيما أحسب أن توحي إلي بأنه مشكلات فلسفية وأما الذي أوحى إلي بعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور التي سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم أو العلوم".[1]

وبذلك فإن "مور" قد وجد في أقوال الفلاسفة المادة الخام لتحليل ما يقولونه عن العالم وعن القضايا العلمية ليكشف صحة أو زيف هذه الآراء، فقد كان جل اهتمامه هو الكشف عن الأخطاء التي طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة، ولذلك ذهب في منهجه إلى أن المشكلات الفلسفية لا يمكن حلها بالمعالجات المنطقية أو المعارف العلمية، إنما

[1] نقلا عن مهران رشوان، **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984، ص167-168.

السبيل لذلك هو طريق الحس المشترك واستخدامات اللغة العادية، فالفلاسفة التأمليين قد تعودوا على استعمال الألفاظ والعبارات على نحو يختلف واستعمالات الناس العاديين، ولذا وجب على فلاسفة التحليل أن يقوموا بتحليل المفاهيم والتصورات التي تمثل موضوعات تلك الألفاظ والعبارات، وذلك عن طريق فكه إلى أجزائه والحصول على تصورات أخرى مختلفة عن التصور الأصلي، لكنها تمثل تكافؤا منطقيا لها والهدف من وراء هذا التحليل هو إبراز التناقضات الكامنة في المفاهيم والتصورات الفلسفية وتقديم الجديد لمعرفتنا بالعالم والأشياء، وبواسطة التحليل يمكن أن نكشف عن بعض المصطلحات التي تستخدم بأنها خالية من المعنى.

لم يكن مور يهتم بالكتابة عما يعينه بالتحليل الفلسفي بقدر ما مارس التحليل الفلسفي نفسه، لذا فانه بخلاف بعض الملاحظات التي ذكرها في مجموعة محاضرات قدمها في العام الدراسي 1933-1934 وبخلاف بعض الملاحظات التي كان يذكرها صراحة عما يعنيه التحليل، فان النص الوحيد المنشور الذي شرح فيه التحليل كان في المقالة القصيرة بعنوان التحليل Analysis التي رد فيها عن مقالة لا نجفورد التي جاءت بعنوان "مفهوم التحليل في فلسفة مور" وركز مور في هذه المقالة على نقطتين[1] وهما:

أ- التحليل الفلسفي ليس تحليلا لتعبيرات لفظية verbal expressions ولكنه تحليل لتصورات وقضايا، يعنى أن مور يتجاوز التعامل مع اللفظ ويحلل التصور أو المعنى فقط، فتحليل اللفظ هو في نهاية الأمر بحث عن مرادف هذا اللفظ؛

ب- موضوع التحليل عند مور هو الفكرة أو القضية: أي ما تعنيه هذه الفكرة أو هذا التصور، أو تلك القضية،[2] بمعنى تحليل القضية فهو تبسيطه ومحاولة فك أجزائها من اجل الوقوف عن معناها الحقيقي، لهذا نجد البعض يطلق على مور اسم فيلسوف الفلاسفة لأنه اشتغل على توضيح الأخطاء التي وقعوا فيها نتيجة لاستخدمهم

[1] بهاء الدين درويش، **مفهوم التحليل عند جورج مور**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 25، العدد 1 و2، 2009، سوريا، ص 597.

[2] المرجع نفسه، ص 598.

لغة غامضة، خاصة إذا تعلق الأمر بالقضايا الميتافيزيقية، ويتخذ التحليل عند مور ثلاثة أنواع:

فهناك التحليل الذي هو انتباه إلى معنى التصور(Inspection)، فإذا أردت تحليل تصور ما فإني أفكر فيه وأحاول فهم معناه وأن أضعه أمام عيني عقلي حتى أراه ؛[1]

-التحليل تقسيم (Division) يمكن تحليل تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلفه مثل تصور الإحساس، إذ ينحل الإحساس إلى موضوعه، والوعي به وعلاقة بينهما فتنحل (أخ) إلى تصور ذكر ومنه ينحدر من أصل مشترك.

-التحليل تمييز(Distinction) يستلزم تحليل معنى تصور ما، إحصاء لكل المعاني التي يدل عليها اللفظ، أو إحصاء لكل الاستخدامات الممكنة لذلك اللفظ ومحاولة التقاط حالة رؤيتي شيئا ماديا أو رؤيتي جانبه المواجه لي، أو رؤيتي معطى حسيا، ومن ثم فتصور الرؤية مرتبط بتصورات الإدراك الحسي للأشياء وما دام مرتبط بتصور المعطى الحسي فإنه يرتبط أيضا بتصور الخداع[2]، وهناك ثلاثة معايير للتحليل الصحيح وهي **الترجمة** للتصور موضوع التحليل، **والتكافؤ المنطقي** وهو تحليل التصور بتصورات أخرى مختلفة ثم **الترادف**.

بعد أن انتهى مور من تقديم التحليل وأنواعه يقدم لنا شروط هذا التحليل نذكرها:

-لا يمكن لأحد أن يعرف موضوع التحليل ينطبق على موضوع ما دون يعرف أن عبارة التحليل بالمثل تنطبق على الموضوع نفسه.

-لا يمكن لأحد التحقق من صدق موضوع التحليل دون أن يكون بإمكانه التحقق أيضا من صدق عبارة التحليل.

-يجب أن يكون التعبير عن التصور "موضوع التحليل" مرادفا للتعبير المستخدم لعبارة التحليل.

---

[1] محمد زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1977، ص91.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

-يجب أن يذكر التعبير المستخدم لعبارة التحليل صراحة تصورات لم يذكرها التعبير المستخدم لموضوع التحليل، فالتعبير (هـ) شقيق ذكر المستخدم لعبارة التحليل يذكر صراحة التصورين شقيق وذكر، وهما التصوران اللذان لم يذكرهما التعبير (هـ) اخ المستخدم لموضوع التحليل[1]وبذلك يتضح لنا أن التحليل عند مور ليس مجرد شرح لمرادف المعنى، وإنما هو تحليل يقف عن فهم التصور الذي هو موضوع التحليل.

المطلب الثاني: عتبة الفلسفة الذرية – براترند راسل– (1872– 1970)

إن المنهج الأساسي الذي يركز عليه راسل هو منهج التحليل، لكنه لم يحدد مفهوم دقيق للتحليل ووصف لجوانبه وأبعاده، وإنما الذي بينه هو أن التحليل هو منهج وأداة توضح ما هو غامض وذلك بحل المركبات إلى أجزائها، فهو يقابل بين التحليل والتركيب، حيث يرى أن منهج التحليل يناسب الفلسفات التجريبية بينما يناسب التركيب الفلسفات المثالية، ولذلك لم تحرز هذه الفلسفات أي تقدم،لأن الفيلسوف المثالي يتناول كل المشكلات وكأنها مشكلة واحدة، وهنا يأتي فضل الفلسفة التحليلية في تقسيم المشكلات إلى عدد من المشكلات الجزئية، ذلك يظهر في قوله:

"إن منهجي على الدوام هو أنني أبدأ بشيء غامض ولكنه محير، شيء يبدو عرضة للشك إلا أنني لا أستطيع التميز عنه على أي نحو دقيق، فأمضي في عملية شبيهة بعملية رؤيتنا لشيء بالعين المجردة أولا ثم فحصه بعد ذلك من خلال مجهر، فأجد أنه بتركيز الانتباه تظهر تقسيمات وتمييزات لم يكن أي منها ظاهرا من قبل، تماما كما يمكنك من خلال مجهر أن ترى الباسيليات في الماء العكر، وهذا ما لا يمكن إدراكه من دون المجهر".[2]

ويذهب راسل في دفاعه عن منهجه التحليلي، في أن تحليل الكل إلى أجزائه قد كانت محل اعتراض من طرف الكثير من الفلاسفة من أقدم العصور لأن هذه العملية حسب رأييهم إبطال للمعنى وإفساد للحقيقة، فالكل عندهم ليس مؤلف من أجزاء وإنما هو وحدة عضوية، فالكون كله واحد يستحيل عليه التكثر والتجزئة، ويظهر ذلك في قوله:

---

[1] بهاء الدين درويش، مفهوم التحليل عند جورج مور، مرجع سابق، ص 600.

[1] نقلا عن محمد مهران، **فلسفة برتراند راسل**، دار المعارف مصر، 1976، ص318.

"منذ زمن بعيد، اعترض العديد من الفلاسفة على التحليل، فقد أصروا على أن التحليل تزييف وأن الكل ليس بالفعل مكونا من أجزاء مرتبة بطريقة مناسبة، وأنه إذا ذكرنا أي جزء بمفرده فإن عملية الفصل تغيره، بحيث إن ما قمنا بذكره ليس هو الجزء العضوي من الكل".[1]

ويذهب راسل إلى انه ما دامت الحقيقة واحدة فكيف يمكن أن نعبر عنها ونصفها بقطع مجزأة، فالعبارات اللفظية والألفاظ التي تتألف منها كل عبارة، والجمل مؤلفة من كلمات، والكلمات من أحرف وهكذا فالذين يرفضون هذا التصور مجبرين على قبوله وذلك يظهر في قوله:

" الذين ينكرون شرعية التحليل مرغمون على الإصرار على أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بكلمات. وحيث أنه من الصعب إنكار إن الجمل مكونة من كلمات، فبالتالي يمكن تحليل الجمل إلى سلسلة من المنطوقات اللفظية. لو تم إنكار ذلك فمن الضروري إنكار أن الجملة سلسلة من الكلمات، وفي هذه الحالة تصبح شيء غير منطق".[2]

ومنه يمكن أن نخلص إلى أن منهج التحليل عند راسل هو طريقة نحلل بها المركبات إلى عناصرها البسيطة،" تلك العناصر التي نكون على معرفة مباشرة بها لكي نقررها ونحذف تلك المركبات التي لا نكون على معرفة مباشرة بها، أو نعيد صياغة التعبيرات اللغوية التي لا تحتوي على مركبات رمزية في حدود تعبيرات أخرى أكثر دقة بحيث نستغني عن تلك المركبات الرمزية"[3]، ومعنى ذلك أن التحليلية تقوم على تحليل الأشياء المركبة إلى جملة من الأجزاء والعلاقات الكائنة بينها والتي لا نكون على معرفة مباشرة بها وتحليل الرموز المركبة، ومنه تكون جميع الألفاظ الكلية رموزا مركبة لابد من تحليلها إلى أشياء جزئية حتى نتوقف عن ذكر هذه الألفاظ المركبة وهذا لا يتم إلا بواسطة "نصل أوكام" وهو المبدأ القائل بوجوب الامتناع عن تعديد الكائنات أكثر مما

---

[2] برتراند راسل، **ما وراء المعنى والحقيقة**، ترجمة محمد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص311.

[2] المرجع نفسه، ص311-312.

[3] مهران رشوان، **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص172.

تدعو إليه الضرورة أو ما يسمى بمبدأ الاقتصاد في التفكير، بمعنى أنه لا نزيد من الكائنات بدون أن تكون هناك ضرورة تستلزم تلك الزيادة، ولم يكن راسل يهدف إلى التقليل من عدد الكائنات في العالم بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية غير المستدل

1. هدف التحليل عند راسل:

يتفق مور ورسل على القول بأن الفلسفة هي تحليل في جوهرها، لكن في المقابل نجد أن هدف التحليل عند مور يختلف عنه عند رسل. فإذا كان هدف التحليل عند مور ليس اكتشاف حقائق أو معرفة جديدة عن العالم، بل توضيح ما نعرفه بالفعل فإن من بين أهداف التحليل عند رسل ازدياد معرفتنا بالعالم الخارجي[1].

يرى راسل على غرار فلاسفة التحليل أن ملكة العقل تتكون من عدة وحدات أو مقولات بالتعبير الكانطي، والإنسان يعبر عنها عن طريق اللغة والكلام، ويكون المنهج التحليلي هو الوسيلة الوحيدة للكشف عن صحة ودقة هذه الوحدات، ولمحاولة إزالة الغموض عن التصورات الفكرية المجردة وتوضيح كل القضايا المتعلقة بالعالم سواء كانت إنسانية أو علمية[2]، وقد اعتمد راسل منهج التحليل في دراساته المنطقية واللغوية نتيجة لتأثره بالرضيات، فهو قبل أن يكون فيلسوفا كان رياضيا، فالتحليل في الرياضيات هو احد أهم الطرق التي يسلكها الرياضي في البرهنة.

إن هذا التحليل قاد راسل إلى إتباع مرحلة جديدة في حياته الفلسفية، وهي مرحلة الذرية المنطقية، فهي فلسفية ذرية، لأنها تعتقد أن العالم يحتوي على كثرة من الأشياء أو الذرات، على عكس الفلسفات المثالية التي تؤمن بوحدة العالم وكليته، وهي منطقية لان الأجزاء التي كشفها التحليل المنطقي، تعبر عن ذرات فكرية عقلية لا مادية[3].

كما أن المنهج التحليلي عند راسل يهدف إلى توضيح العلاقات الموجودة بين عبارات اللغة والحوادث الموجودة في العالم، التي تشير إلى تلك القضايا أو العبارات، فعند تحليل اللغة إلى وحداتها الأولية نصل إلى وحدتها التي تمثل القضية أي الجملة التي

---

[1] صلاح اسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، مرجع سابق، ص10.**

[2] محمد مهران رشوان، **فلسفة براتراند راسل**، دار المعارف، مصر، ط2، 1979، ص324.

[3] غيوة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط1، 2000، ص125.

تشير مباشرة إلى حادثة أو واقعة من وقائع العالم، فمثلا كلمة صبي وطفل صغير هي مترادفات معرفية، وهذا يدل على أننا نشير إلى أن القضية كل الصبيان هم أطفال صغار هي قضية تحليلية تعبر مباشرة عن حادثة من حوادث العالم، وهي قضية تعبر عن كلمة صبي، ومن هنا يمكن أن يكشف المنهج التحليلي عن صدق أو كذب هذه القضية عن طريق العلاقة التي تربط بين القضية والشيء الواقعي فهي تكون صادقة في حالة واحدة وهي أن يكون هناك شبها بين الشيء الموجود والعبارة التي نقولها عن هذا الشيء، وهذه العلاقة يسميها راسل بعلاقة واحد بواحد، أي أن كل جزء من أجزاء الشيء أو الشبيه يقابله من جهة أخرى كلام أو لغة تماثله فالتعبير عن جزئيات الأشياء التي يتكون منها العالم لابد أن يرادف الجزء الذي يقوم الإنسان بالتعبير عنه [1] وبالتالي فاللغة عند راسل ما هي إلا تعبير عن وقائع خارجة عن ذواتنا.

إن هذا التقابل بين اللغة والوقائع يحيلنا إلى طرح أنواع القضايا عند راسل، والذي يمكن حصرهما في نوعين فقط هما كالآتي:

أ-القضايا الذرية: وهي قضايا تقابلها وقائع ذرية، والتي تعبر عن شيء ذو صفة أو علاقة، فإذا قلنا مثلا هذا اخضر فمعنى ذلك أننا نشير إلى شيء موجود في الخارج له صفة الاخضرار وعليه نستنتج أن الأشياء تتحد لتكون الوقائع الذرية البسيطة.

ويستمر راسل في تحليله للقضايا البسيطة، حيث قام بتصنيف القضايا الذرية البسيطة واكتشف من خلال هذه العملية أن هذه القضايا متشابكة فيما بينها، وتحكمها علاقات تجعلها قائمة بذاتها، أي أنها تتحد لتكون بنية الواقعة الذرية، فإذا كان لدينا مثلا شيئان من الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي مثل الكأس والطاولة، فان ارتباطهما من خلال علاقة فوق مثلا كان تكون الكأس فوق الطاولة، فهناك حسب راسل حدان هما الكأس والطاولة تربط بينهما علاقة فوق وهذا ما يطلق على تسميته بالقضية البسيطة الثنائية[2].

---

[1] يحي هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار الفجر، مصر، ط1، دت، ص296 .

[2] غيوة فريدة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص126.

أما القضية البسيطة الثلاثية، فهي تتكون من ثلاثة حدود بينهما علاقة واحدة، أو علاقة بين ثلاث جزئيات مثل المحفظة بين الكرسي والطاولة، حيث تكون العلاقة ثلاثية.

ب- القضايا المركبة: إلى جانب القضية البسيطة هناك قضايا مركبة، وهي قضية ذرية ارتبطت بقضية ذرية أخرى عن طريق أداة مثل واو العطف أو حروف الجر أو بأداة شرط، وفي هذه الحالة يستعصى علينا وجود ما يقابلها في الخارج، لان وقائع العالم بسيطة، وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن القضايا المركبة هي من تأسيس اللغة، فإذا قلنا مثلا زال المطر وسطعت الشمس، فإننا نلاحظ أن الواقعتين ليس لهما أي علاقة في العالم الخارجي وكل ما يربط بينهما هو فقط واو العطف الذي لا يقابله في العالم شيئا من الأشياء [1]، فالتركيب في هذا المجال يعني ربط القضية البسيطة أو الذرية ببعضها البعض من اجل تكوين قضايا تحليلية، وعلى هذا الأساس تكون هذه المهمة مقتصرة عن الإنسان، لأنه هو الذي يركب القضايا ويعبر عن عالمه الخارجي بواسطة اللغة.

وهكذا ومن اجل فهم حقيقة العالم يقترح علينا راسل هذا المنهج بغية التوصل إلى صدق العبارات التي نقولها عنه، لان كل عبارة هي صورة لها ما يقابلها في العالم الخارجي، وعن طريق هذا المنهج يمكننا الفصل بين ما هو زائف وما هو حقيقي، بين ما هو خطا وما هو صواب، فالعملية تستوجب تحليل القضايا إلى ابسط منها، مادامت القضايا البسيطة هي التي تشير مباشرة إلى وقائع العالم الخارجي[2].

2.طبيعة اللغة عند راسل:

لسنا نجد لدى راسل نظرية متسقة في اللغة، بل إننا نلاحظ انه يقف من اللغات الطبيعية التي تصاغ فيها أفكارنا، وكتاباتنا واتصالاتنا المختلفة موقفا ملؤه الازدواج والتناقض، فمن جهة يعتقد راسل أن هناك معنى يمكن بمقتضاه أن يقال بأن اللغات الطبيعية هي بمثابة مرشد يقودنا إلى فهم طبيعية العالم الذي نتحدث عنه، وهو يقول في ذلك صراحة " أن هناك – فيما اعتقد – علاقة قابلة للاكتشاف بين بناء الجمل أو العبارات وبناء الوقائع أو الأحداث التي تشير إليها العبارات، ولا أظن أن بناء الوقائع

---

[1] *Russel, **The philosophy of logical atomism**, Routledge, London, 2010, p209.*

[2] *ibid. p 210.*

غير اللفظية غير قابل للمعرفة تماما، بل اننى اعتقد إذا اتخذنا من الحيطة القدر الكافي، فقد نستطيع أن نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها على فهم بناء العالم "[1]، ومن جهة أخرى نلاحظ أن راسل قد فطن بالفعل إلى الأساليب العديدة التي تجعل من اللغة في بعض الأحيان أداة مضللة أو خداعة للتفكير، ومن اجل تفادي الأخطاء التي تبعدنا عن الحقائق لجأ راسل وبواسطة منهجه التحليلي إلى إبداع لغة أخرى تكون دقيقة وبعيدة عن الأوهام والأخطاء، هذه اللغة تدعى اللغة المثالية أو الاصطناعية وسنتعرض لهته اللغة بالتفصيل في الفصل الثاني.

4. نظرية الأنماط عند راسل:

إن نظرية راسل في الأنماط هي في حقيقة الأمر نظرية لغوية ومنطقية، حيث نجده يمزج بينهما حتى لا نكاد التفريق بينهما، وخلاصة هذه النظرية هي انه لا بد من التمييز بين الفئات والتي هي عبارة عن مسميات منطقية والأشياء التي هي عبارة عن أشياء واقعية تجريبية. وكان أفلاطون قد ذهب إلى انه مادام للعدد 1 وجود دون أن يكون هذا العدد شيئا واحدا فان 1+1 تساوي 2 و1+2 تساوي 3 وهلم جرا، وبالتالي فالعدد لا متناه، ثم بعد ذلك جاء الرياضيون أمثال بولزانو فقالوا بأنه لما كانت أفكار أو مثل الأشياء هي أشياء ولما كانت هناك فكرة أو مثال لكل شيء فان فئة الأشياء هي فئة انعكاسية reflexive مادامت مماثلة جزء من ذاتها، وبالتالي فان عددها لا بد من ان يكون متناهيا. ولكن كل هذه النظريات قد بدت لراسل أنها منطوية على خلط شديد بين الأنماط.[2] لكن السؤال المطروح أين نلمس الجانب اللغوي من هته النظرية ؟

إن الجانب اللغوي نلمسه في هذه النظرية من خلال تأكيد راسل على أن كل نمط يشير إلى كيان وكل كيان معبر عن بلفظ يحمل معنى، فمثلا يعرف راسل لفظ فرد بقوله انه ما يشير إلى كيان من نمط خاص، كما عرف الفئة بأنها ما يشير إلى كيان من نمط آخر، والعلاقة بأنها ما يشير إلى نمط ثالث وهكذا دواليك، فالإنسان مثلا اسم لفئة الناس دون أن يكون الإنسان واحد منهم، ولكن على حين أن الألفاظ جميعا من نمط منطقي

---

[1] زكريا ابراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، دار مصر للطباعة، ط1، دت، ص214.

[2] المرجع نفسه، ص221.

واحد، نجد أن معاني الألفاظ هي على أنماط مختلفة متنوعة، فالصفات هي من نمط أخر يختلف عن نمط الموضوعات التي تصفها، والعلاقات سواء كانت على صورة أحرف جر أم أفعال متعدية، أم غير ذلك فهي من نمط آخر مختلف عن نمط الحدود التي تربط بينها [1] ولنضرب مثال على ذلك نقول أن سقراط وأرسطو ينتسبان إلى نمط واحد بعينه لان قولنا سقراط فيلسوف وأرسطو فيلسوف يشير إلى واقعتين حقيقتين يمكن أن تخضعا للأحكام الصدق والكذب.

أما فيما يخص القيمة المعرفية لنظرية راسل في الأنماط فنجدها قد عملت على ظهور تفرقة هامة في عالم التحليلات المنطقية بين اللغات وما وراء اللغات metalanguages على اعتبار أن ما وراء اللغة إنما هي لغة تتحدث عن اللغة. ولا شك انه لمن الأهمية إلا نخلط بين هذين النمطين المختلفين من اللغة،حتى نتجنب الوقوع في الكثير من مظاهر التناقض والمفارقة والاستحالة [2]، وحين يقول بعض الشراح أن نظرية راسل في الأنماط تضع بين أيدينا معيارا دقيقا للتميز بين العبارات الدالة عن معان والعبارات الفارغة ويقصد بهذه الأخيرة العبارات الميتافيزيقية.

5. نظرية العبارات الوصفية:

يذهب راسل في تحليله للعبارات الوصفية قائلا أن "العبارة الوصفية قد تكون احد نوعين، فهي إما خاصة أو عامة، فالعامة ما دلت على نكرة، إما الخاصة فهي ما دلت على معرفة فرد بذاته" [3]، فالعبارات الوصفية العامة قد تكون كلمة تدل على أشخاص كثرين من جنس واحد مثل جبل من ذهب، رئيس جمهورية رجل، فهذه الصفات تنطبق على مجموعة أفراد أتصورها موجودة في ذهني حتى ولو لم يكن هناك ما تنطبق عليه مثلها مثل العبارات التي تتحدث عن كائن خيالي مثل العنقاء، ومنه فالعبارات الوصفية هي مدرك عقلي لا تمثل أفراد حقيقيون في عالم الأشياء، إلا أن العبارات الكلية إن كانت دالة على أفراد في عالم الواقع، أي يمكن إرجاعها إلى أجزاء تنطبق عليهم، وأنها قد

---

[1] المرجع السابق، ص نفسها.

[2] المرجع نفسه، ص 223.

[3] نقلا عن زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص، 164.

تصدق على أي فرد منهم كان وجودها فعليا، وان كانت هذه العبارات دالة على أشياء غير موجودة في عالم الواقع، بحيث لا يمكن أن تجزأ إلى إفراد قد تصدق عليهم فيكون وجودها وجودا ضمنيا.

إن مشكلة الكائنات الوهمية ناتجة عن الخلط الذي يقع فيه الناس بين العبارات النحوية والمنطقية نتيجة التشابه في الصورة المنطقية، فاعتبروا أنها مثل تلك، إلا أن هناك اختلاف بينهما ويظهر في المثال التالي عبارة "قابلت العقاد قضية فردية بسيطة قد تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما يقع في العالم الخارجي من حوادث، أما قابلت رجلا إنما هي دالة قضية ودالة القضية فارغة لا يمكن تصديقها، أو نتحدث عن وجود حقيقي مثل قابلت رجلا وأخرى تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقي مثل قابل غولا"[1]، ومنه فالعبارة التي تتحدث عن رجل والتي تتحدث عن غول يتشابهان في التركيب ويختلفان في الوجود، فالأولى دالة قضية يمكنها أن تحدثنا عن شخص معين فتتحول إلى قضية، بينما الثانية فهي دالة قضية لا يمكنها أن تتحول إلى قضية، ومنه يمكن اعتبار القضايا الميتافيزيقية من هذا النوع، فالميتافيزيقيين حسب أصحاب التحليل يعجزون عن تحليل عباراتهم تحليلا صحيحا، "خذ العبارة الميتافيزيقية مثلا الروح خالدة.. فهي ليست ما يوصف بصدق أو بكذب، بعبارة أخرى ليست هي ما يجوز فيه المناقشة والكلام، مادامت على حالها هذه، فهي عبارة دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خانة شاغرة، ولا يجوز اعتبارهما كلاما تاما إلا إذا سددنا هذا الفراغ فيها"[2].

أما العبارة الوصفية الخاصة وهي التي لا تنطبق إلا على فرد واحد بعينه، شانه شأن اسم العلم، فالعبارة الوصفية تحدد فرد بذاته كما يحدد اسمه الخاص مؤلف ويفرلي*، وهو سكوت، إلا انه بالرغم من تساوي الدلالة الرمزية بين اسم علم والعبارة الوصفية الخاصة في تميز الفرد المسمى، إلا أنهما ليستا متساويتين ولو كانتا متساويتين لامكن أن

---

[1] زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص168.

[2] نفس المرجع، ص 171.

* ويفرلي مجموعة قصص ومؤلفها هو ولتر سكوت.

تحل احدهما محل الأخرى دون أن يتأثر المعنى، لكن ليس ذلك هو الواقع لأننا عندما نقول أن مؤلف ويفرلي هو سكوت فلا يمكننا أن نقول أن سكوت هو سكوت، لذلك لا بد أن نبين الفرق بين اسم العلم والعبارة الخاصة، فاسم العلم مرتبط ولا ينحل إلى أجزاء ابسط منه أما العبارة الخاصة فهي مكونة من أجزاء وهي رموز ذات دلالة على فرد بذاته، ومنه فاسم العلم وجوده حقيقي لا يمكن الشك فيه، أما العبارة الوصفية الخاصة فيمكن الشك فيها، ذلك أن اسم العلم إن لم يكن موجودا لا يمكن أن يطلق عليه اسم، ولا يمكن قول ذلك على العبارة الوصفية الخاصة، لأنه في كثير من الأحيان نصوغ عبارة من هذا النوع دون أن يكون لها مسمى في الواقع، ومنه فاسم العلم دال على مسماه، في حين أن العبارة الوصفية فمسماها ليس له وجود فعلي حقيقي، ولذلك يري راسل انه يجب حصر اسم العلم في أسماء الإشارة [1]ولقد وضع راسل طريقة تقضي عن الغموض في التركيب التعبيرية، كما تصل هده الطريقة إلى الدقة دون الإكثار من الألفاظ اللغوية، هذه الطريقة تدعى نصل اوكام.

المطلب الثالث: عتبة التراكتاتوس- لودفيغ فنغنشاين- (1889-1951)

لم ينشر لودفيغ فنغنشاتين (1889- 1951) الذي يعد من أهم فلاسفة القرن لعشرين إلا كتاب واحد، وهو رسالة في المنطق (1921)، وشرع منذ سنة 1929 يعبر في دروسه ولقاءاته ورسائله عن رفضه بعض الأطروحات المعروضة في الكتاب سالف الذكر، وبعد سنتين من وفاته ظهر الكتاب الثاني الذي اشتغل عليه من سنة 1936 إلى 1949 تحت عنوان بحوث فلسفية: وقد عرضت فيه بإيجاز مواقف جديدة تختلف أحيانا في أمور أساسية مع ما جاء في الرسالة، على الرغم من إنها صادرة عن هذه الأخيرة، إن الكتابين معا يحركهما الطموح نفسه، وهو فهم ما يمكن أن تكون عليه ممارسة الفلسفة منذ اللحظة التي يتضح فيها، انه لا يمكن هذه الأخيرة بأي حال أن تماثل ممارسة العلم[2]،

[1] زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص171.

[2] كريستيان دولا كومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة حسين احجيج، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2015، بيروت، ص 59.

فرسم الحدود بين العلم والفلسفة هو شرط الممارسة الفلسفية داخل الفضاء التحليلي بشكل خاص والانجلوساكسوني بشكل عام.

و عادة يقسم الباحثون مراحل تطور فينغنشتاين الى ثلاث هي:

المرحلة الأولى: فينغنشتاين المبكر (1914- 1930) وهي المرحلة تمثلها الأفكار التي وردت في الرسالة المنطقية.

وقد عبر فينغنشتاين عن أفكاره في الرسالة في شكل مجموعة من الدعاوى نذكرها:

- العالم هو كل ما هنالك.
- إن ما هنالك، أي الواقعة هو وجود حالات الواقع.
- الفكر صورة منطقية للواقع.
- الفكر هو القضية ذات المعنى.
- القضية دالة صدق للقضايا الأولية.
- إن مالا يستطيع المرء أن يتحدث عنه لا بد من أن يصمت عنه.[1]

المرحلة الثانية: فينغينشاين المتوسط (المرحلة الانتقالية 1930-1936) وفي هذه المرحلة كتب فينشغاتين بعض المخطوطات مثل ملاحظات فلسفية، والنحو الفلسفي، وأملى على طلابه نصين من سنة 1933 حتى عام 1935 وهما الكتابان الأزرق والبني، وسمي كل كتاب منهما هكذا بسبب لون جلدته، وعلى حين يوجد تشابه كبير بين الكتاب الأزرق والقسم الأول من النحو الفلسفي، نجد أن الكتاب البني يقترب في مضمونه من بحوث فلسفية، ونستطيع أن نقول انه يمثل المسودة للبحوث.[2]

المرحلة الثالثة: فينغنشتاين المتأخر(1936-1951) وفي هذه المرحلة يمكن أن نطلق عنها التوبة الفلسفية لأنه فينغنشتاين تراجع عن أفكاره خاصة تلك المتعلقة باللغة الاصطناعية، والتي دافع عنها في الرسالة، وقد عبر عن أفكاره الجديدة ف كتابه الأبحاث وهنا نجده يقول باللغة الطبيعية أو العادية.

---

[1] هانس جلوسا، **فينجشنتاين**، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص20.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

1. التحليل بوصفه المهمة الأساسية للفلسفة:

في الفضاء الفلسفي المعاصر يرتبط اسم فينغنشتاين بعنوان مؤلفه–رسالة منطقية فلسفية– وهو الكتاب الذي حاز على اهتمام واسع للمناقشة في دوائر الفكر الفلسفي، وقد نشر لأول مرة في المجلة السنوية للفلسفة الطبيعية "naturphilosophia "تتميز هذه الرسالة بقوة في الأفكار التي يطرحها بأسلوب مألوف، حيث اعتمد نظام الترقيم العشري وقد رسم فيه معالم فلسفته الأولى، والتي لم يذكر فيها "فينغنشتاين" مصادر فكره هي أعمال صديقه راسل والمؤلفات العظيمة ل فريجه "gfrege" وكان هذا في المقدمة التي اعترض فيها على ما كتبه أستاذه راسل حول مشروع "فينغنشتاين" نفسه في مقدمة لإقامة لغة مثالية[1]، وهو الأمر الذي تحفظ عليه "فينغنشتاين" نفسه في مقدمة الرسالة، وكان هذا سنة 1918، وبان جهوده لم تمكنه من بلوغ ما يمكن بلوغه حيث لم تسعفه قواه ببلوغ كامل هذا العمل[2].

إن الدارس لكتاب "**الرسالة**" يجد أن "فينغنشتاين" اعتمد على طريقة تحليل لا تضيف إلى معرفتنا الشيء الجديد حيث يجد أنها مجرد توسع لما نقوله حتى ننته لما له معنى في كلامنا وما ليس له معنى. ونشير إلى أن فينغنشتاين يستخدم التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية، فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى مجموعة من الوقائع، بل انه يستخدم التحليل لغرض توضيح المشكلات الفلسفية، والتي في معظمها كما يقرر هو عبارة عن مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلا، وقد عبر عن هذا الفهم بقوله (إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في أمور فلسفية ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى وأن معظم القضايا والأسئلة التي يقولها الفلاسفة أنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا)[3].

وموقف فينغنشتاين من التحليل يحيلنا إلى بسط مفهوم الفلسفة لديه، انه يري الفلسفة على أنها مجرد توضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الأفكار يقول (ان موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار الفلسفية، فالفلسفة يجب أن

---

1 wittgenstein. l, tractatus logos philosophicus tra, pierre klossdwisk, gallimend,1965, preface (reuel), p 1.

2 ibid, preface (wittgenstien), p 28.

[3] برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا،ج 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ص311.

تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة)[1]، إن هذا التوضيح للأفكار الذي يشتغل عنه الفيلسوف لا يمكنه أن يتحدد إلا باعتماد التحليل اللغوي للأفكار. وهذا التحليل في الحقيقة يكشف زيف القضايا الميتافيزيقية، ويرجع فينغنشتاين نشوء القضايا الميتافيزيقية إلى سوء فهم منطق اللغة وهو نتيجة عدة عوامل منها.

– الخلط بين الصورة المنطقية الظاهرة للقضايا وبين صورتها الحقيقية.

– الظن بأن معنى اللفظة عبارة عن شيء يمكن أن نشير إليه ونقول هذا هو المعنى.

– الخلط بين التصورات الصورية (المعاني الكلية) وبين تصوراتنا عن الأعلام، ان مشكلات الفلسفة تأتي نتيجة الخلط بين التصور الصوري واِسم العلم.

– الخلط بين ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، فبالنسبة له هناك ما يمكن قوله وهناك ما لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة بل إظهاره فقط، فإذا حاولنا أن نقول مالا يمكن قوله فإننا بذلك نتجاوز حدود اللغة ويكون كلامنا لا معنى له[2].

إن حدود الواقع الذي أدركه هو حدود اللغة التي أعبر بها عن هذا الواقع طالما كانت القضايا رسما للوجود الخارجي، ولهذا يعد تحليل اللغة عند فينغنشتاين مركز الاهتمام داخل الرسالة وحتى في فلسفته الذاتية، كما يشترط في البحث لاحقا، فمثلا نجده يقول في "الرسالة" أن الفلسفة هي نقد اللغة [3]و كان غرضه بهذا الصدد هو معرفة حدود اللغة بما تحيله إلى حدود التفكير حيث يقول "كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح". [4]

وفي مقابل هذا نجده في كتاب الأبحاث الفلسفية وتأكيدا على المكانة التي احتلتها اللغة هو قوله "أن الفلسفة هي عبارة عن مقولة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة" [5]و من هذه الأهمية سنركز على تحليل اللغة عند "فينغنشتاين" في "الرسالة"

---

[1] عزمي إسلام، **(فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي**، دار المعارف، مصر، د ت، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص 143.

3 tractetus, preface, p29.

4 tractetus, 4 160- p 53.

***inveatigation philosophicus, trapirrre klassowsk**, gallimard, 1961, pp 5 wittgenstien, l, 164- 165.*

والذي أدى إلى تغيير مفهوم الفلسفة في حد ذاتها حيث الفلسفة كلها عبارة عن نقد اللغة، ويعود لعمل "راسل" الفضل في توضيح الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس هي بالضرورة صورتها الحقيقية[1] وهو الأمر الذي يعترف فيه "فينغنشتاين" بأن هذه التفرقة تعود إلى راسل وأن أي خلط بينهما يؤدي إلى أنواع الخلط الرئيسية التي تمتلئ بها الفلسفة [2]، ومن نماذج الخلط من وجهة نظر "فينغنشتاين" خلو العبارات والألفاظ من المعنى عندما تستخدم في سياقات متعددة، هذه العبارات رغم تشابهها في الصورة المنطقية الظاهرة، وقد حدد لنا "فينغنشتاين" أمثلة على شاكلة كلمة "يكون" في القضية على أنها الرابطة بين الموضوع والمحمول، كما قد تستخدم كمعنى للمساواة على اعتبارها عبارة خاصة بالوجود..... فهنا لا يقتصر الأمر على أن يكون للكلمتين معنيان مختلفان بل هما كذلك رمزان مختلفان[3].

لهذا نجد الذرية المنطقية التي تمسك بها "فتجنشتاين" في فلسفته الأولى تقوم على أساس مركزي وهو نظرته إلى اللغة بوصفها نتاجا لقضايا تعبر عن الواقع الخارجي حيث كما هو واضح من اسمها تقوم على أن العالم كثره روحية كما قالها ليبنز " Leibniz " ولكنها من وظيفة منطقية، والذرات المنطقية في العالم هي الوقائع تقابلها ذرات في اللغة هي القضايا وهما في هذا المستوى بالذات تظهر لنا اللغة في التصور الفينجنشتايني عن كونها وظيفة تمثيلية للواقع ورسما له, فمن جهة تكون الوقائع الذرية للعالم في صورة منطقية حيث الوقائع في العالم المنطقي هي العالم[4] وبهذه الكيفية تكون القضايا الذرية للغة حيث إن اللغة هي مجموع القضايا.[5]

وتبعا لهذا فانه داخل ثنائية اللغة والواقع تنحل القضايا البسيطة التي لها معنى إلى أسماء ذات دلالة، حيث يكون لها قصد، وهو ما يجعل القضايا شرحا للواقع في حدود الوصف، وأشياء الواقع يمكن وصفها لا تسميتها بالأسماء لأنها تشبه النقط بينما القضايا لها سهام لان

---

1 tractus, p46.

2 tractatus, 3 324, p 42.

3 tractatus, 3 323, p 42.

4 جمال حمود، فلسفة اللغة عند فينغنشتاين، منشورات الأخلاق، الدار العربية للعلوم ناشر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009، ص ص119، 120.

5 tractatus, 1.13, p 29.

لها قصد[1]وبهذا فان اللغة هي مجموعة قضايا بسيطة حاملة للمعنى، وعليه فان قضاياها رسوما منطقية للواقع، فالقضية هي رسما للواقع[2] وبذلك فالعالم هو عبارة عن وقائع وليس أشياء.[3].

وعليه يفضي تحليل العالم إلى أشياء، كما يفضي إلى أسماء في تزييف الأشياء الذي تكون الوقائع ويتم التعبير عن هذه الأخيرة في شكل تمثيل أو رسم، فتتمثل القضايا البسيطة إلى أسماء، فالرسم المنطقي يمكن أن يصف العالم، ومن ثمة لا يتم شرح القضية إلا من خلال الوقائع المقابلة لها حيث يقول"فينغنشتاين" تتمثل مهمتي كلها في شرح طبيعة القضية وذلك بذكر طبيعة الوقائع التي تكون القضية رسما لها[4].

ويعد هذا العمل داخل الذرية المنطقية التي تبناها "فينغنشتاين" كأحد أهم اتجاهات فلسفة التحليل، وكان هذا العمل يسير في نفس اتجاه "مور" خاصة فيما يتعلق بموقفه المناهض للفلسفات الواحدية كما هو الحال عند برادلي وهيجل فيؤكد "فتجنشتاين" في فلسفته الأولى ومن خلال الرسالة على فكرة الكثرة "PLURALOME" ضد الواحدية "MONISME" هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو جليا تشييده لفكرة الطابع المنطقي لهذه الكثرة الذرية والشيء الواضح في هذا الصدد هو التحدث إلى الصفات الداخلية بواسطة القضايا هو ما يميزه "فينغنشتاين" قضايا زائفة كنتيجة من نتائج نظرية القول التي تكشف عند "فينغنشتاين" على تحليل مصدر المشكلات الزائفة في الفلسفة، والتي تظهر من خلال محاولتنا لقول ما يمكن إظهاره، ومن ثمة تصبح وظيفة اللغة في **التراكتاتوس** تنحصر في فعل القول والقول وصف وتمثيل للواقع[5].

---

1 tractatus, 3.144, p38.

2 tractatus, 3.144, p38.

3 tractus, 401, p 38.

4 tractus, 219, p 35.

[5] غضبان سمية، **المنطق واللامعنى عند فيدجنشتين**، مجلة ايس، العدد04، السداسي الأول، 2011, دار الأخبار للصحافة، الجزائر، ص62.

2.التراكتاتوس: ونقطة الالتقاء بين اللغة والعالم:

يبدأ فينغنشتاين في الرسالة بتحليل العالم لغويا، وتحليل اللغة يعتمد أساسا على تحليل العالم، واللغة يحللها إلى مجموعة من القضايا الأولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، ويصف القضية الأولية بأنها وصف لواقعة من الوقائع لذلك فمن الضروري وجود الوقائع أولا والتي يتوقف بناءا عليها صدق القضايا أو كذبها لأنه اذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة موجودة وإذا كانت كاذبة كانت الواقعة الذرية غير موجودة، بالإضافة إلى أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة [1]، وتضع الرسالة في أول قضيتين من المقطع الثاني تقريرا تعدديا، فيما يبدو عن البنية الشاملة للعالم، ونقرا ما الواقع، الواقعة، وجود بحالات الواقع. وحالة الواقع هي ربط الأشياء (كائنات وأشياء)، ويوحي هذا بالإضافة إلى بعض القضايا المحيطة ببنية من أربع طبقات للعالم، والوقائع، وحالات الواقع، والأشياء بحيث أن[2]:

العـــالم = مجموع الوقائع

الـــواقعة = وجود حالات الواقع

حالة الواقع = مجموعة من الأشياء

إن كلمة العالم عند فينغنشتاين غير واضحة ولا محددة تحديدا يجعلنا على يقين من المعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة، فهو أحيانا يستخدم هذه الكلمة لكي يشير بها إلى العالم الموجود بالفعل وخاصة في العبارة التي يقول فيها (إن العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء) إلا انه يقصد بالوقائع هنا تلك الوقائع الموجودة بالفعل ويعبر عن هذا المعنى أيضا بقوله (أن العالم حدوده الوقائع هي جميع ما هنالك منها وقوله (إن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة) أي التي لها وجود، الأمر الذي يجعلنا نميل إلى الاعتقاد أن ما يقصده فينغنشتاين بالعالم هو العالم الفعلي أو الواقعي.[3]

---

[1] عزمي أسلام، **فينجشنتاين**، مرجع سابق، ص 80.

[2] هانس جلوسا، **فينجشنتاين**، مرجع سابق، ص75.

[3] رافد قاسم هاشم، **التحليل في فلسفة فينشتغاين**، مرجع سابق، ص4.

كما انه يستخدم هذه الكلمة كذلك كي يشير بها إلى عالم ليس هو عالمنا الواقعي ويتمثل في استخدامه هذه الكلمة في بعض عبارات رسالته مثل (الوقائع في المكان المنطقي هي العالم) بمعنى أن العالم يتكون من وقائع، بالإضافة إلى الروابط المنطقية التي تربطها بعضها ببعض لان فكرة المكان المنطقي عند فتغنشتاين تشير إلى معنى الروابط المنطقية بين الوقائع وبهذا المعنى لا يكون العالم الذي يقصده فينغنشتاين هو العالم الخارجي، لان العالم الخارجي مكون من الوقائع الذرية الموجودة. ومن العبارات التالية أيضا، (أن جملة الوجود الخارجي هي العالم) و(إن الوجود الخارجي هو وجود الوقائع الذرية) الأمر الذي يؤدي إلى استنتاج أن العالم على هذا النحو هو وجود وعدم وجود الوقائع الذرية، وحيث أن الوقائع الذرية غير موجودة هي وقائع سالبة أو هي الوقائع التي ليس لها وجود فعلي فإن العالم في هذه الحالة لا يكون هو العالم الفعلي فقط بل هو العالم الفعلي والعالم الممكن (المكون من الوقائع الممكنة أيضا).

وهو أحيانا يفرق بين معنى العالم ومعنى الوجود الخارجي، فيذهب إلى أن الوجود الخارجي يتكون من (وجود وعدم وجود الوقائع الذرية) بينما يذهب الى أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة وعلى ذلك يكون مجال الوجود الخارجي أوسع وأشمل من مجال العالم الذي يقتصر على جزء من مجال الوجود الخارجي وهو الجزء الخاص بالوقائع الذرية الموجودة [1].

3. فتغنشتاين ولعبة اللغة:

يشبه فتجنشتاين استعمال اللغة بلعبة الشطرنج ولهذه اللعبة قواعد معينة ينبغي على كل من مارسوها أن يراعوها، كما أن هناك شروطا معينة تخص الاستعمالات المسموح بها ويرفض فتغنشتاين عالمه المنطقي السابق كما عرضه في الدراسة رفضا تاما. فقد بدا له عندئذ أن من الممكن تحليل جميع القضايا الى مكونات نهائية بسيطة لا تقبل مزيد من التجزؤ[2] ومن ثم كان يطلق على هذه النظرية أحيانا أسم (الذرية المنطقية) وهي تشترك في كثير مع نظريات أسبق منها عن المكونات النهائية، البسيطة التي قال بها العقلانيون

[1] المرجع السابق الصفحة نفسها.

[2] رافد قاسم هاشم، **التحليل في فلسفة فينشتغاين**، مرجع سابق، ص 18.

وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شي ء ناقص قدر ممكن من الدقة أما في المرحلة المتأخرة، فقد أنكر فتغنشتاين إمكان إيجاد مثل هذه اللغة فمن المستحيل أن نقضي على الخلط قضاء مبرما[1].

وهكذا فإننا نتعلم كيف نلعب عددا من الألعاب اللغوية المتنوعة نكتب معنى الكلمات عن طريق اِستخدامها، وفي بعض الأحيان نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول اِننا نتعلم (النحو) أو (المنطق) الخاص يكلمه معينة وهي تعبير فني أصبح شائعا على نطاق واسع في التحليل اللغوي، وهكذا فإن إثارة المشكلات الميتافيزيقية ينجم عندئذ عن نقص في إدراك النحو الخاص بالكلمات ذلك لأننا بمجرد أن نفهم القواعد فهما صحيحا، لا تظل لدينا رغبة في طرح مثل هذه الأسئلة بعد أن يكون العلاج اللغوي قد شفانا من هذه الرغبة[2].

واللغة عند فينشتغاين تهدف إلى تقدير الوقائع وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع، فقد أراد فتغنشتاين بصفة خاصة من قوله أن اللغة تصور الوقائع أن يقول أن اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية فما جاءت لتصوره فالجملة المثبتة تكون صورة لإحدى حالات الواقع الممكنة بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة، أو أن تصور بها الأثاث في الغرفة[3]، إن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ فمثل تلك اللغة على سبيل المثال تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويرا واضحا تاما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها، فالاستعمال الوحيد للغة الذي يكون كامل الدلالة. هو أنها تصور الوقائع، وهناك بعد ذلك اِستعمال اِشتقاقي للغة ولكنه استعماله المشروع، وهو الاستعمال الذي نصوغ به تحصيلات الحاصل أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى، وتحصيل حاصل المشروع مع خلوه من المعنى فلا يوجد اِستعمال مشروع للغة، وكل محاولة تبذل

---

[1] برتراند رسل، **(حكمة الغرب) ج 2**، مرجع سابق ص 312.

[2] المرجع السابق ص313.

[3] رافد قاسم هاشم، **التحليل في فلسفة فينشتغاين**، مرجع سابق، ص 19.

لاستخدام اللغة على صورة أخرى لن تكون إلا هباء وبصفة خاصة لن تكون جميع الأحوال الأخلاقية والميتافيزيقية إلا أشباه قضايا[1].

إن فينغنشتاين يحلل اللغة إلى مجموعة من القضايا الأولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، والقضية الأولية عند فينغنشتاين ليست (وصفا لواقعة من الوقائع) وعلى ذلك فمن الضروري وجود الوقائع أولا التي يتوقف بناءا عليها صدق قضايانا أو كذبها لأنه (إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة الذرية موجودة. وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود) ولما كان العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة كان من الضروري أن يكون حديث فينغنشتاين عن تحليل العالم سابقا على حديثه عن تحليل اللغة.

إن القول بالوقائع الذرية هو بالأساس تبني للغة الاصطناعية، وهي لغة دافع عنها فينشغاين كما اشرنا آنفا الرسالة، لكنه لم يثبت على موقفه فيما بعد، واقر بضرورة تبني اللغة العادية، على اعتبار أنها تعبر عن القضايا الفلسفية بطريقة واضحة، كما أنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه التواصل الإنساني.

[1] المرجع السابق، ص 20.

الفصل الثاني:

جورج مور- الإرث المثالي و الية التحليل من اجل

تأسيس واقعية جديدة -

تمهيد:

لا جدال في كون أن الصراع بين الأفكار هو من يجدد الفلسفة، بل إن غياب هذا الصراع والتناقض هو في حد ذاته غياب للتفلسف. لهذا يكون قيام أي مذهب فلسفي هو في حقيقة الأمر ثورة على مذهب أخر، والحديث عن المذاهب هو في حقيقة الأمر حديث عن موقف شخصي للفيلسوف إزاء الوجود بشكل عام، ولقد عرفت الفلسفة منذ القدم عدة نزعات ومذاهب تشكلت وفق منطق جدلي هيغلي الذي يقوم على الفكرة ونقضيها وصولا إلى مركب يجمع بين النقضين ليكون هذا بمثابة بداية أخرى لصراع جديد، وهنا يمكن أن نفهم مثلا على هذا النحو فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، فهذا الأخير يمكن اعتباره على نحو ما بأنه المركب لكل فلسفة من سقراط وأفلاطون.

إن تجدد الفلسفة يكمن في الصراع بين المذاهب، بل ان ظهور مذهب يرتبط أساسا برد فعل على مذهب قد سبقه أو عاصره، وتاريخ الفلسفة يكشف لنا أن الفلسفة المثالية كانت ولا تزال في صراع مع الواقعية، والمادية مع الروحية، وقد كان هذا الصراع محصورا في جغرافيات معينة حاولت أن تصنع هوية فلسفية خاصة بها، فالحديث على الفكر الألماني الحديث هو حديث عن المثالية في أعلى صورها، أما الحديث عن الفلسفة البريطانية فهو حديث عن فلسفة تجريبية واقعية، و على العكس نجد الفلسفة الفرنسية تجمع بين عدة نزعات مختلفة.

إن كل هذا يحيلنا إلى التطرق لذلك الغزو الذي تعرضت له الفلسفة البريطانية من طرف الفلسفة المثالية الألمانية والهيجلية بشكل خاص في القرن 19 اذ يعد هذا الغزو أمرا غريبا على طبيعة الفكر الانجليزي المشهور بأنه فكر تجريبي، فقد كانت التجريبية طابع الفلسفة الانجليزية في شتى مراحلها، فقد كانت عند فرانسيس بيكون في القرن السادس عشر، وهكذا كانت عند جون لوك في القرن السابع عشر، وعند ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، وعند جون ستورات مل في القرن التاسع عشر.[1]

لكن هذا الغزو للفلسفة الهيجلية لم يستمر طويلا، وكان لا بد من ظهور فلاسفة يصححون الأوضاع، ويثورون على هذه النزعة المثالية، ويعيدون الفكر الانجليزي إلى

[1] محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998، ص 24.

مساره الطبيعي، فكرا واقعيا تجريبيا، يؤمن بواقعية الأشياء لا بصورها، ولكن أن يأتي تصحيح المسار على يد جورج ادوارد مور(1873- 1958) فان هذا ما عد في تاريخ الفلسفة ثورة أو انتفاضة فكرية، ليس لقيامه بالهجوم على المثالية[1*]- والتي شاركه في ذلك راسل- وإنما هذا يعود إلى أن جورج مور كانت ثورته على النزعة المثالية التي كان يتبناها هو نفسه في بداية حياته الفكرية، فقد كان تحت تأثير الفلاسفة الانجليز المثالين، أمثال برادلي قبل أن يتحول إلى الفلسفة الواقعية سنة 1903 أي السنة التي كتب فيها مقاله المعنون ب تفنيد المثالية.

وسنحاول في هذا الفصل أن نوضح كيف دخلت المثالية في الأراضي البريطانية، وكيف تم التصدي لهذا الغزو الذي أنتج فلسفة واقعية تحليلية وعليه نطرح هذه التساؤلات: ماهي المثالية؟ وكيف وصلت للأوساط الفلسفية البريطانية؟ من أهم ممثليها؟ وكيف تم دحضها والتصدي لها من قبل جورج مور؟

---

* نشير فقط أن هناك محاولات لنقد المثالية من طرف فلاسفة بريطانيين قبل بروز الفلسفة التحليلية بشكل بارز، لكن هذه المحاولات النقدية لم تكن قوية، ونذكر على سبيل المثال هنا «جون كوك وليسون» J. Cook Wilson (1849 -1915) الذي كان خصما شهيرا للمذهب المثالي، وقد شغل كرسي المنطق في جامعة أكسفورد» من عام 1889 حتى وفاته. ولم ينشر سوى القليل جدا، وكان تأثيره الرئيسي في عملية التدريس. بيد أن مجلدين عبارة عن مجموعة محاضرات في المنطق، ومقالات وخطابات، مع ترجمة ذاتية قام على نشرها المحرر «أس.ل. فاركويرسون» Farquharson، وقد ظهرت غفلا عام 1929 تحت عنوان «القضية والاستدلال»، عندما كان «كوك ولسون» طالبا في الجامعة تأثر بتوماس هل جرين»، ثم ذهب أخيرا إلى «جوتنجن» لكي يسمع «لوتزه». غير أنه أصبح، بالتدريج، ناقدا حادا للمذهب المثالي. ومع ذلك، لم يضع في مقابله وجهة نظر مناهضة عن العالم. تمثلت قوته، من ناحية، في الهجوم، ومن ناحية أخرى في الطريقة التي اختار بها مشكلات معينة منتقاة، وحاول أن يتعقبها بعناية شديدة وبدقة. وبهذا المعنى، فإن تفكيره تحليلى. وفضلا عن ذلك، كان لديه احترام أرسطي للتمييز الذي تعبر عنه اللغة العادية أو تتضمنه. وقد كان مقتنا بأنه يجب على المناطقة أن يلتفتوا جيدا إلى المنطق الطبيعي الخاص باستخدام اللغة العام، ويدافعوا عنه. انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة من بنتام الى راسل، لفريديرك كوبلستون، ترجمة محمود سيد احمد، ص548.

المبحث الأول: المثالية الهيجلية وغزوها للفضاء الفلسفي البريطاني

المطلب الأول: في مفهوم المثالية

المثالية بوجه عام اتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك، وتقابل المذهب الواقعي[1].

يرى أندري لالاند أن لفظ المثالية يدل على اتجاه أكبر مما يدل على عقيدة فهو يستعمل خصوصا في النقد لتمييز نظرية أو منظومة من خلال معارضتها لمنظومة أخرى تستوعب الوجود في الفكر عند أدنى درجة.[2]

وهي كما يقول لالاند الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل الوجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة[3]، ويميز لالاند بين شكلين غالبا ما يجري الخلط بينهما:

الشكل الذي ينزع إلى إرجاع الوجود إلى الفكر الفردي. ويسمى أحيانا ذاتية (لكن هذه الكلمة لها معان أخرى، وتؤخذ غالبا بوجهها السيئ) أطلق عليها بالانجليزية personal idealism اسم مثالية شخصية.

الشكل الثاني الذي ينزع إلى حصر الوجود في الفكر عموما، ليس له اسم خاص[4].

أما جميل صليبا فيرى أن اسم المثالية يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل الوجود إلى الفكر بأوسع معانيه وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية "réalisme ontologique" التي تقرر إن هناك وجود مستقل عن الفكر، ولهذه المثالية صورتان أولهما فريد، أي ترد الوجود إلى الفكر الفردي وتسمى بالذاتية " subjectierisme"، أما المثالية الشخصية personnel idéalisme وثانيها تريد الوجود إلى الفكر بوجه عام فرديا كان أو جماعيا أو كليا[5].

ويعتبر الالماني "ليبنز" أول من استعمل المثالية وذلك لكي يعبر به عن فلسفة أفلاطون وتسمى هذه المثالية بالمثالية الوجودية (الأنطولوجية)، ثم أطلق لفظ المثالية في

---

[1] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 169.

[2] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص585.

[3] نفس المرجع، ص نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ج2، 1982، ص 338.

القرن الثامن عشر على مذهب "بركلي" مع أن هذا الفيلسوف يطلق على مذهبه اسم اللامادية "immatérialisme "لا اسم المثالية، وقد بين " وولف" أن هذه اللامادية مقابلة لمذهب المثاليين، ويطلق كانط مصطلح المثالية التجريبية على مذهب من يقول أن وجود الأشياء في المكان خارج الفكر أمر مشكوك فيه، أو أمر لا يمكن البرهان عليه وتسمى مثالية كانط بالمثالية المتعالية"idéalisme transcendantal" وأول صور هذه المثالية التجريبية مثالية " ديكارت" وثاني صورها هي مثالية "بركلي"[1].

كما يطلق اسم المثالية على مذاهب فلسفية أخرى كمذهب (فيخته) ومذهب (شلينغ) و(هيغل) ومن عادة مؤرخي الفلسفة أن يسموا مثالية (فيخته) بالمثالية الذاتية " idéalisme subjectif" ومثالية "شلينغ" بالمثالية الموضوعية" idéalisme objectif" ومثالية "هيجل" بالمثالية المطلقة "idéalisme absolu"[2].

والمثالية في علم الأخلاق هي القول أن في الإنسان استعداد فطريا يحمله على الاحتفاظ بالمثل الأعلى بمكان ممتاز في نفسه، ومن أهم مبادئها تحكيم الضمير في العمل الأخلاق ي والاعتماد على الفكر والعاطفة في صلاح ما في الطبيعة والمجتمع من شر وفساد[3]. والمثالية في علم الجمال مقابلة للواقعية، وتطلق على المذاهب التي تقرر أن هدف الفن ليس مجرد محاكاة للطبيعة وإنما هي تغيير من مثل أعلى، وما نسميه واقعية في أغلب الأحيان ما هو إلا مثالية بشعة، والمثالية الاجتماعية هي التي تقرر أن للتطور الاجتماعي منطقا خاصا به[4].

المطلب الثاني: دلالات المثالية في الفلسفة

إن نظرة واحدة نلقيها على تاريخ الفلسفة في الغرب لكفيلة بان تبين لنا إن المثالية كانت أكثر النزعات شيوعا وأعظمها أهمية، ولقد ظهرت مع اليونان في البداية، ولكنها تطورت بشكل كبير في الفترة الحديثة وامتد تأثيرها إلى حد أن الطالب المبتدئ كثيرا ما تتملكه الدهشة حين يكتشف أن المثالية والفلسفة ليسا لفظتين مترادفتين.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، 339.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص، 339.

[4] يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989، ص، 222.

يرى الكثير من الباحثين أن نشأة المثالية باعتبارها فلسفة كلية مقترنة بنشأة الأديان القائمة على التوحيد أي وجود حقيقة كلية واحدة، وهذا لا يعني إن السابقين على التوحيد ليسوا عقلانيين في سلوكهم وإعمالهم، لكن عقليتهم تقوم على معايير مختلفة بسبب تعدد الحقائق التي تمثلها دياناتهم خاصة عند المصريين القدماء.

إذن المثالية كفلسفة قديمة قدم التفكير الديني وهي مصدرة إن لم تكن نابعة عنه، وقد استخدم مصطلح المثالية "idéalisme" لأول مرة في القرن السابع عشر عن طريق الفيلسوف الألماني "ليبتز" عندما أطلقه على فلسفة أفلاطون ليميزها عن الفلسفة المادية، فالمثالية الأفلاطونية تقوم على فكرة ثنائية الروح والعقل (الوجود والمادة)، وكأن المثالية تريد إن تقول إن المادة تعنى بشكلها لكن عنصر الخلود فيها هو جوهرها وقد جاءت الفلسفة اليونانية امتداد لحكمة الشرف وصدى فكري للتدليل على صدق المثالية عن الشرقيين وعلى رأسهم قدماء المصريين فيما يتعلق بخلود النفس، والإيمان بوجود عالم مثالي غير منظور تكتنز فيه حقائق عالم الحس.[1]

ومع ذلك نشأة الفلسفة المثالية بمعانيها المتعارف عليها، لا ترجع إلى ديانة المصريين القدامى والذي يؤكد ذلك هو كون الفلسفة المثالية تقوم على فكرة الكلية العقلية، أي أن العقل الكلي هو منشأة الوجود والمعرفة، هذا ومن أسباب انتشار الفلسفة المثالية عبر العصور كونها مدرسة لشرح فكرة الأديان السماوية بطريقة عقلية وغير مباشرة، ومن هنا وضعت المثالية الفرعونية العقل البشري على مسار الفلسفة المثالية وعلى مسار الأديان السماوية.[2] لقد اشتغلت الفلسفة المثالية ولازالت تشغل أرفع مكان في تاريخ الفكر الإنساني، فأخذت مكانا مرموقا في مهد العلوم، وكانت تعود للظهور على أنحاء مختلفة في جميع العصور ولدى جميع الشعوب التي ارتفع فيها الفكر إلى مقام الفلسفة، وإلى المدارس المثالية قديمها وحديدها ينتمي أعلام الفلاسفة وكبار المصلحين.

والمثالية والواقعية لفظان فلسفيان لكنهما دائران على الألسنة في اللغة الجارية، فالناس يصفون إنسان أنه مثالي إذا كان في فكره وفي عمله حريص على تحقيق المثل

[1] يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية، جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1998، ص، 16-17.

[2] المرجع نفسه، ص، 18.

الأعلى، وانه واقعي إذا كان حريصا في فكره للحصول على الممكنات على حساب الواقع الملموس، أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالا يختلف على استعماله الشائع اختلافا بعيدا والمثالية عندهم اتجاهان أو مذهبان هما:

المذهب الأول قديم وهو المذهب الأفلاطوني الذي انبعث من أب الفلسفة سقراط، وثبتت دعائمه على يد تلميذه أفلاطون، الذي يرى أن الأفكار والمعقولان أو المثل موجودا وجودا أسمى من الوجود المحسوس، لأنها هي المبادئ النموذجية الأصلية للأشياء.

والمذهب الثاني هو مذهب حديث، وهو المذهب الكانطي الذي مهد له ديكارت في مبدئه المشهور باسم الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود"*. وأبرزه بركلي في تقريره أن " الوجود هو كون الشيء مدركا" ثم شيده كانط بناءا شامخا في نقده للعقل في جوانبه الثلاثة النظري، العملي، الجمالي.[1]

المطلب الثالث المثالية الهيجلية في بريطانيا:

ربما لا نجد عبارة تصف قوة الغزو المثالي الألماني للجامعات البريطانية أفضل من مقولة راسل المأثورة التي مفادها "بأن المطر يأتينا من ايرلندا وتأتينا الفلسفة المثالية من ألمانيا". لقد كان القرن التاسع عشر في بريطانيا مثاليا بامتياز، ولقد ساهمت عدة عوامل في انتشار المثالية في بريطانيا، لعل أبرزها هذين العاملين:

العامل الأول: اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية بالفلسفة المثالية، فالدين وجد نفسه قاصرا عن الدفاع عن نفسه بأسلحته الخاصة، وكان لا بد من الاستنجاد بالاتجاهات المعادية للدين وللفلسفات المادية المتطرفة.

*نجد هذا في التقليد الفرنسي حيث تم التطابق بين الذات والموضوع لأمد طويل كما في الكوجيتو الديكارتي **"انا أفكر إذن موجود"** إن هذه الذات وهي وعي واعي بنفسه كما يسميها البنيوي الفرنسي"رولان بارت" **ب"الكينونة المتورطة"**، انها كينونة أكثر إبهاما وتغايرا واقل تحكما وانفتاحا على نفسها من العقل الديكارتي. انظر: جونثان كلر، أقنعة بارت، ترجمة السيد امام الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص110.

[1] عثمان امين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، 1976، ص، 06.

العامل الثاني: الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية التي أدت بهؤلاء إلى الاهتمام بالفلسفات اليونانية، خصوصا فلسفة أفلاطون وأرسطو[1]، هذا الاهتمام بالتراث اليوناني ترجمة وشرحا جعل الفكر الإنجليزي ينفتح عن الفلسفات الأخرى غير التجريبية خاصة الفلسفة المثالية التي لم تحض باهتمام الانجليز إلا في حدود القرن التاسع عشر.

لقد استقر التيار المثالي في جامعة أكسفورد المعقل الحقيقي للحركة المثالية الجديدة في انجلترا، وتشبعت أكسفورد بروح المثالية سواء المثالية اليونانية خاصة الأفلاطونية منها، أو المثالية الألمانية الممتدة من كانط إلى هيغل، وبفضل الأساتذة أصحاب التوجه المثالي اكتسحت موجة المثالية كل ما صادفها، ولم يبلغ التأثير الروحي للمثالية ذلك الحد من القوة الذي بلغ إنجلترا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر[2] وذلك بفضل الترجمات المثالية الوافدة من ألمانيا على وجه الخصوص، وبلغت الحركة المثالية أوج نشاطها بظهور كتاب "مقدمات إلى هيوم" لجرين سنة 1874 و"كتاب منطق هيغل" لولاس سنة 1874 أيضا، ودراسات أخلاقية" لبرادلي سنة 1876، كذلك أدى هذا الإحياء إلى ظهور مجلة Mind سنة 1876[3]، كما أنتجت سلسلة أخرى من الكتب الهامة في "فلسفة الدين" لجون كيرد سنة 1880 وغيرها من الإصدارات المثالية.

وعلى الرغم من تعرض الهيجلية إلى نقد وإعادة تصحيح من طرف الهيجليين الشباب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عادت من جديد في النصف الأول من القرن العشرين، كرد فعل على الوضعية. ولقد أعطي اسم "الهيجلية الجديدة "للفكر الذي يحيي الفلسفة الهيجلية، الذي بدا في اسكتلندا وانجلترا*، كرد فعل على المادية

---

[1] ردولف ميتس، الفلسفة الانجلزية في مئة عام، ترجمة فؤاد زكريا،ج 1، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 1963 ، ص، 302-304

[2] روبن جورج كولينجوود، مقال عن المنهج الفلسفي، ترجمة قاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2001، ص 44.

[3] المرجع نفسه، ص 45.

* كان ممثلها في اسكتلندا وانجلترا كلا من "ستريلنج"، "كيرد"، "جرين"، "برادلي"، "بوزانكيت"، "هالدن" و"ماكتجرت" و"تيلور". وفي أمريكا مثلها كلا من "هاريس" و"رويس" و" هوكنج". أما في روسيا فيمثلها "الين"، وفي إيطاليا مثلها "دى سانكتيس "و"جانتليه" و"كروتشه" وفي ألمانيا مثلها "كرونر" و"جونكلز وفي بولندا مثلها "بولاند"، وفي فرنسا مثلها كلا من "فال" و""كوجيف" و"هيرنج". وكونوا رابطة باسم "الاتحاد الهيغلي الدولي".

الطبيعية والتاريخية والوضعية ودفاعا عن الدين والفلسفة التأملية، أما في فرنسا فقد اتحدت مع الوجودية وتم تفسير "هيغل" من خلال فلسفة الحياة ثم امتدت إلى أمريكا. لكن هذه المرة لم يهتموا بالجانب الصوري في جدل "هيغل"، إنما اهتموا فقط بالروح أو ما يطلق عليه هيغل "قوة النفي"، وما سماه "بوزانكيت" حجة "حدوث العالم"، فإذا كان التناقض له حل عند "برادلي" فإن لا حل له عند "كروتشه" و"فال". وإذا كانت الهيجلية وسيلة لتبرير الدول الاستعمارية عند "بوزانكيت"، فإنها وسيلة للتصالح بين الطبقات والمجتمع والدولة الفاشية القائمة على الشركات عند "هيرنج" و"جانتليه".

أما "توماس هل جيرين*" فقد كان مثاليا في الفلسفة وليبراليا في السياسة، وكان من رواد الهيجلية الجديدة في انجلترا كان له الفضل في شيوع المذهب الجديد من خلال نشر كتابه عن "هيوم"، فكان بمثابة هجوم على شكية "هيوم"، ونفعية"مل"، وتطورية "سبنسر"، والمذهب الترابطي "associationism "في تفسير العقل[1]، فلم يكن مخلصا لفلسفة "هيغل"، بل أراد أن يؤسس ميتافيزيقا مثالية تضاف إلى العلم الطبيعي مسترشدا في ذلك بهيغل، حيث هاجم المبدأ التجريبي خاصة عند هيوم، والذي أنكر الشيء الواقعي الذي لا يتعرف عليه إلا من خلال الحواس، فالواقعي عند"جرين"هو المتصل بشيء آخر، وهي علاقة لعمل الذهن الذي ليس عبارة عن نتاج إحساسات فقط. كما نجده هاجم أيضا الأخلاق النفعية والوضعية والتطورية عند "سبنسر"، كما نقد التيارات "الغنوصية الإشراقية"*، ودافع عن وجود ذات عاقلة لا تستمد من الحس، فالعقل كلي وشامل ولا يرد

* توماس هيل جرين (1836-1882) هو فيلسوف إنجليزي ومُصلح سياسي راديكالي ينتمي إلى حركة الاعتدال، وعضو في حركة المثالية البريطانية. مثله مثل جميع المثاليين البريطانيين، تأثر غرين بالتاريخية الميتافيزيقية للفيلسوف جورج فيلهلم فريدريش هيغل. وكان أحد المفكرين وراء فلسفة الليبرالية الاجتماعية.

[1] محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 135.

**اشتقت تسمية الغنوصية Gnosticisme – من الكلمة اليونانية غنوص Gnosis –التي تعني المعرفة الحدسية الباطنية (أو العرفان بمصطلح التصوف الإسلامي) والتي هي أسمى من المعرفة العقلية، و هي خليط بين المعتقدات الوثنية اليونانية والديانتين إليه ودية والمسيحية، كما تعرف بأنها فلسفة مثالية تقر بأنه لا يمكن إدراك العالم، وأن عقل الإنسان محدود وليس بمقدوره معرفة ما يتجاوز مملكة الحواس. ونجد أن كانط قد أطلق هذا الاسم على فلسفته المثالية.

إلى اقل منه[1]. وهذه النظرة للعقل يشترك فيها كل الفلاسفة المثاليون من أفلاطون وصولا إلى هيغل.

ونجد فيلسوفا آخر قد تأثر بالمثالية الهيجلية وحاول قراءتها وهو "بوزانكيت"[***]. حيث بدا بفكرة الفرد، فالفرد في مذهبه الشامل العيان، الكلي الحسي، وفيه تتألف المتناقضات، بحيث باستطاعته الاستقلال والاعتماد على الذات، ولا يجد الفرد نفسه إلا في التعالي على الذات وهذا لا يكون إلا من خلال الفن والدين والمجتمع والمطلق، ومن هنا يلتقي "بوزانكيت" مع "كيركجارد" في اكتشاف هذا البعد الغائب في فلسفة هيغل الفردية[2].

كما نجد مثاليا آخر قد هاجم الأخلاق النفعية وهو برادلي"[*] الذي برادلي، في تاريخ الفلسفة، إلي تراث فلسفي ما، ويرفض تراثا فلسفيا آخر بشكل أكثر وعياً. والتراث الذي ينتمي إليه برادلي هو تراث الفلسفة المثالية متمثلة بصورة أساسية في هيغل Hegel ومن تبعه من الألمان أمثال لوتزه Lotze وسيغوارتSigwart ، أما التراث الذي لا ينتمي إليه فهو التراث المحلي الانكليزي التجريبي، تراث لوك Looke وباركلي Barkeley وهيوم Humeوجون ستيوارت مل J. S. Mill إذا أردنا تسمية أهم أتباع هذا التراث. إن عدم انتماء برادلي يفوق انتماءه في الأهمية. وقد كتب برادلي يقول فيما يخص (المدرسة

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1991، ص 368.

[***] برنارد بوزنكيت:(1848-1823) فيلسوف انجليزي تعلم في أكسفورد، وتتلمذ على يد بعض الفلاسفة المثالين في بريطانيا مثل توماس هل جرين، كان متأثرا بفلسفة هيغل شانه شان مواطنيه الذين انتصروا للفلسفة المثالية، و لكنه كان كثير التأثر أيضا بالفيلسوف لوتزه، كتب بوزنكيت في فروع كثيرة من الفلسفة لا سيما المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة. انظر كتاب فلسفة المحدثين والمعاصرين ل وولف، ترجمة ابو العلا عفيفي ص36.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المرجع السابق، ص369.

[*] ولد فرانس هربرت برادلي عام 1846 وتوفي عام 1924. انتخب زميلاً في كلية ميرتون Merton في أكسفورد حيث قضي معظم حياته داخل حدودها. وقد كانت صحته معتلة دائما ولم يحاضر أو يعلّم قط. وكتب أربعة كتب وعدة مقالات. وقد ضمن كتبه الثلاثة مبادئ المنطق The Principles of Logic الذي ظهر عام 1883، والمظهر والحقيقة ppearance and Realityعام 1893، ومقالات في الصدق والحقيقة Essaye on Truth and Realityعام 1914، ضمّنها جل فكره الميتافيزيقي وكانت جميع هذه الكتب مكتوبة بأسلوب واحد يتسم بكونه مفرطا في الذاتية والتوتر، ومليئاً بالحكم اللاذعة والاستعارات الشعرية التي كانت الوسيلة الطبيعية للسان لاذع وخيال متأجج.

الهيغلية) التي نجدها في مجلاتنا، أنا لا أعرف أحداً وجدها في أي مكان آخر[1] أما مدرسة (التجربة)، كما كان يسميها ساخرا، فإن برادلي لم يقتصر علي معرفة وجودها والاختلاف معها في تعاليمها وحسب وإنما كان يضمر لها مزيجا من الاحتقار والكراهية.

ونشير إلى أن برادلي وعلى الرغم من انه لم يدرس في كمبرديج، إلا أنها كانت تربة خصبة لأفكاره التي وصلتها عن طريق ماكتجارت، وقد بدا مور بالخروج عن فلسفة برادلي برفضه لتصور برادلي للمعنى، وذلك في مقالته عن طبيعة الحكم، ولكنه لم يتوقف أبدا أن يولي برادلي احترما كبيرا واصفا إياه بانه احد الفلاسفة العظماء الأحياء، ويؤكد انه مهما كان يقوله برادلي فهو يستحق الاهتمام، فقد أعطى برادلي اتجاها جديدا للحركة المثالية في القرن التاسع عشر، فهناك من يرى أن ما قدمه يعد عرضا عظيما للمثالية، ومع ذلك فان هناك من يرى انه كان مؤشرا على انحلالها، ولكن تأثيره لا يمكن إنكاره، فكتابه الذي يحمل عنوان (المظهر والحقيقة) قد اثر إلى حد بعيد على التفكير الميتا-فيزيقي في البلاد الأنجلوسكسونية[2].

وقد هاجم برادلي النزعة النفسية وبين إمكانية التعبير عن الواقع في صيغ وعبارات ضد النزعة الإشراقية، كما انه لم يتأثر بهيجل فحسب، بل أيضا بكانط أي بأصول هيجل المذهبية، فالانتقال عنده من الظاهر إلى الواقع، لا يحتاج إلى نظامين أو الظاهر والشيء في ذاته كما فعل كانط، بل إن الانتقال بينهما من خلال جدل "هيغل" في نسق واحد منظم وهو علم المنطق. وبهذا تكون الهيجلية الجديدة عند "برادلي" محاولة لتطهير الفكر المعاصر من آثار المذاهب الحسية والنفعية ومذهب اللذة في التراث التجريبي، حيث قام برفع التيار التجريبي المادي في الوعي الأوربي إلى مستوى أعلى حتى يمكنه من الاقتراب من التيار العقلي المثالي، إلا انه انتهى في الأخير إلى نوع من التصوف الأخلاقي.

---

[1] ألفريد جواز أيار، ثورة البحث عن المعنى – مقالات في فلسفة القرن العشرين-، ترجمة فاتنة حمدي ومنذر كوثر، دار الحكمة، لندن، ط1، 2008، ص7.

[2] محمد مدين: بحث في التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص ص 37-38.

أما عند "ماكتجارت*" (1866-1925) فان الواقع روح كما هو الحال عند "هيغل"، فالواقعي مثالي والمثالي واقعي، كما يؤكد لنا أيضا على أن العالم مكون من أرواح، لان الروح هي العام والشامل للواقع وللإنسان، و أن ما نطلق عليه الزمان والمكان ماهي إلا مجرد ظواهر لحقيقة واحدة ألا وهي الروح، وبالرغم من إنكاره للزمان كظاهرة إلا انه يقرر أن مصير الإنسان هو الخلود الفردي. وانتسب "تيلور** (1869-1925) إلى المثالية الهيجلية قي سنواته الأولى، ثم تحول إلى الهيجلية الجديدة دون أن يصوغ مذهبا فلسفيا معيننا، حيث نجده ينتقل من الفلسفة الخلقية إلى الله، كما يجعل أساس الإيمان في الكونيان وفي الشعور وفي الله وفي التجربة الدينية، حيث كان يدافع عن ايمانه باعتباره كاثوليكيا إنجليزيا بالاعتماد على الأسس الفلسفية، كما كان الحال في العصر الوسيط[1].

ونشير إلى أن جورج مور كان من بين الطلبة الذين كانوا يحضرون محاضرات ماكتجارت، وقد تأثر أيما تأثر به قبل انقلابه عن المثالية، وقد تعمق هذا التأثر بالاتصال الشخصي وبعض المحاضرات التي ألقاها مكتجارت عن هيغل، على الرغم من أنها قد فشلت في أن تثير اهتمام مور بهيجل، بل كان مور ميالا للاعتقاد بان مكتجارت قد عزى لهيجل أفكارا بعيدة جدا عن التحديد، ومع ذلك تأثر مور بالرجل الذي وصف نفسه بأنه مثالي في الانطولوجيا وواقعي في الابستمولوجيا[2].

أما صمويل كولردج* (1772-1834) فعلى الرغم من انه كان شاعرا إلا انه ادخل روحا جديدة في الفلسفة الانجليزية، لم تكن تشترك في شيء مع الآراء الراسخة السائدة،

---

* ماكتاجرت(1866-1925) فيلسوف مثالي بريطاني، أستاذ في كمبريدج، تشبع بروح هيجل، أهم أعماله "دراسات في الجدل الهيجلي"، "دراسات في الكوسمولوجيا الهيجلية"، "شرح في منطق هيجل"، "طبيعة الوجود".

** تيلور(1869-1925) أستاذ فلسفة وميتافيزيقي انجليزي في سانت اندروز من أعماله "عناصر الميتافيزيقا"، "إيمان أخلاقي.

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 370.

[2] محمد مدين، بحث في التصورات، مرجع سابق، ص 36.

* صمويل كولردج (1772-1834) شاعر وناقد وفيلسوف إنجليزي من قادة الحركة الرومنسية في الشعر والنقد والفكر في إنجلترا، درس الآداب الإنجليزية والطب والميتافيزيقا والشعر، درس فترة في كمبردج وعمل مع الجيش، في سنة 1796 أسس مجلة الحارس، ثم اتصل بوردزورث واقترن اسمه باسمه، واشتركا في تأليف مجموعة شعرية سمياها قصائد غنائية سنة 1798.وتعتبر ثورة أدبية بعيدة الأثر، كما يعتبر تاريخ ظهورها الحد الفاصل بين العهدين

لقد درس كولردج مذهب كانط بالتفصيل، وقد تركت هذه الدراسة اثارا واضحة في تفكيره الخاص، غير أن تأثير شلينغ كان أعمق، إذ إن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزته من أعماقه، وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة انه درس كتابات متعددة لفشته وهيغل أيضا ودون التعليقات الهامشية عليها، لهذا فان كولردج يمثل غزوا مبكرا وفريدا من نوعه للحياة الروحية الانجليزية بواسطة الفكر المثالي الألماني[1]، كما يمثل رد عنيف على التيارات المادية في انجلترا. وهي تيارات مورثة أساسا عن الإرث التجريبي الانجليزي بداية بروجر بيكون مرورا ب فرنسيس بيكون وهيوم وجون لوك وصولا جون ستورات مل.

وإذا عدنا إلى توماس كارل ليل* نجده قد احدث تغييرا ذهنيا كاملا في عصره، وهيأ العقلانية الإنجليزية للبذور المثالية الجديدة، وقد استوعب القيم الروحية للأدب والفكر والألماني ثم عرضها ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه من عمق وتأثير بالغ، ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوتها الإقناعية، وجعل لكلماته أصداءها القوية، ويمثل أيضا أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر وعلى بقاياه في القرن التاسع عشر، أي على عصر التنوير الذي كان رائده في نظره هو ديفيد هيوم، وعلى الموقف الطبيعي وأخلاق المنفعة، وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل، ووسط كل أعراض الإفلاس الروحي هذه التي كانت متفشية في بلاده حاول أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان، وعلى

الكلاسيكي والرومانسي. نقلا عن عبدلله خليل هيلات، الموسوعة الأدبية العالمية، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط1، 2012، ص232.

[1] ردولف ميتس،ج1، مرجع سابق، ص، 291، 292.

* توماس كارليل Thomas Carlyle (4 ديسمبر 1795 – 7 فبراير 1881) كان كاتب مقالات وساخر فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي, وكانت أعماله بالغة التأثير أثناء العصر الفيكتوري. ولانحداره من عائلة كالڤينية متشددة، فقد رغب والداه أن يصبح قساً, إلا أنه أثناء دراسته في جامعة إدنبره قد فقد إيمانه المسيحي. وبالرغم من ذلك فقد ظلت القيم الكالڤينية معه طوال حياته. هذا المزيج من اليقين على النمط الديني مع فقدان الإيمان بالمسيحية التقليدية زاد من جاذبية أعمال كارلايل للكثير من الڤيكتوريين الذين كان يصارعون للتوافق مع التغيرات العلمية والسياسية التي هددت النظام الاجتماعي التقليدي.

هذا النحو أصبح جسرا حيا بين الثقافتين الألمانية والإنجليزية، وسفيرا أو ممثلا للروح الألمانية في بلاده[1].

ولم يقع كارليل كما فعل كولردج تحت تأثير الفلسفات السائدة في عصره، وكان هذا دليلا على عمق حياته الأخلاقية والدينية وعمق تفكيره ووضوح نظرته، وقد أدرك –من خلال ما تأثر به في قراءاته– ان المسيحية لم تعبر عن أمور الحياة بالمعنى الدقيق، وأنها لم تعد صادقة بصدد هذه المسائل، بمعنى أن إيمانه اللاهوتي بالمسيحية قد انتهى، ولكن ظل إيمانه بالأمر الأخلاقي في العالم راسخا مستندا في ذلك على أسس أعمق من تلك التي تقدمها له النظم الفلسفية، وقد مكنه هذا كله أن يبحث بموضوعية في الاتجاهات الفلسفية الموجودة في عصره[2].

المبحث الثاني: الواقعية الجديدة ثورة على المثالية

لا يختلف اثنان في اعتبار إشكالية العلاقة بين الفلسفة والمثالية والواقعية، لست إشكالية جديدة في الفلسفة، إذ أن الحديث عنهما يستأنف باستمرار نتيجة المتغيرات الفكرية والحضارية التي تحدث في مجالات المعرفة، وكيفية معالجتها لقضايا الفكر والواقع على حد السواء، خاصة في أفق الخطاب الفلسفي المعاصر، ذلك أن هذا الأخير لم يكن بعيدا عن هذه المتغيرات، والحديث عن الواقعية الجديدة يدفعنا آليا إلى الاعتقاد بوجود واقعية قديمة، لهذا لا يمكن الحديث عن الواقعية الجديدة إلا بعد معرفة ماهية الواقعية القديمة.

لقد ارتبط أصحاب **الواقعية القديمة** تاريخيا بالواقعية المتأخرة ولذلك فهي تتميز:

- لا يوجد ارتباط بين فلاسفتها.
- ليس لهم أصل فلسفي مشترك.
- ليس لهم خصم مشترك وإنما لهم خصوما مختلفين.
- وجهات نظرهم متباينة[3].

---

[1] المرجع السابق، ص294.

[2] امل مبروك، مفهوم الحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2011، ص73.

[3] ميتس رودلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة زكي نجيب محمود،، مؤسسة سجل العرب مصر، 1967، ط1،ج2، 1967، ص58.

إلا أن هناك ما يجمعهم خاصة في موقفهم المثالي ولا سيما النقد الكانطي، كما يعتبر فكرهم امتداد لما هو سابق عنهم.

المطلب الأول: مفهوم الواقعية الجديدة وخصائصها:

أولا: المفهوم اللغوي

إن كلمة الواقعية الجديدة (Néo-Réalisme) مركبة من كلمتين هما Néo وهي كلمة مختصرة لكلمة nouveaux بالفرنسية أو كلمةnew بالإنجليزية وتعني جديدة وRéalisme وتعني واقعي وقد أورد جميل صليبا في معجمه الفلسفي كلمة الواقعية بمعنى

1 الواقع الحاصل، الواقعة ما حدث ووجد بالفعل وهي مرادفة للحادث[1].

2/الواقعي هو المنسوب إلى الواقع ويرادف الوجود والحقيقي والفعلي، ويقابله الخيالي والوهمي. ويعرفها إبراهيم مدكور في معجمه: «الواقعية بوجه عام نزعة تقدم الأعيان الخارجية على المدركات الذهنية»[2].

ثانيا: المفهوم الفلسفي:

الواقعية الجديدة هي تلك الحركة الفلسفية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر على الأراضي الانجليزية والتي جاءت كرد فعل على الفلسفة المثالية الألمانية التي بدأت تبني بيتا في الأراضي البريطانية، والفلسفة الواقعية الجديدة وبالرغم من الاختلافات التي تفصل بين مفكريها إلا أنهم كلهم يندرجون تحت اتجاه واحد أخذ على عاتقه تجديد الفكر الانجليزي فهي كما يقول رودلف ميتس «حركة إحياء فعلي، ونهضة فلسفية أصيلة وليست مجرد معالجة لمادة قديمة أو تنميق لها»[3]، فهي تواجه العداء للمثالية الهيغلية وللنظام التركيبي وتركز على المنهج الميكروسكوبي لتحليل المشكلات الملموسة.

المطلب الثاني: أهم أعلامها

إن أعلام الواقعية كثيرون إلا أن أهمهم هم:

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط 1، 1982، ج 1، ص252.

[2] مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، عام الكتب بيروت ط1، ص210.

[3] ميتس رودلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج2، مرجع سايق، ص129.

شادوورث هـ. هدجسون (1832-1912) shadworth. h. hadgson: يعتبر مؤسس الجمعية الأرسطاطالية من مؤلفاته(الزمان والمكان- نظرية السلوك العملي- فلسفة التفكير- ميتافيزيقا التجربة)، ساهم في مجلة(mind) ويعتبر موقفه بين التجريبية الإنجليزية وبين النقدية الكانطية[1].

فلسفته: يرفض فكرة الوجود المطلق المنفصل عن كل وعي، فكل وجود هو وجود بالنسبة إلى وعي، والاثنان متفقان بحيث يمتد أحدهما بقدر ما يمتد الأخر وهنا موقفه شبيه بالفلسفة الظاهرية.

إن وظيفة الفلسفة هي وصف الوقائع أو الظواهر التي توجد في الوعي وتحليلها، فقد أراد أن ينتقل إلى ما وراء تجربة الحياة اليومية وأن يصف العناصر الأصلية للوعي وهي نقية لم يمسسها الفكر والعرف والتجربة والنظرية، إن للوعي نفس معنى التجربة وكل ما تجاوز التجربة لا يمكن أن يكون لها به أي اهتمام فمذهبه (فلسفة التجربة).[2]

إن أول بوادر الذات تظهر في شعور المرء بجسمه. والإدراك الحسي هو بالنسبة إلى الوعي أول حقيقة يستطيع التحليل الوصول إليها، وهي العناصر الأساسية الحقيقية للواقع، فكل محتويات الوعي ترد إلى المدركات الحسية فهو الذي يقرر صحتها ومشروعيتها.

أما بالنسبة إلى تصوره للعلة فيرى بأنه هو الشيء الذي إذا ظهر ظهر شيء أخر لم يكن ليظهر لولا الأول، والموجود الوحيد الحقيقي الذي يعرف ايجابيا أنه موجود هو المادة.

ويقف هدجسون موقفا براغماتيا حيث يصف العالم المعقول، ويجمع بين المنطق والأخلاق والشعر، فالمنطق يوضح الطريقة التي ينبغي أن نفكر بها إن شئنا أن نتجنب الخطأ، وهو أداة للوصول إلى حقيقة واقعة ويؤكد أهمية منفعته في الحياة العملية، وفي مسألة الأخلاق يقترب من كانط ويعتبر أساس الأخلاق هو الواجبات لا الحقوق، وفي

[1] المرجع السابق، ص 58.

[2] المرجع نفسه، ص63.

ميدان الحرية يقف موقفا وسطا بين اللاحتمية والحتمية القهرية ويرى أنها تكون في ظل القوانين أي بمعنى التحكم في لذات[1].

وبالإضافة إلى هدجسون فقد برز فلاسفة واقعيون كثر نذكر منهم: **روبرت آدمسون**(1852-1902)Robert Adamson، اتجاهه كانطي فالمنهج النقدي الذي افتتحه كانط يمثل الأساس الواسع الذي لا ينبغي أن يتجاوزه الفكر الحديث واتجه في أخر حياته إلى التوفيق بين المنهج النقدي وبين المعرفة التجريبية الجديدة المكتسبة من العلوم الطبيعية، و **جورج دويس هكس George Dawes Hicks** أهتم بمشكلات علم النفس ونظرية المعرفة التي تحتل وسطا بين نظرية كانط ونظرية الواقعيين الجدد، و **توماس كيس**(1844-1925)Thomas Cace، **وجون كوك ولسون**(1849-1915) John Cook Wilson وغيرهم.

المطلب الثالث: الخصائص العامة للواقعية الجديدة

بالرغم من الاختلاف الذي يفصل بينهم في كثير من المشاكل الفلسفية إلا أن جميعهم يشترك في بعض الصفات أو المبادئ العامة التي تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة الواقعيين ويمكن أن نجملها فيما يلي:

- الواقعية الجديدة تعبير يطلق على نظرية المعرفة[2] والتي تركز على مشكلة الإدراك الحسي-فهي واقعية مباشرة حيث ينطلق أصحابها من أن المعرفة المباشرة تدرك مباشرة بواسطة الواقع المستقل عن الذات، ويورد سارج هوتا في كتابه الفلسفة الانجليزية والأمريكية بأن الواقعيين وإن كانوا منفصلين فإن أهم اختلافاتهم تتمحور حول عدد من المشاكل الميتافيزيقية (فبعضهم مؤمنين، والبعض الأخر لا أدريين، أو ملحدين، فإن ما يدعى بالواقعيين الجدد يمكن تصنيفهم في مدرسة واحدة، فهم كما يدل عليهم اسمهم مفكرين قد استأنفوا واقعية الحس المشترك التي تعتقد أن وجود الأشياء مستقل عن الفكر

[1] المرجع السابق، ص75.

[2] المرجع نفسه، ص131.

الذي يدركها وأنه يمكن معرفة الحقيقة الماوراء ذاتية. من هذه الواقعية نجم نوع من العداء فيما يتعلق بالنظام التركيبي الهيغلي[1].ويمكن تلخيص أهم خصائصها في النقاط التالية:

- استخدام منهج (ميكروسكوبي) تحلل فيه المشكلات الملموسة.
- ركزت على المشاكل المنطقية منها والرياضية والابستيمولوجية.
- تركز على الأسلوب النقدي وخاصة للاتجاهات المثالية.
- تركز على العلم وعلى التحليل الجزئي للمشاكل في مقابل التركيب عند المثالية، ومنه فمنهجها هو منهج كل علم ولا يمكن تحقيق نتائج في نظرها إلا بنفس الوسائل المطبقة في مجالات البحث العلمي، وأهم العلوم التي استفادت منها الواقعية الجديدة الرياضيات والفيزياء والمنطق الرياضي.
- تركز على معرفة الأجزاء دون معرفة الكل.
- تركز على حل المشكلات أكثر مما تتجه إلى بناء مذاهب.
- الواقعية فلسفة نقدية لا تأملية ترتكز على منهج الشك.
- تتخذ موقف مشكك من الميتافيزيقا وتصل إلى الرفض في بعض الأحيان[2].

المبحث الثالث: جورج مور وثورته ضد المثالية

لا يعد جورج مور رائد الحركة الواقعية الجديدة فحسب، بل هو أيضا القوة المحركة لها والشخصية البارزة في جميع مراحل تطورها فيما بعد. وقد عبر عن كل ما ميز الحركة بأنقى صورة وأقلها امتزاجا بعناصر وعوامل أجنبية. ولا تكمن أهميته في أنه عبر عن رأي واقعي في المعرفة وأثبت هذا الرأي، بقدر ما تكمن في أنه استحدث منهجا جديدا في التفكير، وموقفا فلسفيا فريدا في نوعه تماما، ويجوز لنا أن نقول إنه أدخل نمطا فلسفيا جديدا له أوجه شبه متعددة مع المفكرين السابقين، ولاسيما مفكري التراث الإنجليزي الكلاسيكي، ولكنه يختلف عن كل من جاءوا قبله إلى حد يبرر النظر إليه على

[1] *Serge Hutin., La philosophie Anglaise et Amercaine, presses universitaires de France .1963 , p59-60.*

[2] رودولف ميتس،ج2، مرجع سابق، ص135.

أنه نموذج فلسفي أصيل. وبهذا المعنى أثر مور في سلسلة من المفكرين الآخرين الذين ترسموا خطاه.[1]

والحديث عن واقعية جورج مور لا معنى له إلا إذا اقترنت بمنهجه التحليلي، لهذا فمن الواضح أن هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة التحليلية والواقعية الجديدة، ذلك أن نشأتها كانت بمثابة ثورة على النزعة المثالية بصفة عامة، وعلى المثالية الهيجلية بصفة خاصة، لهذا يعتبر مقال جورج إدوارد مور المعنون ب تفنيد المثالية The Refutation of Idealism سنة 1903 أول نقد يوجه للمثالية التي كانت منتشرة في الأراضي البريطانية، وهذا النقد الموجه للمثالية من طرف مور تواصل مع مقاله " دفاع عن الحس المشترك" الذي أصدره سنة 1925، لهذا فان الإحاطة بحيثيات كل هذا النقد يستوجب منا توضيح تطبيقات منهج التجليل من طرف مور في فلسفته بشكل عام، وبالتالي فكل نقد عنده هو بمثابة استخدام التحليل، هذا المنهج الذي كشف على تهافت الكثير من المسلمات المثالية حسب مور، مثل مسلمات أدلة وجود العالم الخارجي، وللكثير من المشكلات الفلسفية التي كانت مطروحة في ذلك الوقت من قبيل: هل العالم واحد أم متكثر؟ هل هو روحي أم مادي؟ وكيف ندرك هذا العالم، وهل يمكن رفض حجج أصحاب النزعة المثالية المتعلقة بالإدراك والتسليم بالحس المشترك أو الذوق الفطري كمصدر للمعرفة الإنسانية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تعد بمثابة أساليب تحليلية ونقدية يقدمها مور كفيلسوف رفض هذه النزعة المثالية التي تبناها في المرحلة الأولى من حياته، لكنه وجد نفسه يؤمن بفلسفة لا تقدم براهين مقنعة للكثير من القضايا، لهذا نحاول أن نستعرض دحض مور للمثالية من خلال الوقوف عن النقاط التالية:

- الواقعية الجديدة كبديل للمثالية.
- الحس المشترك كأساس للمعرفة الإنسانية.
- اللغة العادية بدلا من لغة الفلسفة والعلم. علما أن الغرض الأساسي من التحليل ليس تحليل اللغة ولكن التصورات والمفاهيم.

[1] المرجع السابق، ص 138.

المطلب الأول: بناء المعرفة وتحليل الميتافيزيقا* انطلاقا من الدفاع عن الحس المشترك[1]

منذ إن اعتمدت المدرسة الأسكتلندية الحس المشترك في نهاية القرن الثامن عشر وصولا الى جورج مور في بداية القرن العشرين، وربما أبعد من ذلك بكثير، تم اللجوء لاستخدام الحس المشترك ضد المثالية الذاتية. على الرغم من الاختلاف بين الأشكال التي يمكن أن يتخذها هذا اللجوء عند هذا أو ذاك. ففلاسفة الحس المشترك اتفقوا على اعتبار الحس المشترك على حد سواء نقطة انطلاق للفلسفة وحماية ضد ما يعتبرونه أمراض نظرية[2] قد تساهم في تعقيد سبل الوصول إلى الحقيقة، لهذا كان الإيمان بمعتقدات الحس المشترك يعد بمثابة مصدر حقائق الإنسان، ومعيار صدقها.

في عام سنة 1925 نشر مور مقاله دفاع الحس المشترك* " A Defence of Common Sense"، وقد اعتبر فينشتجتاين هذا المقال من أحسن ما كتبه جورج مور، لأنه في هذا المقال صاغ عدة بديهيات حول إدراك الإنسان العادي للعالم ولما يدور من

في الحقيقة إن موقف جورج مور من القضايا الميتافيزيقية موقف غامض، فهو لا يرفضها رفضا قاطعا، كما انه يرى بان الميتافيزيقيا هي من نوع ما ليس هي بالأمر الممكن فحسب، أي يقر بصعوبة الوصول إلى حقيقة مؤكدة عند تحليل الميتافيزيقا، ويرى البعض إن مور يسكت عندما يصل إلى الميتافيزيقا. بل إن إثبات الميتافيزيقا أو نفيها لم تكن من اهتمامات جورج مور، وهو العكس تماما نجده عند أصحاب الوضعية المنطقية الذين جعلوا من حذف الميتافيزيقيا من الخطاب الفلسفي ضمن أولويات مشروعهم الوضعي.

[2] *Laurent Jaffro. L'argument du sens commun et la " persécution des scientifiques Collingwood contre Moore. Philosophiques, Editions Bellarmin, 2009, p131.*

* عبارة الفهم المشترك ترجمة دقيقة للعبارة Common Sense ومما يؤيدها أنها ترجمة حرفية للأصل، فكلمة Sense في اللغة الإنجليزية لها معنيان: تعني الحس بإحدى الحواس كالبصر والسمع واللمس، وهي تعني كذلك المعنى العقلي فهم يصفون الشخص أو العبارة بهذه السمة ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حصيف، وان العبارة ذات معنى يتقبله العقل، وعلى ذلك إذا وصفوا شيئا بأنه Common Sense إنما يقصدون بان ذلك الشيء يمكن إدراكه من طرف الناس جميعا بفطرتهم وبداهنهم التي لا تحتاج إلى تعليم وتدريب، وعبارة الفهم المشترك تؤدي هذا المعنى خير أداء. انظر زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص 142.

وعموما فان الحس المشترك يعني المعتقدات العامة المشتركة بين الناس أو المعتقدات الناشئة عن إجماع الأكثرية.

حوله من أشياء، [1] بالإضافة إلى ذلك فان مور دافع عن معتقدات الحس المشترك، وأكد على ضرورة التميز بين الأقوال التي نعرف يقينا أنها صادقة وتحليلات أمثال هذه الأقوال التي نسعى إلى تقرير معناها الكامل، وبوجه عام فإننا نستطيع أن نقول إن الحس المشترك يمدنا بهيكل الحقائق الموثوق بها، ولكنها غير محللة[2]، وهذه الحقائق بدورها إنما توضع أمام الفلسفة لتقرر معناها. فمهمة الفلسفة عند مور تنحصر أساسا في فهم الحقيقة وتوضحيها أكثر من محاولة اكتشافها.

إن الحس المشترك في نظرية المعرفة يقابل ما يعرف بنظرة الإنسان العادي للعالم الخارجي، إذ ينسب إلى هذا العالم بما فيه من أشياء، وجودا مستقلا عن ذاته. ولا يمكن القول إن صفة الاستمرار في الوجود من الصفات الضرورية للأشياء تبعا لهذا الموقف، إذ أن شعاع الضوء الذي يظهر في لمح البصر ثم يختفي يمكن أن يعد خارجيا رغم كونه غير مستمر، لهذا فان صفة الاستقلال في الأشياء أهم من وجهة نظر الموقف الطبيعي، وهذه الصفة يجوز أن تتضمن كون الشيء ذا وجود دائم، إذ أن المفروض في الشيء المستقل أن يظل غير متأثر بالتغيرات الذاتية.[3] وهذا الموقف يسمى في الفلسفة باسم الواقعية الساذجة التي ظهرت بشكل بارز مع توماس ريد*(1710–1776)، وعلى خلاف هذه النظرة العادية للعالم تنكر المثالية هذه الموقف القائم على أساس الحس المشترك، وترى أن هذا الأخير مصدر للمغالطات والأخطاء.

---

[1] *Annalisa coliva, Moore and wittgenstein scepticism, certainty and common sense, .university of modena and reggio emilia, italy.2010. p14*

[2] محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص45**.

[3] فؤاد زكريا، نظرية المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي، دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، 1991، ص 11.

* توماس ريد:(1710–1776) هو فيلسوف اسكتلندي متمرس دينيا، ومعاصر لديفيد هيوم، هو مؤسس مدرسة الإدراك الفطري في الفلسفة. لعب دورا مهما في حركة التنوير الاسكتلندية، قضى حياته المبكرة في ابردين في اسكتلندا حيث أسس نادي الحكماء الفلسفي، وتخرج من جامعة أبردين حيث منح لقب الأستاذية منها وغل منصبا تدريسيا فيها، وخلال تلك الفترة كتب رسالة تحقيق في مبادئ العقل الإنساني والإدراك الفطري، بعد ذلك بفترة قصيرة تم منحه منصب الأستاذية في فلسفة الأخلاق في جامعة غلاسكو خلفا لآدم سميث، إلا انه استقال من هذا المنصب لاحقا عام 1781. من الكتاب الجماعي" الفلسفات الانجلوامريكية، إشراف سمير بلكفيف، ص206.

ولا نجانب الصواب لو قلنا انه ما يستحق العناء في الفلسفة أن نتخلص من الأفكار الخاطئة ما لم نكتشف أفكار غيرها صادقة، فقضايا الحس المشترك ليست في حد ذاتها اكتشاف، وإنما يستهدف من يسلم بها اكتشاف حقائق جديدة أعمق منها[1].

و بناء على ذلك يميز مور بين ثلاث فئات من النظريات الفلسفية، وذلك بالنظر إلى علاقة هذه النظريات بالحس المشترك:

- نظريات فلسفية تضيف جديدا إلى معرفة الحس المشترك، بمعنى انها نظريات ترجع في أساساها إلى أصحاب التوجه الواقعي عموما، والذين يؤمنون بقضايا الحس المشترك.
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك كالنظريات التي تنفي حقيقة وجود المكان والزمان والموضوعات المادية، وهذا ما نجده عند برادلي ومكتجارت
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك وتتجاوز إمكانياته مثل النظريات التي ترى أن الشيء يتكون من مونادات أو جوهر غير ممكن معرفته، ولكن يعرض مظاهر متنوعة وهذا ما نجده في فلسفة ليبنتز[2]، وبذلك تصبح مهمة التحليل كشف المغالطات التي ترتبط تعسفا بالحس المشترك، والتحليل بهذا المعنى يضعنا أمام معرفة جديدة تكون في جوهرها أكثر من مجرد توضيح الشيء المعروف لنا.

المطلب الثاني: قضايا الحس المشترك هي قضايا صادقة

في مقال الدفاع عن اعتقادات الحس المشترك يذكر مور العديد من القضايا يقول انه يعرف صدق كل منها يقينا، الأشياء التي ندركها بواسطة الفهم المشترك لا يمكن أن تكون محل شك في يوم من الأيام بل أنه إذا جاءت فلسفة في يوم من الأيام تنكر هذه المدركات فإن هذه الفلسفة باطلة، فالأشياء التي يقررها الفهم المشترك لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، بل إن الفهم المشترك يمكنه أن يتنكر للميتافيزيقا إذا جاءت بما يتعارض مع إدراكه. وبالتالي فالحس المشترك هو الملكة المعرفية القادرة على استخدام القواعد استخداما عينيا في مقابل الذهن النظري وهو الملكة القادرة على معرفة القواعد معرفة

[1] نقلا محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص176.**

[2] محمد مهران ومحمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 178.

نظرية[1] ومن بين قضايا الحس المشترك التي كانت تحت معول التحليل عند مور هي قضايا يطلق عليها اسم القضايا الأولى، وهي قضايا تتعلق بالوجود الانساني:

يقول مور: هنالك في هذه اللحظة الراهنة جسم بشري حي، هو جسمي، وقد ولد هذا الجسم في وقت معين في الماضي، ولبث منذ ذلك الحين مستمرا على وجوده، وإن لم يخلُ من تغيرات سايرت وجوده فمثلا كان أصغر مما هو الآن حين ولد ولمدة من الزمن بعد ولادته، وقد ظل منذ ولادته حتى الآن ملامسا لسطح الأرض وغير بعيد عنها وكان هنالك منذ ولد أشياء كثيرة أخرى لها شكل وحجم في أبعاد ثلاثة[2] ونفهم من القول أن مور ينفي أي تصورات مثالية عن العالم، وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الواقعية، فالإنسان يعيش ضمن دائرة ما تقدمه له إحساساته وإدراكاته حول الزمان والمكان، وهي إحساسات وإدراكات يثبتها الحس المشترك، أي أن الإنسان العادي يدرك تلك الحقائق الواقعية المتعلقة بالزمان والمكان.

لقد دافع مور عن الإدراك الفطري واعتبر أن القضايا التي تأتي عن طريق الحس المشترك هي أكثر القضايا دقة وتحديدا، ويصفها بأنها هي القضايا الوحيدة التي يمكن أن يقال عنها فلسفة بحق، أما القضايا الخاصة سواء أكانت قضايا علمية أو قضايا فلسفية فهي عكس ذلك، فالقضية تكون صحيحة أو صادقة إذا اجمع عليها كل الناس[3]

فبواسطة الفهم المشترك نعرف أن العالم المادي موجود، وان فيه أناسا غيرنا، فليس بنا حاجة إلى ميتافيزيقا تبرهن لنا على ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلو كان هنالك من المعرفة ما ليس يأتينا به الفهم المشترك بفطرته ولا العلم بمشاهدته كالقول بخلود الروح مثلا، فستعجز الميتافيزيقا كذلك عن إمدادنا بهذه المعرفة، بعبارة أخرى: ما نعرفه عن طريق الفهم المشترك والعلوم لا حاجة بنا فيه إلى الميتافيزيقا أن تحيطنا به

---

[1] كانط ايمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1968، ص215.

[2] *G. E Moore. "A Defence of Common Sense" in Classics of Analytic Philosophy By: Robert R. Anmernan. TATA. McCraw- Hill Publishing Company Ltd. Bombay- New Delhi. 1965. P.48.*

[3] ابراهيم ايسر، نظرية المعنى عند جورج مور، مجلة الاداب، جامعة بغداد، العدد 93، 2010، ص728.

علما[1]، لهذا فان الدور الأساسي للفلسفة هو أن تقوم بتحليل ما ينتج عن الحس المشترك من عبارات، تحليلا يكشف أن الواقع العيني يحتوى على مواقف يمكن بواسطتها صياغة حقائق جديدة.

ونشير إلى أن مور لم يصرح بأن الميتافيزيقا خالية من المعني (كما فعل الوضعيون منذ ذلك الحين) وإنما اقترح أن ادعاءاتها، وان كانت تخدعنا ببساطتها واستقامتها كانت في الواقع معقدة ومشوشة ومغالية ومستندة إلي حجج يصعب البرهنة عليها. لقد اعتقد مور أنه في كل من الميتافيزيقا والأخلاق توجد استنتاجات معينة واسعة أخذت تسحر الكثيرين منا بشكل يمكن أن نوقفه إذا حللنا وتأملنا بمقياس جديد من الحذر بعض المراحل المهمة في تفكيرنا. ولو انتبهنا إلي ما هو أمام ذهننا فعليا في هذه المراحل لاستطعنا رؤية شيء ما يتمتع بالشفافية، أو لأتضح لدينا أن أشياء كانت غير واضحة منذ البداية. وبهذا يختفي السحر وتتحرر أذهاننا[2]، هذا التحرر يكون بالكف عن طرح أسئلة ميتافيزيقية غامضة يصعب تفسيرها وتحليليها.

و هناك من يذهب إلى القول بان مور لم يرفض الميتافيزيقا رفضا قاطعا، فعلى الرغم من انه يرفض ويعارض نمطا معيينا من الميتافيزيقا، إلا انه لم يكن ضد الميتافيزيقا في عمومها، فقد استمر في اعتقاده بان الحقيقة الميتافيزيقية هي من نوع ما ليس هي بالأمر الممكن فحسب، بل انه اعتقد انه توصل إلى بعض هذه الحقيقة[3]، لكن ما يؤكد ميل مور لرفض بعض القضايا الميتافيزيقية هو أن دفاعه عن الحس المشترك كان ينطوي على تطبيقات ضد الميتافيزيقا، وهي تطبيقات لم تكن عنده موضوع تركيز، أي انه لم يولي لها أهمية كبرى كما فعل راسل وفينجنشتاين وأصحاب الوضعية المنطقية بشكل عام.

أما القضايا الثانية فمنطوقها بأنه يصدق أن سائر الناس الذين تحدث عنهم عرف كل منهم بالنسبة إلى نفسه قضية تطابق كل قضية من قائمة القضايا السابقة معرفة صادقة، هذه القضية يقرر مور انه أيضا يعرف صدقها يقينا، ولكن ما الذي عناه مور بأنه يعرف

---

[1] *Moore. Some ma in problems of philosophy, London, Allen & unwin, New Yourk, 1953, p265.*

[2] ألفريد جواز أيار، ثورة البحث عن المعنى – مقالات في فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص 44.

[3] محمد مهران رشوان، دراسات في فسلفة اللغة، مرجع سابق، ص 31.

سائر القضايا صدقا يقينيا؟ يعني بذلك انه لما كانت هذه القضايا صادقة صدقا يقينيا، فان ما تقرره هذه القضايا موجود، ألا وهي الأشياء المادية وأفعال الوعي. أليست هذه الأشياء هي ما يعتقد الحس المشترك في وجودها في الكون[1] بالإضافة إلى ذلك فان مور يؤكد أن صدق قضايا الحس العام من قبيل القضايا حول وجود العالم هي بديهيات عند الإنسان العادي وبالتالي فان صدقها هو صدق كلي لا يمكن للشك أن يتسلسل إليها [2]، أي أن هذه الحقائق صادقة لأنها عبارة عن وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. وما ينجم عنها من تصورات. وقد يكون هناك بالفعل اختلاف في الرأي عما إذا ما كانت قضية معينة تنتمي أو لا تنتمي إلى وجهة نظر الحس المشترك عن العالم، لكنها لو كانت تنتمي فإنها تكون صادقة. وإذا عرفنا أنها تنتمي فإننا نعرف أنها صادقة. ونعرف أنها صادقة بسبب الأسباب التي تكون لدينا بالفعل لتقرير أنها صادقة، وبهذا فإن أي فكرة تناقض الحس المشترك يجب رفضها بما أنها تناقض حقيقة منطقية، بمعنى أن أي اقتراح يكون صحيحا، لأنه عموما مقبول[3].

كما أن مور الذي لم يكن قلقا كما كان الفلاسفة من قبله حول معرفته لمسلمات الحس المشترك وحول العيوب التي كان يدعي أنها فيها، كتب يقول "لست شاكاً على الإطلاق في صدق قضايا مثل هذه، إلا أنني أشك كثيراً في طبيعة تحليلها الصحيح، ولم ينجح أي فيلسوف لحد الآن في اقتراح تحليل لها يصل إلي مستوي الصدق اليقيني فيما يخص نقاط معينة هامة"[4].

المطلب الثالث: الحس المشترك مصدرا للمعرفة الإنسانية

إن الحس المشترك حسب مور هو مصدر المعرفة الإنسانية، هذه الأخيرة لا يمكنها أن تخرج عن حدود تصورات الإنسان العادي للأشياء، وبتصور توماس ريد رؤية الإنسان الساذج للأشياء، بل إن مور يذهب إلى أكثر من ذلك عندما أكد على أن الحس المشترك

---

[1] بهاء الدين درويش، **مفهوم التحليل عند جورج مور**، مرجع سابق، ص ص608، 609.

[2] *Moore, G.E. "A Defence of Common Sense" op. cit. P 49.*

[3] *Laurent Jaffro. L'argument du sens commun et la " persécution des scientifiques ". Collingwood contre Moore. Philosophiques, Editions Bellarmin, 2009, p.131*

[4] نقلا عن ألفريد جواز أيار، ثورة البحث عن المعنى – مقالات في فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص 21.

يمكن الاعتماد عليه أكثر مما يمكن الاعتماد عل فلسفة غامضة زائفة، وهذه هي المهمة الملقاة على عاتق الفلسفة التحليلية والتي عليها النهوض بها. فالمثالية، على سبيل المثال، كان ينظر إليها بعين الريبة والشك لسبب واحد فقط، وهو أنها تتناقض مع واقعية الحس المشترك، ومع ذلك فإن الدفاع عن هذه الواقعية يجب أن لا يترك للحس المشترك، وإنما يجب أن تنهض به الفلسفة[1]. على اعتبار أن الفلسفة حسب أصحاب النزعة الواقعية يجب أن ترتبط بالواقع وتعالج المشاكل التي يطرحها مهما كان نوعها.

وقد برزت هذه الصعوبة بوضوح نتيجة لنظرية جورج مور في المعطيات الحسية، وهي النظرية التي تبناها برتراند رسل فيها بعد. وهذه المعطيات الحسية وهي الاصطلاح الذي استخدمه جورج مور ليسير به إلى معطيات الخبرة، ليتم تحصيلها خلال عملية إدراك موضوع ما. والحق أن جورج مور نفسه لم يدرك أن هذه المعطيات الحسية هي تجريد نظري، طالما لا يزال آنذاك مرتبطا بوجهة النظر المثالية للوعي، ولذلك فإن «المفكرين الذين ارتبطوا بالتطور الأخير الذي طرأ على الفلسفة التحليلية تطلعوا إلى شيء يزيد على نحو مباشر من ارتباطهم بالواقع[2].

وقد استبق منهج التحليل عند جورج مور التطور الذي حدث في الواقعية الجديدة وذلك بين الوضعية من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى، بالرغم من أنه لم يرفض الميتافيزيقا على نحو كلي. والحق أن فكرة أن الفلسفة يجب أن تكون دوما وذلك على نحو أو آخر ميتافيزيقية كانت حاضرة بالتأكيد في تفكير جورج مور بالضبط، كما كان الأمر في تفكير برتراند رسل.

إن وجهة النظر العقلانية، التي تزعم أن «معرفتنا» أعني عملية المعرفة تعرف الموضوع المعروف معرفة كاملة، هي فكرة غير موجودة في فلسفة جورج مور فقد اعتقد أن باستطاعة المعرفة أن تتغلغل في الموضوعات وتنفذ إلى جوانبها وذلك على نحو أكثر عمقا. فالإجابة التي يقدمها لنا الحس المشترك للتساؤل الخاص بكينونة الموضوع هي إجابة تعتمد على الخبرة اليومية الشائعة والمألوفة. بينما تعتمد الإجابة التي يقدمها العلم

---

[1] المرجع السابق، ص241.

[2] المرجع نفسه، ص241.

لهذا التساؤل على المنهج العلمي المحدد، في حين تعتمد الإجابة التي يقدمها منهج التحليل على تحليل التصورات، ثم تأتي في النهاية الإجابة التي تقدمها الميتافيزيقا وهي إجابة تعتمد على النسق الميتافيزيقي، وهكذا تجد أن كل إجابة من هذه الإجابات التي قدمناها تتصف بأنها تتغلغل في الموضوع وتنفذ إلى جوانبه على نحو أكثر عمقا من الإجابة التي تسبقها.[1] وعموما فقد استهدف مور من دفاعه عن الحس المشترك أمرين:

- التأكيد على أن هناك عددا من القضايا التي غالبا ما نؤكدها ونعتقد فيها تكون صادقة، وان الفلاسفة الذين استهدفوا إنكارها لم يقدموا أسبابا وجيهة لدحضها.
- التأكيد على أهمية التمييز بين صدق القضية وتحليلها، فإذا جاز الشك في تحليل القضية فلا يجوز الشك في صدقها[2].

المطلب الثالث: نقد جورج مور لبعض النظريات المثالية:

لقد اعتمد مور في دحضه للقضايا المثالية على الوقائع التي يعرفها كل الناس، بحيث يفترض في الفيلسوف التخلي عن حججه المثالية عند مواجهتها بالوقائع التي تهدمها من الأساس، إذ كيف ينكر أجسام مادية وله بدن؟ وكيف ينكر الزمان والمكان وهما مفهومان حقيقيان يخترقان ذاته؟.

أولا: نقد مور لمقولة روحانية الكون عند المثاليين

يرى مور أن هذه القضية خطوة ضرورية لأي فيلسوف مثالي لتبرير حججه لأنها تعني أن الوجود هو ما يختبر to be is to be experienced سواء أكانت الخبرة هنا خبرة حسية أم عقلية وليست مجرد أن ما يوجد هو ما يدرك إدراكا حسية[3]، ومن ثم فإنها على هذا النحو تعني أن كل موضوع يتضمن بالضرورة ذاتا تخبره. ولما كان العالم في كليته موضوعا ما، فإنه لابد أن نتصوره ينتمي لذات تعقله. ولما كان الفكر

[1] برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص 242.

[2] صلاح اسماعيل عبدالحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، مرجع سابق، ص 25.

[3] بهاء درويش، التحليل عند مور، مرجع سابق، ص602.

يدخل في جوهر الوجود، فإنه يجب أن نتصور جوهره – أي جوهر الفكر – روحا تشبه روحنا. بهذا المعنى يرى مور أن سائر الفلاسفة الذين انتهوا إلى أن الكون روحاني قد وصلوا إلى هذه النتيجة انطلاقا من القضية الوجود هو ما يدرك " كإحدى مسلماتها[1]. يقول مور في مقال تنفيد المثالية موضحا هذه الفكرة: إذا كان هناك أي استنتاج عام عند المثالية الحديثة، عن الكون فهو يؤكد أنه روحي. هناك نوعان من النقاط حول هذا الزعم أود أن ألفت الانتباه إليهما. وهذه النقاط أيا كان معناها الدقيق، فمن المؤكد أنها تهدف إلى التأكيد على أن الكون هو مختلف جدا في الواقع من ما يبدو، وأنه يملك عدد من الخصائص التي لا يبدوا أنه يملكها. الكراسي، الطاولات والجبال تبدوا مختلفة جدا عنا. ولكن عندما أعلن الكون كله على أنه روحي، فهو يؤكد على أنهم بعيدون عنّا أكثر مما نعتقد...[2]

ويؤكد مور أن الاعتقاد بروحانية الكون تجعل من الأشياء المادية كالأشجار والطاولات وغيرها تحتوي على خصائص روحية مشابهة لخصائص النفس البشرية، وهذا الاعتقاد حسبه مثير جدا، وهو ما لا يتطابق مع وجود هذه الأشياء الجامدة في الواقع، فهي عديمة الحياة وتفتقد الى الوعي يقول مور: عندما يؤكد المثاليون أن العالم كله روحي هذا لا يعني أنه يمتلك بعض من الشعور الواعي، ولكن هو اعتراف بأنه مشابه لأنفسنا خاصة في الشكل الأعلى من الوعي: والذي يتمثل في الذكاء، قوة الإرادة.. ولكن في الحقيقة هو ميكانيكي (آلي)... عموما يمكن القول أن هذه الجملة "الواقع هو روحي" هي مثيرة وتدعو الى الشك، بل إلى الدحض من الأساس[3].

كما أن الاعتقاد بروحانية الكون والأشياء هو اعتقاد خاص باللاهوتين وليس الفلاسفة، لذلك يتهم مور أصحاب المثالية باللجوء إلى اللاهوت من اجل إثبات حجج هي في الأصل تنتمي إلى حقل الفلسفة، بل ويذهب إلى ابعد من ذلك عندما يعتبر أن

---

[1] نقلا عن بهاء درويش، ص 602.

[2] *Moore. G, the Refutation of Idealism" reprinted in "20th Century Philosophy. The Analytic Tradition" edited by: Paul Edwards and Richard H. Popkin. The Free Press, New York. 1966, p1.*

[3] *Ibid..* p 2.

المثالية الأصيلة لا تقول بهذا الاعتقاد، خاصة مثالية أفلاطون، وعلى العكس من ذلك نجد الفلاسفة الانجليز أصحاب النزعة المثالية أمثال برادلي ومكتجارت وهل جرين قد استخدموا اللاهوت في التصدي للفلسفات المادية، يقول مور: إن مقولة الكون الروحي وكما أعتقد هو مبدأ وعقيدة العديد من اللاهوتيين. وليس الفلاسفة، ولحد الآن هي تدعو إلى الاعتقاد به وحده، إنهم وبصعوبة يكادون يسمون بالمثاليين. وإلى جانب ذلك، أعتقد أن الكثير من الأشخاص الذين لا يسمون بطريقة صحيحة المثاليين، الذين يحملون عدد من الخصائص والمميزات دون الخوض في التفكير في أنهم مناسبون لإثبات حججهم[1]. وبالتالي هذا المبدأ متهافت ولا يقبل حتى المناقشة الفلسفية.

ثانيا: نقد مور لنظرية باركلي في الإدراك

وقبل عرض انتقادات مور لهذه القضية نستعرض بإيجاز نظرية باركلي في الإدراك في كتابه مبادئ المعرفة البشرية الذي نشره عام 1710 يعرض باركلي صيغته بلا تحفظ أو مهادنة: فان يكون الشيء، معناه أن يكون مدركا. هذه هي النتيجة النهائية لتجريبية جون لوك لو أخذت بجدية.[2] إن هذه القضية تؤكد أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا بقدر ما هو مجرب (أي مدركا حسيا، أو معروف، أو مفكر فيه) أو بقدر ما يكون ضمن محتويات الوعي. وعلى ذلك، فهناك ارتباط ضروري لا ينفصم بين الوجود وكون الشيء مدركا حسيا[3].

إن إنكار المادة لازم من المبدأ التصوري القائل أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء، وباركلي يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما إن المعاني أحوال النفس، ويقرر أن وجود الموجود هو أن يدرك، وان يدرك، والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له[4]. فإدرارك الأشياء الموجودة في غرفة ما يتوقف على حضور الذات، وغياب هذه الأخيرة يعني غياب إدراكنا لتلك الموجودات.

---

[1]. *Moore. G, the Refutation of Idealism, op.cit. p3.*

[2] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المدلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ط1، 1983، ص93.

[3] رودلف ميتس، ج2، مرجع سابق، ص146.

[4] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 159.

ويؤكد باركلي أننا لا ندرك المادة لان بصرنا لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ أن المسافة أية كانت ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية. وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير، ذاك أن إدراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية، وهي اختلافات الأضواء، أو بعض الإحساسات الناجمة عن حركات العين،[1] وبذلك تحدث عملية تقدير المسافات التي تخص الأشياء وأوضاعها ومقاديرها، ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، وفي هذه النقطة بالذات يلتقي باركلي مع ديفيد هيوم في جعل العادة والتكرار الحجر الأساس في نظرية المعرفة.

وتجدر الإشارة إلى أن باركلي يقر بأن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء، ذلك أننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك في وجودها، وندركها في الأشياء التي تبدو فيها، إننا نرى الأشياء ونرى الحائط ابيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا نصل إلى أن اللامادية لا تحيل الأشياء إلى معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء[2]. لكن كيف تمكن جورج مور من دحض نظرية باركلي في الإدراك وبالضبط المبدأ القائل إن الوجود هو ما يدرك؟

إن النقد الكبير الذي وجهه مور للنزعة المثالية انصب على وجه الخصوص حول القضية الأساسية التي تقوم عليها هذه النزعة، أي تلك القضية التي ترى أن وجود الشيء هو إدراكه، فهو يرى أنها قضية كاذبة لأنها متناقضة، يقول مور: أن هذه القضية التي اقترح أن ادحضها هي قضية أن الوجود إدراك، فهذه القضية غاية في الغموض، ولكنها بمعنى أو آخر، لاقت قبولا واسعا، إما إنها بمعنى ما أساسية للمذهب المثالي، فهذا ما يجب أن ادعيه الآن فقط. إن ما اقترح أن أبينه هو أنها كاذبة، في كل المعاني التي أعطيت لها من قبل.[3]

---

[1] المرجع السابق، ص 159.

[2] المرجع نفسه، ص 160.

[3] *Moore.G. philosohical studie. Op.cit. p.05.*

يرى مور أنه علينا أن نحلل المعاني المختلفة التي يمكن أن تكون لهذه القضية – وهي وفقا له ثلاثة – لنرى أي هذه المعاني هو ما يجعل منها قضية صادقة

1/ قد تعني هذه القضية أن كلمة ' وجود esse ' تدل على ما تدل عليه كلمة "ما يدرك "نفسها أي أن الكلمتين مترادفتان، تجمعهما هوية في المعنى. يرى مور أنه ليس في حاجة لإثبات أن هذا المبدأ لم يكن مقصودا به تعريف كلمة معينة، وحتى إن كان هذا هو مقصده، عندئذ سيكون ما قدمه تعريفا سيئا[1].

2/ هذه القضية قد تعني أيضا أن ما تعنيه بكلمة ' وجود " – إذا لم تجمعه هوية تامة مع ما تعنيه ب ما يدرك " – فإنه يحوي ما يدرك " كجزء من معنى وجود " مرة أخرى يرى مور أن هذا المعنى لا يستحق مناقشته، إذ إن كلمة " الواقع reality ' لا تستخدم عادة بحيث تتضمن في معناها " أنه مدرك".[2] ثم إنه لا يريد أن يدخل في جدال حول معنى الكلمات. لكن إنه إذا كان تصورنا "ما يدرك داخل الذهن " كعينة من الوجود المستقل عن الذات " فإن هذا يعني أن هناك خصائص أخرى يعطيها الرمز ج إلى جانب " أنه مدرك ' تشكل في مجموعها "الوجود، هنا لن يكون للسؤال هل الوجود كله يحوي الجزء "أنه مدرك " أية أهمية إلا إذا كان هناك ارتباط ضروري بين ج وخاصية أنه ما يدرك"، وهذا يوصلنا إلى المعنى الثالث المتبقي لمبدأ باركلي" الوجود هو ما يدرك والذي يراه مور المعنى المهم[3].

3/ إن العلاقة بين الوجود وما يدرك علاقة ضرورية تركيبية. ذلك أن مبدأ باركلي يقرر علاقة ارتباط بين حدين متمايزين ولكنهما مرتبطان بحيث متى كان الأول كان الثاني دائما. ثم إن كلمة وجود ' تدل على حد لا يحوي ذلك الذي يدل على ما يدرك". من هنا لم يبق سوى القول: إن القضية الوجود هو ما يدرك قضية تركيبية تعبر عن ارتباط ضروري[4] ارتباط لا ينفصم بين وجود الوجود وبين كون الشيء مدركا حسيا، وعندما يصبح الموضوع ضمن محتويات الوعي يزول كل تمييز بين الذاتي والموضوعي،

---

[1] بهاء درويش، التحليل عند مور، مرجع سابق، 602.

[2] المرجع نفسه، ص603.

[3] *Moore.G .the Refutation of Idealism, op.cit.p*.21 .

[4] نقلا عن بهاء درويش، التحليل عند مور، مرجع سابق، ص 603.

ويحاول مور أن يكتشف المغالطة الخطيرة التي تبني عليها هذه الحجة ففي كل إحساس ينبغي أن نميز بدقة بين عنصرين: أولا، الوعي الذي توجد كل الإحساسات بالنسبة له، وثانيا موضوع الوعي، الذي يختلف بالنسبة إليه كل إحساس عن إحساس آخر[1]، فالوعي هو الذي يميز بين الإحساسات ومصاحب لها دائما، فالإحساس بالأصفر يختلف عن الإحساس بالأحمر والأزرق.

ويرى مور أن الوعي يعد شيئا محيرا، وعندما نحاول أن نركز انتباهنا عليه فانه على ما يبدو يتلاشى، ولكنه عندما نكتشفه فإننا نستطيع أن نرى أن له علاقة فريدة بالنسبة للأزرق نستطيع التعبير عنها بقولنا انه وعي بالأزرق، وواضح أن الوعي عقلي ولكن ليس هذا سببا مهما كان الاستنتاج أن الأزرق عقلي، ولكن هذه القضية لا تقدم أيضا مبررا لاستنتاج أن الأزرق ليس عقليا، ولكنها تزيل الظن بأنه عقلي، ومن ثم فهي تهز المثالية بتحطيم اقوى الاعتقادات التي تقوم عليها[2].

يؤكد مور أنه لو أن المثاليين قالوا: إن هذه القضية – القضية التركيبية المعبرة عن ارتباط ضروري – صادقة لأنها واضحة بذاتها، لما استطاع أن يفند قولهم. كل ما كان سيقوله هو أنه لا يراها واضحة بذاتها، إلا أنه لا يوجد بين المثاليين من يذهب إلى صدق هذه القضية لأنها تعبر عن ضرورة تركيبية[3]* واضحة بذاتها. إن خطا المثاليين – حسب مور يكمن في أنهم أوجدوا هوية بين هذه القضية – التي يرى مور أنها قضية تركيبية

---

[1] ردولف ميتس، الفلسفة الانجلزية في مئة عام، ج2، مرجع سابق، ص146.

[2] محمد مدين، جورج ادوارد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص 43.

* **الأحكام التركيبية:** وعكس الأحكام التحليلية، بحيث نجد محمولها شيء جديد على الموضوع فتتوسع معرفتنا بالموضوع وهي نوعان: أحكام تركيبية (أحكام إحساس) مثل قولي: الشمس تسطع، وهذا الحجر يسخن، أو السكر حلو –اعني في مذاقي– أن احمل جسما وأحس ثقلا، هذه الأحكام تعبر عن حالة شعورية فقيمتها ذاتية لا تضطربي إلى اصطناعها، دائما ولا نضطر غيرى إلى تصديقها لأن هنا الحكم عبارة عن وضع نسبة إحساس في الحال الراهن، إذن فما يمكن أن نقوله على هذا النوع من الأحكام هو أن الانطباعات الحسية التي مصدرها العالم الخارجي تلعب دورا رئيسيا في إصدار نوع الحكم إلا أن هذا الأخير نجده يختلف باختلاف الحالة الشعورية للذات.

– والنوع الثاني من هذه الأحكام هي أحكام موضوعية (تجربة) وهي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، فلها قيمة بالنسبة إليهما معتبرين في نفسهما مستقلين عن الشخص الذي يحسهما، أي أن لها قيمة موضوعية

وبين قضية أخرى تحليلية[1]** أو جعلوا من هذه الأخيرة مبرر صدق القضية الأولى، هذه القضية الأخيرة – وفقا لمور– قضية كاذبة لأنها متناقضة ذاتية ألا وهي القضية التي منطوقها لا يمكن تصور موضوع الخبرة بمعزل عن الذات"، برى مور أن بإمكانه تفنيد هذه القضية الأخيرة بإظهار تناقضها الذاتي، عندئذ يكون قد قضى على مبرر اعتقاد المثاليين بأنها قضية تحليلية.

ثالثا: نقد جورج مور لفكرتي الزمان والمكان في الفلسفة المثالية:

يرى مور أن الأفعال هي التي تعطي للقضية الأصل، وبالتالي تجعل تلك القضية تدخل في حيز التصور، ولهذا انتقد مور فكرة الزمن غير حقيقي، والتي يردد أصحابها انه لا معنى لاستخدام القضايا التي بها أفعال زمنية لأنها في نظرهم متناقضة ذاتيا ولا تضيف شيئا فعليا أو متخيلا[2]. فالزمان فكرة غير حقيقة لا تمت بصلة الى الواقع حسب المثاليين.

وفي رده علي ادعاء برادلي بأن (الزمان) ليس حقيقيا لاحظ مور أن من المؤكد أن (الزمان) حين يوضع بين قوسين فإنه يبدو نوعاً من الأشياء المغرقة في التجريد،

وأننا كي نعرف بالضبط ما يمكن أن يعنيه القول بأن (الزمان) ليس حقيقيا تعترضنا الصعوبات، إلا أنه نصح بمحاولة ترجمته إلي ما هو عيني وستجد نفسك تفكر: إذا لم يكن (الزمان) حقيقياً، فببساطة لا شيء يحدث قبل أو بعد أي شيء آخر ولا صدق في القول بأن أي شيء قد مضى، كما أنه لا صدق في القول بأن أي شيء سيحدث في المستقبل ولا صدق في القول بأن أي شيء يحدث الآن، وهكذا[3] .ولم يبدأ مور بالتصدي

** القضايا التحليلية: هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا الجسم ممتد أو الكل أعظم من الجزء، أي أنها التي تحلل مفهوم الموضوع للعناصر المتضمن فيه، ثم ترد إليه العناصر بالإضافة لذا كانت أحكاما أولية أو قبلية، مركبة بدون معرفة التجربة، وكانت كلية ضرورية كمبدأ الذاتية التي نعتمد عليه وهو المبدأ القائل أن كل ماهية فهي ماهية، ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحتة لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع، انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 217–218.

[2] *Moore.G philosohical studie. New York. 1959. P37.*

[3] ألفريد جواز أيارو واخرون، ثورة البحث عن المعني – مقالات في فلسفة القرن العشرين– ترجمة فاتنة حمدي ومنذر الكوثر، دار الحكمة، لندن، 2004.

لتناقض برادلي بشكل منهجي حتى حدد التناقض مفهما قارئه بواسطة تلك الكلمات المباشرة.

و يؤكد مور على أننا لو ترجمنا قضية الزمن الحقيقي الأصل العيني لكان معناها انه لا شيء يحدث قبل أو بعد أو شيئا معاصرا لأخره فليس صوابا على الإطلاق أن شيئا ما كان ماضيا، ولا شيئا ما سيحدث في المستقبل[1]، بمعنى أن هناك امتداد زمني وهذا الامتداد هو مجرى الأحداث، فكل شيء لا يمكن أن يحدث في الماضي والحاصر والمستقبل في آن واحد.

إن برادلي يتمسك بنظريات عن الزمن والواقع، ويستخدم فيها تعبيرات لا تنتمي إلى معتقدات الحس المشترك، بل هي تعبيرات ترتبط أساسا بالميتافيزيقا، مثل قوله الزمن مثل المكان لا يمكن البرهنة على انه واقعي، وإنما نبرهن على انه مظهر apperance متناقض[2] إذن هذا يعني أن الزمن – في رأي برادلي– ليس واقعيا، وإنما هو مجرد مظهر له مثله مثل ذلك المكان، يقول برادلي" إن محاولة المناقشة لطبيعة المكان والزمان سوف تفي في حد ذاتها ببيان التبرير الرئيسي، وذلك بألان نعتبرها مظهرا، وسوف يفسر ذلك لماذا ننكر أنهما في الصفة التي يعرضان فيها إما أن يكون لهما واقعية أو ينتميا إلى الواقعية[3].

وهنا نجد برادلي يستخدم في قوله هذا كلمات سبق وأن استخدمها من قبل في معان جديدة، أي انه بدل أن يقول انه ينكر أن الزمن والمكان واقعيان استخدم جملتين جديدتين وهما أن ما ينكره هو أن الزمن مثلا (في صفة أما)، (له واقعية) أو(ينتمى إليها)، فالاستخدام الأول وهو (له واقعية) تعبير بالضبط عن نفس المعنى (يكون واقعيا)، ويعد تعبير (له واقعية) ما هو إلا طريقة أخرى لإنكار أن الزمن واقعي[4].

- أما إذا رجعنا إلى المكان فان برادلي يعتبر المكان غير حقيقي، وانه مظهر متناقض مثله مثل الزمن.

---

[1] *Moore.G philosohical studie,Op.cit, p38*

[2] *MOORE. Some ma in problems of philosophy, Op.cit, 208.*

[3] *Ibid, p209.*

[4] *Ibid, p210.*

ليرد عليه مور بقوله إذا كان القائل بهذه النظرية يقصد انه ليس هناك شيء على يمين أو يسار أو بجانب أو فوق شيئا خر فيكون مخطئا تماما، لان هذه المحبرة تكون على يسار هذا القلم وراسي فوقهما[1].

وإجمالا فان مور يهاجم كل مذهب يحمل في طياته قضايا تتعارض مع معتقدات الحس المشترك، وقد صاغ مالكوم* هذه الردود على تلك المذاهب المثالية في حوار افتراضي بين مور واحد الفلاسفة، والحوار ذكره إسماعيل صلاح في كتابه التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، وقد جاء على النحو التالي:

- الفيلسوف: لا توجد أشياء مادية.
- مور: إنك مخطئ يقينا، ها هي يد، وها هي أخرى، وهكذا يوجد على الأقل شيئين ماديين.
- الفيلسوف: الزمان غير حقيقي.
- مور: إذا كنت تعني أنه لا تعقب أبدا أية حادثة حادثة أخرى أو تسبقها، فانك مخطئ بلا شك، لأنني بعد الغداء ذهبت لأتريض، وبعد ذلك أخذت حماما، وبعد ذلك احتسيت الشاي.
- الفيلسوف: المكان غير حقيقي.
- مور: إذا كانت تعني أنه لا يوجد شيء على يمين شيء آخر، أو على شماله، أو تحته، أو فوقه، فإنك مخطئ بلا شك. لان هذه المحبرة على يسار هذا القلم، وراسي فوقهما معا.
- الفيلسوف: لا أحد يدرك شيئا ماديا.

---

[1] *MOORE. Some ma in problems of philosophy, Op.cit .p213.*

* نورمان مالكوم Malcolm Norman فيلسوف أمريكي معاصر، ومن أبرز ممثلي النزعة التحليلية. ولد في سلدن Selden بولاية كنساس Kansas. درس الفلسفة والمنطق في جامعة هارفرد Harvard، ونال منها درجة الدكتوراه، ثم التحق بجامعة كامبردج سنة 1938، حيث التقى لودفيغ فيتغنشتاينLudwig Wittgenstein، وواظب طوال سنة 1939 على حضور محاضراته حول الأسس الفلسفية للرياضيات، ووقع تحت تأثيره وتبنى منهجه وأفكاره، فكان من أشد أصدقائه. وكان للفيلسوف جورج ادوارد مور Moore أيضاً أعظم الأثر في تكوينه الروحي والعقلي، ودفعه في اتجاه تحليلي وضعي منطقي، أسهم في تطور الفلسفة الأنغلو–سكسونية في النصف الثاني من القرن العشرين. نقلا عن الموسوعة العربية، المجلد السابع عشر، ص543.

- مور: وإذا كنت تعني بكلمة يدرك «بسمع ويرى» ويحس.. الخ، فلا يمكن أن يكون شيئا أكثر من الكذب، لأني الآن أرى وأحس هذه القطعة من الطباشير.
- الفيلسوف: لا يوجد شيء مادي غير مدرك.
- مور: إن ما تقوله محال، طالما أن أحدا لم يدرك حجرة نومي حينما كنت نائما ليلة البارحة ومع ذلك كانت موجودة بلا شك.

– الفيلسوف: إن كل ما يراه الإنسان عندما ينظر إلى شيء هو جزء من ذهنه.

– مور: هذا المكتب الذي يراه كل منا الآن هو بلا شك ليس جزءا من ذهني، وفي الحقيقة، لم أر أبدأ جزءا من ذهني...

– الفيلسوف: كيف تثبت أن العبارة القائلة: إن إحساساتك ومشاعرك وتجاربك الخاصة هي الموجودة فقط، عبارة كاذبة؟

– مور: بالطريقة التالية: إنني أعرف أنك تراني الآن وتسمعني، زد على ذلك إنني اعرف أن زوجتي تعاني من آلام الأسنان ويلزم نتيجة لذلك أن هناك إحساسات، ومشاعر، وتجارب غير التي تخصني

- الفيلسوف: إنك لا تعرف يقينا أن هناك أية مشاعر أو خبرات غير خبراتك الخاصة.
- مور: على العكس تماما، إنني أعرف بيقين مطلق أنك تراني الآن وتسمع ما أقوله وأعرف كذلك أن زوجتي تعاني من آلام الأسنان. ونتيجة لذلك فإنني اعرف بيقين مطلق أن هناك مشاعر وخبرات أخرى غير مشاعري وخبراتي.

– الفيلسوف: إننا لا نعرف يقينا أن العالم لم يخلق منذ خمس دقائق، وأنه ممتلئ بالحفريات.

– مور: وإنني أعرف يقينا أنني قد عشت وغيري من الناس طوال سنوات عديدة. وأن كثيرا من الناس قد عاشوا قبلنا، وأنه سيكون" محالا إنكار هذا.

– الفيلسوف: وإننا لا نعرف يقينا صدق أية عبارة حول الأشياء المادية.

– مور: كل منا يعرف أن هناك عدة كراسي في هذه الحجرة، ومن العبث افتراض أننا لا تعرف هذا، بل نعتقده فقط، وأنه ربما لا يكون الواقع...

- الفيلسوف: كل العبارات التجريبية هي في الحقيقة فروض.
- مور: إن العبارة القائلة إنني تناولت إفطاري منذ ساعة هي عبارة تجريبية يقينا، وسيكون سخيفا القول بأنها افتراض.
- الفيلسوف: العبارات الأولية هي في الحقيقة قواعد النحو.
- مور: إن 6 مضروبة في 9 تساوي 54هي عبارة أولية، ولكن من الخطأ أن نسميها قاعدة للنحو[1].

المطلب الرابع: مفهوم التصور عند مور وموقفه من مشكلة العالم والعلاقات الخارجية

أولا: مفهوم التصور عند مور

يذهب «مور» إلى استبدال لفظ «التصور» بلفظ «الفكرة»، ولفظ «القضية» بلفظ «الحكم»، ويقرر أن ما هو مؤكد في قضية هو علاقة محددة بين تصورات. كما يصدق ذلك من وجهة نظره على الأحكام الوجودية. لأن الوجود هو نفسه تصور. بيد أن «مور» يرفض النظرية التي تقول إن القضية تكون صادقة أو كاذبة بفضل مناظرتها أو عدم مناظرتها الحقيقة واقعية، أو حالة من حالات الواقع وليس مطابقة أو عدم مطابقة نفسها. فصدق قضية ما هو على العكس، خاصية للقضية نفسها يسهل التعرف عليها، وتنتمي إليها بفضل العلاقة التي تسري داخل القضية، بين التصورات التي تكونها ولا يمكن تعريف نوع العلاقة التي تجعل قضية ما صادقة ونوع العلاقة التي تجعلها كاذبة، ولكن يجب معرفتها بصورة مباشرة ومع ذلك فإنها ليست علاقة بين القضية وشيء ما خارجها.[2] وإذا كانت القضية تتكون من تصورات ترتبط بعلاقة محددة بعضها ببعض وإذا كانت التصورات تتحد مع الحقائق الواقعية المدركة، فإنه ينجم عن هذا بوضوح أن القضية الصادقة لابد أن تتحد مع الحقيقة الواقعية التي ينظر إليها بوجه عام على أنها تمثلها،

[1] نقلا عن صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص 25-26-27.

[2] نقلا عن فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحدثية من بنتام الى راسل، مرجع سابق، ص 581.

والتي يقال بوجه عام إنها تناظرها. ولم يتردد مور في مقال عن الصدق في التأكيد أن القضية التي تقول «أنا موجود» لا تختلف عن الحقيقة الواقعية لا وجودي بالفعل[1].

ويذهب مور إلى القول بأن التصورات هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة، ولان القضايا تؤكد علاقات بين تصورات وتكون صادقة أو كاذبة بفضل العلاقة المؤكدة، فانه يبدو للوهلة الأولى انه كما لو كان يطرح نظرية تكون عكس أي شيء يمكن أن يوصف بمعقولية بأنه مذهب مثالي اعني انه يبدو كما لوكا ن مور يخلق فجوة لا يمكن سدها بين عالم القضايا، الذي هو ميدان الصدق والكذب وعالم الوقع أو عالم اللاقضايا[2].

ومع ذلك يجب أن نفهم أن التصورات عند مور ليست تجريدات، وليس بناءات ذهنية على أساس المادة التي تقدمها المعطيات الحسية، بل هي بالأحرى حقائق موضوعية، وفضلا عن ذلك فانه يجب أن ننظر إلى العالم على انه مكون من تصورات أي شيء موجودا هو مركب من تصورات، ومن كليات مثل البياض مثلا "يرتبط بعلاقة فريدة بتصور الوجود". وقول ذلك لا يعني رد عالم الأشياء الموجودة إلى حالات ذهنية، فهو على العكس يستبعد التعارض بين التصورات والأشياء، والقول بأن التصورات هي موضوعات المعرفة هو القول بأننا نعرف الواقع مباشرة، وبالتالي عندما يقول مور أنها يجب أن تكون شيئا قبل أن تستطيع أن تدخل في علاقة مع ذات عارفة، وأنها لا تهتم بطبيعتها سواء فكر أي شخص فيها ام لا، فإننا نستطيع أن نعرف ما يقصده فهو يقول إن المعرفة لا تختلف عن الموضوع إنها بلا شك تمتلك عللها ومعلولاتها، بيد أن هذه العلل لا توجد في الذات، إن بناء الموضوع ليس بالتأكيد احد معلولات المعرفة[3].

كما أن مور الذي لم يكن قلقا كما كان الفلاسفة من قبله حول معرفته لمسلمات الحس المشترك وحول العيوب التي كان يدعي أنها فيها، كتب يقول "لست شاكاً علي الإطلاق في صدق قضايا مثل هذه، إلا أنني أشك كثيراً في طبيعة تحليلها الصحيح ولم

---

[1] المرجع السابق، ص582.

[2] المرجع نفسه، ص582.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

ينجح أي فيلسوف لحد الآن في اقتراح تحليل لها يصل إلي مستوي الصدق اليقيني فيما يخص نقاط معينة هامة"[1].

ثانيا: قضية اثبات العالم الخارجي

ناقش مور هذه القضية في مقالته (إثبات العالم الخارجي) التي أصدرها سنة 1939 ولم يكن مور الوحيد الذي عالج هذه القضية بل إن جل فلاسفة التحليل من مور إلى رايل ظلوا يناقشون تفاصيل البراهين المتعلقة بوجود العالم الخارجي، وظهرت لهم أثناء هذه المناقشات الكثير من المشاكل الفرعية التي حل بعضها ومازال معظمها ينتظر الحل. ومع ذلك هناك مسلمات معينة تنزلق وسط هذا التيار الجارف من التحليلات وهي مسلمات لو تطرق إليها الشك لكنا معناه القضاء على جميع الجهود التحليلية وذهابها كلها هباء.

فمثلا يتحدث اير عن مشكلة العالم الخارجي في كتابه مشكلة المعرفة قائلا:" إن الرأي القائل انه قد لا تكون هناك أشياء مادية معينة هو فرض لا يقول به شخص عاقل، أيا ما كانت الدلائل المؤيدة له. ولكن لا يعني انه مستبعد شكليا...والوقع انه لا يوجد في هذه اللحظة الحالية، وفيما يتعلق بي، أني اشك في هذه المنضدة، وفي هذه الورقة موجودة، بل إني لأعلم إنها موجودة، واعرف ذلك على أساس التجربة الحسية. ولكن حتى ولو كان الأمر كذلك، فلا ينتج عنه أن القول بوجدها يخلو منطقيا من أي وصف واقعي [2] إن هذا الموقف يتضمن مسلمة هامة لم تتطرق إليها الفلسفة التحليلية فيما يتعلق العالم الخارجي: وهي أن التسليم بأن وجود الأشياء موضوع للاستدلال المنطقي من تجربة الإدراك الحسي، لكن ماذا يكون الحال لو كانت المسالة من أساسها خارجة عن مجال المنطق والبرهان؟ وماذا يكون الحال لو عرفنا أن المنطق يعجز عن إثبات أشياء عديدة، و أن هذه الأشياء مع ذلك موجودة على نحو تستقل فيه عن البرهان وتسبقه؟

---

[1] نقلا عن [1] ألفريد جواز أيار:ثورة البحث عن المعنى – مقالات في فلسفة القرن العشرين، مرجع سابق، ص 21.

[2] *Ayer the Problem of Knowledge. Pelican Books. London 1956.P. 126,127.*

هل مثل هذا السؤال عن كون مشكلة العالم الخارجي تخضع للبرهان المنطقي أم لا تخضع له[1]

في الحقيقة حاول مور أن يجيب عن هذه الأسئلة لكن بطريقة غير مباشرة عندما حاول أن يناقش ملاحظة كانط القائلة بأنه لو احد ما شك في وجود أشياء خارجة عنا فلن نكون قادرين على تخطي شكه بأي برهان مقنع، ويدخل مور في سلسلة من التحليلات والمقارنات لاختيار التعبير الأكثر وضوحا الذي يعبر تماما عن نوع الأشياء التي يبحث عن برهان مرض لوجودها[2] وانتهى مور إلى انه بالرغم من وجود أشياء يجوز الشك في أن نصفها بأنها أشياء تقع خارجنا فان هناك أشياء إن وجدت فستكون من النوع الذي نصفه بأنه يقع خارجنا مثلا الحيوانات والنباتات والأيدي فهذه يد وتلك أخرى ومن ثم فهناك على الأقل شيئان خارجنا عنا[3]، ويرى مور أن القضية ونتيجتها صادقة، اعني القضية وما يترتب عليها من نتائج، ويؤكد مور بالإضافة إلى ذلك انه ليس مما يثير الدهشة السؤال عن تحليل هذه القضايا، ولكن ما يثير الدهشة هو السؤال عما إذا كانت هذه القضايا صادقة أم لا.

و يلخص جورج مور البرهنة على أن العالم الخارجي هو حقيقي في المثال التالي: استطيع الآن أن أقيم البرهان – مثلا- على أن يدين بشريتين موجودتان، كيف؟ بأن ارفع كلتا يدي قائلا – وأنا أشير إشارة خاصة بيدي اليمنى: " هذه يد واحدة"، ثم أضيف إلى ذلك قولي- وأنا أشير إشارة خاصة بيدي اليسرى- " وهذه يد أخرى"[4] هذا المثال في رأي مور كاف على أن العالم الخارجي موجود او على انه متكثر، وهو برهان لان المقدمات فيه غير النتيجة المقدمتان هما: المقدمة الأولى: هذه يد والمقدمة الثانية: وهذه أخرى،

---

[1] فؤاد زكريا، نظرية المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي، دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، 1991، ص 14.

[2] *Moore, G.E. "Proof of an External World" in Classic 3 s of Analytic Philosophy. Ed. By Robert Ammerman. Mc Graw- Hill Publishing Company Ltd. Bombay- New Delhi. 1965. P.70.*

[3] *Ibid, P.76.*

[4] نقلا عن زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، مصر، ط4، 1994، ص 159.

والنتيجة هنالك يدان موجودتان، وعلى هذا فان العالم متكثر لأنه مؤلف مقدمتين ونتيجة، و لأن المقدمتين ثابت صدقهما على أساس الفهم المشترك[1].

ثالثا: العلاقات الخارجية

تعتبر فكرة العلاقات الداخلية هي من أهم الأفكار التي حاول مور دحضها في المثالية، ومؤدى هذه الفكرة في نظره انه لو كان لي صديق واختطفه الموت، فلن أكون بعد رحليه كما كنت أثناء حياته وذلك لان العلاقات تغيرت، فليس هناك ما تسميه بالعلاقات العرضية أو الخارجية، وإنما أسلوب تعلق الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته[2]

إن حقيقة موقف برادلي كما وضعه في ملحق كتابه " المظهر والحقيقة" هو أن العلاقات الخارجية لا تكون حقيقة إلا اذا كانت داخلية، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث مادامت هناك حدود فلا بد أن تكون مرتبطة، ولا بد أن ترتبط بعلاقات خارجية، إذن فالقضايا العلاقية لا يمكن أن تقدم الواقع بشكل ملائم، وكان كل ما يهدف إليه برادلي هو أن يخرج بنتائج النظرية وهي أن جميع القضايا هي دائما من الصورة الحملية[3] أي صور لا تضيف معنى لشيء خارجي، وبالتالي تبقى العلاقات داخلية وليست خارجية.

ويرفض مور العلاقات الخارجية لأن هذه الفكرة تتعارض مع الحس المشترك، وهذا هو الجديد في فلسفة مور، فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقا ولكن الحس المشترك لا يزعم أن هذا الإنسان لم يعد هو بفقده الصديق، فعلى الرغم من إنني في نظر مور قد ارتبط بأشياء معينة على نحو خاص، ولكنني قد أتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فان ذاتي في كل الحالات تظل لها نفس المعنى، وقد انتهى مور –اعتمادا على الحس المشترك– إلى أن بعض العلاقات تتصف بأنها داخلية وأن بعض العلاقات الأخرى تتصف بأنها عارضة ومن ثم يكون المبدأ المثالي غير صحيح[4].

---

[1] المرجع السابق، ص 160.

[2] محمد مهران رشوان، محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص164.

[3] محمد مهران رشوان، فلسفة راسل، مرجع سابق، ص، 229.

[4] *Moore.G, philosohical studie, Op.cit p283..*

و قد حاول مور أيضا رفض فكرة برادلي في أن العلاقات أصيلة، أي أنها صفات كامنة في الحدود التي تقوم العلاقة بوصفها، وهي أيضا تؤثر في تلك الحدود من حيث وجودها، والواقعية في قولها بخارجية العلاقات تنتهي إلى الاعتراف بالكثرة والتعدد، بينما تنهى المثالية بقولها أن العلاقات أصيلة إلى نوع من الوحدة[1].

و يؤكد مور أن برادلي اخطأ عندما ظن أن كل العلاقات أصيلة، بينما مور يرى انه إذا كانت بعض العلاقات أصيلة فان بعضها الآخر خارجي، ولكن كيف اثبت مور فكرته عن العلاقات:

عندما يحاول مور بيان ما أخطا فيه برادلي يبدأ بتوضيح المقصود بما يلي:

– الاستعمال المنطقي لحدود " يلزم" أو "يترتب على"

–توضيح معنى الحد " باطني" "داخلي" أصيلة، ويرى مور أن هناك أمرين يصدقان على كل من الخواص العلاقية

إن جميع الخصائص العلاقية تقتضي انه إذا كانت " أ" تمتلك الخاصية "س" فانه "يلزم" عن ذلك انه إذا اختفت هذه الخاصية "س" في" ب" فان هذا يستتبع ماديا أن تكون "ب" غير "أ"

إن جميع الخصائص العلاقية تقتضي انه إذا كانت "ا" تمتلك الخاصية العلاقية "س" استتبع هذا ماديا انه إذا اختفت "س" في حالة "ب" لزم عن ذلك أن تكون "ب" غير "ا"[2].

المبحث الرابع: اللغة العادية عند مور في مواجهة اللغة الرياضية المنطقية عند راسل

لعل من بين أكثر الخلافات الفلسفية بين مور وراسل هو نوع اللغة التي يجب اعتمادها للتعبير عن الأفكار والمعاني، فبينما يتبنى راسل اللغة الرياضية لأنها أكثر دقة وصرامة، يذهب مور عكسه تماما ويتبنى اللغة العادية للتعبير عن معتقدات و آراء الحس

[1] محمد مدين، بحث في التصورات، مرجع سابق، ص 46.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

المشترك، على اعتبار أنها لغة تحمل الكثير من المعاني التي تشكل جوهر الفكر الإنساني. فما حقيقة هذا الاختلاف بين الرجلين؟

المطلب الأول: التحليل المنطقي للغة عند راسل

يؤكد راسل على أن اللغة العادية عاجزة عن التعبير عن جميع الوقائع، لذلك لا بد من إيجاد لغة بديليه لها، إذ نجده يقر بضرورة استخدام المنطق الرمزي في قضايا اللغة من اجل إبداع لغة اصطناعية، فقد كانت لهذه اللغة تأثيرها الكبير في تحليل راسل، وكذلك في تحليلات التجريبيين المناطقة، بل قد تكون هذه اللغة هو ما يضفي على فلسفة راسل طابعا متميزا بين فلاسفة التحليل.

يعتقد راسل أن تأثير اللغة عن الفلسفة تأثير عميق إلى حد بعيد، إلا انه لم يحظ بعناية كبيرة للتعرف عليه، فإذا علينا أن لا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نصبح على وعي به و أن نسأل أنفسنا عن قصد إلى أي حد يكون هذا التأثير مشروعا، فاللغة العادية تضللنا بمفرداتها وتركيبها ولا بد أن نكون على حذر من هذين الجانبين إذا ما أردنا لمنطقنا أن لا يؤدي إلى ميتافيزيقا خاطئة [1].

فلمفردات اللغة تأثيرها على الحس المشترك مع أن هذا الأخير هو الذي يخترع هذه المفردات، فاللفظ يطبق أولا على الأشياء المتشابهة تقريبا، دون أي بحث فيما إذا كان لهذه الأشياء أي موضوع من مواضيع الهوية، ولكن حينما يتوطد هذا الاستخدام للموضوعات التي يكون اللفظ مطبقا عليها، يصبح حينها الحس المشترك متأثرا بوجود اللفظ ويميل إلى افتراض وجوب أن يقوم لفظ واحد لموضوع واحد، ذلك الموضوع الذي سيكون كليا في حالة الصفة أو اللفظ المجرد، وهكذا يميل تحت تأثير المفردات إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية للأشياء والأفكار [2].

أما تأثير التركيب اللغوي في حالة اللغات الهندو أروبية فهو من نوع مختلف عن ذلك تماما، فغالبا ما توضع أي قضية على صورة يكون فيها لهذه القضية موضوع ومحمول يرتبطان برابطة، فمن الطبيعي أن نستدل على أن كل واقعة صورة مناظرة

---

[1] محمد مهران رشوان، **فلسفة راسل**، مرجع سابق، ص 268.

[2] المرجع نفسه، ص 269.

تتوقف على امتلاك جوهر لكيفية،[1] وهذه يؤدي بالطبع إلى الواحدية مادام القول بان هناك جواهر متعددة لا تكون لها الصور المطلوبة.

لقد حاول راسل أن يميز بين الصور المنطقية الحقيقة للعبارات والصور النحوية، لأن هذين النوعين من الصور غير متطابقتين، بل إن الصورة النحوية قد تضللنا في الكثير من الحالات، ونتوهم أنها صور منطقية حقيقة وهذا الخلط هو ما يجرنا إلى أفكار ميتافيزيقية تجعلنا ننسى الوقائع أو بنيتها التي لدينا، ويؤدي هذا التميز بين الصور المنطقية والنحوية إلى أن القضايا ليست بالضرورة إما صادقة أو كاذبة، بل قد تكون أيضا فارغة من المعنى، ويحدث ذلك حين يكون هناك خلط في الأنماط اللغوية المنطقية [2]، ومن هنا أسس راسل نظريته في الأنماط والأوصاف اللغوية من اجل تفادي الوقوع في متاهات الميتافيزيقا.

والآن إذا كان راسل يحذر من أن يؤدي تأثير اللغة علينا إلى ميتافيزيقا باطلة فماذا عسى أن تكون علاقة اللغة بالواقع؟ يجبنا على ذلك بتصنيف الفلاسفة إلى ثلاثة أصناف بالنسبة لموقفهم من علاقة الألفاظ بالوقائع غير اللغوية، هذه الأصناف الثلاثة هي في حقيقة الأمر زمرة من الفلاسفة لهم موقف من هاته المشكلة أي علاقة اللفظ بالواقعة، أصحاب الفئة الأولى وهم الذين يستدلون على خواص العالم من خواص اللغة، ومن بين هؤلاء بارمينديس وأفلاطون واسبنوزا وهيغل وبرادلي.

أصحاب الفئة الثانية هم الذي يقرّون أن المعرفة ليست إلا معرفة بالألفاظ، ومن هؤلاء الفلاسفة الاسمين وبعض الوضعين المناطقة. أما أصحاب الفئة الثالثة وهو الذين يقرون أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، مع أنهم يستخدمون الألفاظ ليخبرونا عن هذه المعرفة ومن يمثل هده الفئة نجد فريق المتصوفة وبرغسون وفينجنشاتين[3]، ويرفض راسل كل من الفئة الثانية والثالثة ويقبل بالفئة الأولى، أي الفئة التي تجعل من الألفاظ اللغوية ما يقابلها في الواقع من أشياء

---

[1] يحي هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والعاصرة**، مرجع سابق، ص299.

[2] محمد مهران رشوان، **فلسفة راسل**، مرجع سابق، ص 270.

[3] المرجع نفسه، ص 270

ونشير إلى أن راسل يقر بوجود علاقة تطابق بين اللغة والواقع، أي أن اللغة تتألف من تعابير لغوية ذرية تشير إلى ما هو موجود في الواقع وجزئيا من العلاقة المنطقية بين هذه التعابير اللغوية وتماثل تلك العلاقات المنطقية فعلى سبيل المثال تستعمل الكلمتان "قطة" و"حصير " كتعبيرين لغويين للإشارة إلى حقيقتين ذريتين وهما القطة والحصير[1] وهنا نجد كيف مزج راسل بين المنطق واللغة، وان كان هذا المزج قديم قدم الفلسفة.

ويطلق راسل على اللغة التي تبناها في منهجه التحليلي عدة أسماء متشابهة إلى حد ما، ومن بين هذه الأسماء اللغة الكاملة منطقيا واللغة المنطقية الكاملة واللغة المنطقية المثالية.... ومن الواضح من هذه الأسماء أن هذه اللغة قد وضعها الفلاسفة لأغراض المنطق أساسا، وحين يستعين راسل بمثل هذه اللغة في تحليلاته فانه يطبع بذلك منهجه التحليلي بطابع المنطقية، ولعل أهمية اصطناع هذه اللغة وتأثيرها على فلسفة راسل ومنهجه هو ما جعلها أداة من أداوت التحليل[2]. وهو تحليل منطقي رياضي أكثر منه فلسفي.

ويقصد راسل باللغة المثالية Ideal language لغة اصطناعية دقيقة تتفادى غموض اللغة العادية وقصورها وبعبارة أخرى هي لغة قادرة في نظره على الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم، حيث تعجز اللغة العادية عن ذلك مما يؤدي إلى أخطاء منطقية وفلسفية خطيرة، يقول راسل في نص ذكره ميتس ادوارد في كتابه رسل ونظرية المعرفة " لا ينبغي علينا في محاولتنا التفكير الجاد أن نقتنع باللغة الجارية، واني مازلت على اقتناع بان التشبث باللغة الجارية أي العادية في أفكارنا الخاصة يشكل احد المصاعب الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفلسفة، إن كثيرا من النظريات الحالية لا يمكن ترجمتها إلى أي لغة دقيقة واعتقد أن هذا هو سبيل عدم شيوع مثل هذه اللغات المثالية "[3].

---

[1] غنار سكيربك ونلز غيليجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، دت، ص 879

[2] محمد مهران رشوان، **فلسفة راسل**، مرجع سابق، ص372.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

وترتبط اللغة الرمزية المثالية بعملية التحليل، حيث يصل بنا التحليل إلى عناصر بسيطة قد لا نكون على علم بها، فلا بد من لغة دقيقة للتعبير عن هده العناصر البسيطة، وإذا كانت اللغة العادية دقيقة في مجال المركبات فهي أغلط من أن تكون كذلك في مجال الواقع، فضلا على أنها أدق لغة يمكن أن تعبر لنا عن البنية التي تهدف إلى تحقيق هدف رئيسي من أهداف التحليل.

إذن للغة الاصطناعية دور كبير في جعل أفكارنا صحيحة مادامت تعتمد على آلة تعصم الذهن من الوقوع في الأخطاء وهي "المنطق"، وتعتبره دعامة أساسية لها.

المطلب الثاني: مور واللغة العادية

في الحقيقة لم يخصص مور موضوعا منفردا باللغة، وإنما يمكن أن نستخلص آراءه في اللغة من خلال بعض المحاضرات التي القها ما بين 1910 و1911، والتي جمعها فيما بعد في كتابه المعروف باسم " بعض المشكلات الفلسفية الرئيسية".

يذهب جورج مور إلى القول بأن الدفاع عن معتقدات وأراء الإنسان العادي يتطلب الدفاع عن لغة الحياة الجارية، أي اللغة العادية، وهي اللغة التي أزعجت الفلاسفة كثيرا وأثارت ارتيابهم، وقد كانت الصعوبة الكبيرة التي واجهت جورج مور تتلخص في كيف يجمع في اتساق بين الواقعية من جهة والحس المشترك من جهة ثانية واللغة الجارية من جهة ثالثة باعتبارهم جميعا منطلقات فلسفية.

يرى مور أن اللغة تلعب دورا هاما في الفلسفة، فقد أكد على أهمية تحليل اللغة من أجل توضيح المشكلات الفلسفية وطرح الزائف منها، حيث انه ذهب إلى أن المشكلة لا تكمن في محاولة الإجابة عما نقول أننا نعرف، بل المشكلة هي ما الذي نعنيه بقولنا أننا نعرف، أي أن المشكلة عنده لم تكن الإجابة على السؤال بقدر ما تكون ما هو السؤال الذي نريد الإجابة عنه، وكأنه يبن لنا مقدما ذلك الأمر الأساسي قبل الخوض والتصدي لحل الكثير من المسائل الفلسفية، يؤكد في بداية كتابه الذي يحمل عنوان "الأخلاق" بأن المشكلات الفلسفية الكبرى تنشأ من الاستخدام السيئ للغة وعدم تقديم إجابات أكثر دقة،

لهذا فان غاية الفلسفة عنده لم تكن اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل، بل هي توضيح ما سبق لنا معرفته، واهم آليات هذا التوضيح يكون بواسطة تحليل اللغة، لكن السؤال الذي يطرح ماهي الأسباب التي جعلت جورج مور يتشبث باللغة العادية وجعلها من الوسائل الأساسية التي يدافع بها عن نظرياته؟ ربما من بين أهم الأسباب التي دفعت مور للدفاع عن اللغة العادية الاستعمال السيئ للغة، الذي بدوره يعطينا مشكلات فلسفية مزيفة فالمقصود بهذه الفكرة؟

لقد كان جورج مور يعتقد أن كثيرا من المشكلات الفلسفية هي مشكلات زائفة، ويمكن أن تختفي بمجرد أن نضع في اعتبارنا على وجه الدقة ما تعنيه هذه المشكلات على وجه حقيقي. وهو يرى أن ما نحن بحاجة إليه هو أن نقوم قبل كل شيء بتحليل الحدود المستخدمة في أن يعرف الفيلسوف ما هو على وجه التحديد «معنى» ما أراد أن يقوله وليس قبل ذلك، حتى يثار السؤال الثاني الخاص بها، ما هي الحجج التي يمكن أن تستخدم لتدعيم هذه الوجهة من النظر؟ فقد كان مور على قناعة تامة بأن الفلاسفة كانوا على درجة كبيرة للغاية من عدم الاهتمام واللامبالاة في استخدام منهج التحليل ولم يتوخوا الدقة الكافية في معالجتهم للحجج. وقد أكد «مور» في مقاله "دفاع عن الحس المشترك" السالف الذكر على أن هذه اللامبالاة بالإضافة إلى عدم توخي الدقة فهذه من الأسباب الأساسية للتناقض الواضح بين كثير من الفلاسفة من جهة والحس المشترك السليم من جهة أخرى، فإذا ما انحرف الفيلسوف عن الحس المشترك فإمكانه فقط أن يركن إلى حجته من خلال التجائه وتحصنه بالغموض وبالإبهام[1].

إن اللحظة الأساسية عند مور هي لحظة طرح السؤال وطريقة صياغته لا الأجوبة المستقاة منه، فكل شيء عنده يتوقف على وضع السؤال بطريقة صحيحة في البداية، وأن نستمر بطرح الأسئلة على النحو الصحيح حتى النهاية، والأجوبة ذاتها ينبغي تتولد عنها أسئلة جديدة[2]، فجميع تلك الأطروحات والمذاهب التي نجدها تدور حول إشكالية واحدة وتبرز مواقف مختلفة وحجج متباينة، فإنه وحسب مور يرجع هذا التعدد والاختلاف

[1] برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، ترجمة محمد مدين، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، ص240.

[2] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 42.

والتباين إلى سبب واحد وهو أن جميع الأطراف التي تسعى لحل الأشكال إنما في الحقيقة تحاول الإجابة عن الأسئلة التي لم يقفوا في واقع الأمر عند معناها الحقيقي أي أنها تفتقد الوضوح حول السؤال ذاته، مما ينعكس ذلك على الإجابات فتتعدد وتتباين، فالأولى حسب مور هو أن نحلل السؤال المطروح حتى يكون واضحا وبعدها نحاول الإجابة عن السؤال مع أنه لا ينفي صعوبة القيام بهذه الخطوة ولكنه يؤكد بدوره أنه لو قمنا بهذه الخطوة بكل جدية وعزم أكثر وإصرار على فهم الأسئلة وتحديد معالمها حتى تصبح واضحة سينتهي بنا الأمر إلى رفض الكثير من الاختلافات الموجودة بين الفرق الفلسفية أو غيرها، وسيتوج المجهود بالنجاح بلا ريب.

لهذا لم تكن لمور شكوكا في سلامة الاستخدام العادي لتعبيرات الحياة اليومية، وإنما كان في حيرة من التعبيرات التي كان يستخدمها الفلاسفة على الرغم من أن تعبيراتهم كان بها إلى حد كبير ألفاظا جديدة مبتدعة وغير مفسرة، فقد كانت أساسا بمثابة بدائل غير مفسرة لمعاني الحياة اليومية، وقد اظهر هذا التلاعب في اللغة الجارية مبررا وسببا قويا وأساسيا لتناقضات الحس المشترك الذي كثيرا ما تقدمه الفلسفة، هذا بالإضافة إلى التناقض الذاتي الموجود في الفلسفة ذاتها[1]. وهناك أسباب أخرى دفعت مور للاستخدام اللغة العادية منها:

- اللغة العادية تشير إلى ما يعتقده الناس جميعا، أي ما يجمع الناس هو اعتقادات الحس المشترك، وهذه الاعتقادات يعبر علها بلغة تم التوافق عليها من طرف المجتمع وهذا الأخير يجعل من اللغة العادية الأداة الرئيسية للتعبير والتواصل.
- يؤكد مور عند مناقشة أي نظرية على أن الاستخدام العادي للغة تقع فيها إشارات ضمنية مثل إننا على حق إذا التزمنا بهذا الاستخدام، ونخطئ حينما نتخلى عنه. وهكذا يكون غالبا ما يدعم الرأي الواضح القائل إن الاستخدام العادي يعد معيارا لصحة الاستخدام، وان ما يكون على عكس الاستخدام المشترك يعد استخدما غير صحيح.

[1] *White, A, G.E.Moor.in a Critical History of Western philosophy, edited by O conner, D.J. London, 1964, p466.*

- إن اللغة العادية عند مور تستعمل بعدة أساليب باعتبارها محكا ومعيارا لفحص النظريات الفلسفية[1]. فكل نظرية يتخللها الغموض فهي نظرية يمكن وصفها بالزيف.إن الاختلافات مع الاستعمال العادي للغة تجعل من المذهب الفلسفي مذهب مضلل ومعبر عن أفكاره بصورة غير صحيحة، أما إذا جاءت لغة الفيلسوف منسجمة مع اللغة العادية تجعل من النتائج المتوصل إليها بالضرورة صحيحة حسب جورج مور.

نقد وتقيم:

بعد أن عرضنا المشروع النقدي للمثالية من طرف مور، نتساءل هل نجح مور في مشروعة هذا؟

هناك من يرى أن جورج مور لم ينجح في رفضه للمثالية، بل إن فلسفته التحليلية تضمنت عناصر مثالية كثيرة، بالإضافة إلى اعترافه بأن مقالته عن تهافت المثالية كانت مليئة بالأخطاء، فمور ورغم انتقاده للمثالين إلا انه اعتقد أن الفلاسفة الذين يقولون أراء مثل الزمن غير حقيقي إنما يستحقون محاولة الفهم، ومن ثمة انتهى مور إلى أن المثالية لا تخلو على الأقل من ميزة ربما رأى هذه الميزة في الاتجاه الأفلاطوني الذي اثر فيه. فقد وافق بالتأكيد على قولها بموضوعات للمعرفة غير ممكن إدراكها، ثم تمييزها بين الإحساس والفكر كمتغير في النوع أكثر منه تمييز في الدرجة، كما انه اظهر تعاطفا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين وخاصة في تعارضهم مع النزعة الطبيعة في الأخلاق[2].

أما فيما يخص موقف جورج مور من اعتقادات الحس المشترك الذي يراها صادقة دائما، ولا يمكن لأحد أن يشك في صدقها. لكن إذا كانت هذه الاعتقادات صادقة دوما لماذا يحاول مور أن يبرهن دائما على صدق بعض القضايا التي تخص الحس المشترك

[1] *White. A, G.E.Moor. A, Critical Exposition, OXFORD.13.Blac-well, 1958, p32.*

[2] محمد مدين، جورج ادوارد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص 48.

من قبيل أدلة الوجود الخارجي والعلاقات الأصيلة ومقولتي الزمان والمكان، وهو الذي يقول دائما أن هذه القضايا واضحة بذاتها لا تستحق حتى النقاش والبرهنة، أليس البرهنة على هذه القضايا يتناقض مع وضوح مور المزعوم؟ وإذا كان مور يقصد من وراء تقديم البرهان لهذه القضايا هو من قبيل تحليلها فقط، فاننا نقول هناك فرق بين عملية التحليل والبرهنة، فهذه الأخيرة تستخدم عادة في توضيح ما هو غامض واستعصى على الفهم، وهنا نصل إلى نتيجة مفادها أن قضايا الحس المشترك ليست واضحة ولا صادقة دوما كما يعتقد جورج مور. فالوضوح لا يتطلب مطلقا البرهان.

بالاضافة الى ذلك فإذا كان مور يعد الحس المشترك نوعا من المطلق الميتافيزيقي، فان رسل لا يعده سوى صورة فجة غير منفتحة للمعرفة العلمية، إذ أن العلم يذهب في اعتقاده إلى ابعد مما يذهب إليه الحس المشترك، وكان يهدف في فلسفته للوصول إلى ما اعتقد انه الدقة واليقين[1]، وطبعا فان الرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعة الأخرى كالفيزياء هي كلها علوم تصبوا للدقة واليقين، ولن يتأتى لها ذلك إلا بإقصاء كل ما يشوش عليها من قضايا الحس والمشترك، وتبني اللغة المثالية الاصطناعية في التعبير عن قضاياها.

أما إذا عدنا إلى اللغة العادية فان مور نفسه قد رفض التفسير اللغوي لدفاعه عن الحس المشترك الذي قدمه مالكولم وموريس لازرويتز[*] Morris Lazerowitz ، فقد قابل بدهشة النتيجة التي توصل إليها لازرويتز الذي زعم أن مور عندما كان يحاول أن يبين أن الزمن حقيقي فان كل ما كان يستهدفه هو التوصية بأنه لا ينبغي أن نستخدم تعبيرات معينة على نحو مختلف عندما نفعل بالفعل، ولكن مور يؤكد انه إذا كان هذا هو كل ما فعلته فاني أكون قد ارتكبت خطا فاحشا، وذلك لأني لم اعتقد هذا ولا اعتقده الآن[2]، إن ما يكشف خطا تناقضات الفلاسفة هو التباين بين هذه التناقضات ومعتقدات الحس المشترك، وليس مجرد الانحراف عن اللغة.

---

[1] اسماعيل صلاح، التحليل عند مدرسة اكسفورد، مرجع سابق، ص 10.

[*] موريس لازرويتز» 1907 – 1987) Morris Lazerowitz فيلسوف أمريكي من أصل بولندي، وكان يهتم كان يعني به الدراسة الفلسفية للفلسفة، على غرار الدراسة الرياضية للرياضيات (ما وراء الرياضيات Meta–Mathematics)، أو الدراسة اللغوية للغة (اللغة الشارحة للغة Meta–Language).

[2] نقلا عن إسماعيل صلاح، التحليل عند مدرسة أكسفورد، مرجع سابق، ص 31.

ويؤكد اير Ayer أن جورج مور لم يكن مهتما بالاستخدام العادي للغة باعتباره كذلك، وإنما كان يهدف إلى تدعيم وجهة نظر الحس المشترك للعالم، فإذا كان الحس المشترك يتعلق بالمعتقد الجاري فلن يزيد دور اللغة العادية عن كونها أداة لعرض أراء الحس المشترك، وبالتالي لا تكون بحاجة إلى دفاع أصلا[1].

كما أن رسل وعلى الرغم من موافقته لمور في العديد من المسائل خاصة في بداية ثورتهما على المثالية، إلا انه تراجع عن الكثير من مواقفه، أبرزها القول بصدق اعتقادات الحس المشترك، إن اعتقادات هذا الأخير ليست واضحة بل وصل بالأمر إلى رسل إلى القول بأن اعتقادات الحس المشترك لا ترتق إلى أن تكون موضوعات للفلسفة،

كما أن اللغة العادية حسب رسل تبقى عاجزة عن التعبير على القضايا الفلسفية والعلمية، فاعتماد اللغة العادية عن الألفاظ والعبارات يجعلها غامضة وملتبسة، لهذا لجأ رسل إلى اعتماد اللغة المثالية أو المنطقية من اجل التعبير بدقة عن قضايا العلم يقول راسل منتقدا أصحاب اللغة العادية: إنني لا استطيع أن أدرك على الإطلاق لماذا تكون اللغة العادية ذاتها مليئة بالخلط[2] وبالتالي فهي لغة تمتاز بالغموض وعدم الدقة.

بالإضافة إلى ذلك و وفقا لمذهب فلاسفة اللغة العادية خاصة مور وأتباعه من مدرسة أكسفورد يحصرون جميع المشكلات الفلسفية في مشكلات لغوية أو لفظية، وهذه الرؤية فيها الكثير من المغالطات، لان المشكلات الفلسفية أو بعضها على الأقل مشكلات منطقية فهي مشكلات تنتج عن الاستعمال وليس الألفاظ[3]، وبالتالي فالمشكلة اللغوية تمثل جزء بسيط من المشكلات الفلسفية العامة.

---

[1] المرجع السابق، ص 31.

[2] برتراند راسل: حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص229.

[3] مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 177.

الفصل الثالث:

الميتا أخلاق عند جورج ادوار مور

تمهيد:

بعد أن انتهى جورج إدوارد دور من نقد المثالية خاصة على مستوى معطيات الحس المشترك وما يرتبط به من قضايا في نظرية المعرفة، توجه بمعول التحليل إلى القضايا الأخلاقية، أو ما يعرف في الحقل التحليلي بميتا أخلاق Metaethics * وما يحسب لجورج إدوارد مور هو السبق في جعل فلسفة الأخلاق تعرف منعرجا جديدا في الفلسفة المعاصرة، خاصة مع ظهور فلسفة التحليل التي كان لها موقف متميز ومتفرد حول هذا الموضوع.

والحديث عن الأخلاق في ميدان الفلسفة التحليلية يقودنا مباشرة للحديث عن محاولة مور لتحليل الأخلاق باعتباره الرائد الأول فيها وأكثر المهتمين بالأخلاق من بين التحليلين، ولقد كان لمور تأثير بالغ الأهمية على الفكر الفلسفي الأخلاقي عموما والأخلاق الإنجليزية على وجه الخصوص، ويعد الدافع الأول الذي جعل مور يتجه نحو معالجة الأخلاق باستخدام منهجه التحليلي ذلك أنه لاحظ ما يعانيه علم الأخلاق من قلة الوضوح في مسائله المختلفة، فقد كان سعي مور يتمركز حول إزالة هذا الغموض وتجاوزه محاولا تبسيط أسس هذا التفكير الأخلاقي، ولذلك نجد أن تركيز مور كان منصبا على المنهج أكثر من حرصه على الوصول إلى نتائج جديدة. وفي هذا الفصل سنحاول الإحاطة بالتصور الأخلاقي الذي قدمة مور محاولين الإجابة في الوقت ذاته على التساؤلات التالية:

---

* الميتا–أخلاق أو "ماوراء الأخلاق" Metaethics هي محاولة فهم الافتراضات المسبقة والالتزامات الميتافيزيقية والإبستمولوجية والسيمانطيقية والسيكولوجية التي يحملها كل من التفكير والكلام والممارسة الأخلاقية، كما تتضمن الميتا–أخلاق في حدودها مجموعةً واسعةً من الأسئلة والإشكالات، مثل السؤال هل الأخلاق مسألة أذواق أكثر من كونها مسألة حقيقة؟ أو هل المعايير الأخلاقية نسبية حسب الثقافة؟ أو هل هناك حقائق أخلاقية أصلًا؟ وإن كانت هناك حقائق أخلاقية، فما مصدرها؟ و كيف تضع معيارًا مناسبًا لسلوكنا؟ و كيف ترتبط الحقائق الأخلاقية بالحقائق الأخرى (كالتي عن السيكولوجيا أو السعادة أو الأعراف الإنسانية مثلًا...)؟ وإن كانت الحقائق الأخلاقية موجودة فكيف نَعرِفها؟ أنظر: موسوعة أكسفورد، ترجمة حسان عبيدات، ص، 2.

إلى أي حد وفق مور في تحليليه للقضايا الأخلاقية ؟ وما هي النظريات الفلسفية الأخلاقية التي كانت سائدة في إنجلترا أنذاك والتي بلا ريب قد ساهمت في رسم ملامح فلسفة مور الأخلاقية سواء كان لها ناقدا أو مؤيدا ؟ وماحدود التحليل الاخلاقي عند مور؟

المبحث الأول: في معنى الأخلاق

المطلب الأول: تعريف الأخلاق تعتبر الأخلاق* من القيم الفلسفية التي تندرج ضمن مبحث القيم، وهو المبحث الذي صنفه الباحثين إلى جانب مبحثي الأنطولوجيا والأبستمولوجيا والأخلاق من ضمن العلوم المعيارية، لأنها لا تبحث فيما هو قائم بالذات، ولكنها تبحث دائما فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك، فهذا الأخير هو موضوع الأخلاق فهي علم يهتم بدراسة السلوك الإنساني، بمنطق جمالي إن صح التعبير، حيث أنها تعمل على تقويم السلوكيات وتهذيبها وفق ما يتناسب والطبيعة الإنسانية، بحيث لا تتعالى وتتسامي لتجعل منه ملاكا، ولا تتدنى وتنحط لتجعل منه حيوانا، ببساطة تبحث فيما ينبغي أن تكون عليه إنسانية الإنسان فما هو المقصود بها؟

---

* جاء تعريف الأخلاق في المعجم الفلسفي لجميل صليبا على أنها من جمع خُلق وهو العادة، السجية، والطبع، والمروءة والدين، ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن نفس الإنسان، محمودة كانت أم مذمومة، أما تعريف علم الأخلاق فقد ورد على أنه معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها، لتزكوا بها النفس، وذلك حتى يتسنى للإنسان معرفة ما يجب فعله حتى يبلغ مبلغ السعادة، انظر: ج 1، ص 50.

نشير هنا أن هناك اختلاف بين مصطلحي الأخلاق والإتيقا (éthique) كلمة يونانية مستمدة من الإرث الأرسطي ويقصد بها الاختيارات الأكسيولوجية الذاتية، في حين تعني كلمة أخلاق (morale) وهي في الأصل لاتينية مستمدة من الإرث الكانطي، وتعني جملة القواعد والقيم الناظمة للسلوك الإنساني إزاء ذاته والمجتمع، وهناك من نظر إلى الإتيقا (éthique) أنها وثيقة تحدد المعايير الأخلاقية والسلوكية المطلوب أن يتبعها أفراد جمعية مهنية، أما (ethic) فقد نظر إليها علم الأخلاق أو نظرية الأخلاق لفهم معنى الخير والشر والعدالة والواجب، أنظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، ط1، 2009، ص (40– 74)، أما لالاند فقد عرفها أنها علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر مبينا التمييز بين ثلاثة مفاهيم وهي: الأخلاق: هي جملة التعاليم المسلم بها في عصر ومجتمع محددين، العلم العملي: موضوع سلوك الناس وحتى الكائنات الحية، علم الأخلاق: ويقابله (éthique) وهو العلم الذي يتخذ من الحكام التقويمية موضوعا له والتي تهتم بدورها بالتمييز بين الخير والشر، أنظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 371.

أولا – الأخلاق في المعنى اللغوي:

جاء في معجم لسان العرب لابن منظـــور " أن الأخـــلاق جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع والمروءة والدين[1]، والأخلاق في اليونانية مشتقة من كلمة (custom) وتعني كذلك العادة.[2]

ويرجع قاموس أكسفورد الإنجليزي أصل كلمة أخلاق إلى اللّغة اللاتينية (*moralis*)، المشتقة من كلمة (Moralia)، ويقصد بالأخلاق "معايير السلوك"، أي "مبادئ الحق والباطل".[3]

ثانيا – الأخلاق في المعنى الاصطلاحي:

الأخلاق هي كل ما يتعلق إما بالآداب، وإما بالقواعد السلـــوكية المسلم بها في عصر معين ومجتمع معين[4]، ودلالة هذا المفهوم توحي أن الأخلاق نسبية ومتغيرة، كما يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، والأخلاق توجد على صنفين:

- أخلاق نسبية وهي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين، نقـــول مثلا أخلاق العرب، وأخـــلاق الفرس، وأخلاق الروم؛
- أخلاق مطلقة وهي مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان[5]، وهذه الأخلاق هي محل اتفاق جميع العقول البشرية.

---

[1] ابن منظور: **لسان العرب**، المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1988، ص194.

[2] وليام ليلي، **مقدمة في علم الأخلاق**، ترجمة على عبد المعطى محمد، منشاة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 2000، ص31.

[3] *See the website:*
http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/moral, 10/04/2018.

[4] أندري لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص 837.

[5] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص، ص 49– 50.

وتعرف الأخلاق أيضا على أنها علم السلوك الذي ينبغي أن يتبعه الفرد، اذ ليس موضوعه البحث في نوع خاص من السلوك، ولا غاية ثانوية بعينها، وإنما يبحث عن الغاية القصوى التي تتجه نحوها كل حياتنا، فكل الناس يعملون لأجل تحقيق غايات مختلفة، تختلف بحسب الأشخاص ومهنهم وأعمارهم وتوجهاتهم، فمنهم من غايته تحصيل العلم فنجده يسعى جاهدا لبلوغ غايته، وهناك من غايته جمع المال أو تكوين أسرة أو الشهرة، إذن هي غايات مختلفة ومتعددة يرسمها كل فرد، وعلى اختلاف ألواننا وأجناسنا وأعمارنا، لكن و بلغة أفلاطون وراء هذا التعدد والتغير يوجد الواحد الثابت، وهو الغاية القصوى التي تنطوي تحتها جميع الغايات الأخرى، فجميعنا على اختلاف أهدافنا وتوجهاتنا لنا غاية واحدة مشتركة نسعى إليها وهي تحقيق السعادة، فغاياتنا على اختلافها تصبح أمام الغاية القصوى مجرد وسائل وأدوات لتحقيق الغاية الأخيرة، ذلك هو الخير الاسمى.

وتدرس الأخلاق طبيعة الخير والشر الخطأ والصواب في أفعالنا، حتى تحقق السمو على المستوى الفردي والاجتماعي، فهي تهدف إلى تحديد جملة من المبادئ والقيم الأخلاقية التي ينبغي للفرد أن يلتزمها اتجاه ذاته واتجاه الأخر، ذلك أن الأنا والأخر حلقة مترابطة، ومحاولة إضفاء طابع التناسق بين كل الأطراف، و لأن المشكلة الخلقية هي مشكلة ممتدة الأبعاد، بمعنى أنها لا تقف عند حدود الأنا وجملة السلوكيات التي ينبغي له أن يلتزمها إما فرضا أو طواعية، بل هي تتجاوز هذا إلى حدود اعمق، حدود الأخر ونفهم هذا الأخر على انه الغير المجتمع والبيئة، اذ يترجم الإنسان أخلاقه من خلال سلوكياته أينما حل وحيثما وجد، وفي كل زمان ومكان، ولهذا كان الاهتمام بها قديم قدم الإنسان ذاته من الحضارات الشرقية القديمة مرورا بالحضارة اليونانية، العصور الوسطى، العصر الحديث إلى الفترة المعاصرة، وفي الفترة الأخيرة يمكن القول أن موضوع الأخلاق نال اهتمام بالغا من قبل الفلاسفة والمفكرين، نتيجة جملة من التغيرات والتحولات التي يعرفها العالم، ولكن يمكن القول إجمالا أن جملة التساؤلات التي سيقت في هذه المشكلة تمحورت أساسا حول طبيعة الخير والشر، ما المعيار الذي يمكن أن نحدد وفقه القيم الأخلاقية فأميز بناءً عنه الفعل بين كونه خيرا أو شريرا ؟ ما هو الخير وما هو الشر ؟، وهل هما

مفهومين موجودين حقا أم انهم مجرد تصورات فلسفية أنتجها العقل الإنساني في ظل أوضاع معينة؟ ولكن اذا اتفق الفلاسفة في غاية الأخلاق وهي تحقيق السعادة والخير الاسمي، فإن الاختلاف وقع في طبيعتها، وهنا سننظر إلى هذه المشكلة في إطار الفلسفة التحليلية، وكيف تمت معالجتها من قبل إدوارد مور، عسى أن نجد في ظلها ما يحدد لنا طبيعة الأخلاق ويجعلنا نقف عند ماهيتها الحقيقة في ظل هذا التعدد والتنوع والتباين في الآراء والنظريات التي تصب في هذا الموضوع.

و لكن قبل ذلك لا بد من ضبط مفهوم قريب من الأخلاق، وتميزه عن مفهوم الأخلاق نظرا لتداخلهما وتقارب مدلوليهما ألا وهو مفهوم علم الأخلاق.

المطلب الثاني: تعريف علم الأخلاق

يعرف علم الأخلاق (éthique) من قبل الباحثين بمفاهيم عديدة ومختلفة، فهم لا يكادون يجمعون على تعريف واحد جامع مانع لهذا العلم، فمثلا نجد الفرنسي باسكال يعرفه ب: "علم الإنسان"[1]، وذلك لاتصاف البشر دون غيرهم من الكائنات بهذه الصفة، وهناك من يعرفه أنه علم السلوك الذي يميز بين السلوك الخيّر والسلوك الشرير، أي علم الخير والشر[2]، لكن يبدو أن هذا التعريف لا يتفق مع تصور الدكتور منصور على رجب الذي يرى أن مثل هكذا تعاريف لا يمكن أن تكون جامعة مانعة لماهية علم الأخلاق، إذ لا يمكن حصر أو إحاطة ما يدخل أو يخرج منه، فالقول مثلا أنه علم الإنسان فهذا التعريف يدخل في محتواه جميع العلوم الأخرى المتعلقة بالإنسان، سواءً من الناحية البيولوجية كعلم التشريح أو من الناحية المعنوية كالمنطق وعلم الجمال، وبعد أن استبعد المفاهيم الشائعة وقدم مفهوما يراه أكثر جدارة، فعلم الأخلاق هو العلم الذي يبحث عن المعيار الذي نستطيع من خلاله الحكم على الفعل الإنساني بالخير والشر [3].

---

[1] محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، دار القلم، لبنان، د–ت، ص، 05.

[2] المرجع نفسه، ص، 6.

[3] منصور علي رجب، **تأملات في فلسفة الأخلاق**، دار مخيمر، القاهرة، ط1، 1953، ص 16.

يعرفه أحمد أمين في كتابه "الأخلاق" على أنه علم يوضح معنى الخير Le bien ومعنى الشر Mal، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا، وشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وفيما يختص به علم الأخلاق هو البحث في أعمال الناس، والحكم عليها بالخير أو الشر، وذلك من خلال البحث عن المقياس الذي يجب أن نقيس عليها هذه الأفعال، حتى نصدر عليها فيما بعد الحكم فيما إذا كان خير أم شرا[1]، وقد عرفها بعض الباحثين أنه علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة، وهو يتجه إلى تحليل الأحكام الخلقية إما تحليلا سيكولوجيا أو سيسيولوجيا، وذلك لبيان أسباب استحساننا أو نفورنا لأي سلوك كان، و إلى بيان أسلوب الحياة الذي ينبغي أن نتخذه كأسلوب خيّر أو كريم، فكلا التحليلين يشتركان في البحث عن القضايا الخلقية صدقها من كذبها، وموضوعيتها وذاتيتها، وعن وضعها في نسق يستند إلى مبادئ أولية[2].

المبحث الثاني: الأخلاق في فضاء الفلسفة الإنجليزية بين التفسير السيكولوجي والتفسير العقلي.

يمكن القول بأن أخلاق فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر تندرج تحت ما يطلق عليه اسم "ابستمولوجيا الأخلاق"، ويحدد رافائيل في كتـــابه الحاسة الخلقـــية ما نعنيه بابستمولوجيا الأخلاق في قوله "نعني بابستمولوجيا الأخلاق الإجابة عن هذا السؤال: عندما احكم بأنه ينبغي أن أقوم بأداء فعلا معينا فهل هذا الحكم يكون على أساس المعرفة؟ أو على أساس الشعور؟"[3].

ويمكن أن نفهم قول رفائيل من جهة أخرى، وهي أن فلاسفة الأخلاق في هذه الفترة، أي بين القرنين 17 و18 حاولوا أن يبينوا أساس الفعل الخلقي، بمعنى ما هو مصدر التشريع الأخلاقي؟ لهذا نجد اختلاف واضح بين الفلاسفة في هذه النقطة بالذات،

---

[1] أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931، ص 15.

[2] مراد وهبه، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، مصر، ط1، 2007،ص 33.

[3] محمد السيد احمد، **الأخلاق عند هيوم**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992، ص 09.

بحيث انقسموا إلى فئتين، الأولى ترجع الأخلاق إلى العقل كونه الملكة التي يميز بها الإنسان بين الخير والشر، أما الفئة الثانية تجعل من العاطفة والوجدان أساسا للأخلاق، وهنا تصبح الأخلاق ذاتية ونسبية، على عكس الأخلاق العقلية التي تتميز بالموضوعية والمطلقية.

إن ما يهمنا في هذا المقام هو أن نهتم بدراسة الأخلاق في الفلسفة الانجليزية خصوصا، لأن هذا يجعلنا نتعرف على الخلفية الفلسفية لموقف مور من الأخلاق، ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن مور كان متأثرا بما سبقه من فلسفات أخلاقية خاصة الانجليزية منها، ويمكن أن نحصر الفلسفة الخلقية في هذين القرنين في مدرستين هامتين هما:

المطلب الأول: مدرسة الحاسة الخلقية

يذهب أنصار هذه المدرسة من بينهم لورد شافتسبري (1671-1713)، وفرنسيس هاتشيسون(1694- 1747) إلى القول بان العاطفة هي أساس الأخلاق، وقد نفروا من رد الأخلاق إلى وجدان اللذة والألم وتعليقها على أنانية الإنسان، ونفورهم هذا هو في حقيقة الأمر انتقادا ل توماس هوبز الذي حاول إيجاد نسق للأخلاق قائم على أساس مادي دقيق، وعلى افتراض دوافع أنانية[1]، فالحب مثل الرغبة والكراهية مثيلة للنفور، ونحن ندعو شيئا حسنا حين يكون موضوعا للرغبة، وسيئا حين يكون موضوعا للنفور، وهذه التعريفات لا تزود الحسن والسيئ بأية موضوعية، وإذا كان الناس يختلفون في رغباتهم، فليس ثمة منهج نظري لتكييف اختلافاتهم.[2] و لكن و على الرغم من ذلك نجد ان هوبز يقترب من مذهب اللذة و المنفعة على اعتبار أن الرغبة تقابلها اللذة و الكراهية يقابلها الالم.

[1] محمود السيد احمد، **الأخلاق عند هيوم**، مرجع سابق، ص17.

[2] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 93.

إن فلسفة هوبز عموما تقوم على أسس مادية، فكل شيء حسبه يجب أن يفسر تفسيرا ماديا، وهذه النظرة امتدت إلى سائر فلسفته ومنها الأخلاق، فالناس عند هذا الفيلسوف يملكون رغبات، ولكن دوافعهم أنانية والخير والشر كلمتان تعبران فقط عن علاقات برغبات المتحدث، وليس هناك مجال لصفات أخلاقية موضوعية. إن الناس أنانيون بالطبيعة ويتنازعون باستمرار، ويرد هوبز هذا النزاع المستمر إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي: التنافس وعدم الثقة والشهرة.[1]

إن هذه الانتقادات المقدمة من طرف أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية جعلتهم يتبنون نظرية في الأخلاق تقوم على العاطفة، لهذا نجد شافستبري يؤكد على أن الموجودات البشرية تملك عواطف، تفيد الأنواع التي تنتمي إليها، ويسميها العواطف الطبيعية، وتملك أيضا عواطف تنزع إلى تحقيق الخير للفرد، ويسميها عواطف خاصة ذاتية، وتشمل حب الحياة والرغبة الجسدية والمصلحة الذاتية، وتملك أيضا إلى جانب النوعين السابقين عواطف غير طبيعية، وهي لا تميل نحو خير النوع ولا إلى خير الفرد، وتندرج تحتها الدوافع الشريرة[2]، وبهذا المنطق تصبح الذات الإنسانية هي من تصنع الأخلاق، سواء كانت أفعال خيرة تتلاءم والطبيعية البشرية، أو كانت أفعال شريرة تتعارض وطبيعة الإنسان.

إن الأخلاق عند أصحاب هذه المدرسة ترتكز على وقائع تجريبية ممكنة، تذهب إلى أن الموجودات البشرية تملك عواطف عامة، وتكون سعيدة عندما تسود هذه العواطف فيها، ويؤكد هاتشيسون إلى أن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير الطبيعي، فهذا الأخير يستخدم ليشمل كل شيء يكون علة اللذة الخاصة أو وسيلة لها، وبالتالي نستنتج انه يجب

[1] نقلا عن توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية، نشأتها، وتطورها**، درا النهضة العربية، مصر، دط، 1976، ص 311.
[2] محمود السيد احمد: "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص19.

أن تكون لدينا إدراكات أخرى للأفعال الأخلاقية غير تلك الخاصة بالفائدة، وهذه القدرة الخاصة بمعرفة وإدراك هذه الإدراكات تسمى بالحاسة الخلقية[1].

إن الحاسة الخلقية تجعل من الفعل الخلقي منزها عن كل منفعة وتجعله غاية في ذاته، مادام حب الذات والأنانية عواطف مرفوضة أخلاقيا، وهذا نقد صريح لنظرية هوبز في الأخلاق، ولتوضيح هذا يقدم لنا هاتشيسون ثلاثة قضايا أساسية في الأخلاق، أولها أن لدينا دافع الأريحية الحقيقية، فنحن نرغب في سعادة الآخرين بوصفها غاية، لا بوصفها وسيلة فقط لسعادتنا، إننا نريد أن تكون أسرتنا وأصدقاؤنا ووطننا سعداء بعد أن نموت، مع انه ليس لدينا أمل في القدرة على الاستمتاع بسعادتهم، وثاني القضايا الأساسية هي أننا نمتلك حسا أخلاقيا، وهذا الأخير هو القدرة على امتلاك نوع من الانطباع مفروض علينا بصورة مباشرة دون استدلال، ولا يمكن إنكار أننا نملك مثل هذه الاستجابة المباشرة المختلفة لأفعال إرادية، وثالث القضايا أن الحاسة الخلقية لا تتميز عن الأريحية، بل يبدوا أنهما في أكثر الحالات شيء واحد، وقد تيسر الخلط بينهما عنده لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر، حتى لا يكاد يميز بين مدلولات هذه الألفاظ.[2]

إن هذه الفكرة بالذات يؤكد عليها شافستبري في كتابه " بحوث في الفضيلة"، حيث يرى أنه ليس بصحيح أن الميل الأساسي في الإنسان هو محبة الذات، إن في الإنسان ميولا اجتماعية طبيعية، فإذا عدنا إلى أنفسنا وجدنا فيها عواطف لا إرادية من قبيل الإعجاب بالنبل والخير واحتقار الخسة والخبث، وذلك هو الحس الأخلاقي[3]، انه حس باطني قوامه محبة النظام والجمال، انه حس يدرك ويميز الأفعال الخيرة من الأفعال

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 19- 20.

[2] توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، مرجع سابق، ص 328.

[3] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سبق ذكره، ص 158.

الشريرة وهذا الحس إذا طاوعناه وجدنا الإيثار يحدث في النفس اغتباطا لطيفا بما نهيئه للغير من سعادة.[1]

ولقد حاول الفيلسوف ديفيد هيوم من جهته هو الأخر أن يجعل من الطبيعة البشرية أساسا للأخـــلاق، وهذا يعني أنه في طريق مفتوح لإنشاء معرفة إنسانية شاملة، قائمة على أسس سيكولوجية، ونظرية هيوم في الأخلاق لم تخرج عن حدود مذهبه، بحيث نجده يؤكد بأنه ليس ثمة عند الإنسان إلا انطباعات حسية وأفكار، والأفكار عنده هي نفسها الانطباعات الحسية بعد زوال المؤثرات التي أحدثتها، ولذلك نراه يبحث على أساس الأخلاق بحيث لا يتناقض مع مذهبه الرئيسي، وهذا لا يكون إلا إذا كانت أفكارنا الخلقية كغيرها من الأفكار صورا لانطباعات حسية، ولكن ماذا عساها أن تكون تلك الحاسة التي تنطبع بمؤثر معين، بحيث يكون صورة هذا الانطباع فيما بعد فكرة خلقية عن فضيلة أو رذيلة؟ أنها لا تكون بالعين ولا بالأذن ولا باللّمس[2]، بل تكون بالحاسة الخلقية. إنها حاسة نفسية تعد بمثابة الأساس الذي يقوم عليه السلوك الإنساني.

المطلب الثاني: المدرسة العقلية

يمثل هذه المدرسة على وجه الخصوص صموئيل كلارك، فهذا الأخير نجده قد وضع الأخلاق بين العلوم التي يمكن البرهنة عليها من قضايا واضحة بذاتها مثل تلك القضايا الموجودة في الرياضيات[3]، ومعنى هذا أن القيم الأخلاقية يجب أن تخضع في قيامها على أسس عقلية، فالعقل هو الذي يصدر الأحكام لا العاطفة على نحو ما عرفناه مع أصحاب مدرسة الحاسة الخلقية.

إن نظرية كلارك الأخلاقية القائمة على العقل تثبت أن القيم الأخلاقية مطلقة وثابتة، مادام الأساس الذي تقوم عليه هو أساس موضوعي، ويقدم كلارك حجتين على مطلقية الأخلاق:

---

[1] المرجع السابق، ص 158.

[2] زكي نجيب محمود، **ديفيد هيوم**، مرجع سابق، ص 144.

[3] محمود السيد احمد، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص22.

- الحجـــة الأولى تتمثل في أن حكمنا على فعل معين على فعل صحيـــح فهذا لكون انه صحيحا فعلا، وهذا الحكم نابع من العقل؛
- الحجـــة الثانية وتتمثل في أن حذف الأفعال الصحيحة أمر مناقض للعقل[1]، وهذا يعني أن الأفعال الصحيحة هي بالضرورة أفعالا أخلاقية خيرة، بينما الأفعال غير الصحيحة هي أفعال شريرة.

لقد أراد كلارك أن يثبت انه يمكن معرفة بصورة قبلية ليس فحسب أفعالا معينة ملائمة، ولكن أيضا أن الأفعال الملائمة بحيث تؤدى(بمعنى ضرورة القيام بها) ونحن نعرف بصـــورة قبلية أن الأفعـــال الملائمة واجبات، لأن إنكار كونها واجبات إقرار أنها متناقضة ذاتيا.[2]

ومجمل القول أن أنصار المدرسة العقلية يرجعون الأخلاق إلى العقل، بينما يردها أنصار الحاسة الخلفية إلى العاطفة، وستجد هذه المدرسة الأخيرة ترحيبا من طرف الفلاسفة الانجليز، خاصة ديفيد هيوم والفلاسفة الذين جاءوا من بعده أمثال جرمي بينتام وجون ستيوارت مل، أما المدرسة العقلية الأخلاقية فلن تجد لها نجاحا كبيرا إلا مع الفلسفة الألمانية، خصوصا في فلسفة كانط، الذي أعطى للأخلاق بعدا عقليا*، وقد عبر عن محاولته هاته في كتابه نقد العقل العملي.

يعتبر هيوم ناقدا للأخلاق التي تتأسس على العقل حيث أكد أن الأخلاق لا تنبع من العقـــل، بل تنبع من الشعور والوجدان، ذلك أن العقل وحده غير قادر على أن يكون

---

[1] المرجع السابق، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

* قد عرفت فلسفة الأخلاق منعرجا جديدا مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، وذلك من خلال تقديمه لمقاربة فلسفية جديدة، ذات طابع نقدي خاص، أين قام بنقد محتوي الأخلاق اليونانية والعلمية وغيرها، حتى قيل فيه انه صاحب الثورة النقدية التي شبهها البعض بثورة كوبرنيك، لقد اخرج كانط الأخلاق من نطاق السببية إلى أفق جديد هي أخلاق الإرادة، فالإرادة هي مجال الواجب اللامشروط والفعل الكوني الذي سيأسسه كانط، أما الطبيعة فهي بعيدة عن هذا بعدا كبيرا، فهي تبقى ميدانا للفعل المقيد والمشروط بالحتمية والآلية التقنية، ومن هنا جاء الواجب الكانطي ردّاً قويا ضد النزعة الأنطولوجية التي تمحو الإرادة لترد السلوك إلى قوانين الطبيعة، فمن النزعة الأنطولوجية إلى لما يعرف بالأخلاق الديونطولوجية أو أخلاق الواجب.

سببا مباشرا ووحيدا لانفعالاتنا، بل انه ذهـــب إلى ابعد من ذلك بتأكيده على أن العقل يجب أن يكون عبدا تابعا للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وطاعة العواطف[1]، وهذا يعني ضمنيا أن معرفة الإنسان لخيرية الأفعال وشريتهـــا لا ينبغي أن يستمد من العقل، مادامت هناك سلطة آمرة له وهي سلطة العاطفة، كما أن الاستحسان أو الرفض الأخلاقي ليس استجابة للعقل وإنما استجابة للنفس البشرية[2].

ويقدم هيوم عدة أدلة تبرهن على أن العقل عاجز في تأسيس الأخلاق، ومن بين هذه الأدلة نذكر:

- العاطفة تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إليه[3]، أي أن الفعل الخلقي هو تعبير عما يختلج النفس البشرية من أهواء ورغبات وعواطف تعبر عن السلوك الإنساني، بينما العقل فانه يستخدم إلا في النظر إلى القضايا الرياضية، والقضايا التركيبية من قبيل علوم الطبيعة؛
- ما هو معقول وغير معقول لا ينطبقان على الأفعال الأخلاقية [4]، وهذا معناه أن الفعل الخلقي أحيانا يعجز العقل الإنساني في تبريره وتفسيره، فمثلا تضحية الابن من أجل الأب أمر غير مبرر عقليا، لكن في المقابل نجد تبريرا أخلاقيا لهذا الفعل عن طريق دلك الالتزام الأخلاقي بين الأبناء والآباء.
- دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل: فالفلاسفة العقليون يرون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجريبيون وعلى رأسهم هيوم، لأننا نستنبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى[5]، بمعنى أن العقليون ينظرون إلى الأخلاق نظرة

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، مرجع سابق، ص 341.

[2] *HARDIN Russell, «**David Hume: Moral and Political Theorist**», Oxford university press, USA, 2007, p28.*

[3] *HUME David, **A Treatise of Human Nature**, ed. L.A. Selby-Bigge Oxford University Press, UK, 1739, p415.*

[4] إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، د ت، ص 341.

[5] المرجع نفسه، ص نفسها.

معيارية، بينما التجريبيون ينظرون إليها نظرة وصفية، كما أن الأحكام الخلقية لا تستمد من أحكام العقل، لأن أحكام هذا الأخير تقرر ما هو كائن.

▪ الأخلاق ليست قابلة للبرهان، وليست مسألة من مسائل الواقع: ومفاد هذا الدليل هو أن الأخلاق لا تتمثل في إحدى العلاقات الأربع التي يعتقد هيوم أنها تسبب البرهان، كما أنها لا تتمثل في أي علاقة جيدة غير هذه العلاقات الأربع، وهي التشابه والتناقض والدرجات في الكيف والتناسب في الكم والعدد، وما دفع هيوم إلى قول هذا هو أن هذه العلاقات تخص في رأيه موضوعات عديمة الحياة، كما أنها تخص أفعالنا وعواطفنا[1].

▪ يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل من الأفعال، قبل أن ننطق بأخلاقيته: أي أن الإنسان قبل أن يصدر الأحكام الخلقية، عليه بمعرفة جميع الوقائع الخاصة بذلك الفعل، ثم يصفه بأنه فعل خير أو شر، فمثلا هناك أفعالا تظهر لنا على أنها تحمل في طياتها صفات شريرة، لكن في باطنها تحمل الخير، مثل تنفيذ عقوبة الإعدام في حق مرتكب جريمة قتل، فهذا الفعل يظنه على انه شر، لكنه في حقيقته يحمل الخير للمجتمع، مادام حكم الإعدام يعد بمثابة الرادع الذي يحد من انتشار الجريمة، ويؤكد هيوم هذا بقوله" لا ينبغي لنا سوى أن نشعر بأنفسنا لعاطفة اللوم أو الاستحسان عندما نحكم على فعل معين، ونقول بأنه فعل شرير أو خير"[2] .

هذه الأدلة تثبت لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس والبرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات، فالأخلاق علم تجريبي، وكل ما هو تجريبي فهو نسبي يرتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس، ويستند إلى العواطف.

هذه الانتقادات الموجه للعقل من طرف هيوم، وهي انتقادات في حقيقة الأمر تعبر عن عجز العقل في أن يكون مصدرا للتشريع الأخلاقي، جعله يفكر في أساس يمكن أن تقوم عليه الأخلاق، هذا الأساس وجده في الطبيعة البشرية، وما تحتويه من عواطف

[1] محمود السيد احمد، "**الأخلاق عند هيوم**"، مرجع سابق، ص36.

[2] *HUME David, **A Treatise of Human Nature**, Op.cit, p293.*

وميولات ورغبات، يقول هيوم مؤكدا على هذا المنطوق" أن الفروق الأخلاقية ليس ناتجة عن العقل، بل نابعة من التجربة النفسية"[1].

[1] *Ibid, p455.*

المبحث الثالث: الأخلاق التحليلية عند مور

بعد أن تطرقنا إلى تقديم لمحة مختصرة عن أهم التيارات الفلسفية الأخلاقية التي كانت سائدة في فضاء الفلسفة عموما والإنجليزية على وجه الخصوص، وقد رأينا كيف تراوحت النظريات بين النزعة الأخلاقية ذات الطابع السيكولوجي الذي يقوم على العاطفة وبين النزعة ذات الطابع العقلي لها وبين هذا التعدد نمر الآن إلى تقديم مقاربة مور في الأخلاق حتى نكشف موقف مور من هذا التعدد في النظريات ونتبين موقفه من فلسفة الأخلاق.

المطلب الأول: تعريف الأخلاق عند مور

بعد أن تعرضنا سابقا إلى تعريف الأخلاق وعلم الأخلاق من بعض المعاجم والموسوعات ووجهات نظر بعض الفلاسفة، فإن لمور موقف أخر في تعريفه لعلم الأخلاق بل، وإن صح التعبير منهج جديد للتعريف في حد ذاته، إذ بين أن السبيل لوضع مفهوم صحيح لعلم الأخلاق هو البحث عما هو مشترك بين جميع القيم الأخلاقية على اختلافها[1]، وهذه الصفة التي توصل إليها أو أن الخير هو القاسم المشترك بين جميع القيم الأخلاقية، فالخير هو أحد القيمتين اللتين تهتم بها فلسفة الأخلاق إلى جانب الشر، وهما صفتين يمكن أن نصف بها السلوك ونقول أن هذا فعل خير وهذا فعل شرير[2].

ونشير في هذا السياق إلى نقطة مهمة يتعرض لها مور عندما يتحدث عن موضوع علم الأخلاق وهو أنه لم يتجاهل المعنى الذي تعنيه كلمة الخير، وهذا ما تعنى به الفلسفة التحليلية بوجه عام، وهو التحليل الذهني حيث نجدها تولي الحوادث التاريخية والخطابات اللغوية اهتماما بالغا على اعتبار أن هذه الأخيرة هي نافذة يمكن من خلالها أن نطلع على ما تعجز الحواس عن رؤيته، ومن خلال التركيز على الخطابات اللغوية تساعدنا على توضيح ما نقوله أو بالأحرى تجعلنا نقف بكل وعي وجلاء بما نقوله بكل

---

[1] *Moore, G.E. "Principia Ethica" reprinted in "20th Century Philosophy. The Analytic Tradition "The Free Press, New York, 1966 P3.*

[2] Ibid, p4.

شفافية حيث نبسط من خلال هذه العملية ما نضمره في قولنا لأشياء مختلفة سواءً عن قصد أو عير قصد، وبناءً على التحليل تحدد المفاهيم ذات المعنى والمفاهيم الخالية من المعنى، ولذلك تعد الركيزة الأساسية التي انطلقت منها الفلسفة التحليلية العناصر الأولية والوحدات الجزئية التي يقوم عليها الفكر المترجم من خلال اللغة، وذلك تباعا لما قال به أحد روافد هذا الاتجاه وهو الفيلسوف لودفيج فيتجنشتين حين اعتبر أن اللغة ما هي إلا البعد الخارجي للفكر، إذ لا يمكن أن نتحدث عن واحد منهما دون الآخر، فاللغة ما هي إلا ترجمة وتجسيد لأفكار تجسيدا واقعيا يمكن ملاحظته، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أهم مبدأ من مبادئ التحليلية وهو إعادة الاعتبار للغة وتقديم أهمية كبيرة لها التي انصرف عنها النظر في الفكر الفلسفي السابق، ولتكون الفلسفة التحليلية بمثابة دعوة تنادي بضرورة الانتباه إلى اللغة والألفاظ والمعاني، حتى قيل أنه يكفي الفلسفة التحليلية شرفا أنها وجهت الفكر نحو هذا الميدان.

وعلى نفس المنوال والمنهج سار مور في بحثه في فلسفة الأخلاق، فقد ميز بداية بين الأشياء التي نصفها بالخيرة، بل اعتبر أن هذه إحدى أهم وظائف علم الأخلاق التي تتمثل في اكتشاف الخصائص أو الصفات التي تنتمي للأشياء الخيرة، وهو ما اعتمدته المذاهب الفلسفية المختلفة عبر تاريخها واتجاهاتها، ولكن مور رفض هذا الخلط بين أن نصف شيء على أنه خير وبين الخير ذاته، وعدم التمييز بينهما وهو ما أدى حسب مور إلى وقوع الكثير من المذاهب فيما يسميه بالمغالطات الطبيعية التي سنأتي لمناقشتها لاحقا، وأنه كان الأولى لنا حسب مور أن نعتبر الخير شيء بسيط غير معرف من البداية، ولو فعلنا ذلك لما وقعنا في هذه المغالطات، فأغلب المذاهب الفلسفية المهتمة بالمجال الأخلاقي في الحقيقة لم تستوعب حقيقة الأخلاق بل كل ما أدركته هو حسب اعتقاده هي أنها اكتشفت الصفات التي توجد في كل الأشياء الخيرة، فظنوا خطأً أنهم استطاعوا تعريف الخير عن طريق ذكر تلك الصفات، فعلى سبيل المثال شائع في

الفيزياء أن اللون الأصفر يأتي دائما مصحوبا ببعض الترددات[1]، ولكن هذا لا يبرر قولنا أن تعريف اللون الأصفر على أنه يعني التردد.

وبناءً على هذا تصبح الأحكام الخلقية عنده ليست هي الأشياء المفردة، فالأحكام الخلقية عند مور هي تلك التي تتضمن الأحكام الكلية التي تثبت وجود علاقة بين صفة الخير وبين موضوع جزئي ما، أو التي تنسب صفة الخيرية إلى موضوع بعينه[2]، ومن هذا المنطلق يتحول السؤال من البحث في الخاصية المشتركة بين جميع القيم الأخلاقية إلى السؤال عن خاصية الخير فيصبح السؤال المطروح هنا ما هي صفة الخيرية أو بصيغة أخرى أكثر وضوح ما هو الخير، وهو ما سنحاول التعريج عنه ضمن هذا المبحث وننظر كيف حلل مور فكرة الخير أو بالأحرى كيف طبق مور المنهج التحليلي على هذه القيمة.

المطلب الثاني: تحليل فكرة الخير عند مور:

التميز الذي أضافه مور إلى الفلسفة التحليلية هو سعيه إلى تطبيق التحليل في جميع الموضوعات الفلسفية فيما في ذلك الأخلاق، وقد عبر عن مواقفه الفلسفية في موضوع الأخلاق في كتابيه علم الأخلاق والأخر مبادئ الأخلاق*، أين عرض فيهما موقفا جديدا ورؤية خاصة لجميع المشكلات الأخلاقية التي طرحها الفكر الفلسفي في الأخلاق عبر جميع مراحله التاريخية، فقد كرس مور معظم عمله في مجال الأخلاق لتحليل فكرة الخير. لقد وضع مور جميع المذاهب الفلسفية الأخلاقية على طاولة النقد، وتجاوزها بطرحه الذي اعتمد فيه على المنهج التحليلي، ليعلن بمحاولته هذه استقلاله عن جميع المذاهب والتيارات والآراء التقليدية أين حاول أن يستنبط أسس التفكير الأخلاقي ويكشف لنا عن أهم المشكلات الفلسفية التي يعاني منها، ومنه ينقلنا إلى النظر إلى الموضوع من

---

[1] أبو بكر ابراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، دار الكتب المصرية، بنغازي، 1995، ص 299.

[2] – عزمي إسلام، **مبادئ الأخلاق لجورج مور**، ص 257.

* كتاب مبادئ الأخلاق principia Etica يعد أول كتاب لمور عام 1903 ولقد كان له تأثير كبير على زملائه من الفلاسفة الإنجليز مثل ليتون ستراسكي lytton strachey وكلايف بل clive bell وليونارد وولف leomand woolf

زاوية جديدة، فقد بين أن جميع المشكلات الفلسفية بما فيها في ميدان الأخلاق إنما نابعة بالدرجة الأولى من عدم تحديدنا للمفاهيم وعدم قدرة الفلاسفة الذين خاضوا في هذا المجال على الوقوف أمام المشكلات بكل وضوح مما ينتج عنه بالضرورة الاختلاف الذي قد يصل أحيانا إلى حد التناقض يقول مور:«... الأخلاق موضوع كان ولا يزال حوله قدر غير محدود من الاختلاف في الرأي... فالواقع أن فلاسفة الأخلاق لم يكونوا مهمتين بقدر كبير بوضع قواعد تحدد الأفعال الصحيحة والأفعال الخاطئة، بل ولم يكونوا مهتمين بوضع قوائم للأشياء التي هي خير وللأخرى التي هي شر، ولكنهم كانوا مهتمين بمحاولة الإجابة عن أسئلة أكثر عمومية وجوهرية»[1].

ويؤكد مور في نفس الكتاب أن فلاسفة الأخلاق اهتموا بمحاولة الإجابة عن أسئلة أكثر عمومية وهي من قبيل: ما الذي نعنيه عندما نقول على فعل انه صحيح أو ينبغي أن نفعله؟ وما الذي نعنيه عندما نقول على حالة للأشياء أنها حسنة؟ وما هي الخاصية التي تخص كل الأفعال الصحيحة أو الخيرة على الإطلاق، والتي هي السبب في كونها صحيحة أو خيرة؟ وما هي السمة التي تتسم بها كل الأفعال الخاطئة أو الشريرة دائما، والتي هي في الوقت ذاته أيضا السبب في كونها خاطئة او شريرة؟[2] إذن نفهم من كل ما سبق أن الهدف الأساسي عند مور دائما وأبدا هو أن يضع الأسئلة الفلسفية وضعا صحيحا ومنطقيا، دون الاهتمام بالنتائج التي يمكن أن تتولد عن تلك الأسئلة.

يذهب مور إلى التأكيد على أن المحور الأساسي الذي تدور حوله المنظومة الفلسفية في ميدان الأخلاق هو السؤال التالي "**ما الخير**" وهو كما ذكرنا سابقا يعد أحد القيمتين التين تبحث فيهما الأخلاق إلى جانب الشر، إلا أن مور أراد الذهاب إلى أبعد من ذلك فالهدف من طرحه هذا السؤال "**ما الخير**" يتجاوز ما هو ظاهر منه، فهو لا يغفل الأجوبة التي قدمها الفلاسفة قبله، على اختلاف مذاهبهم ولكنه يبرز أن الإشكال الذي وقع فيه الفلاسفة في فلسفة الأخلاق هو توحيدهم بين صفة الخير باعتباره أحد موضوعات الفكر

[1] جورج ادوارد مور، الأخلاق، ترجمة سعد عبدالعزيز حباتر، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1981، ص ص 153-154.

[2] المصدر نفسه، ص 154.

وغيرها من الموضوعات الأخرى، ولأن الأخلاق دائما تهتم بصورة أساسية بصفة الخير من حيث تحققها في هذا الشيء أو ذاك السلوك حين نقول هذا سلوك خير، وبالتالي يمكن أيضا لنا أن نبحث عن العلاقة القائمة بين الخير وبين الشيء الموصوف به أو بين الصفة والموصوف وهنا ميز مور بين نوعين من العلاقة ولدهما من السؤالين التاليين وهما:

1- ما هي الأشياء التي نتصور أنها خيرة في ذاتها.

2- ما هو السلوك الصحيح الذي يجب فعله [1].

و مضمون هذا السؤال الأول هو في الحقيقة يدور حول الأشياء أو الموضوعات التي يمكن أن وصفها بأنها خيرة في ذاتها، أو نصفها بالخير غير المشروط وهي تسمى علاقة مباشرة، فهو هنا يميزها عن السلوك، لأن هذا الأخير لطالما قرن بالسلوك الخير من قبل الفلاسفة على اختلاف مراحلهم التاريخية، في حين أن هناك أشياء أو موضوعات تتصف بصفة الخيرية وهي في غنى عن السلوك، أما السؤال الثاني يدور حول السلوك ولكن ليس خير في ذاته بل خيريته تكمن في كونه وسيلة للخير أي يؤدي إلى خير في ذاته وهي تسمى علاقة غير مباشرة[2].

ومن هنا يتضح لنا أن مور يميز بين الأشياء الخيرة في ذاتها والسلوك الذي يؤدي إليها ولذلك يعتبره مور خير لأنه يؤدي بالضرورة إلى السؤال عن الخير الذي ينتج عن هذا السلوك كوسيلة وإذا ما تم اعتبار السلوك خير في ذاته فهو وسيلة تؤدي إلى تحقيق الخير في ذاته [3].

وهذا ما دفع مور إلى البحث عن القاسم المشترك بين جميع القيم الأخلاقية على اختلاف درجاتها مثل العدالة والحرية والفضيلة، فهي في النهاية على اختلاف التعددية

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, p viii.*

[2] عزمي اسلام، مبادئ الاخلاق، مرجع سابق، 258.

[3] بهاء درويش، التحليل عند مور، مرجع سابق، ص 620.

تشترك في نقطة واحدة وهي أنها خير[1]، ولهذا اتجه مور للبحث عن خصائص هذا الخير كيف يمكن لنا أن نميز هذا عن هذا فنحكم على أنه خير، والأخر أنه لا خير أو شر، وهنا انكب مور على تطبيق منهجه التحليلي في ميدان الأخلاق بالتحديد على قيمة الخير، إذ يرفض مور تلك التعريفات الخاصة بالخير التي قدمها الفلاسفة أو المفكرين أو تلك التي امتلأت بها المعاجم والقواميس لأنها في نظره تعاريف ناقصة، فهي لا تزيد عن كونها إعطاء معنى الكلمة أو تقديم معاني قريبة منها، في حين أن الهدف الذي يستهدفه مور أعظم من ذلك فهو يريد الوصول إلى مرحلة الكشف عن طبيعة الموضوع.

ولأن مور كما وسبق وذكرنا يتبع المنهج التحليلي على هذه القيمة فقد توصل إلى فكرة مفادها أن رحلة البحث عن طبيعة هذا الموضوع لن تكون بذات قيمة كبيرة لأننا ببساطة ستنتهي إلى النقطة التي بدأ بها وهي أن الخير في النهاية هو الخير[2]، لا لشيء سوى لأن هذا المفهوم هو في الحقيقة مفهوم بسيط والبسيط غير مركب، وهو غير قابل للتحليل، ولا يمكن تقديم تعريف يصف حقيقة المفهوم إلا إذا كان تصورا مركبا، بينما موضوعات التفكير البسيطة فهي مجرد شيء نفكر فيه أو ندركه مباشرة، لا يمكن تعريف طبيعتها لمن لم يدركها[3]، لأنها حدس فالخير عند مور صفة بسيطة غير قابلة للتحليل ومعرفته تكون أيضا بنوع من الحدس البسيط.

ويذهب مور إلى أن التعريف يقرر ما هي الأجزاء التي تؤلف دائما كلا بعينه، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة الخير تعريف لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها، وهذا المفهوم البسيط الذي يعتقد أن لفظة خير تقوم للدلالة عليه سماه صفة لا طبيعية، وأية محاولة لمساواته بأي مفهوم آخر سماها وقوعا في المغالطة الطبيعية[4] واعتبر أنه في المقابل إذا لم تدل خاصية " الخير" على مفهوم بسيط وبالتالي غير قابل للتعريف فإنه إما أن يكون مفهوما

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 96.*

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 73*

[3] بهاء درويش، **مفهوم التحليل عند جورج إدوارد مور، مرجع سابق**، ص 621.

[4] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 45.

مركبا أم أنه مفهوم خال من المعنى، وهنا نطرح التساؤل الأهم وهو كيف مارس مور التحليل على قيمة الخير؟

ينبغي أن تكون كل القضايا الأخلاقية على بعض القضايا التي ينبغي لها أن ترفض على نحو حدسي ولذلك تصبح حسب مور جميع قضايا الأخلاقية قضايا تأليفية[1]، هذا إذا أردنا الحديث عن الأخلاق كالعلم أو معرفة متميزة، فهذه الأخيرة حسب مور لها سبيلين وهما إما تحليلية والمقصود به إحصاء الصفات التي تميز الشيء عن غيره وهو يوجد في اختصاص الفلسفة، أما الثاني فهو السبيل التأليفي والمقصود به هو عندما نتوسع في التصور من خلال الصفات الإضافية وهو يكون في ميدان العلوم، وتنطبق هذه المعرفة بشكل كبير على تصور الخير فمور يري أن الخير تصور واضح وبسيط وهو غير قابل للتعريف وحجته في ذلك هو أن لنا نظرة خاطئة عن التعريف في حد ذاته حيث يقول في هذا الصدد: «إن أكثر معنى للتعريف أهمية هو ذلك الذي يقرر فيه التعريف تلك الأجزاء التي تؤلف كلا معينا في موضوع ما، ومن هذا المنطلق لا يكون للخير تعريفا، لأنه بسيط وليس له أجزاء يتركب منها»[2]، وأن نأخذ تعريف الحصان على سبيل المثال لتوضيح الفكرة فنعرف الحصان على أنه كائن بأربع سيقان ورأس وكبد و...الخ، فهذا تعريف تحليلي لأنه ببساطة يحصي لنا أجزاء الشيء المعرف، أي الأشياء أو العناصر التي يتكون منها الشيء والعلم لا يقوم على هكذا تعريف – التعريف التحليلي – بل على نوع أخر من التعريف وهو التعريف التأليفي وهكذا يتضح لنا أن تعريف الخير لا يماثل تعريف الحصان لأنه ببساطة ليس تحليليا بل هو تصور أولاني حدسي ولأنه بطبيعة الحال بدون أجزاء، ولكن هذا التصور –الخير– غير نقي من الشوائب التي قد تجعل منه تصورا مختلطا، فهو يدرك إدراكا مباشرا[3].

---

[1] محمد مدين، مرجع سابق، ص 225.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 77.*

[3] زكي نجيب محمود، من الفلاسفة المعاصرين جورج مور، مجلة الهيئة العامة للتأليف والنشر، العدد15، مارس 1961. ص48.

ولكن لاحظ مور أن أننا لا يمكن أن نقف عند هذا التصور بشكل واضح أو أن نرى معالمه بشكل جلي مما يعني أنه ليس معرفة مميزة وحتى يتسنى لها أن تكون كذلك يرفض مور أن تكون الوسيلة لذلك تحليلية لأن هذا التصور بسيط لا أجزاء له، ومنه السبيل للتميز هو التأليفي الذي ذكرنا فيما سبق، أنه من الأساليب الكفيلة لجعل التصورات مميزة في ميدان العلوم وباتباعنا لهذا الأسلوب يعني أنها تنتمي إلى علم كالعلم الطبيعي أو الرياضي[1]، وتأسيس ما يسمى بعلم الأخلاق، وهكذا لا يكون للتعريف التحليلي أدنى أهمية من وجهة نظر مور ولا يمكن تطبيق هذا التعريف على تصور "الخير" بقدر ما يناسبه التعريف التأليفي لأن هذا الأخير هو التعريف الأنسب لعلم الأخلاق، يقول مور: «إن كل القضايا التي تتعلق بالخير تأليفية وليست تحليلية»[2] أي أنه التعريف الذي يوجد نمطا من التفكير قادرا على أن يعمل كجزء نظري لعلم تطبيقي منظم[3]، وقد تصور مور هذا العلم على نحو دقيق وجعل مهمته الأولى هي تقديم معرفة دقيقة واضحة تخص مجال الأخلاق، مؤكدا بدوره أن مهمة علم الأخلاق لا تقتصر فقط على تحصيل نتائج صادقة فحسب بل عليها أن تجد مبررات صحيحة حيث يعتبر مور أن موضوع علم الأخلاق المباشر هو المعرفة لا العمل.

بيد أن هذا الطموح في جعل الأخلاق كعلم مميز يقتضي أن تقدم لنا معرفة تقوم على تصور أساسي وهذا التصور هو الخير، وهذا الأخير لابد من أن يكون قابلا للتطور لأن العلم الدقيق يكون كذلك بفضل إمكانية تطور تصوره الأساسي، بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن يكون هذا التصور هو غاية علم الخيرية[4]، فالهدف الذي ينبغي أن ينشده أي مفكر أو فيلسوف أو حتى باحث في علم الأخلاق، هو البحث فيما يعنيه مصطلح "الخير"، حتى نستطيع أن نتحدث عما يسميه بعلم الأخلاق، وذلك لأن حد الخير هو الركيزة الأساسية في علم الأخلاق بل هو نقطة البداية فيه، فلا تعريف للأخلاق بدونه، ضف إلى ذلك أنه

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p* 9.

[2] *Ibid, 143-144.*

[3] محمد بو مدين، **بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، مرجع سابق، ص 218.

[4] المرجع نفسه، ص 225.

يوجد في كل موضوع فكرة بسيطة غير قابلة للتعريف والتحليل وينبغي أن نعرف الأخلاق بالإشارة إليها، لأنه يجب علينا أن نميز هنا بين الاسم الذي نسمي به هذا الموضوع المنفرد، وعن الموضوعات الأخلاقية لأن الكلمات التي نعتبرها دائما دالات أخلاقية تشير إليه، هي في الحقيقة تعبير عن أحكام أخلاقية تشير إليه، وهنا يكمن جزء كبير من مهمة علم الأخلاق وهو إحصاء كل الأحكام الصادقة التي تؤكد أن هذا وذاك من الأشياء الخيرة.

وعليه إذا كانت كل القضايا الأخلاقية ينبغي أن تقوم في نهاية الأمر على بعض القضايا البسيطة التي تقبل أو ترفض على نحو بديهي، فهي بذلك تكون قضايا تألفية[1].

ولكن الإشكال المطروح هنا هو كيف يكون الخير قضية واضحة بذاتها ؟

يقول مور في كتابه مبادئ الأخلاق: «مهمتي الأولى التي أقمتها على عاتقي هي اكتشاف المبادئ الأساسية للتدليل الأخلاقي، وتأسيس هذه المبادئ أكثر من اهتمامي بالنتائج التي نحصل باستخدامها، وهذا هو هدفي الأساسي»[2]، وهكذا يقدم مور موقفه من البحث في قضايا الخير، وقد كان مهتما إلى حد بعيد بالحدس وقد استخدم مور هذه الكلمة للتعبير على أن قضايا الخير واضحة بذاتها، وهو يتفق مع الحدس الذي قال به العقلانيين وفي مقدمتهم ديكارت، فهو يؤكد أن الحدس فكرة منطقية وليست سيكولوجية ولا حتى إبستمولوجية، فكيف يبرر مور أن فكرة الخير أو الخيرية قضية واضحة بذاتها ؟

يقول مور: «حاولت أن أتبين بدقة ما الذي نسأل عنه في الشيء عندما نطرح السؤال ماذا كان ينبغي أن يوجد لذاته، هل هو الخير في ذاته أو له قيمة أصيلة»[3]، هنا نجد أن مور يحاول أن يقيم في البرينكيبيا هوية بين (س خير) و(س ينبغي أن يوجد لذاته)، وإدراك هذا المعنى حسب مور لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الحدس[4]، ذلك أنه لا يمكن

---

[1] المرجع نفسه، ص225.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit. P. IX، X.*

[3] *Ibid, p viii.*

[4] محمد مدين، مرجع سابق، ص 220.

أن نجد إجابات تتعلق بهذا السؤال يمكن تقديمها ببساطة انه لا يمكن الاستدلال حول أي منهما يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وهكذا يكون مور قد أكد على الصورة الكاملة للرؤية الحدسية يقول مضيفا: «حينما أطلق على مثل هذه القضايا حدوسا فإنني لا أستهدف إلا شيء واحد وهو مجرد التأكيد على أنها غير قابلة للإثبات، ولا أعني شيء مطلقا فيما يتعلق بطريقة المعرفة وأصلها»[1]، وهذا تأكيد على النقطة التي أشرنا إليها سابقا حول طبيعة الحدس عند مور من حيث أنه يعد قضية منطقية لا غير، فهو ليس حدس بالمعنى السيكولوجي ولا بالمعنى الإبستولوجي[2]، بحيث لا يهتم بالمعرفة من حيث صدقها أو كذبها بسبب منهج أو طريقة إدراكها حيث يقول: «إنني لا أعني أي قضية ما صادقة بسبب معرفتنا إياها على نحو معين أو بممارسة أي ملكة خاصة»[3]، أما فيما يتعلق بالوضوح والبداهة التي ترتبط بالحدس فإنها عند مور تعني أن القضية التي توصف بهذا الوصف تكون واضحة بذاتها، فالمقصود من هذا أن القضية ليست استدلالا من قضية أخرى غير القضية ذاتها، مثل قولنا أن القضية (س) واضحة بذاتها يحيل مباشرة إلى ظهورها على هذا النحو ليس هو السبب في أنها صادقة، والمقصود من ذلك أنه ليس لها سبب على الإطلاق، والسبب الذي ينقص القضية الصادقة بذاتها هو سبب منطقي وهنا يكون الحدس منطقيا [4]، وليس صدق القضايا هو وحده الواضح بذاته بل أن عدم صدقها أيضا يكون واضحا بذاته، والسبيل الذي ندرك من خلاله عدم صدق قضية ما هو نفسه السبيل الذي ندرك من خلاله عدم صدق قضية أخرى، ومثل ذلك قولنا "اللذة هي وحدها الخير" هذه قضية كاذبة من وجهة نظر مور حتى دون أن يكون هناك سبب منطقي أو استدلال عقلي على كذبها لأنه ببساطة لا يوجد شاهد أو سبب ما يسبب كذبها فيما عدا هي نفسها وحدها فهي غير صادقة لأنها ببساطة غير صادقة [5]، يقول مور في هذا السياق: «وفيما يتعلق بذات القضية – اللذة هي الخير– أنا لا أستطيع أن أفعل شيئا

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit* p .148–149.

[2] محمد مدين، مرجع سابق، ص 220.

[3] *Ibid, 148-149*.

[4] محمد بو مدين، **بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، مرجع سابق، ص 221.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لإثبات أنها قضية صادقة، لا لشيء سوى لأنني لا أستطيع أن أشير بوضوح إلى ما تعنيه تلك القضية وكيف أنها تناقض قضايا أخرى تبدو أنها غير متساوية في الصدق»[1].

ومما سبق يتضح لنا كيف يمكن أن تكون قضايا الخير واضحة بذاتها، حيث يمكن أن تكون القضايا الواضحة بذاتها صادقة أو كاذبة بوضوح ذاتي، ومنه يتقابل هذا الوضوح الذاتي ببعضه البعض، مما يعني أن هناك عنصرا واحدا على الأقل في الوضوح الذاتي يمثل علاقة القضية بالقضايا الأخرى في نفس السياق، وبعبارة أخرى أكثر دقة يعزي الوضوح الذاتي لقضايا الأخلاق في جانب منه إلى اتساق إطار هذه القضايا، وليس هذا الإطار سوى علم الأخلاق الدقيق[2]. ومن ثمة نجد الكثير من الباحثين يعدون مور مؤسس النزعة الحدسية في علم الأخلاق، فالخير هو الخير ولا شيء غيره، ولا مجال لتعريفه لأنه خال من كل تركيب أو تعقيد، فهو يتكشف بماهيته الباطنية، ولا يمكن أن يدرك بتحديدات مستمدة من أي مصدر آخر[3].

كما ينبغي أن تعتمد القضايا الأخلاقية في وضوحها الذاتي على بعض القضايا التي ينبغي أن تقبل أو ترفض على نحو بسيط، أي تلك القضايا التي لا يمكن أن تستنبط عقليا من أية قضية أخرى، بمعنى أن الأحكام القيمية مثل قولنا (س خير) و(ش شر) ينبغي أن تعتمد على هكذا قضايا بسيطة مما يعني أن جميع الأحكام القيمية التي نصدرها على الأشياء هي في الحقيقة مستنبطة من قضية أخرى أولية وهي قضية بديهية، فتدخل جميع تلك القضايا ضمن نسق أما الفكرة البديهية فهي عماده وبفضلها يكون النسق نسقا وكل قضاياه أخلاقية وتكون سمات كل منهما على النحو التالي:

قضية بديهية لا يمكن أن تستنبط من خلال أي استدلال عقلي

صدقها أو كذبها واضح بذاته وبالتالي تقبل أو ترفض على نحو بسيط

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit.* p 144.

[2] محمد بو مدين، **بحث في منطق التصورات الأخلاقية**، المرجع السابق، ص224.

[3] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 45.

أنها أساس النسق الأخلاقي تقوم عليها جميع القضايا الأخلاقية وهذه الأخيرة تستمد منها طابعها الأخلاقي[1].

وما يتوصل إليه مور بعد استخدامه لمنهجه التحليلي إلى تقرير علاقة ما بين الخير في ذاته والأشياء التي تكون خيرة أي التي توصف بصفة الخيرية، ليستنبط ثلاث أنواع من الأشياء المختلفة التي تتعلق بالأحكام الصادرة عنها وهي على التوالي:

الأشياء التي تحمل قيمتها في ذاتها أي قيمتها باطنية، وأشياء لها قيمة شريرة، أما الثالثة فهي متعادلة القيمة.

وبين أن الشيء قد ينتمي إلى أي فئة من الفئات الثلاث، وهو جزء من كل، وأن قيمة الكل المكون من الإثنين أكبر بكثير من مجموع قيمتي الشيئين الخيرتين[2]، وهو ما يصطلح عليه بالكل العضوي والمقصود به ذلك الكل المكون من الأشياء الخيرة التي يمكن أن تتصف بصفة الخيرية بدرجة مختلفة عن تلك التي نحصل عليها من مجموع الدرجات التي يتصف بها الجزء من ذلك الكل.

المبحث الرابع: المغالطات الطبيعية عند مور

كما رأينا سابقا أنه وحسب مور كل من يعتقد أن بإمكانه تعريف قيمة "الخير" فإنه لا محال واقع في خطأ وهو ما يسميه بالمغالطة الطبيعية والمقصود بهذا المصطلح هو أن تقدم تعريفا للخير بخصائص تابعة للطبيعة أو داخلة في نطاقها مثل القول أن الخير هو كل ما هو سار أو لذيذ أو المرغوب فيها، فالقول بهذا حسب مور يعد مغالطة لأن هذين الصفتين اللذة أو السرور أو الرغبة هما صفتين موجودتين في الطبيعة أي مرتبطتين بالزمان والمكان[3]، فهي صفات محدودة ومتوقعة وبالتالي دخولها في نطاق الطبيعة، ولأن الخير غير طبيعي أي أنه لا يندرج ضمن موضوع دراسة العلوم الطبيعة[4]، ومنه يصبح تعريف الخير بما لا يتناسب مع طبيعته يعد مغالطة فلا يمكن تعريفه بلغة الموضوع

---

[1] محمد مدين، مرجع سابق، ص 222.

[2]، علي حرب وآخرون، الفلسفة الغربية المعاصر، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 436.

[3] بهاء درويش، مرجع سابق ص، 621.

[4] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ط1، 1968، ص211.

الطبيعي أو بذكر خصائص طبيعية، ويقدم لنا مور في ذات السياق المثال التوضيحي التالي يبين فيه المقصود بالمغالطة الطبيعية وهو أن نفترض قول رجل ما أنه مسرور ولنفترض أيضا أن قوله هذا صحيح أي أنها واقعة حقيقية، مما يعني أن العقل قد ميز فعلا في هذه اللحظة الشعور الواضح والمتميز الذي نطلق عليه حد السرور أو الفرح والسرور لا يعني شيئا بل هو مجرد سرور، وأنه في الواقع نحن نعلم أن السرور أو الفرح درجات، فماذا لو طلبنا من أحد أن يعرف لنا السرور أو هذا الشعور، فيقول أن السرور هو الإحساس بالأحمر، فنستدل من ذلك أن السرور هو الأحمر أي لون، وهذا في واقع الأمر تصور أقرب إلى السذاجة أكثر منه إلى الحقيقة، فهو اعتقاد خاطئ أو مغالطة كما يسميها مور. ببساطة لأن السرور لا يعني في أي حال من الأحوال الإحساس بالأحمر[1]، وما ننتهي إليه من هذا المثال هو أن فكرة السرور غير قابلة للتعريف ومنه غير قابلة للتحليل شأنها في ذلك شأن الخير، بمعنى أن المفاهيم المرتبطة بقيمة الخير لا يمكن تعريفها لأنها غير قابلة للتحليل لأنها بسيطة، وما لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه.

ومجموع النظريات الطبيعية التي وقعت في المغالطة الطبيعية حسب مور وهم أصحاب النظرية الطبيعية أي أصحاب المذهب الطبيعي وهي تنقسم إلى:

- نظريات مذهب اللذة.
- ونظريات ترى أن الخير هو وجود كائن أو موجود طبيعي.

أما النظرية الثالثة؛ فهم أصحاب النظرية الميتافزيقية، وسنحاول هنا التعريج عن مواطن المغالطات الطبيعية في كل من هذه النظريات حسب مور.

المطلب الأول: مغالطات المذهب الطبيعي عند مور

يذهب مور إلى القول أن هناك الكثير من النظريات الأخلاقية يذهب أصحابها إلى أنه لا وجود لقيمة باطنية أو قيمة في ذاتها بل الموجود هو أشياء قيمتها تكمن في اتصافها بشيء من الصفات الطبيعية ولا تكون هي اللذة، وهي نظريات تصرح أن فرض الخير

[1] نقلا عن علي حرب وآخرون، الفلسفة الغربية المعاصر، مرجع سابق، ص 438.

يعني الاتصاف بصفة طبيعية، وهذه النظريات أطلق عليها مور تسمية النظريات الطبيعية في الأخلاق، ومنه أطلق اسم المذهب الطبيعي على الأخلاق على تلك الطريقة في البحث في الأخلاق، والتي تعتمد على استبدال صفة الخير بصفة أخرى موجودة في الطبيعة أو بصيغة أخرى صفة موجودة في شيء طبيعي أو مجموعة من الأشياء الطبيعية[1].

ويعرف المذهب الطبيعي في الأخلاق هو المذهب الذي يهدف إلى جعل الأخلاق كعلم من العلوم الطبيعية أو أحد فروعها، ويقتضي هذا التصور أن تتبني الأخلاق وفقا للمنهج التجريبي أو الطبيعي القائم على ركيزتين أساسيتين وهما الملاحظة والتجربة، وبالتالي يتساوى هنا ارتباط تصور الخيرية كقيمة أخلاقية بتصورات طبيعية مثل اللذة والرغبة والمنفعة، ونلمس هنا أن هذا المذهب عادل بين خاصية الخير مع خاصية أخرى كالخاصية الطبيعية، ولهذا حاول المذهب الطبيعي أن يحلل القضايا الخلقية على نحو يتضمن الإشارة لما هو كائن قائم بذاته لا عما يجب أن يكون، وفي هذا المبدأ الذي تعمل وفقه المذاهب الطبيعية في الأخلاق فهي تحمل ردا على الأخلاق التي كانت تندد بها المذاهب المثالية أو المتعالية، فعملت على تحويل هذه الكيفيات المجردة إلى كيفيات وعلاقات حسية أي واقعية لمسها من خلال تجربتنا المعاشة، وبطبيعة الحال لم يكن ظهور هذا المبدأ الطبيعي وامتداد تفسيره المادي حتى إلى الجانب الخلقي اعتباطيا بل يرجع إلى مجموعة من العوامل التي ساعدت على انتشاره، وأبرزها على الإطلاق هو النجاح الباهر الذي أحرزته العلوم الطبيعية، بمختلف ميادينها ومجالاتها وقدرتها على تحقيق الفهم الدقيق للعديد من الظواهر الطبيعية بفعل استخدامها للمنهج العلمي، هذا من جهة ومن جهة أخرى تزامن هذا التقدم الذي يحسب للعلوم الطبيعية كانت النظريات الميتافزيقية والمتعالية ذات الطابع الترنسنتدنتالي تثبت فشلها وعجزها عن تحقيق الفهم الكامل للظواهر وقصرها عن إيجاد كيفيات وعلاقات خلقية مرتبطة بالواقع، فكل الكيفيات الخلقية مجردة ومختلفة كليا عن تلك العلاقات التي نعايشها في تجربتنا الخلقية المعاشة، وتنقسم المجموعة الطبيعية حسب مور إلى مجموعتين المذهب الطبيعي الذي يعتقد

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p41.*

أصحابه بوجود موجود طبيعي ويكون هو وحده الخير وليس هو اللذة، أما المجموعة الثانية فهي مذهب اللذة أو المنفعة[1].

انكب مور على تحليل ومناقشة هذه النظرية أو الرؤية الفلسفية في الأخلاق مستخدما منهج التحليل حيث بدأ أولا بتحليل معاني وألفاظ و أولى هذه المفردات كلمة طبيعية أو الطبيعة فبين أن هذه الأخيرة تشمل كل موجود، وجد سابقا أو موجود حاليا أم سيوجد سابقا باختصار كل ما وجد في الزمان[2]، وبناءً عليه يصبح كل ما هو موجود في حدود الزمان طبيعيا.

لكن مكمن الإشكال هنا حسب مور يتمركز حول الصفات التي توصف بها الأشياء الطبيعية وهو هنا يحاول أن يميز الصفة كصفة في ذاتها والأشياء الموصوفة بها، فمثلا صفة الخيرية صفة تتصف بها الكثير من الموجودات الطبيعية، فالمال خير والصحة خير، والحرية خير والسعادة خير، بيد أن مور يتصور أن الخير ذاته صفة غير طبيعية لأنه ببساطة لا يتحقق فيه أحد أهم الشروط الطبيعية وهي صفة الزمان حيث يطرح التساؤل المشهور في فلسفته الأخلاقية وهو هل يمكن أن نتصور الخير على أنه موجود في الزمان، وليس مجرد صفة لشيء موجود طبيعي بالنسبة لي لا أستطيع أن أتخيل ذلك[3].

بعد هذا التحليل اللغوي اتجه مور نحو أهم مرتكزات هذا المذهب أو أهم مبدأ لهم على الإطلاق وهو المبدأ الذي يصاغ على النحو التالي "الأشياء الطبيعية تكون خيرة لأنها طبيعية" وهذا التحليل أفضى به الى قضيتين وهما على النحو التالي:

- كل ما هو سوي هو خير.
- كل ما هو ضروري هو خير[4].

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p41.*
[2] *Ibid, p 42.*
[3] *Ibid, p 41.*
[4] عزمي إسلام، مرجع سابق، ص 261.

ان مثل هذا التصور أو القضيتين الناتجتين عنه يعتبرهما مور تصوا مغالطا وهو خاطئ ولا يمكن اعتماده في تفسير فلسفة الأخلاق، فهي نظريات ترى أن الخير الوحيد إنما يقوم على وجود نوع من الصفة في الأشياء أي اتصاف شيء ما بصفة طبيعية ما[1]، أي أن هذه الصفة موجودة في الطبيعة أي موجودة في الزمان فهم يعتبرون أن الخير ذاته لا يمكن تعريفه إلا بالإشارة إلى مثل هذه الصفة والسؤال المطروح هنا هو كيف أسس مور لنقد هذه النظريات الطبيعية؟

بالعودة إلى ارتباط معنى الخيرية بالسوي مثلا قد نعتبر أن الصحة خير باعتبار أن الصحة هي الحالة السوية في الموجودات الطبيعية، بيد أن المرض هو الأخر موجود طبيعي فهو أيضا نتاج طبيعي عن الموجودات الحية، وقس على ذلك موجودات كثيرة ومختلفة وبالتالي السؤال المطروح هنا هل كل ما هو سوي هو بالضرورة خير، رأي مور من هذا السؤال أنه ليس لمثل هذا الارتباط من مبرر ضروري لأن السوي لا يعني دائما الخيرية إذ يمكن أن يكون الشاذ أو المتميز أو الخارج عن المألوف أفضل من السوي فالتفوق والتميز حالات غير سوية شأنها شأن الفجور والفساد، ولكن ومع ذلك يمكن القول ان كل ما هو سوي هو خير[2]، وأما عن ارتباط معنى كلمة الخيرية بصفات طبيعية أخرى مثل الضروري على أساس أن هناك وجدانيات ومشاعر وأفعال طبيعية زودت بها الطبيعة الإنسان من أجل حفظ بقائه وصيانة كيانه فهي مثل أليات الدفاع والتكيف مع البيئة والمحيط الخارجي[3]، و وجودها بهذا المعنى يعني أنها ضرورية للإنسان وفي الوقت عينه خيرة وهذا التصور أو الحكم القيمي على مثل هذه الأشياء أنها قيمة أو خيرية هو مجرد تصور اعتباطي لا أساس له من وجهة نظر مور، فليس ما هو ضروري للحياة هو في الحقيقة خير في ذاته.

و يضيف مور في سياق رفضه للنزعة الطبيعية قائلا: «إن مناقشتي السابقة لتصور الخير تنتهي إلى أمرين الأول هو تحديد ما يعنيه الخير كحد أو ما نعني به صفة الخير،

---

[1] المرجع السابق، ص 261.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p43.*

[3] *Ibid, p43.*

وقد كانت نتيجة المناقشة أن الخير هو الخير، ولا شيء غير ذلك، وأن النزعة الطبيعية مغالطة»[1]، إذ ليس من الصعب علينا أن نلاحظ حسب مور أننا إذا بدأنا باعتقاد مفاده أن السلوك الصواب هو السلوك المؤدي إلى الخير على نحو كلي، سيقودنا هذا الاعتقاد إلى نتيجة واحدة وهي أن الخير هو السعادة العامة، ولذلك يؤكد مور على ضرورة الخوض في هذا الموضوع من منطلق فكرة محورية وهي أنه ينبغي أن تبدأ الأخلاق دون تحديد للتعريف، لأننا بذلك سنكون مؤهلين أكثر وعلى نحو أفضل لأن النظر مرارا وتكرارا في موضوع الأخلاق دون تحديد للتعريف[2]، لأننا بذلك سوف نكون مؤهلين على نحو أفضل لأن نعيد النظر مرارا وتكرارا في موضوع الأخلاق، قبل أن نتبنى أي حكم أخلاقي مهما كانت صفته، فإعطاء مفهوم واحد للخير كأن نربط مفهومه بالسرور أو حتى السلوك المؤدي إلى السعادة يعد انجرافا إلى المغالطة الطبيعية لأنه يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الخير متغير وهذا في حد ذاته يتناقض مع طبيعة الخير[3].

ما عابه مور على هذه النظريات الفلسفية هو محاولتها تفسير تصور الخير في حدود التصورات التابعة للعلوم الطبيعية أخرى كأن نعرف مثلا الخير بتصورات مستمدة من علم النفس أو علم الاجتماع أو حتى علم طبيعي[4]، فهؤلاء على خلاف مور يرون أن الخير خاصية معقدة ومركبة في حين أن مور يؤكد أن الخير خاصية بسيطة وهو لا يندرج تحت أي فئة أو علم من العلوم الطبيعية ولا حتى بأي خاصية من خصائص الطبيعة، فالخير فعلا حسبه أنه خير، وهو لا ينفي أن الخبر فعلا يشير إلى خاصية ولكنها ليست خاصية طبيعية يمكن ملاحظتها تجريبيا أو استنتاجها من قبل أي علم طبيعي، فهو في النهاية اسم لصفة بسيطة غير قابلة للتحليل.

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 144.*

[2] محمد مدين، مرجع سابق، ص223.

[3] المرجع نفسه، ص 224.

[4] محمد فؤاد كامل، جورج مور دحض المثالية ودفاع عن الإدراك الفطري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976، ص242.

و من النماذج الفلسفية التي تطرق لها مور في خضم بحثه في المذهب الطبيعي هو هاربرت سبنسر وتشارلز داروين وهما نماذج فلسفية أقامت أسسها على التطور، أما نظرية داروين فقد أطلقت اسم عملية التطور على تلك العملية الطبيعية أو الانتقاء، هذا ما يحيل إلى القول أنه تبعا لذلك تكون الأخلاق من وجهة نظر داروين أخلاق تطورية بمعنى ما هو أحسن هو أكثر، والفكرة نفسها تبناها سبنسر ودافع عنها وأكد بدوره أن الأحسن هو الأكثر تطورا، أي بصيغة أخرى الأكثر هو الأحسن، ليؤكد هو أيضا ربط الأخلاق بالتطور[1].

إن هذا التصور يقع قي مغالطة فلو تتبعناه أو سرنا معه إلى النهاية فإننا سنجد أنفسنا أمام مأزق أخلاقي، لأن هذا الربط سيجعل من الأحسن أخلاقيا مرادفا للتطور، وهذا يتطلب أن نربطه بالقضية " الحياة سارة" ومن هنا سنخرج من إطار مذهب التطور لندخل إلى نطاق مذهب اللذة[2]، وهو ما أطلق عليه مور تسمية مذهب اللذة الطبيعية، واصفا من خلال هذا المفهوم الحركة الانتقالية من التطور إلى اللذة، مضيفا في الوقت عينه أن هناك التباسا حقيقيا حول تصنيف سبنسر ذاته هل هو من أنصار اللذة أم التطور أم كلاهما.

ان سبنسر يقع في المغالطة الطبيعية لأنه ببساطة يعد السار أو اللذة مرادفة للخير، وبالتالي قولنا هذا سار يعني أنه خير، وهذا التصور يعد أمام المفهوم الذي صاغه مور عن تصور الخيرية تناقضا ومغالطة لأنه يصبح بناءً على هذا القول "هذا خير" و"هذا ليس جيرا" شيء واحد، لا تناقض فيه ومور بمنطقه يرفض أن يكون الفعل الواحد صوابا وباطلا في الوقت ذاته وهي في الحقيقة أحد أهم مبادئ المنطق، فلا يمكن أن يكون خيرا وشرا في الوقت نفسه، كما أن تشبيه السار بالخير أيضا مجازفة لأن الخير صفة غير طبيعية أصلا في حين أن السرور واللذة صفات طبيعية.

---

[1] عزمي إسلام، مرجع سابق، ص 262.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p. 50.*

و انتهى إلى نتيجة مفادها أن ربط الخير أو الخيرية بصفة الطبيعة أو استقلالها عنها هو قول فاسد بل هو قول غبر مبرر.

المطلب الثاني: مغالطات مذهب اللذة أو المنفعة

مذهب اللذة هو المذهب الذي يري أن اللذة هي الخير الوحيد الذي يمكن أن يوصف أنه خير بذاته، ويعد المبدأ الأساسي في هذا التيار هو الإيمان بأن الفكرة الصحيحة بما في ذلك الأفكار ذات الطابع الأخلاقي لا يمكن أن تكون صادقة وصحيحة ما لم تحقق منافع على أرض الواقع، يقول مور واصفا مذهب اللذة والمنفعة: فلا شيء هو بخير إلا إذا حقق منفعة ما، ولا شيء هو بشر إلا إذا نجم عنه ضرر ما[1]. أي أن معيار حكمنا على أي فعل أو فكرة مهما كانت مرجعيتها إنما يتوقف على النتائج التي يمكن أن تترتب عنها، أما عن الجذور التاريخية لهذا المذهب فهي ترجع إلى الأصل اليوناني وبالتحديد إلى الفلسفة الأبيقورية التي كانت ترى أن الإنسان يحكم على الأفعال، أو يصدر أحكامه القيمية وفقا لما يتوافق مع سجيته، وفي واقع الأمر أن طبيعته تطلب اللذة وتتجنب الألم، وبناءً على هذا يجب أن ننظر إلى اللذة على أنها خير والألم على أنه شر حيث يقول أرستيب وهو أحد أقطاب هذا المذهب " اللذة هي صوت الطبيعة فينا فلماذا الخجل والحياء"، وكان أبيقور يجعل من هذه الطبيعة أساسا للحكم على أي فعل أو قيمة مهما كانت، وفي هذه النقطة يجمع أنصار مذهب اللذة فاللذة في النهاية هي الخير الوحيد وهي معيار السلوك، ومن خلالها نصدر أحكامنا القيمية المختلفة ومنها القيم الأخلاقية، وهي الخير الأقصى المطلوب لذاته[2].

ثم انتقل مور إلى تحليل مذهب اللذة من خلال أهم ممثليه في الفترة المعاصرة وهما بنتام وجون ستوارت ميل، وذلك من أجل الوقوف على المغالطة التي وقع فيها كل منهما نيابة عن جميع فلاسفة هذا المذهب، مع أن مور قد أكد أن الكلمتين لا تحملان نفس

[1] جورج ادوار مور، الاخلاق، مصدر سابق، ص 151.

[2] أبو بكر ابراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي،مرجع سابق، ص 300.

المعنى، وإن صح ذلك الاعتقاد [1]، ولكن من المهم أن نبين هنا أن مور لا يعترض على أن تكون ضمن الأشياء الأخرى خيرا أيضا وهدفا في ذاته لكن ما يعترض عليه مور ولا يقبله هو أن أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون خيرا سوى اللذة.

أما بينتام وحسب تحليل مور فقد وقع في مغالطة تتعلق بمفهوم أساسي عندهم وهو" الصواب" أو "الحقيقة"، وذلك من خلال استعماله لكلمة الصواب بقصد " كل ما يحقق السعادة العامة" أو المنفعة لأكبر قدر ممكن من الناس "المنفعة العامة"، ومن الوهلة الأولى لا يبدوا أن هناك تناقض في هذه القضية لأننا نستخدم كلمة "الصواب" للإشارة إلى الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق ما هو خير، وهنا يجب أن نميز ونعي جيدا ما المقصود بالصواب هل نقصد الوسائل التي نستخدمها لتحقيق الخير، أم هي الغاية في حد ذاتها أي الخير[2]، ولكن هنا ما يتجلى لنا فالمقصود هو الوسائل التي تهدف إلى تحقيق الغاية القصوى وليست الغابات بعينها.

بيد أن المغالطة التي وقع فيها بينتام حسب تحليل مور هي إذا كان المقصود بالصواب هو كل ما يحقق السعادة لأكبر قدر ممكن من الناس، وهذا من جهة هو الغاية الصحيحة أيضا فإنه في ظل هذا يصبح بينتام يستخدم كلمة " الصواب" للدلالة على الغاية والوسائل في نفس الوقت، ولو كان الأمر على هذه الشاكلة فإنه يصبح من الصعب الوقوف على تعريف "الصواب" بأنه ما يؤدي إلى تحقيق السعادة العامة من دون أن يتضمن ذلك مغالطة فتعريف الصواب على أنه ما يؤدي إلى السعادة العامة، إنما يمثل طريقة غير سليمة في البرهنة، إذ لا تكون في هذه الحالة العبارة الأتية "السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني" مبدأً أخلاقيا على الإطلاق، بل تكون عبارة نتكلم بها عن معنى عدة ألفاظ فحسب، أو تكون قضية تتحدث عن طبيعة السعادة العامة وليس عن صوابها أو خيريتها[3].

---

[1] المرجع السابق، ص300.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p19.*

[3] على حرب وأخرون، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 443.

ويستمر مور في التحليل واستخراج المغالطات التي وقع فيها أصار مذهب اللذة، وبعد أن عرض المغالطة الطبيعية التي بينتام، انتقل إلى تحليل موقف جون ستوارت ميل الأخلاقي لعرض المغالطة التي وقع فيها، وهو كغيره من أنصار اتجاه مذهب اللذة يرى هو الأخر أن الفرد ينبغي أن يتصرف بالطريقة التي يمكن أن تحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد، والدليل الذي أورده على صحة اعتقاده هذا، هو أن الأشياء التي يكون مرغوبا فيها لأن الأفراد يرغبونها في الواقع، والأصل في هذا الدليل قياس على صدق أن الصوت مسموع لأن الناس يسمعونه فعلا[1]، غير أن مور يؤكد أن هذه مغالطة، والمرغوب فيه غير المسموع فهما تجربتان غير متقارنتين، وفي نفس السياق من التحليل يتوجه مور نحو تحليل الكلمات التي يستخدمها أنصار هذا المذهب، فكما حلل كلمة الصواب التي يستخدمها بينتام يتعرض بالتحليل إلى الكلمة التي استخدمها جون ستورات مل وهي الرغبة أو المرغوب فيه، وقد أكد مور أن ميل قد أعلن قضيتين الأولى هي أن السعادة هي الشيء الوحيد الذي يكون موضع رغبة، أي هي الغاية القصوى أما القضية الثانية فهي أنه لا يمكن أن نخضع الأسئلة التي نسألها عن الغايات القصوى للبرهان المباشر.

أما المغالطات التي وقع فيها في كلا القضيتين فهي أنه في القضية أنه خلط بين موضوع الرغبة والمرغوب فيه [2]، وهنا يصبح لفظ مرغوب فيه بمعنيين الأول هو ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل وهو معنى مرتبط بالمعنى المحسوس أما المعنى الثاني فهو المثل الأعلى الذي ينبغي أن يرغب فيه الناس وينشدونه.

في حين أن المغالطة التي وقع فيها في القضية الثانية فهي أن برهانه على صحتها كانت محاولة منه لبيان أن لا شيء مرغوب فيه سوى اللذة وحدها[3]، وفي هذا مغالطة ليست ببعيدة عن المغالطة التي وقع فيها بينتام، وهي الربط بين الوسائل والغايات حيث مور في هذا السياق إن التفكير في شيء ما على أنه موضوع رغبتنا، ما لم يكن كذلك

[1] ابراهيم التلوع، مرجع سابق، ص301.

[2] عزمي اسلام، مرجع سابق، ص 260.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

من أجل النتائج المترتبة عليه، ولأن نفكر فيه على أنه شيء يحقق لذة ما هو في الواقع شيء واحد، ولأن نرغب شيء بعيدا عن فكرتنا عنه بوصفه شيئا يحقق لذة ما أمر مستحيل استحالة مطلقة طبيعية وميتافزيقية أيضا.

ضف إلى ذلك فإن ميل حسب مور قد استخدم لفظ الخير مرادفا للرغبة حيث يقول مور: لقد استعمل ميل لفظ موضع رغبة مرادفا للفظ الخير ويعني به أن أي شيء مرغوب فيه سواء في اعتقاده أو في تصرفاته، ويضيف في قوله أنه لو وجدنا شيئا وحده يكون مرغوب فيه، بمعنى أن ذلك الشيء نفسه سيكون موضوع رغبتنا أي هو الشيء الوحيد الذي يكون خيرا من حيث هو غاية، لينتهي بهذا القول إلى اعتبار أن يكون خير من حيث غاية، لينتهي بهذا القول إلى اعتبار أن اللذة هي الخير[1]، وهذا التصور مرفوض في فلسفة مور لأنه يرى أن كلاهما مختلفان من حيث الطبيعة فالخير فكرة بسيطة لا يمكن تعريفها أصلا أما اللذة فهي عكس ذلك يمكن تعريفها بواسطة الألفاظ الطبيعة [2]. ومن خلال نقده لمذهب اللذة حاول مور أن يسوي حسابه بوجه عام مع كل أشكال الأخلاق الإنجليزية والتقليدية دون أن يضرب هذه الأشكال بعضها ببعض الأخر، ولكنه يتبع معيار الاستقلال الذاتي للمبدأ الأخلاقي الأساسي[3].

كما يلاحظ مور أن جون ستوارت مل قد خالف مبدأ الوحدات العضوية عن طريق تطابق معنى اللذة مع الخير، مما يعني أن مور يفترض وبكل بساطة أن الخبرة الكلية لا تقيم بواسطة إضافة الأجزاء المتكونة منها فحسب، وعندما ينظر الفرد إلى الخيرات المتعددة الهامة فإنه يجد أن اللذة تمثل عنصرا من عناصرها [4]، مع أننا لا ننفي أن الواقع نفسه يثبت ذلك فعندما نحلل ونفحص اللذة لا شك أننا سنلاحظ أن اللذة نفسها تمثل العامل المشترك بين جميع الخيرات، فأن تذهب في رحلة سياحية أو إلى رحلة صيد أم إلى التسوق فاللذة هنا هي العامل المشترك، بيد أن مور لا ينفي أن تكون اللذة عنصرا

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 72.*

[2] *Ibid, p 72.*

[3] *فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 46.*

[4] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 302.

يدخل في تركيب هذه الخيرات لكن ما يرفضه هو الاعتقاد الذي يجعل من الشعور باللذة معيارا كليا للحكم على القيم، ونقول بناءً على هذا النحو أكثر الأمور لذه هي أكثرها قيمة[1].

المطلب الثالث: مغالطات المجموعة الميتافيزيقية

انطلق مور في هذا العنصر من الجانب الفيلولوجي يحلل كلمة ميتافيزيقا وقد بين أنها طريقة أولية على أي موضوع من موضوعات المعرفة لا يكون جزء أجزاء العالم الطبيعي بمعنى أن الموضوع لا يمكن أن يكون موجودا في عناصر العالم الطبيعي مثل الزمان والمكان مثل ذلك إدراك موضوعات العالم الحسي حيث يقول مور معرفا المذهب الميتافيزيقي: "هي تلك الأنساق الفلسفية التي يذهب أصحابها إلى الإجابة عن سؤال ما هو الخير؟" فإنها تعتمد منطقيا على جواب السؤال التالي: "ما هي طبيعة الخير المفارقة" [2]، وهذا هو المبدأ الأساسي الذي يؤمنون به، فالميتافيزيقيون يفترضون دائما بوجود ماهيات مفارقة للطبيعة ومنه تكون لهذه الكلمة دلالة أيضا من حيث إشارتها إلى حقيقة مفارقة موجودة على نحو ما، وإذا سلمنا بهذا الفهم وافترضنا فعلا أن الميتافيزيقا هي بحث في حقيقة مفارقة تفترض وجودها.

و بناءً عليه يناقش مور العلاقة بين الميتافيزيقا وصلتها بالأخلاق العملية، وتتحدد تلك العلاقة من خلال السؤال التالي: "ماذا ينبغي علينا فعله"؟ ذلك أن الميتافيزيقا ذاتها قادرة على أن تخبرنا بجملة النتائج التي نتوقعها لأفعالنا بيد أن قدرتها تتوقف هنا، فهي تعجز عن إخبارنا عن طبيعة النتائج أو حقيقتها من حيث هي خيرة أو شريرة في ذاتها"[3].

لكن النقطة التي عرج عنها مور واهتم بها في هذا السياق هي ليست علاقة الميتافيزيقا بالأخلاق العملية بل بالسؤال ما هو الخير في ذاته؟ ومن الأجوبة التي يتبناها أنصار المذهب الميتافيزيقي هي أن الخير يجب أن يدل على نوع الصفة الحقيقية في

---

[1] المرجع السابق، ص 302.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p113.*

[3] *Ibid, p 114.*

الأشياء، وفي هذا الافتراض مغالطتين وضحهما مور على شكلين الأول خطأ منطقي والثاني خطأ معرفي.

أما المغالطة الأولى المنطقية فتتجلى من خلال القول أن جميع القضايا تثبت وجود علاقة ما بين عدة موجودات، بمعنى أن يكون الموضوع فيها والمحمول ذا دلالة خارجية، وله ما يقابله في العالم الخارجي أو الموضوعي[1]، ولكن مثل هذا التصور مغالطة ذلك أن القضايا الأخلاقية لا يمكن إخضاعها لمثل هذا النمط من العبارات لأنه يستلزم أن يشبه الأحكام الخلقية بقوانين الطبيعة، وفي هذا القول ضرب للأخلاق ذاتها، وإن كان التشابه قائم في الصورة أو التركيب النحوي إلا أنهما مختلفان من ناحية التركيب المنطقي، وبمثل ذلك التشابه الذي يوجد بين العبارتين التاليتين (هذا أصفر) و(هذا خير) إلا أن الاختلاف قائم من ناحية التركيب المنطقي، وهذا ما يتغاضى عنه أنصار المذهب الميتافزيقي الذين لم يسبق إلى ظنهم عدم التساوي بين التركيب النحوي والتركيب المنطقي، غير أن التمييز بين القضيتين واضح وهو اختلاف علائقي، يفيد وجود علاقة بين شيئين كما هو الحال في قولنا "هذا أصفر" وبين حكمنا على شيء معين فنصفه أنه خير فنقول: "هذا خير"[2].

أما المغالطة ذات الطابع المعرفي فتطهر من خلال التوحيد بين كون الشيء خيرا وبين كونه موضوع إرادة، ذلك أن الميتافيزيقين يرون دائما أن معرفة الخير تكون مصحوبة دائما بالإرادة والوجدان بصفة عامة، و مثل هذا الربط بين الخيرية والإرادة تجلت بصورة واضحة في فلسفة كانط، ومن خلال تقديمه ما يعرف بالإرادة الخيرة واعتبارها معيارا للحكم على الفعل الأخلاقي، فهي وحدها القيمة الخيرة في ذاتها، ومعنى هذا أن الخير لا بد من أن يكون مرتبط بالوجدان "الإرادة".

و لكن يبدوا أن مثل هذا القول في مضمونه مغالطة سببها هو الربط غير المبرر ولا المقنع بين كل من (ما هو خير) وبين (ما هو موضع الإرادة) فليس الحديث عن الفكر مثل الحديث عن موضوع الفكر، فأن أتحدث عن قيمة الصدق كقيمة في حد ذاتها

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit. p .125.126.*

[2] علي حرب وأخرون، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 451.

يختلف تماما عن الحديث حول معيار الصدق، ومنه يرى مور ضرورة التمييز بين المفهومين الخير والإرادة، وأن هذا الربط غير المبرر يحمل عدة مغالطات وفي مقدمتها أن اعتبارهما شيئا واحدا فلماذا نعد الإرادة معيارا للخير، ومنه يقع الميتافيزيقيون أيضا في مغالطة عدم التمييز بين المعيار والفعل ذاته، وهناك فلا أشياء خيرة في ذاتها ولكنها مستقلة عن كونها موضع الإرادة وبالتالي انطلق المتافزقيون من مقدمة غير صحيحة تعتبر أن الخيرية هي نفسها موضع الإرادة.

و قد عرض مور لهذه المغالطات من الجانب الابستمولوجي على وجهين:

1- لا يوجد تطابق بين الإرادة والوجدان

2- التميز جيدا بين موضوع المعرفة، وبين المعرفة التي تتم بهذا الموضوع

ذلك أن السؤال عن هل الموضوع حقيقيا ليس هو نفسه السؤال الذي يسأل عن كيفية معرفة الموضوع، وما ينتج عن ذلك أنه لو كانت القضية (هذا خير) هي دائما موضوع لأنواع معينة من الإرادة أو الشعور، فإن البرهنة على صدق هذه القضية لا تتم على أساس أنها موضوع تلك الإرادة، وإلا أمكن أن تصبح تلك القضية ذاتها مماثلة مع القضية التي موضوعها الإرادة أو الشعور[1].

ينتقد مور المذاهب الفلسفية المرتكزة على مسلمات ميتافيزيقية لأنها تجعل للأخلاق أساسا معتمدا على غيره، إذ تقيس الخير في كل حالة بمعيار مبدئها الميتافيزيقي الأعلى الذي يتضمن عادة علاقة بحقيقة تعلو على الحس لذلك رفض مور تدخل هذه المذاهب في الأخلاق[2]، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن مور لا يرى أن هناك أي علاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية واعتبر أن ما يفترضه الميتافيزيقيين حول الخير يعد افتراضا خاطئا يودي بنا إلى الوقوع في المغالطات سواءً المنطقية أو المعرفية.

في مجمل القول يمكن أن نلاحظ أن ما يعنيه مور بالمغالطات الطبيعية هي كل تلك المحاولات على اختلافها التي تعرف الخير باعتباره فكرة مركبة ومعقدة يمكن تجزئتها

[1] المرجع السابق، ص 453.

[2] فؤاد كامل، **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص 46.

وتحليلها إلى عناصر جزئية فنصل إلى الصفات البسيطة، ولذلك ذهب مور إلى أن الخير في حال استعمل ليعني الخير في ذاته، أي الخير في جوهره فالمقصود به هو شيء بسيط لا يمكن تحليله فهو غير معرف، ولذلك إذا ما تساءلنا مع مور في هذا الموضوع حول "كيف يمكن للخير أن يُعَرَفْ" باعتباره فعلا السؤال الأساسي والمركزي في الأخلاق، فإن هذا حسب مور يعني به الخير كموضوع بسيط لا يمكن تعريفه ولا حتى شرحه للأخرين، ويذهب مور إلى أنه لا يمكن تعريفه وكل ما يمكن قوله في هذه المسألة أن فكرة الخير عنده فكرة بسيطة مثلما يكون اللون الأصفر فكرة بسيطة، و كما أنك لا تستطيع أن تشرح بأية طريقة ما اللون الأصفر لأي أحد لا يعرف مسبقا هذا اللون كذلك لا تستطيع أن تشرح الخير لمن يعرفه فإن مجرد المحاولة في ذلك تعد سذاجة لا تقل عن سذاجة ذلك الشخص الذي يحاول أن يقنع الضرير باختلاف اللون الأحمر عن اللون الأصفر، وبالتالي التعريفات التي يقصدها مور هنا هي التعريفات التي تبحث في جوهر وحقيقة الأشياء أو الفكرة المقصودة التي تشير إليها الكلمة، وهنا نجد أن مور يتجاوز التعريف اللغوي "الفيلولوجي" فهو يتجاوز البحث عن المعنى الكامن وراء الكلمة.

المبحث الخامس: مور وفلسفة الأخلاق العملية والمثل الأعلى

بعد أن تعرضنا لأهم المحاور التي تناولها مور ي فلسفته الأخلاقية، ورأينا كيف حلل مفهوم الخير وبين أن الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم ، وهو اختلاف يرجع إلى عدم تحديد معنى كلمة الخير ذاتها، وحول ما ينبغي أن تعنيه هذه الكلمة وبالتالي أساس الأخطاء هو التعريفات الخاطئة لطبيعة الخير ذاته، وهذا ما أدى بنا إلى الفشل في تمييز معنى الخير عن تقييم الأخلاق العملية، ومن النظريات الفلسفية التي تعرض لها مور بالنقد هي المذاهب الطبيعية والاتجاه الميتافيزيقي، فميز مور بين الأشياء التي يمكن أن تكون خيرا بذاتها أو بالفعل مع أن مور نفسه وكغيره من الفلاسفة المعاصرين الذين انتبهوا إلى خطأ وسذاجة البحث عن النصائح الأخلاقية والعملية اتجاه سلوك معين، ومن ثمة فهو لا يسعى لتقديم مذهب أو نظرية في الأخلاق أو تجسيد سلوك معين، بل إنه يرى أن مجال الأخلاق النظرية مفتوح الأفاق ويقترح نماذج من

السلوك التي تحمل في ذاتها جانبا من الصح لا يمكن إنكاره، ففي النهاية كلما تستطيع الأخلاق النظرية تقديمه هو مجرد اقتراح نماذج من السلوك التي يمكن أن تكون صحيحة في معظم الظروف[1]، ولكن لا نتجاهل أن هذه الأخيرة تختلف من وقت لأخر، اضافة الى ذلك فالفيلسوف ورغم قدرته النقدية وفكره الفذ في التحليل والتنبؤ بما قد يحمله المستقبل إلا أنه في نهاية المطاف يعجز عن تقديم نصائح عملية أو إرشادات إزاء أي نوع من المشكلات السلوكية والأخلاقية.

المطلب الأول: الأخلاق العملية

بعد التحليل الذي سبق تقديمه حول الأخلاق يناقش مور السؤال التالي:" **ماذا ينبغي علينا أن نفعل**" أو بصيغة أخرى ما هي السلوكيات التي تكون بمثابة الوسائل التي توصلنا إلى نتائج خيرة، وهذا السؤال يتعلق بالأخلاق العملية من حيث أن هدف هذه الأخيرة يتمحور حول البحث عن إجابة لسؤال: **ماذا ينبغي أن نفعله؟**[2]، في سياق بحث مور عن الإجابة عن هذا التساؤل نلمس رفضه للطرح الأخلاقي الذي أسسه كانط حول فلسفة الواجب، إذا لا يخفى على أحد أن كانط كان قد تعرض في فلسفته الأخلاقية لهذا التساؤل الذي عالجه في كتابه "نقد العقل العملي"، حيث يذهب مور إلى أن الإجابة على مثل هذا السؤال تعتمد على التعميم النسبي، ومعنى هذا القول أن الخير يكون دائما الشيء النفعي، بحيث يمكن أن يحدد عن طريق ما قد يحرزه من نتائج عملية إيجابية فالسلوك الصحيح يحقق أعظم قدر من الخير، وبناءً عليه يتجلى موقف مور الرافض جملة وتفصيلا لكل القوانين الأخلاقية المثالية، فهو لا يؤمن بوجود قوانين أخلاقية ذاتية الدلالة التي يجب إطاعتها[3] وتقديسها دائما كما تجسد ذلك في فلسفة كانط الترسدنتالية،

---

[1] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 305.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 306.

بل كل القوانين الأخلاقية تعميمات للخيرات السابقة، إلى درجة أن نوع من هذا السلوك يحقق عادة قدرا كبيرا من الخير لا يمكن لأي سلوك أخر أن يحققه [1]

فالخير عند مور دائما ما يكون الشيء النفعي حيث يمكن أن يحدد عن طريق ما قد ينتج أو يحقق من نتائج إيجابية، وهنا يتعرض مور إلى سؤال "ما معنى الواجب ؟" الذي يرى مور أن الواجب يؤكد الحقيقة القائلة بأن القضايا المثبتة مثل قولنا "هذا صواب"، مما يعني أن الأحكام القيمية ومنها صفة الخيرية عند مور مرهونة بما سوف تحققه من أفضل النتائج الممكنة، فالنظرية التي يسعى مور لتحقيقها في الواقع لا تبرر شرعية القوانين الأخلاقية، على أساس أنها الأفضل كما هو معروف بل إن تبرير قبولها من رفضه يبقى مرهون بالأدلة التجريبية التي تبرهن على مدى مساهمتها في الرفاهية العامة للمجتمع، بمعنى أن تصبح هذه القوانين ذاتها وسائل لأهداف خيرة يقول مور في هذا الصدد: فموضوع المنفعة يشير إلى موضوع أخلاقي واضح، إذ أن فعل ما هو منفعة ليؤكد أنه سيكون له أفضل النتائج وأحسنها الممكنة لفعل واحد، ليس إن نتائجه الفعلية ستكون أفضل وأحسن ما يمكن"[2]، وينصح مور بإشباع وإطاعة هذه القوانين الأخلاقية السائدة التي ترجع مبرراتها إلى فائدتها العملية دون محاولة خرقها أو حتى وضع استثناءات خاصة لأنفسنا في بعض الأحوال والظروف[3] وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على رفض مور لوجود قوانين أخلاقية ذات طبيعة ترنسدنتالية يجب إطاعتها على مدى الزمان وفي كل مكان، بل إن كل القوانين الأخلاقية تعميمات لخيرات سابقة إلى درجة أن مثل هذا النوع من السلوك يحقق في الغالب قدرا لا بأس به من الخير، ذلك أننا فعلا لا نستطيع أن نجزم بأن سلوك معين يمثل الواجب إذ أننا لا نملك أية وسيلة تمكننا من التأكد فعلا أن ما يحقق بالضرورة أوفى قدر من القيمة في هذا الكون، حيث يعتبر مور أن المذهب الحدسي الذي يقر أن معنى الواجب يتم إدراكه بالحدس، مذهب خاطئ، ذلك أنه لا توجد أية قضية تتعلق بالواجب وتكون واضحة بذاتها، كما أنه ليس لدينا أي أمل

---

[1] المرجع السابق، ص 306.

[2] نقلا عن: علي حرب وأخرون، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 456.

[3] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 307.

في البرهنة على أي فعل من الأفعال يمكن أن يحقق أحسن النتائج وأفضلها، ومنه يستحيل علينا اكتشاف ما الواجب علينا أن نفعله، وبناءً عليه ينحصر دور الأخلاق لا في تحديد الواجبات المطلقة، بل في أن تظهر من بين عدد قليل من الأفعال البديلة أيها يمكن أن يكون أفضل في نتائجه تحت ظروف معينة [1]، ومعنى هذا أن الأخلاق العملية يمكنها في المقابل أن تقدم لنا خدمة كبيرة باقتراحها أي من الأفعال يمكن أن يحقق أفضل النتائج وأحسنها في ظروف معينة، غير أن مثل هذه الحالة ذاتها لا تخلو من المصاعب بل حسب مور أن تأخذ بعين الاعتبار وتحسب جيدا النتائج المترتبة على ذلك الفعل في المستقبل النهائي[2] وهي ما يسميها مور بالواجب. لكن مثل هذا السلوك لا يمتلك الفاعلية المطلقة في المستقبل البعيد، ولكن هل يشكل هذا عائقا في وجه بناء نماذج محددة للسلوك من وجهة نظر مور ؟

يؤكد مور أن هذا بالطبع لا يمنعنا من اقتراح بعض النماذج التي يمكن أن تحقق لنا عمليا نتائج أفضل من غيرها، إلا أن هذا لا يمنعنا من أن نتذكر دائما أن تلك النتائج لا تمثل الواجب بالمعنى الترنسدنتالي، ذلك أن إمكانية وجودها من عدمه مرتبط بأثارها ونتائجها العملية، وهنا يضع مور مبررا لأي فعل متمثلا في مدى تحقيقه لأكبر قدر من الخير والمنفعة بصفة عامة.

و كل ما نستطيع فعله نحن هو التنبؤ بالمستقبل فقط، انطلاقا من مجموعة نتائج حالية وأسباب واضحة، ولكن هذا التنبؤ لا يرتق من وجهة نظر مور الى من يرشدنا دائما في اختيار السلوك الذي يحقق القدر الأكبر من الخير، وإلى حد بعيد يتوافق هذا التحليل مع ما يقودنا إليه الحس المشترك[3]، ذلك أن هذا الأخير من جملة مبادئه التي يذكرها مور مستشهدا بها على موقفه مثل احترام الملكية والصناعة وضبط النفس، رغم أن هناك الكثير من القوانين والمبادئ الاجتماعية التي تختلف من مجتمع إلى أخر، بل قد تتغير في المجتمع الواحد عبر اختلاف مراحله التاريخية، إن مثل هذه القواعد يرتبط

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit,* p 146.151.

[2] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية لسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 306.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

وجودها في المجتمع من عدمه بمدى فعاليتها العملية والنفعية داخل المجتمع كما هو كائن، ويشير مور إلى وجود نوع أخر من القوانين التي يراها أكثر أهمية وثباتا لأنها تنطبق على جميع المجتمعات على اختلاف ثقافتها وأجناسها وتاريخها، وهي مترفعة عن كل الظروف ومتعالية عليها، ومثل ذلك القانون الأخلاقي الذي "يمنع القتل" يمكن أن نقول عنه أنه قاعدة إنسانية أساسها المحافظة على النوع البشري أكثر من يكون مرجعه ثقافة أو عقيدة معينة خاصة بمجتمع محدد[1].

وربما في هذه النقطة الأخيرة نلمس نوع من التقارب بين طرح مور وأهم القواعد الأخلاقية التي أسس عليها كانط فلسفته في الواجب*، مع أن مور يرفض هذا النوع من التأسيس المتعالي.

المطلب الثاني: المثل الأعلى

و كغيره من فلاسفة التحليل يواصل مور بحثه عن الحقيقة باستعمال المنهج التحليلي في فلسفته، وها هو مور يناقش في المبحث الأخير من كتابه مبادئ الأخلاق مسألة المثل الأعلى فيقول في كتابه أن المقصود بالمثل الأعلى أو الحالة المثالية هو:

1- الخير الأقصى أو الأفضل على الإطلاق بدون منازع ولا ريب
2- الأفضل بنسبية أي في حدود ما تسمح بوجوده قوانين الطبيعة في هذا لعالم
3- الخير في ذاته [2]

---

[1] المرجع السابق، ص 307.

* يذهب كانط إلى اعتبار أن الإرادة الخيرة هي وحدها ذات القيمة الكامنة فيها بصورة مطلقة، وبالتالي هي وحدها من تمثل الخير الاسمى، ذلك انه لا يوجد أي شأن سلبي آخر يمكن أن تسير عليه، فهي خيرة لا تؤمن ولا تسير إلا في سبيل الخير، وهنا يوضح لنا كانط مفهوم هذه الإرادة في تمييزها عن الانفعالات والرغبات، فهذه الأخيرة عبارة عن ميول وأهواء وتوافقها مع الواجب ليس ضروري بل وإن حدث ذلك فقد يكون من قبيل الصدفة، ذلك أن أفعالنا التي تكون تابعة لرغباتنا ولذاتنا هي أفعال غير خلقية في نظر كانط بل أن الفعل الخلقي الحقيقي هو الفعل الذي يصدر عن الإرادة الحرة والخيرة، التي هي ركيزة الفعل الخلقي، أو الواجب' وقد وضع كانط ثلاث قواعد أخلاقية التي تعد في نظره معيارا للحكم على الفعل الأخلاقي، ينظر: إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص 66.

[2] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 183.*

و في سياق مناقشة مور للأسئلة المتعلقة بالأخلاق " ما هو الخير في ذاته" فإنه يؤكد وبالتحليل أن المثل الأعلى أو الحالة المثالية تكمن في المعنى الثالث، وأن تحليل هذا المعنى الأخير في نظره يعد خطوة أساسية تجاه نظرة صحيحة ننظر من خلالها إلى ما هو مثالي بالمعنى الموجود في العبارتين 1و2"[1]، ويواصل تحليله مؤكدا أن الإجابة عن مثل هذا السؤال علينا أن نتوجه إلى البحث في الأشياء والقيمة التي تمتلكها، حين تكون الأشياء موجودة بذاتها[2]، ويطلق مور على هذه الصفات أو القيم التي تتصف بها هذه الأشياء حتى يتسنى لنا وفقا لها وقياسا عليها نصدر أحكامنا القيمية عليها سواءً كانت خيرة أو شريرة، بتسميتها الصفات الباطنية أو الجوهرية، وهي في نظره معيارا للقيم الباطنية، وبناءً عليها نحكم ونقيم، وقد قسم مور هذه القيم إلى ثلاث أنواع وهي:

1- الخيرات الخالصة وهي بسيطة وغير مركبة
2- الخيرات المركبة
3- الشرور

أما الخيرات الخالصة فيقول عنها مور أنها تقوم أساسا على حب الأشياء الجميلة أو الأشخاص الخيريين[3]، ويضيف مور قائلا " ان عدد الخيرات المختلطة في هذا النوع الخالص كثيرة ومتنوعة، وذلك تبعا لكثرة وتعدد الموضوعات الجميلة، وتبقى قيمة الخير الكامنة فيها جميع هذه الموضوعات الجميلة والأشخاص الخيريين الذين نحبهم، حتى ولو كان كل هذا من صنع الخيال[4]"، ولكن تبقى الأفضلية حسب مور في الوجود الحقيقي فحبذا لو تكون للأشياء الجميلة والأشخاص الأخيار وجود واقعي أفضل، كون ذلك يتيح لها عندما تجتمع مع الحب المجرد ستشكل كلا واحدا ومتكاملا أيضا أفضل بفارق كبير من الحب المجرد لوحده، بحيث سيمنحه إضافة الى ذلك قيمة متميزة والتي تعود بدورها إلى وجود هذه الموضوعات الجميلة والأشخاص الطيبين وجودا حقيقيا [5].

---

[1] *ibid, p 183.184.*
[2] *ibid, P 186. 187.*
[3] *Ibid, p 224.*
[4] *Ibid, p 224.*
[5] *Moore. G. E, op.cit, p 225.*

ثم يتم مور تحليله ويصل إلى القيمة الثالثة وهي الشرور بهدف الوصول إلى تحليل هذه القيمة وتعريفها، فتوصل إلى نتيجة مفادها أن الشر يكون على ثلاث أنواع:

1- في حب شيء قبيح أو شرير.
2- في المشاعر الحاقدة والمبغضة لكل خير.
3- في الشعور بالألم.

في حين أن الخيرات المختلطة أو المركبة، فهي عند مور تلك الخيرات التي تمزج فيها شيء من الشر أو القبح، وتتجلى من خلال كراهية كل ما هو قبيح أو كراهية الشر بأنواعه الثلاث التي سبق ذكرها بمعنى أن هذا النوع من الخيرات حسب مور يعني أن بعض الأشياء الجيدة أو الخيرة بمفهوم مور قد تتضمن بعض الجوانب الشريرة، مما ينبغي أن تتركب من القيمتين فلا هي شر خالص ولا خير خالص، بل هي خيرات مختلطة يقول مور في هذا السياق: "لا يوجد سبب مقنع ترى من أجله أن وجود بعض الجوانب الشريرة في الشيء ما يجعل منه شرا، بل سيكون خيرا ككل، وليس خيرا جمله"[1]، وبهذا يخلص مور في تحليله للمثل الأعلى أو الحالة المثالية إلى القول: "لا وجود فعلي للشرور يكون ضروريا للمثل الأعلى في حين أن فكرتنا عن المثل الأعلى قد يدخل في تكوينها فكرتنا على الشرور، لاسيما فيما يتعلق بالخيرات المختلطة"[2].

وهكذا لا يكون المثل الأعلى والأخلاقي عند مور مفارقا تمام المفارقة، معبرا عن حقيقة خارجية عن مستوى الأشياء الجيدة طالما يرى أن معرفتنا بصفات الأشياء أو بقيمتها الباطنية تعد احدى المكونات الأساسية التي تتكون مها فكرتنا عن المثل الأعلى.

يرى الكثير من الباحثين أنه يمكن وصف نظرية مور في الأخلاق بالنفعية المثالية، وقد سبق وبينّا أن مور لا يبرر شرعية القوانين الأخلاقية على أساس أنها الأفضل والمطلقة بل إن قبولها واستمراريتها مرهونة بما يتحقق على أرض الواقع والأدلة التجريبية التي تثبت فعاليتها في تحقيق رفاهية المجتمع، وذهب إلى التأكيد على ضرورة إطاعة

[1] *Ibid, p 219.*
[2] *Ibid, P 220.*

هذه القوانين الأخلاقية السائدة التي تعود مبرراتها إلى فائدتها العملية بالدرجة الأولى، مع عدم خرقها أو وضع أية استثناءات خاصة لأنفسنا في بعض الظروف والأحوال، ومن المبررات التي أوردها مور لتعليل موقفه الأسباب التالية:

أولا: أننا لا نستطيع القول مطلقا بأن درجة احتمال حدوث الفعل الذي اعتبرناه استثناء خرجنا به من نطاق الأخلاق السائدة أعظم من احتمال حدوث الفعل المنسجم مع القاعدة.

ثانيا: أنه لو افترضنا وجود المبرر الكافي لارتكاب الفعل الخاص فإن نتائجه ستكون سلبية، ذلك أن هذه الأثار ستشجع الأخرين على ارتكاب مثل هذه الحالات الاستثنائية.

وحتى تكون النتائج عملية ونافعة لصالح الثقافة السائدة لا بد على الفرد أن يتبع دائما تلك القواعد العامة التي تكون نافعة ومطبقة بصفة عامة بشرط أن تكون هذه المنفعة العامة للفعل تعتمد على أن الفعل مطبق عموما، وذلك أنه في المجتمع الذي تكون فيه السرقة قاعدة عامة فإن المنفعة التي تجنى من عدم ارتكاب السرقة ستكون نادرة التحقق، ذلك أن القاعدة العامة سيئة [1].

إن النقطة التي يتجاوز بها مور أنصار مذهب المنفعة هو رفضه أن تكون المنفعة هي الشيء الوحيد الذي يعد خيّرا، فهذا الاعتقاد من وجهة نظره يودي بنا إلى القول أن اللذة وحدها تكون خيرا في ذاتها، لذلك لا يصنف مور من بين أنصار مذهب اللذة التقليديين، لأنه ببساطة رافض لمبدئهم الجوهري القائل أن اللذة هي معيار الحكم على الفعل الخير أم الشرير، رغم اتفاقه معهم أن المعيار الوحيد لاختيار خيرية أي سلوك يكمن في نوعية النتائج التي تترتب عن ذلك السلوك، ليكون بذلك من بين أتباع مذهب يتوسط بين النفعية والمثالية أو كما يسميه مور بالنفعية المثالية أحيانا[2].

وتتجسد هذه النفعية المثالية في أن تحررنا وتجاوزنا للذة واعتبارها المعيار الوحيد للخير، سيفتح لنا الأفق على تطلعات جديدة نبصر من خلالها الخير في صور مختلفة

---

[1] *Moore. G. E, Principia Ethica, op.cit, p 164.*

[2] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 308.

غير اللذة ذاتها، حيث سنهتدي بواسطة الحس العام أو المشترك إلى أشياء كثيرة ومتنوعة وخيرة أيضا تتركب فيها مجموعة من الإحساسات يسميها مور "بالوحدات العضوية"، ومثال ذلك متعة الجميل فالتأمل فيه ليس بهدف تحقيق لذة، بل ذلك الفعل يعتبر قيمة سامية بوصفها إحساسات إنسانية واعية، وهي تمثل أسبابا مبررة وأهداف نهائية للفعل الإنساني[1]، علاوة على ذلك لو أمعن الفرد النظر في تجاربه المتعددة فإنه لا يجد ما يمكن أن يكون خيرا بذاته أكثر من متعة الصداقة و الحب، الصداقة والجمال الذي نلمسه في كل الأشياء الطبيعية منها أو الصناعية، وهكذا يمزج مور بين نزعتين في مذهب واحد، بين الاتجاهات النفعية الحديثة ومبدأ الحس المشترك، ليقدم لنا بديلا يسميه بالنفعية المثالية[2].

نقد وتقييم:

في الباب السادس والأخير من كتابه مبادئ الأخلاق" يجسد مور التواضع العقلي في أسمى صوره ويعترف بنسبية المعرفة التي توصل إليها، حيث يقول أن كثيرا من الأحكام التي توصلت إليها في هذا الباب يبدو أنها أحكاما متعسفة، لهذا من واجبي أن اعترف بأن بعض صفات القيم الباطنية ليست متسقة في نظام أو نسق واحد متكامل على النحو الذي يطلبه الفلاسفة، إلا أن ذلك لا يعد اعتراضا محوريا على ما قدمته، وذلك أن أمر الاتساق ذاته يتوقف على نظرتنا الفلسفية[3]، وهو نفس الاعتراف الذي يقر مور بخصوص مقاله حول دحض المثالية الذي اعتبره مقال مليء بالأخطاء. بل انه راى أن ما قدمه اصحاب المذهب المثالي جدير بأن ينظر اليه بكثير من التأمل.

ويؤكد مور و على الرغم من ذلك فإنني مقتنع بأن النتائج التي توصلت إليها أفضل أن تؤخذ على أنها أمثلة توضح لنا كيفية تطبيق المنهج الذي يجب إتباعه في محاولة للإجابة عن الأسئلة في الأخلاق، فقد حاولت أن أوضح أولا معنى السؤال وكذا عرض

---

[1] المرجع السابق، ص309.

[2] المرجع نفسه، ص 309.

[3] نقلا عن عزمي إسلام، **مبادئ الأخلاق لجورج مور**، مرجع سابق، 280.

الصعوبات التي تواجهنا أثناء محاولة الإجابة أكثر من اهتمامي بالسؤال الأخلاقي الأساسي وهو "ما الذي ينبغي علينا فعله"، وذلك بدل أن أبرهن وأبرر إجابة بعينها على أنها الصحيحة والمطلقة" [1].

إن هذا الاعتراف من فيلسوف بمنزلة مور يعد حقا فعلا أخلاقيا وتطورا معرفيا في أسمى صوره، فمور من خلال بحثه في مجال الأخلاق لم يكن هدفه التأسيس بقدر ما كان الفهم والتوضيح، متجاوزا بذلك كل الآراء الدوغمائية والاتجاهات المتعصبة لمذهب معين في فهم فلسفة الأخلاق، والتي تبدو أنها حقا أكبر بكثير من أن يشملها مذهب واحد بعينه أو أن تستوعبها نظرية معينة، أما من الجانب المعرفي فقد فتح مور الأفاق أمام الفلاسفة والمفكرين والمهتمين بالبحث في مجالات المعرفة بغض النظر عن الجانب الأخلاقي وأكد أن مجال النظر والبحث مفتوح لا يتوقف عند نظرية بعينها بل يترك المجال أمام أي نظرية قادرة على تقديم فهم كامل لموضوع الأخلاق أو تصل إلى الحقيقة بشكل أكثر اتساقا وانسجاما، حيث ظل مور طوال هذا البحث يؤكد أنه يجب علينا دوما أن نميز بين الأشياء الصحيحة والأشياء الزائفة، حتى نتجنب بذلك الوقوع في الخطأ في فلسفة الأخلاق على وجه الخصوص والمجالات الأخرى بصفة عامة.

غير أن هذا لا يشفع لمور من قبل الباحثين فقد بينوا أنه رغم ما يحسب في فلسفته إلا أنه وقع في مجموعة من المغالطات مما عرضه للانتقاد، و من جملة الانتقادات التي وجهت لمور في فلسفته الأخلاقية هي غياب أهم خاصية كان ينادي بها في فلسفته ككل، وهي سمة الوضوح إذ يرى بعض المهتمين بفلسفة مور الأخلاقية أن تحليلات هذا الأخير لم تكن على درجة كبيرة من الوضوح كما كان يتوقع منها، حيث كان من الأصح هو أن تكون أكثر وضوحا ذلك أن مور نفسه جعل من الوضوح منهجا وغاية في نفس الوقت، فما التحليل الا لأجل الوضوح والتبسيط غايته الوصول إلى فهم الأشياء على حقيقتها.

وفي مناقشاته المتأخرة يقدم مور موقفا صريحا يقول فيه: "قد يكون معرفا –الخير– وقد لا يكون كذلك أنا لا اعرف"[1]، فماذا عسانا نفهم من هذه العبارة التي يأتي بها مور في

[1]، المرجع السابق، ص 280.

النهاية ليهدم بها البناء بأكمله والذي كان قد أولاه أهمية كبيرة ، وكان من نتيجة هذا الموقف أن ترددت في الأجواء أصداء النقد الموجهة نحو مور، فظهر الكتاب المعنون ب: the philosophy of G.E Moor وهو كتاب جمعت فيه مجموعة الردود التي قدمها مور على منتقديه والآراء التي وجهت له.

علاوة على ذلك تطرق مور إلى بعض المفردات وأكد من جهته بضرورة تحليل المفاهيم وتحديد معناها الحقيقي حتى لا نقع في مغالطات مفاهيمية، ولكن ما نلمسه من خلال كتابه مبادئ الأخلاق الذي عرض فيه فلسفته الأخلاقية غياب تام لتوضيح فكرته عن الصفات غير الطبيعية، ليكون هو نفسه واقع في مغالطة فعندما تكلم عن كلمة "الخير"، و رأى أن هذه الأخيرة هي اسم لصفة بسيطة غير مركبة وبالتالي غير طبيعية، ويضيف شارحا لهذا الموقف مقارنة بين مفهوم الخير واللون الأصفر، ويؤكد بدوره أن كلا الكلمتين صفتين لأشياء بسيطة، وما الاختلاف بينهما إلا من حيث الأشياء إلى الموضوع فبينما يشير الأصفر إلى موضوع طبيعي، نجد أن صفة الخير عكس ذلك فهي غير طبيعية.

لكن مور لم يحدد الإجابة لسؤال التالي "هل الخير اسم لصفة على الإطلاق"، بمعنى أن مور افترض بنفسه ببساطة مفهوم الخير وأكد أنه بسيط وغير معقد ولكنه لم يضع تلك البساطة ذاتها موضع تساؤل، أو بصيغة أخرى لم يوضح مور ما معنى أن تكون الصفة البسيطة طبيعية أو غير طبيعية، وما هي العلاقة بين كون صفة الخير صفة طبيعية بسيطة وبين كونها غير طبيعية.

رغم أن إجابة مور في هذا السياق كانت واضحة وبينة وهي أن الموضوع الطبيعي كما سبق وذكرنا كل ما يدخل في نطاق مكونات العالم الطبيعي وأهمها الزمان والمكان، مثل قولنا أن الطاولة موجودة طبيعيا لأنها موجودة في مكان ما و زمن معين، بمعنى أن الصفات التي يتصف بها الموضوع الطبيعي يمكن إدراكها حسب مور على أنها موجودة بنفسها في زمن معين، في حين أن الصفة غير الطبيعية لشيء طبيعي هي تلك التي لا

[1] *G. E. Moore, philosophical, papers (London), ceorge Allene, 1959, p 68.*

يمكن إدراكها على أنها موجودة بنفسها في زمن معين، بل أقصى ما يمكن إدراكه هو أنها مجرد صفة لموضوع طبيعي.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل كل صفة من الصفات التي يتصف بها الموضوع الطبيعي يصدق عليها المعيار الذي وضعه مور في كونها غير طبيعية ؟ ومنه فإنه لا وجود لما يسميه مور بالصفة الطبيعية في الوجود الطبيعي، فعند قولنا مثلا أن قرشا يتصف بصفة اللون الأصفر أو بصفة الاستدارة فمعنى ذلك أن صفة اللون الأصفر والاستدارة من الصفات التي لا تقوم بذاتها أو لذلك فهي من الصفات غير الطبيعية في حين أن مور بين أنها صفة من الصفات طبيعية وينتهي "برود C D Brouad" في كتابه "فلسفة جورج مور" إلى نتيجة مفادها أن ما كتبه مور في سبيل التفرقة بين الصفات الطبيعية وغير الطبيعية غير واضح تماما [1]، ليغيب بذلك الوضوح من فلسفة الوضوح.

و في سياق حديثه عن الخير –يذكر في أحد البحوث المقدمة إلى مؤتمر الجمعية الأرسطية– "**أن الخير هو ذلك الشيء الجدير بأن يمتلك**"[2]، كما أننا لا نجد تفسيرا واضحا لموقف مور الذي ربط فيه بين الخير والحس الجمالي الخالص بالفرد، فنجده في هذا السياق يناقض موقفه الذي رفض فيه العلاقة القائمة بين الخير واللذة والرغبة كما هو الحال عند الطبيعيين [3]، زيادة على ذلك عندما يقرر مور أن الخير ليس صفة طبيعية فإنه لم يقدم في ذلك تبريرا واضحا إذ أنه لم يقدم دليلا على أن الخير ليس صفة طبيعية، هذا فيما يتعلق بنقده للمذهب الطبيعي، أما فيما يتعلق بأنصار مذهب اللذة والمنفعة فإنه ورغم انتقاده اللاذع لهم، قد سلم في النهاية بأهمية المنفعة في تقييم السلوك الإنساني، أين نجده قد ربط بين الفعل وما يحققه وبين حكمنا عليه، لذلك فهو يدور في حلقة أنصار اللذة والمنفعة، فبينما لف حولها ناقدا ليجد نفسه يحمل من بذورها الكثير، فهو في النهاية لم يخرج من المذهب النفعي الذي سبق عرضه ونقده من قبله.

---

[1] عزمي إسلام، **مبادئ الأخلاق لجورج مور**، مرجع سابق، ص 280.

[2] نقلا عن أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للأخلاق**، مرجع سابق، ص309.

[3] المرجع نفسه، ص، 309.

ومن وجهة نظر أخرى يتجاوز بها **تشارلز ستيفينسن** موقف مور في تفسيره للخير وربطه بالمفاهيم وتحليليها و يرى أنه لو أخذنا بالمبدأ الذي دعا اليه مور فيما يتعلق بالتعريف فإننا سنواجه مشاكل جمة و أبرزها عدم قدرتنا على تعريف أي مصطلح، وفي النهاية الخير في نظره مفهوم يعبر عن المشاعر والعواطف، أي أنه قدم لهذا المفهوم تفسيرا سيكولوجيا [1]، وهو طرح قريب نوعا ما من طرح ديفيد هيوم، وبالتالي مفهوم الخير ضمن هذا التفسير لا يمكن الحكم عليه أصلا لا بالصدق ولا بالكذب، لأنه في النهاية ليس سوى معنى عاطفي لا غير أو انفعالي، كما أنه لا يشير أية صفة طبيعية كانت أم ميتافيزيقية.

وننهي جملة الانتقادات الموجه إلى مور بالإشارة إلى أن مصطلح المغالطات الطبيعية والتي ذاع صيت مور بسببها لم يكن له فيها فضل سوى الصياغة المعاصرة لها، فقد سبقه إليها ديفيد هيوم، و سد جويك، لقد كان وليام جميس على سبيل المثال غاية في التواضع عندما وصف كتابه الهام" البراغماتية" بأنه اسم جديد لطرق قديمة في التفكير، و أهداه إلى جون سيتوارت مل، معتبرا إياه أبا روحيا للبرغماتية[2].

[1] أبو بكر إبراهيم التلوع، **الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي**، مرجع سابق، ص 310.

[2] محمد مدن، جورج ادوارد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص29.

الفصل الرابع:

الفلسفة التحليلية وإرادة المراجعة والنقد والتجاوز

تمهيد:

في الخامس من أكتوبر عام 1999م، عندما ضغط على مارجريت تاتشر لتعبر عن رأيها حيال إمكانية إنشاء اتحاد أوروبي، قالت: «أتت جميع المشاكل التي صادفتُها في حياتي من أوروبا القارية، وجاءت كل الحلول من العالم الناطق بالإنجليزية[1]، نستنتج من هذا القول أن هناك صراع على جميع المستويات بين النموذج الانجلوساكسوني وبين النموذج الأوربي القاري، فمثلا على مستوى الدراسات الفلسفية نجد في الغالب تناقضا وصراعا بين اتجاهين مختلفين سواء من ناحية موضوعات البحث أو من ناحية المنهج، هذين الاتجاهين هما الاتجاه الأوروبي القاري والاتجاه التحليلي الانجلوساكسوني، لذلك نجد أصحاب التوجه القاري يتهمون فلاسفة التحليل بأنهم علميون، وتبسيطيون لصالح المنهج التقني المفرط للفلسفة، وبأنهم يضلون طريقهم في الأفكار الدقيقة، وأنهم عاجزون عن رؤية أصول كامل الأشياء، ولا يزالون في مرحلة التنوير المتأخرة، ومصابون بالعمى بسبب المشروع الميتافزيقي الذاتي المتوحد، أما عن التحليلين فيتهمون الأوروبيين بالظلامية الطنانة والافتقار إلى الأهلية المنطقية، واستخدام العواطف، والخطاب المضلل، بدلا من الحجج العقلية[2] ، فهل الفلسفة التحليلية استطاعت أن تقدم حلولا لبعض المشكلات الفلسفية؟ وهل ابستمولوجيا التحليل استطاعت أن تقدم حلولا للقضايا العلمية؟ قبل الإجابة عن هته التساؤلات لابد أن نعرج أولا عن تأثير جورج مور على معاصريه خاصة في الفضاء الانجلوساكسوني على اعتبار أن الاهتمام الذي حظي به كان داخل بريطانيا والولايات المتحددة، وعلى العكس من ذلك فلم يكن جورج مور حاضرا فلسفيا بشكل كبير في الفضاء القاري.

[1] سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية – مقدمة قصيرة جدا – ترجمة احمد شكل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، ص7.

[2] بيروزي البيرتو، مابعد التقسيم: جيوليو بيرتي، الصراع بين الفلسفتين التحليلية والأوربية، ترجمة محمد سيد العابدين سيد، مجلة ديوجين، جامعة القاهرة، العدد 216، 2008، ص 67.

المبحث الأول مكانة وتأثير جورج ادوارد مور في الفلسفة الانجلوساكسونية:

من الواضح أن جورج ادوارد مور يعد من رواد فلسفة التحليل، وله مكانته في فضاء الفلسفة الإنجليزية بشكل خاص والانجلوساكسونية بوجه عام، بل يذهب البعض إلى اعتباره من صفوة فلاسفة القرن العشرين، ونجد على سبيل المثال الفيلسوف الامركي كليمك klemke (1626–2000) يرى أن مور قد وجه للمثالية ضربات قاسمة، وانه أثر في رسل والوضعية المنطقية، ومدرسة التحليل في أكسفورد، بل لازرويتر ذهب الى القول بأنه أحد عمالقة الفكر الفلسفي الذين غيروا طريقة التفلسف، و أنه مع وليم الاوكامي وديفيد هيوم أعظم فلاسفة أنجبتهم انجلترا[1].

إن أهمية فلسفة جورج مور تكمن في المنهج الذي ابتدعه واستخدمه بكل براعة، ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير أهمية كبيرة، وكثيرا ما نجده هو ذاته ينبذ النتائج السابقة، ويود لو أعاد تأليف كتبه من جديد[2]، وهذا دليل على الجودة الفلسفية الذي يريدها مور. بالإضافة إلى ذلك فان فلسفة مور كان لها الأثر البالغ في تطور الفلسفة في انجلترا، بل إن فلسفته كانت من بين أقوى العوامل في ظهور الحركة الواقعية الجديدة في القرن العشرين، ويرى رودلف ميتس انه وعلى الرغم من قلة إنتاج مور الفكري، ورغم تحفظه الشديد، إلا انه أعطى قوة دافعة ضخمة للفلسفة الأكاديمية، وساهم في إخصابها على أنحاء متعددة. وهو لا يزال إلى اليوم من أقوى المفكرين الانجليز، إذ يمتد هذا التأثير إلى أمريكا لا إلى انجلترا وحدها[3]. وسنحاول في هذا المبحث أن نتعرف على تأثير مور على الفلاسفة الذي عاصروه أو الذين جاؤوا من بعده.

المطلب الأول: تأثير مور على التوجه الفلسفي لراسل

ربما من بين العناصر الفلسفية التي أثر فيها مور على راسل هي الانقلاب عن المثالية، فقد أخبرنا مور بأنه كان مع رسل مثاليا، وذلك خلال أيامه الأولى في كيمبردج،

---

[1] محمد مدين، جورج ادوراد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص6.

[2] ردولف ميتس، الفلسفة الانجليزية في مئة عام، ج2، مرجع سابق، ص 144.

[3] المرجع نفسه، ص 145.

وأنه بدأ الخروج على المثالية في مقالته «طبيعة الحكم»[1]، وقد سايره رسل في ذلك. على الرغم من كون جورج مور كما يقول عنه رسل، «أنه أصغر مني بأعوام قلائل، ولكن كان له فيما بعد أكبر الأثر في توجيه فلسفتى[2]».

لقد أكد رسل على أهمية صديقه جورج مور في القيام بالثورة على المثالية، فعلى الرغم من اتفاقهم في الثورة إلا أنهم قد اختلفوا في غايات الثورة، حيث يقول رسل: «عندما تمردت أنا ومور على كانط وهيجل على السواء، فقد شق مور طريق الثورة، أما أنا فقد تبنيت خطاه من بعده. ومع أننا كنا متفقين في الثورة إلا أنني أعتقد أننا كنا نختلف بصدد ما كنا نهتم به أكبر الاهتمام في فلسفتنا الجديدة، فقد كان مور فيما أعتقد مهتما كثيرا بدحض المثالية بينما كان جل اهتمامي موجها إلى دحض الواحدية[3]

ويضيف راسل قائلا: لقد حدث لي خلال عام 1898م عدة أحداث جعلتني أرفض فلسفة كل من كانط وهيجل من ذلك أني قرأت كتاب هيجل «المنطق الأكبر» Greater Logic، وكان رأيي فيه هو أن كل ما قاله هيجل عن الرياضة كلام فارغ خرج من رأس ناقصة، وكذلك حدث في هذا العام ما جعلني أقوم برفض براهين «برادلي» التي أراد بها أن ينفي الكثرة في الأشياء، وذلك لنفيه العلاقات القائمة بينها، كما قمت برفض الأسس المنطقية للمذهب الواحدي، وكرهت النزعة الذاتية التي تنطوي عليها الإستطيقا الترنسندنتالية Transcendental Aesthetic في فلسفة كانط، ولولا تأثير «جورج مور» في تشكيل وجهة نظري لفعلت هذه العوامل بخطوات هادئة، فقد اجتاز «جورج مور» في حياته الفلسفية نفس المرحلة الهيجلية التي اجتزتها، لكنها كانت عنده أقصر زمن منها عندى، فكان هو الإمام الرائد في الثورة، وقد تبعته في ثورته وفي نفسي شعورا بالتحرر»[4].

إذن نستنتج من كل ما سبق أن «جورج مور» هو ملهم راسل في الخروج من بوتقة المثالية، وقد اعترف رسل بفضله عليه حيث قال: «أنني وجدت في مور لعدة سنوات مثلي

---

[1] محمد مدين، جورج ادوراد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص 35.

[2] نقلا عن سعيد علي عبيد، الأخلاق عند راسل، نيو بوك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2017، ص 85.

[3] برتراند راسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو مصرية، مصر، ط1، 1960، ص، 81.

[4] سعيد علي عبيد، الأخلاق عند راسل، مرجع سابق، ص85.

الأعلى عن العبقرية [1]». وقد صرح سانتيانا بذلك أيضا في معرض حديثه عن الفصل الذي خصصه لرسل في أحد كتبه فقال «أنه منذ بضع سنوات مضت، بدأ السيد «جورج مور» الذي كان أستاذا للفلسفة في كلية «ترينتى» Trinity College" بجامعة كيمبردج في إنتاج انطباع عميق جدا بين أرواح الشباب من خلال جدليته المستنيره والقوية his powerful and luminous dialectic فقد كان مور مثل «سقراط» الذي استخدم كافة ألوان الفنون اللامعة التي يستخدمها المجادلون في استثارة الحس المشترك commen sense والدوجماتيقية loginatisin التي عفى عليها الزمان، وهؤلاء الذين أنصتوا له شعروا بعلو مكانته وسمو تفكيره سواء في الصرامة rigour أو في القوة force وذلك لانقلابه على المثالية الألمانية[2].

المطلب الثاني: تأثير جورج ادوارد مور على فينجينشتاين

لا نبالغ إن قلنا أن ثالوث التحليل في جامعة كمبريدج مور راسل وفينجنشيتاين كان لهم الأثر البالغ في الفلسفة المعاصرة، فلا تكاد تخلوا كل الفلسفات التي جاءت من بعدهم من حضور أفكارهم سواء كان الحضور تأثرا واستلهاما أو نقدا وتهديما، بل إن هذا التأثر كان حاضرا حتى بين هذا الثالوث، فبعدما تعرفننا على الكيفية التي أثر فيها مور على راسل جاء الدور على لودفيغ فينجنشتاين، فكيف تأثر هذا الأخير بفلسفة جورج مور؟

يقول مور "تعرفت على فتجنشتاين في كمبريدج، إذ كان في السنة الأولى لالتحاقه بالجامعة، وحينما عرفته جيدا أدركت انه كان أكثر ذكاء مني في الفلسفة، ولا أقول أكثر ذكاء فقط بل كان أكثر عمقا كذلك[3]، وهذا القول يبين التواضع الكبير الذي يتسم به جورج مور فعلى الرغم من انه كان أكبر سنا وأقدم في كمبريدج من فينجشنتاين إلا أن مور كان يتردد على حضور محاضرات الشاب الجديد الوافد على كمبريدج، وقد قام مور بطبع بعضها في كتاب أوراق فلسفية، بل إن فتجنشتاين كان قد أملى على جورج مور بعضا من

[1] المرجع السابق، ص89.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] نقلا عن محمد مهران رشوان ومحمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 193.

محاضراته، فكان له الفضل في الحفاظ على تراث الفيلسوف[1]، إن هذا الاهتمام من طرف مور بفنجنشتاين جعل هذا الأخير يقبل على فلسفة جورج مور، خاصة تلك الأفكار المتعقلة بالحس المشترك وعلاقته باللغة العادية.

لقد بدأ فينجنشتاين رسليا وانتهى موريا، فقد ساير رسل في ذريته المنطقية وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو أساس الفلسفة، لكنه تابع مور فيما بعد في تأكيده على أهمية تحليل اللغة الجارية[2] ordinary language لهذا فالباحثين في مجال الفلسفة اللغة يقسمون حياة فينجنشتاين إلى قسمين، فينجنشاين الأول وهنا تقمص شخصية الفيلسوف الذي يؤمن بالمنطق الصارم، وفنيجشتاين الثاني وهنا نجده قد تراجع على بعض من أفكار الذرية المنطقية واللغة الاصطناعية و معتنقا في الوقت ذاته أفكار الحس المشترك واللغة العادية.

فبعد مرور ستة عشر سنة على الرسالة المنطقية كتب فينجشنتاين قائلا: "... ذلك لأنني اضطررت للاعتراف بوجود أخطاء فادحة فيما كتبته في ذلك الكتاب الأول، وقد حدث ذلك بعد أن رجعت للاشتغال بالفلسفة قبل ستة عشرة عاما خلت، وساعدني على تبيين هذه الأخطاء النقد الذي وجهه فرانك رامزي* إلى أفكاري، والذي ناقشته فيه طول السنتين الأخيرتين من عمره[3]"، ويقصد فينجنشتاين بالأخطاء الفادحة تبني أفكار الذرية المنطقية، وإهمال درو الفلسفة في حل المشاكل الموجودة أساسا في الواقع وبين الناس، فإذا كانت الرسالة تحاول وضع حد للفكر من خلال تنظير مجرد يرسم حدودا واضحة ومضبوطة يمكن قولها، فان فينجشنتاين المتأخر قد اهتم أكثر وأكثر بالعمل على تفاصيل اللغة في استخدامها اليومي، حيث المواقف الملموسة والتعقيد والتنوع، فبدلا من محاولة حل الارتباك المتعلق بمنطق لغتنا الذي هو أصل المشاكل الفلسفة في اعتقاد فينجنشتاين – من خلال نظرية

---

[1] المرجع السابق ص 194.

[2] محمد مهران رشوان ومحمد محمد مدين، المرجع السابق، 194.

* فرانك بلامبتون رمزي Frank Plumpton Ramsey 1903 – 1930 رياضي بريطاني، والذي بالإضافة الى تخصصه في الرياضيات، قد قدم مساهمات كبيرة ومبكرة في الفلسفة والاقتصاد قبل وفاته عن عمر يناهز ال 26 سنة. كان صديقاً مقرباً لفيتغنشتاين، وكان له دور أساسي في ترجمة كتاب فيتغنشتاين رسالة منطقية فلسفية إلى اللغة الإنكليزية، وفي إقناع فيتجنشتاين بالعودة إلى الفلسفة وإلى كامبريدج.

[3] نقلا عن ماري ماجين، فينجنشتاين والبحوث الفلسفية، ترجمة رضا زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، لندن، ط2، 2016، ص20.

واضحة عن جوهر اللغة- طور فينجنشتاين تدريجيا عددا من الأساليب لمواجهة المفاهيم الخاطئة من خلال عرض معاينة واضحة لكيفية عمل اللغة في الحياة اليومية بين الناس[1]، وهذه الفكرة بالذات قد أخذها من عند جورج مور، الذي كان يدعو في كل مرة إلى ضرورة الاتجاه إلى دراسة معتقدات الحس المشترك، واللغة العادية، فهناك تكمن اكبر المشكلات الفلسفية التي ينبغي على الفيلسوف الاشتغال حولها ومحاولة إيجاد حلول لها.

وهناك من رأى بأن فينجنشتاين المتأخر كان تحت تأثير جورج مور، وانه قدم ببساطة برهانا على تحليل مور، ففي الوقت الذي رفض فه فينجنشتاين نظرة مور للتحليل، إلا أن هناك تحولا في أرائه نحو أراء مور طالما أن تأكيده على المعنى في الاستخدام كان مسبوقا باتجاه مور إلى اللغة العادية أكثر من اتجاهه هو أو اهتمام راسل باللغة المثالية، وفي الحقيقة اعترف فينجنشتاين أن جذوره العميقة توجد في فلسفة مور[2]. خاصة فيما يتعلق بصدق قضايا الحس المشترك واللغة الطبيعية.

المطلب الثالث: تأثير مور على مدرسة أكسفورد

تأسست هذه المدرسة الفلسفية في جامعة أكسفورد في أربعينات القرن الماضي، وكانت تضم جون اوستن (1911-1960) وجلبرت رايل(1900-1976) وبيتر ستراوسون (1919-2006) وغيرهم، ولم يكون فلاسفة أكسفورد على رأي واحد في كل التفصيلات، بل هم لا يجتمعون معا إلا على الأسس العامة التي تشكل جوهر اتجاههم[3]، والأساس الجوهري الذي يشترك فيه أعضاء المدرسة هو تأكيدهم على قيمة اللغة العادية التي كان يدعوا إليها جورج مور.

إن التوجه نحو فلسفة اللغة العادية من طرف أعضاء مدرسة أكسفورد كان تحت تأثير أعمال جورج مور، بالإضافة إلى أن هذا الاتجاه جاء من إنكار لودفيغ فينجنشتاين لذلك الافتراض الذي روج له أصحاب الوضعية المنطقية، ذلك الافتراض الذي كان قد شارك هو نفسه في وضعه في كتابه المتقدم رسالة منطقية فلسفية، وقد فعل ذلك من بداية تدريسه في

[1] المرجع السابق، ص 20.

[2] نقلا عن محمد مدين، جورج ادوارد مور، بحث في منطق التصورات الأخلاقية، مرجع سابق، ص 28.

[3] إسماعيل صلاح، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص، 142-143.

جامعة كمبريدج سنة 1930، حيث ساد الاعتقاد أن اللغة العادية صحيحة تماما، وأن الصعوبات الفلسفية – وهي في أساسها صعوبات لغوية– لا تنشأ بسبب خطأ في اللغة، بل بسبب الوصف الخاطئ والتركيب الخاطئ لها من طرف الفلاسفة، وعلى فان تحقيق النجاح إنما يكون بتحديد الطريقة التي يتم بها استخدام لغتنا في الواقع، وبالتالي بتوضيح المواضيع التي يضل فيها الفلاسفة سبيلهم والكيفية التي يتم بها ذلك[1]. ولقد كانت اللغة العادية عند أصحاب هذه المدرسة الموضوع الأكثر أهمية بالنسبة لهم، فقد اهتموا بالتفصيلات الفعلية للغة العادية، والوصول إلى النتائج الفلسفية العامة أكثر من فلاسفة كمبريدج الذين يميلون إلى حصر أنفسهم في حل مشاكل محددة[2].

وعلى الرغم من تأثر هذه المدرسة ب فينشجنشاين، إلا أنهم يرون أن القيمة الأساسية لفلسفة فينجشنتاين إنما تكمن في تطويره لمعالجة جورج مور للمسائل الفلسفية، خاصة تلك المسائل المتعلقة بطريقة التحليل وصوره، أو تلك الخاصة بالمعنى وعلاقة اللغة العادية بالحس المشترك.

وقد ذهب تشارلز كاتون إلى أن ما يقصده أصحاب مدرسة أكسفورد باللغة العادية هو لغة الحياة اليومية، وهذه الأخيرة في حقيقة الأمر مرادفة للحس المشترك عند مور، فاللغة العادية تشكل جزء كبيرا مما يستعمله عالم الطبيعة أو النجار أو أصحاب الحوانيت أو رجال البوليس وذلك في تعاملهم العادي مع أقرانهم أو زوجاتهم أو أطفالهم[3]. ولكن إذا كانت اللغة العادي هي اللغة المستعملة في الحياة اليومية، فهل يمكن لهذه اللغة أن تفي بمتطلبات البحث الفلسفي؟ أم أن الأولى بالفلسفة أن تحذو حذو العلم في اصطناعه لغة اصطلاحية دقيقة؟.

إن مثل هذه التساؤلات ليست بدون مبرر، ذلك لأنه يقال عادة أن الألفاظ التي تستخدمها الفلسفة لا تكون لها معاني محددة كتلك التي يستخدمها العلم، لان العلم يحدد بشكل قاطع التطبيق الفعلي لألفاظه، ومن هنا قيل إن على الفيلسوف أن يحدد أيضا بشكل

---

[1] نقلا عن: محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص143.

[2] المرجع نفسه، ص 144.

[3] المرجع نفسه، ص150.

قاطع شروط استعمال ألفاظ من قبيل الخير والمعرفة والعلة..[1] و هنا يكون دور الفيلسوف خاصة التحليلي أن يحدد معاني تلك الألفاظ.

لكن فلاسفة أكسفورد أصحاب اللغة العادية يرفضون مثل هذا القول ويرون أن هناك فرق بين ألفاظ العلم وألفاظ الفلسفة، فالألفاظ الفلسفية هي التي يشتغل عليها الفيلسوف مثل يعرف، يظن سبب يجب، يبدو، صادق... وهي ألفاظا نعرف كيف نستعملها بطريقة ذات مغزى في حياتنا اليومية، فهي ألفاظا عامة وليست فنية كتلك التي يخترعها العلم لتكون صالحة لما يكتشفه من وقائع، وبالتالي فالمصطلحات الفلسفية هي قابلة بان تعمم بين الناس، أي كل إنسان عادي بإمكانه أن يعرف تلك الألفاظ الفلسفية وان كان فهمها معانيها يختلف حسب قدرات الأفراد العقلية والثقافية، وفي المقابل من ذلك نجد أن عبارات وألفاظ العلم خاصة بزمرة معينة من الناس وهم العلماء يقول رايل: «إن المفاهيم الفلسفية من قبل مبدأ العلية والدليل والبرهان، والمعرفة، والصدق والكذب، والصح والخطأ ليست هبات يتلقها مجموعة خاصة من الناس دون غيرهم، إذا أننا نستخدم هذه المفاهيم قبل أن نبدأ تطوير مثل هذه النظريات أو إتباعها ما لم نكن قد استخدمنا بالفعل تلك الألفاظ، إذ أنها تندرج ضمن المبادئ الأولية الخاصة بجميع أنواع الفكر بما في ذلك الفكر المتخصص»[2].

عموما فان تأثير جورج مور مدرسة أكسفورد يمكن تلخيصه فيما يلي:

– الإيمان بقدرة اللغة العادية في التعبير عن المشكلات الفلسفية، بل إن غياب اللغة العادية يعني تعقد وغموض العبارات المراد تحليليها.

– اشتراك جورج مور وفلاسفة هذه المدرسة في الاعتقاد بأنه أينما وجد الحس المشترك توجد مشكلات فلسفية، فالحس المشترك هو الذي يزود الفلسفة بالمشكلات الفلسفية، بالإضافة إلى ذلك فان مور لا يحصر التحليل إلا في قضايا العلم فحسب، بل انه منهج يخص جميع القضايا العلمية والفلسفية، وهو ما أكدت عليه مدرسة أكسفورد.

---

[1] نقلا عن محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة ، مرجع سابق، ص151.

[2] *G ilbert Ryle, Ordinary Language, The Philosophical Review, 1953, P171.*

هذه لمحة على تأثيرات جورج مور على الفلاسفة الذين عاصروه، وقبل أن نختم هذا المبحث نشير إلى أنه على الرغم من أهمية الحقل الذي تشتغل عليه فلسفة التحليل ألا هو الحقل اللغوي وما يتعلق به من مشكلات فلسفية، إلا أن فلسفة التحليل في عمومها حصرت مهمة الفلسفة في التحليل اللغوي وهذا قد ادى في الكثير من الأحيان إلى ما وصفه كارل بوبر باللفظية الفارغة[21] Empty veblism.

كما أن تطرف بعض التحليلين في التطبيق الصارم لمنهج التحليل يبعث على الملل والضجر، ولا نبالغ إن قلنا أن بعض أصحاب منهج التحليل قد تنبه إلى هذا المأزق الذي يواجه التحليل، وقد عبر اير عن هذا الموقف بوضوح عندما صرح بان مستقبل التحليل اللغوي مظلم، كما أن ادعاءات التحليلين اللغويين والوضعيين المنطقين وغلوهم في التأكيد على أهمية التحليل أدى بهم كل هذا إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، فقد أرادوا فلسفة بلا مشكلات فانتهى بهم الأمر إلى مشكلات بلا فلسفة[3]. إن كل هذا الانتقادات هي بمثابة تمهيد إلى المبحثين القادمين اللذين سيعالجان مسالة نقد الفلسفة التحليلية وإمكانية تجازوها.

[3] محمد مهران رشوان ومحمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 269.

المبحث الثاني: ما بعد الفلسفة وموت التحليل: ريتشارد رووتي

تعتبر فلسفة المفكر الأمريكي ريتشارد رورتي* (1931-2007) جسر يربط بين الفلسفة الانجلوساكسونية والفلسفة القارية، حيث تلتقي في فلسفته عناصر عديدة ومتنوعة فهي و إن عرفت بالبراغماتية الأمريكية المعاصرة فذلك لا يعني أنها بعيدة التأثر بفلسفات أخرى، وبداخلها تتفاعل عناصر من فلسفات التحليلين والواقعين والوضعين والوجوديين وما بعد البنيويين، هذا التفاعل بين كل هته الفلسفات يشكل في حقيقة الأمر جوهر فلسفته.

المطلب الأول: البراغماتية الجديدة في مواجهة التحليلية

البراغماتية الجديدة أو المحدثة او النيوبراغماتية New pragmatism هي الفلسفة التي تطلق على تيار فلسفي برز في الظهور مع بداية الستينيات في الولايات المتحدة الأمريكية مع أفول الفلسفات التي عرفت رواجا واسعا في الأوساط الفكرية الأمريكية قرابة العشرين سنة وبالخصوص الفلسفات التحليلية بداية مع خمسينيات القرن العشرين إلى غاية الستينيات منه وكذلك ما بعد البنيوية التي حملتها العقول المهاجرة إلى أمريكا[1].

ونشير فقط الى أن البراغماتية في أمريكا عرفت مرحلتين:

الأولى: مثلها التيار الكلاسيكي ومثله بيرس، جيمس وجون ديوي.

الثانية: ممثلي هذه المرحلة هم فلاسفة جدد امثال كواين، غودمان، بونتام، وديفيدسون إضافة إلى رورتي.

---

* ريتشارد ماكاي رورتي **Richard McKay Rorty** فيلسوف أمريكي ولد بنيويورك في الرابع من شهر أكتوبر من عام 1931م، ويعتبر في نظر الكثيرين واحدا من ابرز الفلاسفة الأمريكيين في الوقت الراهن، اشتغل أستاذا بجامعة ستانفورد الأمريكية قسم الأدب المقارن، بدءا من سنة 1999م، كما درس الفلسفة في جامعة شيكاغو، ثم جامعة برنستون طوال عشرين سنة كما عمل أستاذا لفترة طويلة تقارب ثلاثة عشرة عاما بجامعة شارلوتسفيل بولاية فرجينيا قسم الإنسانيات عمل أيضا أستاذا زائرا بعدة جامعات أروبية وأمريكية وأسيوية توفي في 8 يونيو من عام 2007م.

[1] جديدي محمد: ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص22.

انطلاقا من هذا المنظور يعتبر رورتي هو الوجه البارز والمحرك القوي في العودة إلى البراغماتية، فهذه الأخيرة حسب رورتي هي الفلسفة المعبرة عن الثقافة الأمريكية ولا بد من بعثها وإعادة إحياءها من جديد لأن رهانات الواقع تفرض ذلك.

والفلسفة البراغماتية في صيغتها الجديدة لم تكن بنفس مواصفات البراغماتية الكلاسيكية وهي تختلف عنها بإدخال بعض التعديلات المنهجية والفكرية، فالبراغماتية الجديدة نجدها قد استفادت من المدارس والتطورات الفلسفية الحاصلة في الساحة الأمريكية وأمكنها أن تستفيد بالخصوص من النقاشات الفلسفية حول آليات البرهان الفلسفي بخصوص الحقيقة وكذلك فيما يتعلق بدور و وظيفة الفلسفة في ظل التقدم الحاصل مع الأفكار من خارج أمريكا مثل فرنسا، بريطانيا، ألمانيا [1].

وتظهر سمات الفلسفة البراغماتية في فلسفة رورتي من خلال الكثير من أعماله سواء كانت الفلسفية المحضة والمتعلقة بالحقيقة الموضوعية، أو تلك التي تتمحور حول النظرية السياسية ومن بين أعماله هاته نذكر نتائج البراغماتية Consequence of pragmatism وكتاب الأمل بدل المعرفة، مدخل إلى البراغماتية.

- **خصائص فلسفة رورتي**

- **اللاماهوية: Anti-essentialisme**

يرى رورتي أن فكرة الماهية هي من أكبر المغالطات التي حملتها ونشرتها الفلسفة الحديثة وذلك من خلال الفكرة القائلة أن نظرية المعرفة بإمكانها كشف الحقائق، لكن الصعوبة التي يكشف عنها رورتي هي ترتبط بالفكرة المشتركة بين الأفلاطونيين والكانطيين والوضعيين أي تلك الفكرة القائلة بأن للإنسان ماهية، خصوصا تلك المتعلقة بكونه مكتشف للماهيات، و أن مهمتنا الأولية هي أن نعكس بتطابق ضمن ماهيتنا المرآوية للكون الذي يحيط بنا، وهذا يستجيب إلى الفكرة المشتركة بين ديمقريطس وديكارت القائلة بأن الكون

[1] محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف فتحي التريكي، جامعة منتوري "قسنطينة"، نوقشت سنة 2006، ص 27.

يتألف من أشياء بسيطة قابلة للمعرفة بوضوح وبتميز وبأن معرفة ماهيتها يزودنا باللغة الجوهرية لمقايسة كل الخطابات" [1].

إذن فالفلسفة الماهوية هي فلسفة الثنائيات أو بصورة أخرى قد تتجسد في مثال أفلاطون أو جوهر أرسطو أو ذرات دمقريطس أو أنا ديكارت أو مطلق هيغل...

- اللاتمثيلية:Anti-représentationaliste

يرى رورتي أن الفيلسوف إذا كان لاماهويا فالضرورة تلزمه أن يكون لاتمثيليا، ولقد ظهر رورتي مناهضا للنزعة التمثيلية في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة "ويصرح رورتي انه استسقى مفهوم التمثيلية من فيلسوفين وهما فيلارد كواين وويلفرد سيلارس يقول رورتي: «إني أرغب الآن في التأكيد على فلاسفة القرن العشرين ديوي هيدغر فيتغنشاين كانوا اكثر أثرا من الآخرين ولكن أيضا كواين وسيلارس بينوا لنا كيف نتجنب النزعة التمثيلية، ليس بواسطة حلهم للمشكلات القديمة وليس ببقائهم فوق ارتباكات المفاهيم أو فوق سوء فهم اللغة وإنما في اقتراحهم طريقة جديدة لوصف المعرفة والبحث»[2].

إن خاصية اللاتمثيلية ليست مجرد خاصية تسلب فكرة الزعم بالتمثيل الحقيقي عن الأشياء من زوايا مختلفة معرفية، انطولوجية أو لغوية بل هي رؤية للأشياء لا تنزع إلى تمثيل تام على طريقة الواقعيين، لنقول للأشياء ماهيات وجواهر منفصلة ومستقلة عمن يدركها، وهي كذلك لا تدعي إدراكها للموجودات إدراكا ذاتيا وفق تصورات المثاليين.

إن اللاتمثيلي هو ذلك التأويل الذي عوض أن ينظر إلى المعرفة على أنها البحث عن رؤية دقيقة يرى فيها بالأحرى اكتساب عادات للفعل تسمح بمواجهة الواقع[3] وهنا تظهر البراغماتية كالفلسفة تحمل في طياتها اللاتمثيلية.

- اللاتأسيسية: Anti-fondationalisme

مما لا شك فيه أن رفض القول بالماهية والتمثيل يؤدي إلى رفض فكرة التأسيس التي غاليا ما تكون مرتبطة بالفلسفة، واللاتأسيسية ليست مجرد صفة تتسم بها الفلسفة المعاصرة

---

[1] نقلا عن محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 172.

[2] محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص180.

[3] المرجع نفسه، ص181.

ولكنها خاصية تتسم بها ما بعد الحداثة ففلسفة ما بعد الحداثة هي فلسفة شكية ارتيابية حيال السلطة، المعرفة والمعايير الثقافية والسياسية، إن اللاتأسيسية هي نزعة تشير إلى تلك النظريات التي ترفض الأساس المطلق واللاتاريخي للمعرفة المتصلة بالذات الإنسانية، واللاتأسيسية لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرر مزاعمها المعرفية[1] إذن فالفلسفة اللاتأسيسية هي فلسفة النسبية المضادة لكل ما هو مطلق.

- **الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية (المنشئة):**

يميز رورتي بين نوعين من الفلسفة، فلسفة كلاسيكية ظهرت منذ القدم وفلسفة منشئة ظهرت في الفترة المعاصرة، يقول رورتي في هذا التمييز: "وسوف أدعو فلاسفة الاتجاه الرئيسي (النسقيين) والذين على المحيط الخارجي (التهذيبيين) هؤلاء الفلاسفة البراغماتيين الموجودين على المحيط الخارجي هم ريبيون، وهم كذلك بصورة رئيسية بالنسبة للفلسفة النسقية وكل مشروع المقايسة الكلية [2].

ومن بين الفلاسفة الذين يمكن اعتبارهم من أصحاب الفلسفة التهذيبية في اعتقاد رورتي هم: غوته، كيركغارد، سانتايانا، وليام جيمس، جون ديوي وفيتغنشاين في كتاباته الأخيرة، وهايدغر في كتاباته الاخيرة كذلك"[3].

لكن السؤال المطروح ما الذي يميز الفلسفة النسقية على الفلسفة التهذيبية.؟ وهنا سنلجأ إلى عقد مقارنة بينها للوقوف على خصائصهما:

إن الفلسفة النسقية هي تلك الفلسفة التي ترتكز على نظرية المعرفة وهذا يظهر بشكل جلي مع الصراع الفلسفي الذي عرفته الفلسفة الحديثة بين المذهب العقلاني بزعامة ديكارت، والمذهب التجريبي بزعامة جون لوك بينما الفلسفة المنشئة تركن إلى نزعة شكية في القدرة على المعرفة والوصول إلى الحقيقة وهي ذات توجه لغوي محض، وهذا ما جعل هذه الفلسفة ترتبط بالهيرمنيوطيقا.

---

[1] المرجع السابق، ص182.

[2] رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، بيت النهضة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص481.

[3] محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص195.

– الفلسفة النسقية هي فلسفة الحداثة وهي تمثل إحدى خصائصها أما الفلسفة المنشئة هي فلسفة ما بعد الحداثة.

– الفلاسفة النسقين هم أصحاب نظرة بنائية أي تهتم ببناء الأقوال وتقديم البراهين التي تمكنهم من الموضوعية والأبدية وهم اقرب إلى العلميين في بناء نظرياتهم ويرغبون في وضع خطاباتهم على شاكلة العلم، بينما الفلاسفة المنشئون يتبعون مسعى أكثر إرتكاسا يمر عبر النقد اللاذع، المحاكاة الساخرة وجوامع الكلم وهم يدركون أن أعمالهم ستتلاشى مع المرحلة التي يبدون فيها ردود أفعالهم، ومن هذه الزاوية فهم هامشيين بالقصد كأنهم يختارون هذا الشكل من الوجود[1] فالتهميش لم يسلط عليهم وإنما طريقتهم في التعبير هي التي تجعلهم يعيشون التهميش.

يرى رورتي أن الفلسفة النسقية هي فلسفة عادية أو بلغة توماس كوهن سوية بينما الفلسفة المنشئة هي قلقة ثورية غير عادية أو غير سوية [2] والفلسفة العادية هي كل فلسفة لا تخرج عن نطاق كل ما هو لاهوتي سياسي علمي، بينما الفلسفة الثورية هي كل فلسفة تتجاهل كل هذه المعايير والخطابات، إذن هذا ما يميز الفلسفة النسقية عن الفلسفة المنشئة.

ونشير فقط إلى أن رروتي رغم تصنفيه للفلسفة إلا انه حاول أن ينهي التقسيم بين الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية من خلال العمل في كلا المعسكرين. ولذلك اتهم و على نحو غير مبرر من قبل كلا الجانبين أنه يفهم الأمور على نحو خاطئ. وقد مال رورتي لإرجاع أصل كل من التقليدين التحليلي والقاري إلى البراجماتية الأمريكية لجون ديوي. ويشير رورتي إلى أن الفارق بين التقليدين يتمثل على نحو أساسي في حقيقة أن الفلسفة التحليلية تتعامل مع مشاكل، في حين أن الفلسفة القارية تتعامل مع شخصيات. ولكن يجب على المرء أن يكون حذرا هنا؛ لأن معيار رورتي للتفرقة بين الفلسفتين يمكن أن يقال إنه نوع من التعميم الذي يؤكد الفكرة النمطية السخيفة، بأن الفلسفة القارية غير مهتمة إلى حد ما بالمشاكل والمحاججة الخاصة بها[3].

---

[1] محمد جيدي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 197.

[2] رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، مرجع سابق، ص 483.

[3] سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية – مقدمة قصيرة جدا – ترجمة احمد شكل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، ص 62

المطلب الثاني: رورتي والتحول من التحليلية إلى البرغماتية الجديدة

تبدأ المرحلة التحليلية عند رورتي أو ما يجوز أن نسيمه رورتي المبكر بمجموعة من المقالات وعل رأسها " تطابق العقل والجسم، والخصوصية والمقولات" سنة 1965، ومقدمة طويلة قاربت أربعين صفحة للكتاب الذي حرره بعنوان التحول اللغوي 1967، وفي الدفاع عن المادية الاستعبادية 1970، وفينغنشاتين والمدخل الخاص وعدم قابلية التوصيل 1970 هذه المقالات ومقالات أخرى تثير قضية خلافية بين الباحثين في فلسفة رورتي، يلقيها بعض الباحثين على بعض، ويلقيها الباحثون على أنفسهم محاولين أن يجدو لها حلا، وهي هل كان رورتي في هذه الفترة فيلسوفا تحليليا مخلصا حقا؟ أم أنها كانت مجرد محاولة لفيلسوف شاب يبحث عن مدرسة فلسفية ينتمي إليها؟ وهذه القضية تكتسب أهمية عندما نراه في المرحلة البراغماتية يعرض عن الأفكار التحليلية، ويسعى إلى استكشاف منطقة فلسفية جديدة، ولم يقف أمره عند هذا الحد، وإنما شن حملة عنيفة لا هوادة فيها ضد أي تصور للفلسفة يعطي الشرعية للمناقشات الفلسفية السائدة حول المعرفة والصدق والمعنى والنزعة العلمية، وهي قضايا أساسية في الفلسفة التحليلية[1].

وهذا التحول البراغماتي على حد تعبير هابرماس جعل الباحثين يصفون رورتي بأنه تحليلي انقلب عن المفاهيم الأساسية في الفلسفة التحليلية، ليصبح الولد الطالح في الفلسفة الأمريكية على حد تعبير جونثان ري[2].

ومن الأسباب التي كانت وراء تأثر رورتي بالفلسفة التحليلية هو مزاولة عمله في جامعة برنستون، وكانت هذه الأخيرة وسطا حيويا للاتجاه التحليلي، كما عرفت فترة الأربعينات والخميسنيات ظهور فلسفة الوضعية المنطقية في أمريكا، خاصة بعد هجرة بعض الفلاسفة الألمان إلى أمريكا أمثال كارناب، والفرد تارسكي وهانز رايشنباخ، وبعد نهاية الحرب العالمة الثانية تولى هؤلاء زمام الأمور في أقسام الفلسفة الأمريكية وطبقوا مناهج التحليل المنطقي

[1] صلاح إسماعيل، البراغماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رروتي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019، ص44.
[2] نفس المرجع، ص45.

للغة على قضايا الفلسفة التقليدية، وانتهوا إلى حذف الميتافيزيقا على اعتبار أنها من نوع القضايا الفارغة من المعنى، أو بتعبير كارناب قضايا غير مشبعة.

إن محاولة أصحاب منهج التحليل اللغوي والمنطقي الجمع بين الفلسفة والعلم عن طريق منهج التحليل اللغوي للقضايا العلمية والفلسفية أدى كل هذا إلى جعل مجال البحث الفلسفي ضيق ومحدود، لهذا نجد رروتي يصفها بأنها حركة لا تاريخية.

المطلب الثالث: نقد رورتي للفلسفة التحليلية

من المعروف أن الفلسفة التحليلية هي فلسفة تمخضت عن فلسفة الوضعية المنطقية التي جعلت من التوجه الوضعي أساسا لها، واهتمت في البداية بدراسة وتفسير القواعد والأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية وما ساعد على هذا أن معظم الأعضاء الممثلين لحلقة فينا كانوا علماء رياضيين وفيزيائيين مثل كارناب، ريشنباخ، شليك.

لكن الجيل الثاني من الوضعية المنطقية نحى منحى آخر و اتجه نحو دراسة المعنى والاشتغال حول اللغة، جاعلين بذلك مهمة الفلسفة تقتصر فقط عن تحليل اللفظ والمعنى، هذا ما أدى بالبعض من انتقاد هذا التوجه اللغوي كونه يحصر مهمة الفلسفة في دائرة ضيقة جدا ويقصي دورها الأساسي ومن بين هؤلاء الفلاسفة الذين انتقدوا المدرسة التحليلية نجد ريتشارد رورتي، فكيف انتقد هذا الأخير هذه الفلسفة؟

إن رورتي وعلى الرغم من انه بدأ حياته الفكرية كفيلسوف تحليلي إلا أنه تحول عن هذه الفلسفة منذ أن نشر كتابة الفلسفة ومرآة الطبيعة سنة 1979، "وقد ركز هجومه على الفلسفة التحليلية المعاصرة وأصولها التاريخية والجذور التي استمدت منها أفكارها الأساسية وخاصة نظريات القرن 17 وما عرف عنها من اهتمام بنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا، وبين رورتي من البداية أن هناك خطأ في فهمنا للفلسفة بوصفها نظاما معرفيا يتعامل مع مشكلات أساسية ثابتة وما دل على هذا أول عبارة استهل بها كتابه السالف الذكر "يعتقد الفلاسفة عادة أن نظامهم المعرفي يناقش مشكلات دائمة وأبدية، مشكلات تظهر بمجرد تأملها"[1].

[1] أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، د.ت، ص 129.

ومن بين الانتقادات التي وجهها رورتي للفلسفة التحليلية نذكر:

-ارتداد مفهوم التحليل المنطقي على ذاته مما أدى إلى الانتحار البطيء مع اللغة العادية لفنجتشغاين، والانتقادات المقدمة من طرف كواين، كوهن وسيلارس لخطاب رايشنباخ المسمى علمي.

-حرمت الفلسفة التحليلية نفسها من الجينالوجيا أو حفريات الدلالة وخلت من معنى المهمة ومن كل ميتا فلسفة فتحولت إلى إجراء لدراسة حالة كما يجري في مدارس القانون، فالطريقة التحليلية المعتمدة في قراءة النصوص جعلتهم يقفون عند حدود الطريقة [1].

إن ما يستحق الاهتمام به ليس البحث اللغوي الدقيق وإنما هو وضع الفلسفة أمام مشكلاتها الحقيقية والتي لا يمكن اختزالها ولا اختصارها في مشكلات لغوية أو في تحليل عبارات منطقية وهو نفس رأي كارل بوبر من فلسفة التحليل "فأطلق بوبر على الفلسفات التي تهتم باللغة مصطلح الجوهرانية essentalisme الذي يفيد التركيز على مشكلات اصطلاحية وقد شكك في جدوى مثل هكذا فلسفات في إيجاد حلول شاملة للمشكلات الفلسفية مثل كتاب الأخلاق لاسبنوزا يمثل نوع من هذه الفلسفة لأنه يحتوي على تعريفات غير مفيدة "[2].

يؤكد رووررتي أن الفلسفة التحليلية تنتمي فكرا ومنهجا إلى الفلسفة التقليدية مثل فلسفة ديكارت وكانط، يقول رورتي بهذا الخصوص: من بين الكيفيات التي ندرك بها كيف ظلت الفلسفة التحليلية صمن التقليد الديكارتي- الكانطي هو ان نحلل الفلسفة التقليدية باعتبارها جهدا يقطع من التاريخ، أي محاولة لإيجاد الشروط اللاتاريخية لكل ظاهرة تاريخية ممكنة[3]، لهذا فان البحث عن الأبدية في المجتمع أو المعرفة أو اللغة أو الأخلاق هو ما كان يطبع الفلسفات الموسومة باللاتاريخية (الافلاطونية، الديكارتية، والكانطية).

---

[1] محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، مرجع سابق، ص73.

[2] بغورة زواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنطق اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص95.

[3] نقلا عن جديدي محمد، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، مرجع سابق، ص104.

لقد كان مشروع رووررتي يتضمن دعوة إلى مناهضة الفلسفات المورثة إلى غاية العصر الحديث، ومن ورائها ما ترسب في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة كالتحليلية، فهذه الأخيرة تتسم بالغرور في البحث عن منهج فلسفي يميز دعاوي المعرفة المشروعة من الدعاوي غير المشروعة، و بسبب التزامها بالهدف التقليدي للفلسفة، وهو بناء إطار دائم ومحايد للبحث، ومن ثم للثقافة برمتها. ورفض رورتي أيضا الأمل الذي راود الفلاسفة التحليلين في جعل الفلسفة مشابهة للعلم تماما، لان هذا يضيق مجال الفلسفة بل يجعلها أضيق من سم الخياط[1] فهو يصرح: ارغب في أن اقنع قارئي بأنه من الضروري الدفع إلى ابعد حد بهذا الديالتكيك الداخلي للفلسفة التحليلية، والذي قاد فلسفة الذهن من برود إلى سمارت، وفلسفة اللغة من فريجة الى ديفيدسون، ونظرية المعرفة من راسل إلى سلارس، وفلسفة العلوم من كارناب إلى كوهن، وبالقيام بخطوات في هذا الاتجاه سيكون بمقدورنا على ما يبدو لي نقد معنى الفلسفة التحليلية ذاته[2]. ان هذه الرؤية النقدية للفلسفة التحليلية من طرف رروتي تدفعنا الى استعراض النقد الذي وجهه اصحاب الابستمولوجيات المعاصرة لابستمووجيا التحليل، فكيق نظرت هذه الابستمولوجيات الى الفلسفة التحليلية بوجه عام و الى ابستمولوجيا التحليل بشكل خاص؟.

[1] صلاح اسماعيل، البراغماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رروتي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019، ص 52-53.

[2] المرجع نفسه، ص 104-105.

المبحث الثالث: من الأبستمولوجيا اللاتاريخية (المنغلقة) إلى الأبستمولوجيا التاريخية (المنفتحة)

بلغت نظرية المعرفة كمالها مع كانط، ذلك أنه أشبعها نقدا وتحليلا من خلال فحص بنية الذهن وتحديده لإمكاناته وحدوده، ومع الثورة العلمية التي شهدتها العلوم بشتى أصنافها أبانت نظرية المعرفة عن قصورها مما تولد عنه ظهور الابستمولوجيا التي تدرس المعرفة العلمية، وبدلا من المعرفة العامة. فإذا كانت نظرية المعرفة تدرس الكلي الشامل فإن الإبستمولوجيا تعنى بدراسة الخاص، أي أنها قائمة على التخصص، والابستمولوجيا الوضعية التي تشمل أعمال كونت وارنيست ماخ، وردولف كارناب، وأعمال الفلاسفة التحليليين من مور إلى راسل إلى فتجنشتاين هي ابستمولوجيا كلاسكية بدورها أبانت عن قصورها وحدودها في تفسير ديناميكية نمو المعارف العلمية والثورات المعرفية التي شهدتها الإنسانية، ذلك أن الابستمولوجيا التحليلية تهمل التاريخ وتستبعد الفضاء السوسيولوجي، ولا تميز بين منطق الكشف العلمي وسيكولوجيا الإبداع العلمي، فهي ابستمولوجيا ترهن الصدق والحق بالواقع وإمكانية التحقق، وعلى نحو ثابت وجامد ووفق رؤية اتصالية مستمرة تعطل الذات و تنتصر للواقع والوقائع، لذا جاءت ابستمولوجيا باشلار وكارل بوبر.وتوماس كوهن وفيرباند كإبستمولوجيا ثورية ناقدة للابستمولوجيات الوضعية والتحليلية اللاتاريخية، فمع توماس كوهن ومن خلال كتابه بنية الثورات العلمية أصبح منطق الثورات العلمية قائم على وجود عائق يخلق أزمة مما يترتب عنه الثورة والإبداع فيتم تحقيق القطعية بإبداع براديغم جديد وهكذا. وفكرة البراديغم عند كوهن هي استحضار للبعد التاريخي والاجتماعي للمعرفة العلمية فكل براديغم هو براديغم لزمن معين ولتاريخ معين ضمن مجتمع علمي معين، لهذا تعرف ابستمولوجيا كوهن بالعقلانية المؤسساتية. كما يتضح لنا البعد الاجتماعي للمعرفة العلمية من خلال إقرار كوهن أن أي معرفة علمية سواء كانت الشاذة او السوية تنبت وتنمو في فضاء اجتماعي، بحيث أن ثقافة ولغة وتقاليد وعقيدة وايديولوجية هذا الفضاء الاجتماعي مؤثر حاسم في قبول وإنشاء براديغم معرفي معين.

إن الابستمولوجيا التحليلية رغم صرامتها وعمقها إلا أنها اتسم بنوع من الضيق والحدية مما دفع بغاستون باشلار وتوماس كوهن وكارل بوبر وبول فيرباند وآخرون إلى محاولة خلق ايستمولوجيا أخرى تتسم بالانفتاح على أفق أوسع وأرحب، بحيث يستوعب هذا الأفق قيم جديدة أبرزها قيمة الحوار والقطيعة والانفتاح على الأبعاد المختلفة اجتماعية تاريخية ونفسية في تشكل المعرفة العلمية وتطورها. فكيف استطاعت هذه الابستمولوجيات ان تتجاوز تحليل عبارات العلم الى البحث في ظروف و أسباب تشكل العلم ؟

المطلب الأول: كارل بوبر من نقد الابستومولوجيا الوضعية التحليلية إلى تأسيس الابستومولوجيا المفتوحة

إن الأبستمولوجيا الوضعية والتحليلية هي كما يرى جون بياجي من الابستمولوجيات المغلقة التي تحرم على العلم اقتحام بعض الحواجز، وتعتبر ما يخرج عن القضايا التحليلية والقضايا التركيبة مجرد لغو، أو كلام فارغ من المعنى[1]، وبالتالي تحصر مهمة الفلسفة في تحليل عبارات العلم بعيدا عن مؤثرات تشكل هذا العلم في السياق التاريخي، كما أنها تحصر المعرفة الإنسانية في الظواهر التجريبية وقواعد اللغة، ولعل هذا ما دفع بكارل بوبر وهو احد المنتسبين إلى هذه الوضعية المنطقية التحليلية في بداية حياته إلى توجيه نقد كبير إلى هذه الرؤية الاختزالية الضيقة للمعرفة العلمية.

و تعود أسئلة بوبر الخاصة حول الحقيقة ومعيارها إلى المشكلة التي حيرته في خريف 1919 وهي: ما هي خصائص النظرية العلمية؟ هل النظرية النسبية لاينشتاين التي لو نجحت تجربة وحيدة، تجربة ايدنغتون لأصبحت تجربة مفندة، هل هي نظرية اقل علمية من النظرية الماركسية ومن النظرية التحليلية النفسية التي لا تقدم شواهد مؤيدة لها؟ ما هو معيار التمييز بين العلم والعلم الزائف؟ ماهو المنهج العلمي؟ هل هو علم امبريقي كما يرى التجريبيون أم هو علم معياري؟ ماهي خصائص المعرفة الموضوعية وماهي

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم- العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص35.

معوقاتها؟ هل المنطق الاستقرائي منهجا وحيدا للعلم الطبيعي؟[1]. إن الإجابة عن هذه التساؤلات كانت بمثابة المشروع الابستمولوجي الذي قدمه كارل بوبر، مشروع ينطلق أساسا من نقد الوضعية المنطقية والتحليلية، على اعتبار أن هذه الأخيرة فشلت في مشروعها القائم بالدرجة الأولى على التحليل اللغوي للقضايا العلمية والفلسفية.

إن نقد بوبر للوضعية المنطقية، يمكن أن نُعِدَّه تقييمًا لاتجاه فلسفي موغل في القدم، بوبر نفسه يخبرنا بأن الوضعية لم تأتِ بجديد، كما ظنت وظنت معها التحليلية عمومًا، من أنهم أقاموا ثورة مدوية في عالم التفلسف قلبت الدنيا رأسًا على عقب، أو بالأصح قلبتها فوق رأس الفلسفة، حين ادَّعوا أن المشاكل الفلسفية زائفة، وأن التحليل اللغوي المنطقي لعباراتها أفضى إلى أنها غير ذات معنى، بوبر لا يرى في هذا أية ثورة، ولا حتى جديدًا في الأمر، فالمناقشات الحامية الوطيس، حول ما إذا كانت الفلسفة توجد أو لها الحق في أن توجد أم لا، قديمة قدم الفلسفة ذاتها .مرارًا وتكرارًا تقوم حركة فلسفية «جديدة تمامًا» تدَّعي أنها ستتمكن «أخيرًا» من كشف النقاب عن المشاكل الفلسفية لتبدو على حقيقتها من أنها مشاكل زائفة، وأنها ستواجه اللغو الفلسفي الخبيث بأحاديث العلم التجريبي الوضعي[2].

لقد كانت انتقادات بوبر للوضعية المنطقية أكثر دقة ومنهجية، حيث انتقدهم في عدة نقاط: منها على المستوى اللغوي، وعلى المستوى الفلسفي الميتافيزيقي، وكذلك على مستوى المنهج.

1- **نقده للاهتمام المبالغ فيه للغة:** يرى بوبر إن الاهتمام الكبير الذي توليه فلسفة التحليل للغة هو أمر سلبي، كما أن هذا الاهتمام بالكلمات ومعانيها هو واحد من أقدم المشاكل الفلسفية؛ إذ يقول بوبر إن أفلاطون ذكر مرارًا أن السفسطائي بريديقوس كان مهتمًّا بتمييز المعاني المختلفة للكلمات؛ لذا أطلق أفلاطون على هذا الاهتمام اسم «مبدأ

[1] لخضر مذبوح، **فلسفة كارل بوبر**، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011، ص73

[2] يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر – منهج العلم، منطق العلم– مؤسة هنداوي، مصر، ط2، 2020، ص241.

بريديقوس»، وقد كان هذا المبدأ جديدًا وهامًّا عام 420ق.م فهل نعتبره جديدًا وهامًّا في القرن العشرين، فضلًا عن أن يكون ثورة فلسفية؟[1].

إن فلاسفة التحليل لا ينظرون إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة، بل على أنها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفي، ويعد هذا عنصرا جديدا يميز هذه الفلسفة، وينظر إليه على انه خاصية من خصائصها الرئيسية. إن هذا الاهتمام المتزايد باللغة من طرف فلاسفة التحليل قد دفع ببعض الباحثين إلى تعريف الفلسفة بأنها مجرد دراسة للغة [2] بل إن البعض انتقد هذه الفلسفة بسبب التفلسف داخل اللغة وإهمالها للمسائل الفلسفية الكبرى، فقد كان هذا التركيز على اللغة من طرف راسل ومور وفينشنجتاين أصبح ينظر إليه على انه من عيوب هذه المدرسة، ولا أدل على ذلك من تلك القصة الطريفة التي تروي دلالة هذا العيب، وهي قصة الطالب الصيني الذي جاء إلى كمبردج ليدرس عند جورج مور، وبعد أن أنهى دارساته قال عند عودته إلى موطنه، لقد عرفت القليل عما كنت أعده فلسفة، ولكني بلا شك عرفت الكثير من قواعد اللغة الانجليزية.[3]

إن كارل بوبر يرفض أن تنحصر وظيفة اللغة في تحليل عبارات العلم، والتميز بين الصحيح منها عن المزيف، بل إن بوبر يذهب إلى ابعد من ذلك عندما يرفض كل الفلسفات اللغوية يقول: "ما زلت على اعتقادي بأن أقصر طريق إلى الخسران العقلي هو هجران المشاكل الحقيقية من أجل المشاكل اللفظية[4]"

إن الخلاف الأساسي بين بوبر والوضعية — أي بينه وبين الاتجاه التحليلي المعاصر — إصراره على أن المشاكل اللغوية لم تكن أبدًا مشكلة فلسفية، فضلًا عن أن تكون المشكلة الفلسفية الوحيدة، فالمشكلة الفلسفية الوحيدة، هي عينها المشكلة العلمية

---

[1] المرجع السابق، ص 242.

[2] محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، **فلسفة اللغة**، مرجع سابق، ص 17.

[3] *Mardiros, A.M, **The Origin and develoment of contemporary philosophical analysis**, Thought, W.J Gage Limited, Toronto, 1960, p149.*

[4] نقلا عن يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، ص 243.

الوحيدة؛ المشكلة الكوزمولوجية، أي مشكلة فهم العالم، بما في ذلك نحن أنفسنا ومعرفتنا كجزء من العالم، العلم والفلسفة معًا يساهمان في حل هذه المشكلة، وإنهما ليفقدان كل روعتهما وجاذبيتهما، إذ ما تخليا عنها، بالطبع فإن فهم وظيفة اللغة تمثل جزءًا من الحل، أو يساعدنا على الحل، أما أن نحيل المشكلة بأَسْرِها إلى متاهات لغوية، فإن ذلك مرفوضٌ.

2- نقده لمنهجهم التحليلي الصارم: قبل أن نستعرض فحوى هذا النقد نشير فقط إلى أن كارل بوبر انتقد التناول السانكروني التجريبي للعلم، واستبدله بتناول دايكروني، فنحن لا نهتم بعلوم وبوضعها أكثر ما نهتم بالمشكلات وحلها، والمشكل الرئيسي لنظرية المنهج عند بوبر هو مشكلة نمو المعرفة كيف تكون ممكنة؟ وكيف نعمل على تشجيعها؟ وهكذا جاءت دعوته لتحطيم أسس فلسفات الاعتقاد التي تؤسس مقارباتها على ذات عارفة الباحثة عن اليقين، واستبدالها بفلسفة موضوعية تتأسس على ابستمولوجيا بدون عارف، أي مفتوحة لا يقينية[1].

إن الحديث عن السانكروني والدياكروني في العلم يحيلنا إلى طبيعة المنهج المعتمد لدى أصحاب الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية بشكل خاص، بحيث نجد كارل بوبر ينتقد فكرة حصر التحليل في اللغة فقط، ولكنه يجب أن يكون تحليلًا لموقف المشكلة العلمية وللمناقشات العملية، وفضلًا عن هذا، فالفلسفة ليس لها منهج محدد خاص بها، فكل فيلسوف له منهجه واتجاهه. فبوبر يروم التعامل الديناميكي مع النظرية العلمية، أي البحث في صيرورتها: كيفية تقدمها وعوامل هذا التقدم ودرجته، أما التحليل فهو يتعامل مع النظرية بصفة إستاتيكية: يحلِّل منطوقًا معينًا للنظرية، أو تعريف اصطلاح معين فيها، يحلل عبارة معينة من نسق، من المفترض أنه محدد، ولما كان شغل بوبر الشاغل هو «نمو المعرفة خصوصًا العلمية» بَدا واضحًا لماذا يولي ظهره للاتجاه التحليلي بأَسْرِه؛ لأنه لن يجدي في نمو المعرفة العلمية؛ إذ يحلِّل ما هو كائن ولا يضيف جديدًا[2].

---

[1] لخضر مذبوح، **فلسفة كارل بوبر**، مرجع سابق، 73.

[2] يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص 252.

ويواصل بوبر في توجيه النقد لفلاسفة التحليل، فهو يرى وبخلاف الوضعيين، فهؤلاء التحليليون الذين يفخرون بتخصُّصهم في دراسة اللغة العادية*، لا يعتقد بوبر أن معرفتهم بالكوزمولوجيا كافية، بحيث تتيح لهم الحكم ما إذا كانت الفلسفة يمكنها المساهمة فيه أم لا، بوبر محق في هذا فعلًا؛ فمعروف عن فلاسفة اللغة الجارية أن معرفتهم ضحلة بالعلم والرياضة؛ لأن الفلسفة بالنسبة لهم أيضًا تخصص وليست بحثًا في المعرفة بمعناها الرحب.

لقد تماهى الوضعيون في التحليل اللغوي؛ بسبب رائدهم فتجنشتين، كما اتضح سابقًا، وهو الذي شبَّه الميتافيزيقيين بذبابة دخلت زجاجة، فأخذت تذهب هنا وهناك وتزن، وهو يزعم أن التحليل اللغوي سيوضح لهذه الذبابة طريق الخروج من الزجاجة، لينتهي الزن الفلسفي الميتافيزيقي، لكن بوبر يعتقد أن فتجنشتين هو الذي دخل الزجاجة، وراح يزنُّ هنا وهناك، ولم يستطع أبدًا الخروج منها؛ إذ قصر الفلسفة بأسرها على التحليلات هادفًا الوضوح والصياغة الدقيقة لتعريفات المفاهيم، ولكنه نسي أن اللغة أساسًا تُسْتَعْمل في وصف العالم، ربما هدف التحليل إلى تلميع النظارات، كي يحظى برؤية واضحة للعالم، ولكن فتجنشتين أمضى العمر كله في هذا التلميع[1].

ولم ينتقد بوبر حصر الفلسفة في التحليل فقط، بل إن انتقاده تعدى إلى مبدأ التحقق القائم أساسا على منهج الاستقراء، وهو المنهج الذي اعتمدته الوضعية المنطقية من اجل التمييز بين العلم واللاعلم، أو بين القضايا العلمية والقضايا الفارغة من المعنى على حد تعبير رودلف كارناب– فماهو المنهج العلمي الذي اعتمده بوبر لدراسة القضايا العلمية؟

* نشير إلى أن فلاسفة اللغة العادية –باستثناء فينجينشتاين الذي كان رياضيا ومنطقيا بارعا– كلهم كانوا يفتقدون إلى التكوين الرياضي والمنطقي الصارم، وهذا ما نلمسه عند جورج ادوارد مور، ومن خلفه فيها بعد من فلاسفة اللغة العادية مثل اوستن ورايل.

[1] المرجع السابق، 258.

3-مبدأ قابلية التكذيب بديلا لمبدأ التحقق:

يرى بوبر أن المنهج الاستقرائي لا يمكن تبريره نهائيا، واصفا إياه بالأسطورة، لكن السؤال الذي يطرح على بوبر هو: إذا رفضنا الاستقراء كمنهج للبحث، فما هو منهج العلم؟ يجيب بوبر بقوله "اعتقد أني تمكنت من حل مشكلة فلسفية كبيرة، إنها مشكلة الاستقراء، وقد توصلت لهذا الحل في عام 1986، لقد كان هذا الحل مثمرا تماما، ومكنني من حل عديد كبير من المشكلات الفلسفية الأخرى" [1]، والحل الذي يقصده بوبر هنا هو اكتشافه لمبدأ علمي، انه مبدأ قابلية التكذيب (Principe of Falsifiability)، وقد جاء بهذا المبدأ ردا على مبدأ التحقق الذي اعتمد عليه أصحاب الوضعية المنطقية في تميزهم بين القضايا العلمية والقضايا الزائفة، ويري بوبر أن الكشف العلمي محكوم بمنطق ثابت وينطوي على ثلاث لحظات هي:

- **اللحظة الأولى:** يبني رجل العلم فرضيات أو نظريات تؤخذ على سبيل المحاولة لحل المشكلات التي لا تحصى[2]، بمعنى أن الباحث يفترض حلولا للمشكلات التي هي قيد الدراسة، لكن تبقى هذه الحلول تخمينية ظنية؛
- **اللحظة الثانية:** وفيها يخضع رجل العلم محاولاته أو تخميناته لاختبارات قاسية ومنهجية، وتكون على قدر كبير من الخصوبة بحيث نستطيع تحقيق النجاح في تفنيدها وتكذيبها [3]، وهنا يأتي الدور المنهجي لمبدأ قابلية التكذيب، فالقضية العلمية تبقى صحيحة كلما تعرضت لأكبر عدد ممكن من المحاولات لتكذيبها؛
- **اللحظة الثالثة:** وهنا يتم تطبيق منهج المحاولة واستبعاد الخطأ، ويستلزم من رجل العلم التخلي عن يقينه الذاتي، والقبول بدون تحفظ عرض تخميناته للمناقشة من لدن الهيئة العلمية في إطار عملية النقاش الذاتي المتبادل (Intersubjectivité) [4]، وفي هذه

---

[1] نقلا عن كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة ماهر عبد القدر محمد على، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص28.

[2] لخضر مذبوح، **فلسفة كارل بوبر**، مرجع سابق، ص 117.

[3] المرجع السابق، ص نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

اللحظة الأخيرة تظهر موضوعية المعرفـة والبحث العلمي وبهذا فإن الصدق الذاتي في قضايا العلم هو موضوعي وليس ذاتي، وهو ما يخالف الصدق الذاتي في قضايا العلم الأمبيريقية عند هيوم، ويمكن أن نعبر عن هذه اللحظات الثلاث في الصيغة التالية:

$$P1 \longrightarrow TT \longrightarrow EE \longrightarrow P2$$

ونعني بـ (P1) مشكلة عملية قابلة للحل، ونعني بـ (TT) نظرية مؤقتة الحلول، أما (EE) فيقصد بها استبعاد الخطأ بفضل قرار منهجي، وأخيرا (P2) أي الدخول في مشكلة ثانية.[1]

4-نقده لرفضهم المطلق للقضايا الميتافيزيقية:

يعتبر الوضعيون المناطقة أن القضايا الميتافيزيقية هي قضايا فارغة من المعنى، والتحليل المنطقي للغة لتلك القضايا يكشف عن ذلك، لهذا وجب استبعادها من المجال العلمي، فالموضوعات الوحيدة للعلم هي الكمية والعدد، لذلك نجد الوضعيون يرجعون دائما إلى ما قاله هيوم عن الميتافيزيقا في آخر فقرة من كتابه تحقيق في الذهن البشري، يقول هيوم: «إذا ما تتفحصنا هذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأي الرزايا نحن منزلوها؟ نسال أنفسنا إذا ما امسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الإلهيات أو في الماورائيات المدرسية مثلا: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلا هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا. إذن الق به في النار لأنه يحتوي إلا على السفسطة والوهم»[2].

ليرد عليهم بوبر بنقد لاذع، فهو يعتقد أن القضايا الميتافيزيقية إذا وضعت تحت محك مبدأ قابلية التكذيب فإنها تبقى قضايا لا يمكن حذفها من مجال البحث كما يعتقد أصحاب الوضعية المنطقية، ولا يمكن إثباتها قطعا، بل تبقى قضايا فلسفية وعلمية قابلة للبحث، وربما سيأتي يوما ما تثبت صحتها، وفي مقال له بعنوان "طبيعة المشكلات الفلسفية، وجذورها في العلم"، يطرح كارل بوبر دعوى مؤداها أن المشاكل الفلسفية

---

[1] *POPPER Karl, "**La Connaissance Objective**", Finance Contrôle Stratégie, Vol 2, N° 3, 1999, p28.*

[2] ديفيد هيوم، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة محمد محجوب، مصدر سابق، ص 208.

الميتافيزيقية حقيقية، وهي دومًا ذات جذور علمية واجتماعية ودينية وسياسية، وأنها لتنهار وتتحوَّل إلى مشاكل زائفة ولغو فقط، إذا ما أنكرت عليها تلك الجذور، أو استأصلت منها، وهو في هذا المقال يركز على الجذور العلمية، ويذهب في تفصيلات مسهبة إلى إثبات دعواه بشروح مستفيضة لأمثلة عديدة من أخص خصائص المشاكل الفلسفية كالمُثُل الأفلاطونية، والذرية الديمقراطية، والأعداد الفيثاغورية، والمقولات الكانتية ليثبت جذورها العلمية في حدود علم عصرها، مثلًا العلم الإغريقي القديم، وفكرته البدائية عن المادة، وإنجازاته المعجزة في الرياضة (بعد أن أثبت جذورها — خصوصًا المثل — السياسية في المجتمع المفتوح)، على هذا تكون الوضعية بتحليلها قلبت المشاكل الفلسفية الحقيقية إلى مشاكل زائفة ولغو حين تنكَّروا لتلك الجذور، أي لم يفطنوا إليها وراحوا يقصرون جهودهم على تعقُّب ما يبدو وكأنه منهج الفلسفة وأسلوبها الفني الذي يعطينا مفتاحًا لا يخطئ أبدًا في تلمُّس طرق النجاح[1].

عموما يمكن أن نخلص في هذا المبحث إلى أن فلسفة " كارل بوبر رغم انطلاقتها من أحضان الوضعية المنطقية إلا انه يمكن اعتبارها من بين الفلسفات التي ثارت على العلم ككل، في وقت دعا فيه أصحاب الوضعية المنطقية إلى وحدة العلم، ففي الحقيقة أن فلسفة " كارل بوبر" لم تقتصر على نقد التجريبية المنطقية فقط، بل تعدتها إلى نقد الفلسفة التقليدية، والمنهج التقليدي في العلم والمعرفة. ويبقى وصف كارل بوبر بأنه الابن العاق للوضعية المنطقية وصفا دقيقا يصلح لكل فيلسوف ثوري يرفض مسلمات المذهب الذي ينتمي إليه.

[1] نقلا عن: يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص،259-260.

المطلب الثاني: توماس كوهن ونقد الابستمولوجيات الوضعية اللاتاريخية وتأسيس الابستمولوجيا الثورية

يعتبر " توماس كوهن"* واحد من بين المفكرين الذين جمعوا بين الثقافة العلمية الشاملة المعاصرة، وبين الثراء الفكري الفلسفي، فهو عالم فيزيائي أي العلم الأساسي الذي يشكل محور حركة التطور المعرفي العلمي في عصرنا. لكن رغم ذلك لم يبق حبيس تخصصه هذا، بل انه انتقل من مجال العلم الفيزيائي إلى البحث في مجال تاريخ العلوم، ثم فلسفة العلوم، وهذا راجع حسب قوله إلى تكوينه العلمي والفلسفي يقول توماس كوهن:«... وكانت النتيجة حصول تحول جذري في خطط حياتي، وانتقال من علم الطبيعة الى تاريخ العلم، ومن ثم، وبصورة تدريجية العودة من درس المسائل التاريخية الى الاهتمامات الفلسفية»[1]".

ويقترن اسم توماس كوهن على وجه التحديد بمصطلح الثورات العلمية، والمقصود بها هي تلك الأحداث الكبيرة والمفصلية التي عرفها تاريخ العلم، وتم وصفها في الغالب بأنها ثورات، والحاسمة في التطور العلمي، والتي اقترنت بأسماء " بطليموس و كوبرنيكوس ونيوتن، أينشتاين "لأن كل حالة من تلك الحالات حتمت على المجتمع العلمي رفض إحدى النظريات العلمية التي تحض بالتكريم في عصرها، وذلك لحساب نظرية أخرى مناقضة لها، وأدى كل منها إلى حدوث تحول عام في المشكلات المطروحة

* توماس كوهن صامويل كون أو (كوهن) Thomas– kuhan مفكر ومؤرخ، وفيلسوف أمريكي ولد في 18 تموز 1922 بمدينة " سينسيناتي " بولاية " أهايو "، إنحدر من عائلة يهودية الأصل، لأب هو " صامويل كوهن " الذي كان مهندسا صناعيا، أنتج كوهن بغزارة في تاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، كما أدخل إضافات وأفكار مهمة وجديدة في فلسفة العلم، من مؤلفاته نذكر: روبرت بويل والكيمياء البنيوية في القرن الثامن عشر سنة 1952.
النظريات الضوئية لنيوتن سنة 1957، الثورة الكوبرنيقية سنة 1957، النظرة الحريرية للضغط السكري سنة 1958، البنية التاريخية للاكتشافات العلمية 1962، دراسات في التقاليد العلمية والتغيير سنة 1977، بنية الثورات العلمية: وهو الكتاب الأساسي في مؤلفات "توماس كوهن" ألفه سنة 1962.

[1] توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007، ص39-40.

للبحث العلمي وفي المعايير العلمية. والسؤال المطروح هنا كيف يتم بناء المعرفة العلمية في ظل هاته الثورات الابستمولوجية؟

1-المعرفة العلمية تنتظم في التاريخ وفق براديغيم:

ربما من المصطلحات الجديدة التي عرفتها الابستمولوجيا المعاصرة هو مصطلح البراديغم الذي استخدم للمرة الأولى مع " توماس كوهن " في كتابه " بنية الثورات العلمية " سنة 1962، وقد استخدمه من اجل تفسير وشرح عملية ونتيجة التغيرات التي تحدث ضمن المقدمات والفرضيات الأساسية لنظرية ما داخل العلم، وفي فترة محددة من الزمن، منذ أن استخدمها "كوهن" انتشر استعمالها بشكل واسع حتى في مجالات أخرى من التجربة الإنسانية، فالمقصود بكلمة براديغم ؟

يعرف توماس كوهن البراديغم بقوله "هو مجموعة القوانين، والتقنيات، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطهم. وحالما تتأسس تتخذ اسم العلم العادي[1].

وبذلك فان البراديغم "يمثل تلك المفاهيم والقيم والتقنيات التي تشترك فيها جماعة علمية وتستخدم تلك الجماعة مناهج وأساليب علمية لتحديد المشكلات العلمية الحقيقية وحلولها، وعلى ذلك فإن البحث العلمي هو جزء من البرديغميات، وبفصل هذا المفهوم الجديد استطاع توماس كوهن من شرح وجهة نظره لتاريخ العلم، فرآه عبارة عن تاريخ براغماديات متعاقبة مختلف واحدها عن الأخر، اختلافا نوعيا إلى الحد الذي لا يمكن مقارنتها، كما قال وليس العلم كما خاله آخرون من مؤرخي العلوم وفلسفاتها عملية تراكمية ممتدة لا يعتريها الانقطاع، والبراديغم الذي وصفه بأنه نظرية علمية جديدة، عنى به نظرة جديدة الى الكون والطبيعة، هذه النظرة الجديدة تقضي على نظرة سابقة، تماما كما يحصل في الثورات السياسية[2]، والتي تحدث نتيجة أزمات يستعصى على النظام الحاكم إيجاد حلولا لها، كذلك العلوم تعرف ثورات ابستمولوجية نتيجة لوقوعه في أزمات

[1] توماس كوهن، المرجع السابق، ص 340.

[2] المرجع نفسه، ص 340-341.

في فترة زمنية معينة، ويصعب إيجاد حلولا لتلك الأزمات الابستمولوجية من طرف علماء تلك الفترة، وبالتالي لحظة الوصول إلى حلول يتحول العلم من البراديغم القديم إلى براديغم جديد.

ومن الأمثلة التي يقدمها توماس كوهن والتي تمثل ثورات معرفية وتحول العلم من براديغيم إلى آخر نذكر

-تحول فلكي: التحول من الرؤية البطلمية (نسبة إلى بطليموس) للكون، إلى رؤية كوبرنيكوس

– تحول فيزيائي: ناتج عن توحيد الفيزياء الكلاسيكية على يد نيوتن إلى رؤية ميكانيكة متماسكة للعالم

– الانتقال من الرؤية الكهرطيسية لماكسويل إلى نسبية آينشتاين.

– التحول من فيزياء نيوتن إلى نسبية آينشتاين.

– تطور ميكانيكا الكم التي أعادت تعريف الميكانيكا.

– تحول بيولوجي: ظهور نظرية داروين في التطور عبر الانتخاب الطبيعي بدلا عن رؤية لامارك التي ترى وراثة الصفات المكتسبة.

– تحول جيولوجي: القبول بنظرية "الانقلاب الصفيحي" لتفسير التغييرات الجيولوجية الواسعة.

2-العلم السوي(العادي) والعلم الشاذ:

إن الثورة العلمية عند كوهن تبدأ عادة بأزمة ابتسمولوجية قد تكون لها دواعي وأسباب سوسيوثقافية، ومن هنا يتشكل العلم الشاذ الذي كان علما سويا وعاديا قبل حدوث تلك الأزمة، فما المقصود بالعلم السوي والعلم الشاذ؟

-**العلم العادي normal science:** وهو العلم المؤلف من قواعد وتقاليد وقيم وتقنيات والتي يطبعها مجموعة من العلماء، انه العلم المألوف الذي تم تأسيسه بعد نشوء ثورة علمية ذات نظرة جديدة إلى الكون، وبالتالي ظهور براديغم جديد. وهو يظل علما

إلى أن يخفق في حل مشكلات أو احجيات علمية طارئة، حينها يسقط عالمه ليقوم عالم جديد ذو نظرة وبراديغم جديدين[1].

ويذكر توماس كوهن العديد من الأمثلة المتعلقة بالعلم السوي ومن أبرزها " نظرية أرسطو في الطبيعيات، وكذلك نظرية بطليموس، نظرية الفيزياء الكلاسيكية عند نيوتن، ومبادئ الفيزياء النسبية عند اينشتاين، والنظرية الكميائية لافوازيه، ونظرية فرانكلين في الكهرباء، وقد كانت هذه النظريات بمثابة نقطة الانطلاق التي اعتمد عليها دارسوا العلم فيما بعد. كما أن تلك النظريات تتميز بخاصتين جوهرتين، وهما: لم يسبق له أن جذب مجموعة من الأتباع الثابتين بعيدا عن أشكال النشاط العلمي المتنافسة، وفي الوقت نفسه، كان مفتوحا بابه لحل أنواع المشكلات لمجموعة جديدة من المنشغلين التي يعاد تحديدها، يقول توماس كوهن: واني اسمي تلك الانجازات التي تتمتع بتلك الخاصتين براديغمات وهذا المصطلح ذو علاقة وشيجة بالعلم العادي[2].

وفي إطار حديثه عن العلم السوي يشير توماس كوهن إلى العلاقة المتينة بين النموذج والعلم، هذا الأخير الذي هو في الأساس يعمل على إبراز البراديغم، وبعد تشييد هذا البراديغم يصبح علما عاديا، فمن هذا يمكن أن نستنتج أن العلم السوي أو العادي هو الذي يحاكي النموذج السائد كما هو، دون خرق لقوانينه والخروج عن قواعده.

3- العلم الثوري (الأزمة):

يؤكد " كوهن" أن ذلك التقليد الموجود في العلم السوي لن يطول حتى تظهر حوله العديد من التساؤلات التي يصعب الإجابة عنها، فهو يقول في ذلك: ".. صحيح إن العلم العادي لا يهدف إلى الكشف عن جديد، لا على مستوى الوقائع ولا على مستوى النظرية، حتى في حالة نجاحه، غير أن البحث العلمي طالما رفع الغطاء عن ظواهر جديدة غير

[1] توماس كوهن، مرجع سابق، ص 350.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

متوقعة، وان العلماء ابتكروا نظريات جديدة في خضمه.حتى إن التاريخ يفيد بأن المشروع العلمي طور آلية قوية فريدة لإنتاج مفاجآت من هذا النوع[1].

إذن العلم السوي حسب توماس كوهن قد يتوه وينحرف عن مساره، عندما لا يقدر العلماء على أن يجابهوا أزمة ابتسمولوجية ما، فالنموذج العلمي السائد في فترة زمنية معينة، رغم أنه مفيد لقوانين ونظريات العلم المؤقتة والموثوق فيها إلا أنها لا تمنع عبر مرور الزمن من ظهور أزمة غير عادية، تشذ عن النسق الابتسمي السائد، وهذا يحدث جراء التقليد المتواصل داخل العلم بصفة عامة، فهذه العملية تؤدي بالضرورة إلى حالة غير سوية في العلم، وهنا ندخل في الحالات الشاذة أو اللاإنتظامية وبالتالي تتكون لنا أزمة، وتجعل هذه الأزمة العلماء يشعرون بأن هناك شيء ما يسير وفق نظام معاكس تماما.

المطلب الثالث: غاستون باشلر وابستمولوجيا النفي والقطعية

لقد عرف غاستون باشلار (1884- 1962) باعتباره الممثل الرئيسي لتطور الابستمولوجيا في فرنسا خلال القرن العشرين، وهو من نبه بقوة إلى نتائج الاكتشافات النظرية والعملية في الفيزياء والكيمياء المعاصرتين منذ بدايات هذا القرن خصوصا نتائجها الفلسفية والمعرفية، داعيا لفلاسفة الى محاولة فهم أن "العلم ينتج فلسفة"[2].

ويعتبر غاستون باشلار من دعاة الابستمولوجيا المفتوحة، فهو لا يقبل بأي مبدأ عقلي ولا أي فكرة مسبقة. ولكنه مع ذلك يعتقد أن العقل قادر على أن يقوم انطلاقا من التجربة بصياغة منظومة للمعرفة يتحقق فيها الانسجام تدريجيا، بفضل التقدم العلمي والمراجعة الدائمة التي يفرضها العلم على العلماء، فالعلم يغذي العقل وعلى هذا الأخير أن يخضع للعلم الذي يتطور باستمرار[3]، فكيف تتطور المعرفة العلمية عند باشلار؟

---

[1] توماس كوهن، مرجع سابق، ص123.

[2] غاستون باشلار، ابستمولوجيا (نظرية المعرفة، نصوص مختارة)، ترجمة درويش الحلوجي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1998، ص 12.

[3] محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص36.

وماهي العوائق التي تعترض هذا التطور، وماعلاقة الابستمولوجيا بالسيكولوجيا بوجه عام والتحليل النفسي بوجه خاص؟

1- الابستمولوجيا التاريخية عند باشلار:

إن الابستومولوجيا الباشلارية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة، وبعبارة أخرى فانه لا بد من النظر إلى المعرفة بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدما وتطور[1] وتتصف باستمولوجيا باشلار بعدة خصائص نذكر منها:

-إنها ابستمولوجيا ترفض العقل قبل العلم، وتقول لا لعلم الأمس وللطرق المضادة في التفكير، وهذا لا يعني إنها فلسفة سلبية وإنما فلسفة بناءة ترى الفكر عامل تطور ينقد الواقع، فهي فلسفة لا تعترف ببناء أو نسق نهائي للفكر العلمي[2]، بل ترى فيه بناء يتجدد باستمرار على ضوء الثورات العلمية المستمرة، وبالتالي فهي ابستمولوجيا مفتوحة على النسبية وإنكار المطلق في الأبحاث العلمية، كل هذا يؤدي بالضرورة إلى تصحيح النظريات العلمية باستمرار.

- إن الابستمولوجيا الباشلرية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في التاريخ والزمان، بوصفها عملية تطور ونمو متصلة، وبعبارة أخرى فانه لا بد من النظر إلى المعرفة بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة[3]، وهذه المعرفة السابقة تم تصحيحها من اجل بناء المعرفة الجديدة. فتاريخ العلم حسب باشلار هو تاريخ أخطائه.

- ابستمولوجيا باشلار تتميز أيضا بالمقارنات المتعددة على مستويات مختلفة، وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخيا نقديا وتركز بالذات على الثقافات غير العلمية، وهذا الشكل

---

[1] رافد قاسم هاشم، ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، جامعة بابل، العدد 1، 2013، ص 188.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 189.

التاريخي النقدي هو الشكل المنهجي الذي يجرى تطبيقه على تاريخ العلوم، وعلى الأفكار الأساسية التي استخدمها العلماء خلال تطورهم العلمي[1].

2- المعرف العامية والمعرفة العلمية عند باشلار:

يرى غاستون باشلار أن المعرفة العامية تقوم على أساس الحس المشترك، أي أن قضاياها تتشكل من الوقائع الحية المباشرة، ويوصف الشيء بأنه نظرة حس المشترك إذا كان يأخذ به في عصر من العصور اغلب الناس، ومن ثم لا تؤلف آراء الحس المشترك مثلها في ذلك الحقائق الرياضية موقفا فلسفيا، ويرفض غاستون باشلار المعرفة العامية بكل إشكالها لأن هذه المعرفة لا مكن الوثوق بها، لأنها معرفة خالية من النقد[2]. الذي يعد عنصرا هاما وضروريا من عناصر بناء المعرفة العلمية يقول باشلار: «إن معرفة موضوعية مباشرة نظرا لأنها كيفية، تعتبر بالضرورة مغلوطة، فهي تقدم خطا يجب تصحيحه، وهي تشحن الموضوعات بانطباعات ذاتية حتما، وبالتالي لا مناص من تحرير المعرفة الموضوعية من هذه الانطباعات»[3].

إن المعرفة التي ينادي بها غاستون باشلار هي المعرفة العلمية، وهي معرفة تتجاوز النظرة الساذجة للعلم من طرف الإنسان العادي، كما أن هذه المعرفة تكون هدما للمعارف العامية السابقة، وهذا يعني أن قيام أي معرفة علمية جديدة يستند إلى رفض ونفي كل نظرية قديمة خاطئة، لهذا في الكثير من الأحيان يطلق على فلسفة باشلار مصطلح فلسفة النفي أو الرفض، أي رفض الآراء العامية الساذجة التي تساهم بشكل أو بآخر في إشاعة الخرافة والأسطورة داخل الحقل العلمي، وتوجد الكثير من الأمثلة على ذلك فنظرية أرسطو التي تفسر عدم صعود الماء إلى المرتفعات بسبب خوف الطبيعة من الفراغ أدى إلى شيوع هذا التفسير بين الناس إلى درجة تحوله إلى أسطورة، بل وعطلت تطور عجلة

---

[1] المرجع السابق، ص189.

[2] ناصر هاشم محمد، جدلية الفلسفة والعلم عند غاستون باشلار، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المنيا، مصر، العدد 1، المجلد،58، أكتوبر 2005، ص241.

[3] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1986، ص 169.

العلم، إلى أن جاءت تجربة تورتشلي في العصر الحديث القائمة على أسس علمية قضت على هذا التفسير الأرسطي. فقد أثبت أن قوة الضغط الجوي هي السبب في تحيد ارتفاع الماء في الأنبوب، فكلما كان الضغط أقوى كان الارتفاع أعلى.

لكن التحول الابستمولوجي من المعرفة العامية إلى المعرفة العليمة ليس سهلا، بل انه مشروع صعب يصطدم بما يصطلح عليه باشلار بالعائق الابستمولوجي، فالمقصود به؟

3- العائق الابستمولوجي:

والمقصود به هو العائق التي يعترض طريق المعرفة العلمية فيعرقل تقدمها ويقف حالا أمام تقدمها، واقترن ظهور هذا المصطلح بباشلار، الذي بين أن العوائق الإبستمولوجية ليست عوائق خارجية تتعلق بتعقد الظواهر المدروسة، ولا هي متعلقة بضعف حواسنا ومحدودية عقلنا البشري، بل هي عوائق نفسية قبل كل شيء، لأن أهم ما يجمد تطور العلم هو التشبث بالأحكام المسبقة والآراء الشخصية، ورفض كل جديد مخالف لما تم التعود عليه، يقول باشلار معرفا العائق الابستمولوجي: «عندما نبحث عن الظروف النفسية للتقدم العلمي، نصل في الحال إلى هذا الاعتقاد»، و لا يقصد به المعوقات أو العقبات الخارجية مثل تعقيد وزوال الظواهر، ولا بإدانة ضعف المشاعر الإنسانية، انه فعل التعرف ذاته بحميمية، يظهر كنوع من الضرورة الوظيفية، التباطؤ والاضطرابات. انه هنا ما نود أن نظهره من أسباب للركود وحتى التقهقر[1].

ويصنف باشلار العوائق الابستمولوجيا الى عدة انواع منها، عائق التجربة الأولى والمقصود به الحكم على الظاهرة المدروسة من خلال الملاحظة العامية والأحكام المسبقة، بالإضافة إلى عائق المعرفة العامة ويقصد به تعميم نتائج دراسة قديمة على دراسة حديثة. فما كان سائدا في الماضي لا يمكن تعميه في الوقت الراهن، إضافة إلى عائق المعرفة الموحدة ويقصد بها تفسير نظرية ما بإرجاعها إلى أصل تنشرك فيه عدة

[1] غاستون باشلار، ابستمولوجيا (نظرية المعرفة، نصوص مختارة)، مرجع سابق، ص 198.

نظريات، مثل تفسير أصل جميع الموجودات بإرجاعها إلى الماء أو مادة أخرى، وهذا ما كان سائدا عند الطبيعيين الأوائل، ويعتبر باشلار هذا التفسير خاطئ لانه يدخل ضمن المعرفة العامية.

ويضع باشلار عدة شروط من اجل تفادي الوقوع في مثل هذه العوائق وتجاوزها:

-تحقيق تطهير عقلي وانفعالي يقول باشلار " وكذلك يجب على كل ثقافة علمية الابتداء بعملية تطهير عقلية وانفعالية"[1] والمقصود بالتطهير التجرد من كل الأحكام المسبقة والآراء الذاتية.

-إصلاح الذهن والمقصود بإصلاح الذهن تربيته وتثقفه، وليس المقصود بذلك حشوه بالعلوم والمعارف، وإنما تدريبه على أن يتكون بدون توقف مع تجنب الوقوع في عادات ذهنية[2].

-رفض كل حجة مرتبطة بسلطة ما، ويتعلق الأمر برفض كل حجة لا تأخذ باحترام سلطات العقل مثل مبادئ العقل (مبدأ السببية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الهوية)

-أن يبقى عقله دائما في حالة قلق وحيرة، وحالة القلق هذه تعني أن لا نبالغ في ترك العقل يتقبل مطمئنا مختلف العلوم والمعارف، بل يجب أن يمارس على الدوام سلطته النقدية التي تضمن له حرية واستقلال الرأي[3]. وهذا يؤدي بدوره إلى تجنب العقل السقوط في الدوغمائية والذاتية، وهما صفتان ضد تطور العلم.

---

[1] *G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, P.U.F, 1993, P18.*

[2] عبد الفتاح سعيدي، فلسفة العلم عند غاستون باشلار، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 2، 2011. ص 86

[3] المرجع نفسه، ص 86.

4- القطيعة عند باشلار:

يعتبر باشلار أول من جعل من القطيعة مفهوم ومقولة ابيستيمولوجية مركزية في مقابل مقولة الاتصال. وقد تصور باشلار مصطلح القطيعة من أجل حلّ وتجاوز إشكالية العلاقة بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية. وبحسبه تظهر ضرورة ومصداقية القطيعة كتفسير عند تسارع مسار الفكر العلمي الجديد[1] وخصوصا الرياضيات الجديدة والفيزياء الجديدة فالهندسات اللاإقليدية، والفيزياء النسبية، وفيزياء الكم Quantique Physique تعطي كلّها أمثلة عن رفض المعرفة العامة والتحرر من الحس المشترك طلبا لمعرفة أكثر نقاء وتجريد، فالفكر العلمي إذا نظر إليه من نافذة هذه الحركية والديناميكية " يظهر دوما القطيعة.[2]

ويؤكد باشلار أن أصحاب النظرية الاتصالية لم يجهدوا أنفسهم في التأمل والتركيز على الحركية المتسارعة للفكر العلمي المعاصر، فانكبوا على حوادث الماضي والولادة العسيرة والبطيئة للعلوم. فحين نعود إلى البدايات والمصادر نعاين البطء والرتابة، وبالتالي يظهرهما أن هناك تواصل واستمرار، وهذه حسب باشلار هي الدليل الأول والأساسي لهؤلاء باختصار، ها هي البديهية الابيستيمولوجية المعتمدة من طرف الاتصاليين ما دامت البدايات بطيئة، فإن التقدمات كانت متصلة[3].

إن تاريخ العلم يكشف حسب باشلار أن هناك ثورة على المعارف القديمة وبالتالي يحدث تحرر تدريجي من سيطرة المعارف الأولى والحدوس المباشرة عن طريق إعادة تنظيم نفسه باستمرار، وعدم التردد في مجادلة وتأمل مبادئه ومسلماته الأكثر رسوخًا. ويكون هذا التقدم الصعب بتجاوز 'العوائق المعرفية Obstacles Epistémologiques، والتي غالبا ما تكون هي بدورها معارف وأفكار قبلية راسخة. هذا المسار المتعرج والمتعثر والشريد أحيانًا يعبر في حقيقته عن الانفصال الدائم عبر قطائع

[1] رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كنغلهايم، أطروحة دكتوراه علوم، إشراف الزواوي بغورة، جامعة قسنطينة، 2006، ص 48.

[2] *G. Bachelard, Le matérialisme rationnel, Paris, P.U.F, 1972, P.207.*

[3] نقلا عن رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند ورج كنغلهايم، مرجع سابق، ص، 49.

متوالية، حيث أن حاضر العلم يصبح مختلفًا تمام الاختلاف عن ماضيه[1]. فمثلا تاريخ الفيزياء يكشف لنا أن ماضي هذا العلم مع أرسطو ليس كحاضره مع نيوتن، وماضي الفيزياء مع نيوتن يختلف تماما عن حاضرها مع اينشتاين، وبذلك فالتقدم يسير دائما من المعطى إلى المبني، من المحسوس إلى المجرد، ومن الإمبيريقي إلى العقلاني. فإذا كان العلم في بداياته الأولى ينطلق من شيء موجود مسبقًا، فإنّه لا يلبث أن يعدله ويغيره ويحور فيه حتى يعوضه بشيء آخر ليستغني عنه تماما: فالفيزياء مثلاً بدأت بزعم أنّها تدرس 'الظواهر، وها هي الآن تتواضع نافية ذلك الزعم وتدعي أنّها تدرس 'الوقائع، وبين الظاهرة والواقعة بون شاسع هو نفسه البون بين الطبيعة والمخبر" بإتباعنا الفيزياء المعاصرة، غادرنا الطبيعة، ودخلنا في فضاء صناعة الظواهر[2]، لكن هل القول بالنظرية الانفصالية في العلوم يجعلنا نقطع الصلة بين ماهو قديم وماهو جديد؟

إن قطع الصلة هنا لا يعني النكران التام أو التجاهل المطلق، إنّما يعني النظرية العلمية الجديدة هي إطار جديد ومنظور جديد، يضم معارف جديدة وإعادة تنظيم وإدماج لمعارف قديمة شرط أن تكون هذه الأخيرة صحيحة أو على الأقل لا تتناقض مع النظرية الجديدة، بمعنى أن هناك تصحيح دائم للمعارف القديمة، فنظرة نيوتن مثلا لم تلغى نهائيا عند اينشتاين بل إن هذا الأخير اخذ منها الصحيح، أي اخذ فكرة الجاذبية، وترك الخاطئ منها وهو ما نجده في تصور نيوتن لمطلقيه الزمان والمكان.

5- الابستمولوجيا والتحليل النفسي عند باشلار

تحتوي الفلسفة العلمية عند غاستون باشلر على عناصر التحليل النفسي، فعلى الرغم من أن باشلر معروف عنه بنزعته العلمية الصارمة، إلا أن بعض مؤلفاته العلمية أو الأدبية – مثل كتاب" النار في التحليل النفسي"، وكذلك "تكوين العقل العلمي"، و"كتاب العقلانية العلمية"– جاءت معبرة عن شخصية باشلر كعالم نفس، ومستخدما منهج التحليل النفسي في معرفة البنية النفسية للمعرفة العلمية.

---

[1] المرجع السابق، ص، 49.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

لقد عرف عن غاستون باشلر في فترة مابين الحربيين تأثره بالنظريات النفسية لسيغموند فرويد، خصوصا اكتشاف الجانب المظلم من الحياة النفسية، وهو اللاشعور، والذي يعتبره فرويد مجالا حيويا للتأويلات السيكولوجية، والمعروف عن فرويد أنه ركّز على تحليل اللاشعور من خلال أسبابه وعناصر تشكُله، مثل الغريزة الجنسية، والكبت، والأحلام، وهذه العناصر نجد أن باشلر قد وظّفها في التحليل النفسي لتشكل المعرفة العلمية لدى الإنسان، لكن بشكل يختلف عن توظيف فرويد لها.

إن الإطار الذي تشكلت فيه المعرفة العلمية حسب باشلر هو عبارة عن تقاطع مجموعة من القيم الاجتماعية و الثقافية، الموضوعية والذاتية، وهذه القيم حسب باشلر هي موضوع التحليل النفسي عنده، يقول باشلر موضحا هذا "ولعل بالإمكان أن نورد هنا مثالا على المنهج الذي نقترح انتهاجه في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية. والواقع أن هذا المنهج يتعلق بالكشف عن عمل القيم اللاشعورية القائمة في الأساس نفسه، الذي تستند إليه المعرفة التجريبية العلمية، لذلك ينبغي الكشف عن هذا الضوء المتبادل الذي ما ينفك يتردد جيئة وذهابا بين المعارف الموضوعية والاجتماعية، والمعرفة الذاتية والفردية، كما ينبغي الكشف عن أثار خبرة الطفولة في الخبرة العلمية".[1]

إن باشلر لم يعترض فقط على تفسير فرويد للاشعور، وربطه بالكبت الناتج عن قمع الغرائز اللاأخلاقية، بل اعترض كذلك في مسألة ربط التحليل النفسي للاشعور بالأسطورة والخرافة، فنظريات فرويد النفسية لا تخلو من عملية إسقاط حالة نفسية عايشتها شخصية أسطورية على حالة مرضية، مثل عقدة ادويب، وعقدة الكترا، وهنا باشلر يعيب عن فرويد، بأنه أهمل دراسة المتغيرات العلمية في حقبة زمنية معينة، وهو يعتبر أن التحليل النفسي الفرويدي غير ملائم للاكتشافات التي ظهرت في فترة ما قبل التاريخ، ويصفها بالعقلانية الجافة والبعيدة عن الفهم السيكولوجي، ويرى بأنه تحليل نفسي مباشر، ويستبدله بالتحليل غير مباشر، الذي يهتم بالبحث – عن اللاوعي في الوعي وليس العكس، وكيفية تشكل المعرفة العلمية في ضوء القيم الذاتية.

[1] غاستون باشلار، **النار في التحليل النفسي**، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984، ص13.

وفي مقابل هذا النقد الباشلري لعملية تأويل الأسس التي يقوم عليها التحليل النفسي عند فرويد، فإننا نجده قد وظّف مصطلحات هذا التحليل، لهذا نجد مصطلحات الفرويدية في الابتستمولوجية الباشلرية، مثل الإلهام، الكبت، التصعيد وغير ذلك من المصطلحات، وقد ركز باشلر عن فهم عملية الكبت ودورها في بناء المعرفة العلمية، لكن السؤال الذي يطرح هنا كيف يكون الكبت وسيلة من وسائل إبداع المعرفة العلمية من وجهة نظر غاستون باشلر؟

من المؤكد أن فرويد اعتبر عملية التصعيد « sublimation » النفسي للعناصر الجنسية المكبوتة تؤدي إلى الإبداع العلمي والفني، وقد اظهر التحليل النفسي الفرويدي لبعض العلماء والفنانين، نتيجة مفادها أنهم يبدعون تحت تأثيرات الغرائز الجنسية والمكبوتات اللاأخلاقية، والمثال الذي يقدمه فرويد هو ليوناردو دافنشي، والذي كان إبداعه الفني نتيجة لعقد ومكبوتات عايشها في طفولته، لكن عملية التصعيد النفسي عند باشلر هي ذات طبيعة علمية، إنه تصعيد نفسي يهدف إلى تخليص المعرفة العلمية من الخرافة، والآراء اللاعقلانية.

إن عملية التصعيد عند باشلار تكون نتيجة للكبت، وهذا الأخير هو كبت معرفي كذلك وليس لاشعوري فقط، لهذا فان باشلر يعتبر أن الحدس الشرعي الوحيد في علم النفس هو حدس الكبت، ويمكن القول أن مثل هذا الحدس هو بدقة الذي يعرضه باشلار، ويعمقه في كل مرة يكون عليه فيها أن يعرف علم النفس العقل العلمي ويوضحه[1]، ويبدو أن باشلار في كتابه "التحليل النفسي للنار" مقتنعا بأن الكبت هو نشاط طبيعي مفيد بل وممتع، فما من تفكير علمي بدون كبت، والكبت يكمن في أصل التفكير اليقظ، المتعقل والمجرد، وكل فكر متماسك هو فكر مبني على منظومة كبت صلبة وواضحة، وهناك متعة صلابة في أساس متعة الثقافة، والكبت المحكم بصفته شيئا ديناميكيا ومفيدا.[2]

---

[1] جيل ديديه، **باشلار والثقافة العلمية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 43.

وبهذه الرؤية التحليلية لعملتي الكبت والتصعيد فان باشلر قد خلّص التحليل النفسي من التقوقع حول مفاهيم لاشعورية فرويدية غامضة، بل انه استثمر في اللاشعور في فهم وتشكل المعرفة العلمية عبر مسارها التاريخي الطويل.

وكملخص لهذا المبحث نستنتج أن الابستمولوجيات المعاصرة كانت أكثر انفتاحا من ابستمولوجيا التحليل، فهي ابستمولوجيات ركزت بشكل كبير على ظروف تشكل المعرفة العلمية عبر التاريخ، فالعلم يتشكل في سياق اجتماعي وثقافي معين بل إن هذه المعرفة العليمة تتشكل أيضا ضمن سياق سيكولوجي معين، وهذا ما لاحظناه عند غاستون باشلار، فلا يمكن عزل المعرفة العلمية عن المحيط التي نشأت فيه، كما أن تطور العلم مقترن بالثورات العلمية التي عرفها تاريخ العلم، والتي شكلت بمفهوم توماس كوهن عدة برديغمات علمية عملت على تصحيح الأخطاء التي وقعت فيها النظريات العلمية السابقة، لكن هذه الانتقادات لا تلغي الدور الكبير الذي لعبته الفلسفة التحليلية في الفلسفة المعاصرة، فقد عملت على بعث فلسفة اللغة من جديد، بل وجعلت من اللغة أحد المباحث الكبرى إلى الفلسفة، فمنزلة الحقل اللغوي في الفلسفة المعاصرة يضاهي منزلة مبحث الميتافيزيقيا في الفلسفات التقليدية.

ولم يقتصر هذا التأثير للفلسفة التحليلية في الفلسفة الانجلوساكسونية بل انه امتد حتى إلى الفلسفة القارية، فدراسة اللغة عند الفلاسفة القاريين أمثال ميشال فوكور وجاك ديريدا وجون بياجيه وهيدغر وبول ريكور، كان بسبب تلك الثورة التي قامت بها فلسفة التحليل في دراسة المعنى واللغة بشكل عام، لهذا فان فلسفة التحليل هي الجسر الذي يربط بين ضفتين فلسفيتين متضادتين، الفلسفة الانجلوساكسونية والفلسفة القارية.

خاتمة

ختاما يمكن إجمال النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة فيما يلي:

– ترتبط الفلسفة التحليلية بالواقعية الجديدة ارتباطا وثيقا، ذلك أن نشأتهما كانت بمثابة ثورة على النزعة المثالية بصفة عامة، وعلى المثالية الهيجلية بصفة خاصة، كما أنهما دافعا عن نظرة الإنسان العادي للعالم.

– إن التحليل عند مور قد انصب على الأفكار والتصورات والقضايا، وليس على الألفاظ أو الجمل اللغوية، فكل ما كان يهدف اليه مور هو تحليل الأفكار والتصورات، ولهذا السبب قدم مور شروطا للتحليل حتى يميز بين تحليل الأفكار وتحليل التعبيرات اللغوية.

– إن منهج التحليل عند مور قد ارتبط بالتوضيح، إذ انه منهج يهدف إلى الكشف عن حقيقة المشكلات الفلسفية، وبذلك فالتحليل لا يأت بمعرفة جديدة بقدر ما يقوم بتوضيح ما قد عرفناه من قبل.

– ان الحس المشترك عند جورج مور يمثل القاعدة الأساسية للمشكلات الفلسفية، فهو أصل كل اعتقاداتنا ومعارفنا، وهو الحصن المنيع ضد كل النزعات التي تشك في صحة ما نراه في الوقع من أشياء وموجودات، فقضايا الحس المشترك حسب مور صادقة صدقا كليا.

– إن التعبير عن قضايا الحس المشترك لا يتم إلا بواسطة اللغة العادية، وهي لغة تشمل عامة الناس، على اعتبار أن ما يوحد هؤلاء الناس هو معتقدات الحس المشترك، وقد اختار مور اللغة العادية لأنها تتسم بالوضوح والدقة وتبتعد عن الغموض والتعقيد.

– وفي مجال نظرية المعرفة يؤكد مور على ضرورة التميز بين الإحساسات والمعطيات الحسية، فالإحساس لديه إن هو إلا نوعا من الوعي أو الخبرة، فالإحساس هو أن أرى لونا معينا، وليس اللون الذي أراه، أما المعطيات الحسية فهي أشياء ندركها مباشرة كإدراكنا للألوان والأصوات، وتتصف المعطيات الحسية بالذاتية إذا أنها تختلف من شخص إلى آخر.

– إن القول بروحانية الكون عند المثالين هي فكرة موجودة في اللاهوت ولا تمت بأي صلة إلى الفلسفة، فهي مسالة حسب مور لا ترتق للنقاش الفلسفي. وبذلك تكون طبيعة الكون مادية، لان ما يظهر للعيان هو الأشياء المادية من أشجار وو جبال وكراسي وطاولات.

– إن الزمان مفهوم حقيقي، وليس مجرد مظهر للوجود، فلو لم يكن حقيقي لما تعاقبت على الإنسان لحظات من الماضي وأخرى من الحاضر، ولما أدرك انه يسير نحو المستقبل.

– والأمر ذاته ينطبق على المكان فلو لم يكن المكان حقيقي لما أدرك الإنسان المسافات بينه وبين الأشياء المادية التي تحيط به

– إن العالم الخارجي موجود ولا يمكن الشك في هذه القضية، لأنه لو قمنا بالشك في وجود أشياء خارجة عنا، فلن نكون قادرين على تخطي شكه بأي برهان مقنع، وبالتالي نقع في نزعة شكية هدامة.

– إن القضايا الأخلاقية يمكن تحليلها كباقي الفروع المعرفية الأخرى، بالتالي يصيح مفهوم علم الأخلاق عند مور يتمحور حول البحث عما هو مشترك بين جميع القيم الأخلاقية على اختلافها، وهذه الصفة التي توصل إليها أو أن الخير هو القاسم المشترك بين جميع القيم الأخلاقية.

– لا يمكن إيجاد تعريف ما لفكرة الخير، فهذا الأخير قضية بسيطة وليست مركبة، وكل بسيط لا يمكن تعريفه، كما أن معظم الفلسفات الأخلاقية حسب مور حاولت أن تعرف الخير فربطته بصفات طبيعة معينة، وهنا تصبح قضية الخير تستند في قيامها على غيرها، وهذه إحدى مغالطات المذاهب الطبيعية في الأخلاق، إن المذاهب الأخلاقية المرتكزة على مسلمات ميتافيزيقية فهي حسب مور لا تستطيع أن تقدم جواب عن السؤال ما الخير في ذاته؟ فهي بدورها تجعل للأخلاق أساسا معتمدا على غيره، فالأخلاق الميتافيزيقية قد تقوم على العقل أو الدين أو معايير أخرى.

– يرى مور أن أصحاب مذهب اللذة وقعوا أيضا في مغالطات لما ربطوا الفعل الخلقي باللذة والألم، فما يحقق لي لذة فهو خير، وما يحقق لي شر فهو الم، لكن ما يعترض عليه مور ولا يقبله هو أن أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون خيرا سوى اللذة، بمعنى أن الخير قد يحدث دون أن تقابله لذة، وربما هنا نقترب كثيرا من الأخلاق الكانطية.

– إن الحديث عن دور يمكن أن تلعبه الفلسفة التحليلية في عصر ما بعد الفلسفة بلغة ريتشارد رورتي لم يعد متاحا، لان فلاسفة التحليل جعلوا مهمة الفلسفة تقتصر فقط عن تحليل اللفظ والمعنى، وخطاب المابعديات اليوم يتجازو هذا الاشتغال الضيق للفلسفة، فهذه الأخيرة اليوم تطرح قضايا شائكة ومعقدة متعقلة بمصير الإنسان كالعنف والحرب والإرهاب، بالإضافة إلى مشكلات الفلسفة التطبيقية بأنواعها، هذا ما أدى بالكثير من الفلاسفة من انتقاد هذا التوجه اللغوي كونه يحصر مهمة الفلسفة في دائرة ضيقة جدا ويقصي دورها الأساسي، كما ان التطبيق الصارم للتحليل المنطقي على القضايا العلمية والفلسفية أدى إلى الانتحار البطيء للتحليل ذاته.

– بالإضافة إلى ذلك نجد أن جل الابستمولوجيات المعاصرة تنتقد هذا التوجه التحليلي على اعتبار إن ابستمولوجيا التحليل لا تتسم بالانفتاح على آفاق واسعة لتشكل المعرفة العلمية، بحيث يستوعب هذا الأفق قيم جديدة أبرزها قيمة الحوار والقطيعة والانفتاح على الأبعاد المختلفة اجتماعية تاريخية ونفسية، والتي تساهم في تشكل المعرفة العلمية وتطورها. بل ان كارل بوبر يذهب إلى ابعد من ذلك عندما يعتبر الاشتغال حول اللغة والتحليل اشتغال قديم منذ أفلاطون، وادعاء أصحاب التحليل بأنه قاموا بثورة في مجال الفلسفة والعلم أمر مبالغ فيه.

لكن هذا النقد لا يمسح جهود فلاسفة التحليل في بعث موضوع اللغة والمعنى من جديد، فالفلسفة التحليلية ساهمت في توجيه الفلاسفة نحو دراسة اللغة سواء التوجه كان على مستوى الفضاء الانجلوساكسوني أو حتى القاري، فاهتمام دوسيسير ودريدا وفوكو وهيدغر باللغة كان تحت تأثير فلاسفة التحليل سواء كان هذا التأثير بطريقة مباشرة أو

غير مباشرة، لهذا تعتبر موضوع اللغة الجسر الفلسفي الذي يربط بين الفلسفة الانجلوساكسونية والفلسفة القارية الأوربية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

- *Moore. G. E "A Defence of Common Sense" in Classics of Analytic Philosophy by: Robert R. Anmernan. TATA. McCraw- Hill Publishing Company Ltd. Bombay- New Delhi. 1965.*
- *Moore, G.E. "Principia Ethica" reprinted in "20th Century Philosophy. The Analytic Tradition "The Free Press, New York, 1966.*
- *G. E. Moore, philosophical, papers (London), ceorge Allene, 1959.*
- *Moore, G.E. "Proof of an External World" in Classic 3 s of Analytic Philosophy. Ed. By Robert Ammerman. Mc Graw- Hill Publishing Company Ltd. Bombay- New Delhi. 1965.*
- *Moore. G, E. the Refutation of Idealism" reprinted in "20th Century Philosophy. The Analytic Tradition" edited by: Paul Edwards and Richard H. Popkin. The Free Press, New York. 1966.*
- *Moore. G. E. Some ma in problems of philosophy, London, Allen & unwin, New Yourk, 1953.*
- *Moore.G. E. philosohical studie. New York. 1959.*

قائمة المصادر بالعربية:

- جورج ادوارد مور، الأخلاق، ترجمة سعد عبدالعزيز حباتر، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1981.

قائمة المراجع الأجنبية:

- *Annalisa Coliva, MOORE AND WITTGENSTEIN Scepticism, Certainty and Common Sense, University of Modena and Reggio Emilia, Italy.2010.*
- *Ayer the Problem of Knowledge. Pelican Books. London 1956.*
- *Daniel Laurier, introduction à la philosophie du langage, éditeur Pierre Mardaga, Belgique, 1993.*
- *G ilbert Ryle, Ordinary Language, The Philosophical Review, 1953.*
- *G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, P.U.F, 1993.*
- *HARDIN Russell, «David Hume: Moral and Political Theorist», Oxford university press, USA, 2007.*
- *HUME David, a Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge Oxford University Press, UK, 1739.*
- *Laurent Jaffro. L'argument du sens commun et la " persécution des scientifiques ". Collingwood contre Moore. Philosophiques, Editions Bellarmin, 2009.*
- *Mardiros, A.M, The Origin and develoment of contemporary philosophical analysis, Thought, W.J Gage Limited, Toronto, 1960.*

- *Michael dummet, les originens de la philosophie analyitque, Trad M.A, lescourret. Gallimard. paris. 1991.*
- *POPPER Karl, "La Connaissance Objective", Finance Contrôle Stratégie, Vol 2, N° 3, 1999.*
- *Rossi &Jean. Gerard, la philosophie Analytique, PUF, 1993.*
- *Russel, The philosophy of logical atomism, Routledge, London, 2010.*
- *Russel. B. & whitehead, principia Mathematica, Cambridge University press, 1970.*
- *Russell. B, The philosophy of logical atomism, in logical and knowledge essays, (1901-1950), Allen and Unwin London, 1950.*
- *Serge Hutin, La philosophie Anglaise et Amercaine, presses universitaires de France.1963.*
- *White, A, G.E.Moor.in a Critical History of Western philosophy, edited by O conner, D.J. London, 1964.*
- *White. A, G.E.Moor. A, Critical Exposition, OXFORD.13.Blac-well, 1958*
- *Wittgenstein. L, tractatus logos philosophicus tra, pierre klossdwisk, gallimend,1965, preface (reuel).*
- *WITTGENSTIEN, L, INVEATIGATION PHILOSOPHICUS, TRAPIRRRE KLASSOWSK, GALLIMARD, 1961.*

قائمة المراجع بالعربية:

- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2000.
- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، ط1، د ت.
- أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1.دت.
- أبو بكر ابراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، دار الكتب المصرية، بنغازي، 1995.
- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931.
- ألفريد جواز أيار، ثورة البحث عن المعنى – مقالات في فلسفة القرن العشرين–، ترجمة فاتنة حمدي ومنذر كوثر، دار الحكمة، لندن، ط1، 2008.
- امل مبروك، مفهوم الحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2011.
- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002.

- براتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1977.
- برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة زكي نجيب محمود، المكتبة الأنجلوسكسونية، القاهرة، ط1، 1960.
- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المدلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ط1، 1983.
- برتراند راسل، ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة محمد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005.
- برتراند رسل، (حكمة الغرب) ج 2، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1980.
- برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، ترجمة محمد مدين، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
- بشير خليفي، الفلسفة وقضايا اللغة – قراءة في التصور التحليلي–، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- بغورة زواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنطق اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- بيروزي البيرتو، مابعد التقسيم: جيوليو بيرتي، الصراع بين الفلسفتين التحليلية والأوربية، ترجمة محمد سيد العابدين سيد، مجلة ديوجين، جامعة القاهرة، العدد 216، 2008.
- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأتها، وتطورها، درا النهضة العربية، مصر، دط، 1976.
- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007.
- جديدي محمد، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- جمال حمود، فلسفة اللغة عند فينغنشتاين، منشورات الأخلاق، الدار العربية للعلوم ناشر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009.
- جمال حمود، فلسفة اللغة عند فينغينشتاين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، دت.
- جونثان كلر، أقنعة بارت، ترجمة السيد امام الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013.

- جيل ديديه، باشلار والثقافة العلمية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
- ديفيد هيوم :"تحقيق في الذهن البشري"، ترجمة محمد محجوب، ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2008.
- حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة, مصر، ط1، 1981.
- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1991.
- رشوان محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، درا قباء، الكويت، ط1، 1998.
- روبن جورج كولينجوود، مقال عن المنهج الفلسفي، ترجمة قاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2001.
- روبير بلانشي:"المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"، ترجمة خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، دت.
- رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، بيت النهضة، بيروت، ط1، 2009.
- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة ، ط1، 1968.
- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982.
- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة – دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية – مقدمة قصيرة جدا – ترجمة احمد شكل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1.
- سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية – مقدمة قصيرة جدا – ترجمة احمد شكل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1.
- الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2006.
- صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1993.
- صلاح اسماعيل، البراغماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رروتي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.

- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975
- عبدلله خليل هيلات، الموسوعة الأدبية العالمية، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط1، 2012.
- عثمان امين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، 1976.
- عزمي إسلام، (فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، د ت.
- عزمي أسلام، (فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، د.ت.
- على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990.
- علي حرب وآخرون، الفلسفة الغربية المعاصر، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- غاستون باشلار، ابستمولوجيا (نظرية المعرفة، نصوص مختارة)، ترجمة درويش الحلوجي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1998.
- غاستون باشلار، النار في التحليل النفسي، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984.
- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1986.
- غنار سكيربك ونلز غيليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، دت.
- غيوة فريدة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط1، 2000.
- فرنسيس بيكون، الاورغانون الجديد – إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة–، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع, مصر، ط1، 2013.
- فؤاد زكريا، نظرية المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي، دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، 1991.
- فؤاد زكريا، نظرية المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي، دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، 1991.
- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
- فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القدر محمد على، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.
- كانط ايمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1968.
- كريستيان دولا كومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة حسين احجيج، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
- لخضر مذبوح، فلسفة كارل بوبر، دار الألمعية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011.
- لودفيغ فينغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- ماري ماجين، فينجنشتاين والبحوث الفلسفية، ترجمة رضا زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، لندن، ط2، 2016.
- محمد السيد احمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1992.
- محمد زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1977.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم- العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.
- محمد فؤاد كامل، جور ج مور دحض المثالية ودفاع عن الإدراك الفطري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976.
- محمد محمد قاسم، جوتلوب فريجه- نظرية الأعداد بين الابستمولوجيا والانطولوجيا، دار المعرفة الجامعية، مصر ط1، 1991.
- محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل، فلسفة اللغة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012.
- محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.
- محمد مهران رشوان، فلسفة براتراند راسل، دار المعارف، مصر، ط2، 1979.
- محمد مهران شوان ومحمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012.

- محمد مهران شوان ومحمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012.
- محمد مهران، فلسفة راسل، دار المعارف، مصر، ط2، 1979.
- محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، دار القلم، لبنان، د–ت.
- محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، مصر، ط1، 1977.
- محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005.
- منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، دار مخيمر، القاهرة، ط1، 1953.
- مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984.
- ميتس رودلف، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب مصر، 1967، ج2، ط1.
- نفادي السيد، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، مبدأ التحقق عند الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1999.
- هانس جلوسا، فينجشنتاين، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
- وداد الحاج حسن، ردولف كارناب ونهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.
- وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، منشاة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 2000.
- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الفجر، مصر، ط1، دت.
- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989.
- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 264، 2000.
- يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر– منهج العلم، منطق العلم– مؤسة هنداوي، مصر، ط2، 2020.
- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية، جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1998.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت.

قائمة المقالات بالعربية:

- ابراهيم ايسر، نظرية المعنى عند جورج مور، مجلة الاداب، جامعة بغداد، العدد 93، 2010.
- بهاء الدين درويش، مفهوم التحليل عند جورج مور، مجلة جامعة دمشق، المجلد 25، العدد 1 و2، 2009.
- جمال حمود، مسالة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 9، ديسمبر 2014، تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، الجزائر.
- رافد قاسم هاشم، ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، جامعة بابل، العدد 1، 2013.
- زكي نجيب محمود، من الفلاسفة المعاصرين جورج مور، مجلة الهيئة العامة للتأليف والنشر، العدد15، مارس 1961.
- عبد الفتاح سعيدي، فلسفة العلم عند غاستون باشلار، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 2، 2011.
- العياشي ادراوي، الفلسفة التحليلية من مأزق لغة الكون وافق لغة الإنسان، مقال نشر في مجلة علامات، العدد 37، دت، المغرب.
- غضبان سمية، المنطق واللامعنى عند فيدجنشتين، مجلة ايس، العدد04، السداسي الأول، 2011, دار الأخبار للصحافة، الجزائر.
- ناصر هاشم محمد، جدلية الفلسفة والعلم عند غاستون باشلار، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المنيا، مصر، العدد 1، المجلد،58، أكتوبر 2005.

قائمة الموسوعات والمعاجم بالعربية:

- ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1988.
- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، ط2، 2001.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان، ط1،ج2، 1982.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط 1، ج 1، 1982،.
- روزنتال وديوين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1985.

- مراد وهبه، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، مصر، ط1، 2007.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

قائمة الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

- *Lalande .A, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 1996.*

الأطروحات والرسائل الجامعية:

- رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كنغلهايم، أطروحة دكتوراه علوم، إشراف الزواوي بغورة، جامعة قسنطينة، 2006.
- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف فتحي التريكي، جامعة منتوري "قسنطينة"، نوقشت سنة 2006.

المواقع الالكترونية:

- http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/moral.*10/04/2018.*

فهرس المصطلحات

المصطلح بالعربية	بالفرنسية	بالانجليزية
التحليل	Analyse	Analyse
المثالية	Idéalisme	Idealism
المثالية اللامادية	L’idéalisme immatériel	Immaterial idealism
الوضعية المنطقية	Posivitisme logique	Logical positivism
العلية	Causalité	Causality
الابستومولوجيا	Épistémologie	Epistemology
المعنى والإشارة	Le sens et la référence	Sense and reference
التمثيل	Représentation	Representation
اللغة العادية	Language ordinaire	Ordinary language
فلسفة اللغة	La philosophie du language"	The philosophy of language"
الذرية المنطقية	L’atomisme logique	Logical atomism
الوحدة	Monisme	Monism
روحي	Spirituel	Spiritual
مبدأ التحقق	Principe de vérifiabilité	Principle of Verification
الواقعية الجديدة	Néo-réalisme	New realism
الكثرة	Pluralisme	Pluralism
الابستمولوجيا المفتوحة	Épistémologie ouverte	Open epistemology

Induction	Induction	استقراء
Paradigm	Paradigme	براديغم، نموذج.
Psychic analysis	L’analyse psychique	التحليل النفسي
Refutation of idealism	Réfutation de l'idéalisme	تفنيد المثالية
Vienna circle	Cercle de vienne	حلقة فينا
The good	Le bien	الخير
Subjectierisme	Subjectivisme	الذاتية
The bad	Le mal	الشر
External world	Le monde extérieur	العالم الخارجي
External relations	Relations externes	العلاقات الخارجية
Normal science	Science normale	العلم السوي
Evolutionary science	Science révolutionnaire	العلم الثوري
Therapeutic analysis	Analyse thérapeutique	فلسفة التحليل العلاجي
Analytic philosophy	La philosophie analytique	الفلسفة التحليلية
The Philosophy of No	La Philosophie du Non	فلسفة النفي
Ideal language	Language idéal	اللغة المثالية
Principe of Falsifiability	Principe de falsifiabilité	مبدأ قابلية التكذيب
The epistemological obstacle	L'obstacle epistemologique	العائق الابستمولوجي
Commen sense	Le sens commun	الحس المشترك
Absolute idealism	Idéalisme absolu	المثالية المطلقة
Idéalisme objectif	Idéalisme objectif	المثالية الموضوعية
Hegelian idealism	Idéalisme hégélien	المثالية الهيغلية

Intersubjectiviy	Intersubjectivité	البين ذاتية
Naturism	Naturisme	المذهب الطبيعي
Appearance	Apparence	مظهر
Naturalistic fallacy،	Paralogisme naturaliste	المغالطات الطبيعية
Metaphysic	Mytaphisique	ميتافيزيقا
Space	Espace	المكان
Time	Temps	الزمان
Metaethics	Metaethique	الميتا اخلاق

فهرس المحتوى:

مقدمة..... ب
الفصل الأول: فلسفة التحليل الهوية الجديدة..... 09
المبحث الأول: في مفهوم التحليل والفلسفة التحليلية 10
المطلب الأول: في مفهوم التحليل 11
المطلب الثاني: في مفهوم الفلسفة التحليلية.....13
المبحث الثاني: حركة التحليل، روافدها، خصائصها، اتجاهاتها.....15
المطلب الأول: الروافد الفلسفية لحركة التحليل اللغوي.....15
المطلب الثاني: خصائص الفلسفة التحليلية.....28
المطلب الثالث: اتجاهات الفلسفة التحليلية.....32
المبحث الثالث: العتبات الإبستيمية الكبرى في فلسفة التحليل.....38
المطلب الأول: عتبة الحس المشترك – جورج ادوارد مور–.....39
المطلب الثاني: عتبة الفلسفة الذرية – براترند راسل– (1872– 1970).....46
المطلب الثالث: عتبة التراكتاتوس– لودفيغ فنغنشاين– (1989–1951).....54
الفصل الثاني: جورج مور– الإرث المثالي والية التحليل من اجل تأسيس واقعية جديدة –
.....64
المبحث الأول: المثالية الهيجلية وغزوها للفضاء الفلسفي البريطاني.....66
المطلب الأول: في مفهوم المثالية.....66
المطلب الثاني: دلالات المثالية في الفلسفة.....68
المطلب الثالث: المثالية الهيجلية في بريطانيا.....70
المبحث الثاني: الواقعية الجديدة ثورة على المثالية.....77
المطلب الأول: مفهوم الواقعية الجديدة وخصائصها.....77
المطلب الثاني: أهم أعلامها.....78
المطلب الثالث: الخصائص العامة للواقعية الجديدة.....80

المبحث الثالث: جورج مور وثورته ضد المثالية.....81
المطلب الأول:بناءالمعرفة وتحليل الميتافيزيقا انطلاقا من الدفاع عن الحس المشترك..82
المطلب الثاني: قضايا الحس المشترك هي قضايا صادقة.....85
المطلب الثالث: الحس المشترك مصدرا للمعرفة الإنسانية.....88
المطلب الثالث: نقد جورج مور لبعض النظريات المثالية.....90
المطلب الرابع:مفهوم التصور عند مور وموقفه من مشكلة العالم والعلاقات الخارجية.....100
المبحث الرابع: اللغة العادية عند مور في مواجهة اللغة الرياضية المنطقية عند راسل.....105
المطلب الأول: التحليل المنطقي للغة عند راسل.....105
المطلب الثاني: مور واللغة العادية.....109
نقد وتقيم.....111
الفصل الثالث: الميتا أخلاق عند جورج أدوار مور.....115
المبحث الأول: في معنى الأخلاق 117
المطلب الأول: تعريف الأخلاق.....117
المطلب الثاني: تعريف علم الأخلاق.....120
المبحث الثاني: الأخلاق في فضاء الفلسفة الإنجليزية بين التفسير السيكولوجي والتفسير العقلي.....121
المطلب الأول: مدرسة الحاسة الخلقية.....122
المطلب الثاني: المدرسة العقلية.....125
المبحث الثالث: الأخلاق التحليلية عند مور.....129
المطلب الأول: تعريف الأخلاق عند مور.....129
المطلب الثاني: تحليل فكرة الخير عند مور 131
المبحث الرابع: المغالطات الطبيعية عند مور..... 140
المطلب الأول: مغالطات المذهب الطبيعي عند مور..... 141

المطلب الثاني: مغالطات مذهب اللذة أو المنفعة..... 147
المطلب الثالث: مغالطات المجموعة الميتافيزيقية..... 151
المبحث الخامس: مور وفلسفة الأخلاق العملية والمثل الأعلى..... 154
المطلب الأول: الأخلاق العملية..... 155
المطلب الثاني: المثل الأعلى..... 159
نقد وتقييم..... 163
الفصل الرابع: الفلسفة التحليلية وإرادة المراجعة والنقد والتجاوز 168
المبحث الأول: مكانة وتأثير جورج ادوارد مور في الفلسفة الانجلوساكسونية..... 170
المطلب الأول: تأثير مور على التوجه الفلسفي لراسل..... 170
المطلب الثاني: تأثير جورج ادوارد مور على فيتجنشاين..... 172
المطلب الثالث: تأثير مور على مدرسة أكسفورد..... 174
المبحث الثاني: ما بعد الفلسفة وموت التحليل ريتشارد رووتي..... 178
المطلب الأول: البراغماتية الجديدة في مواجهة التحليلية..... 178
المطلب الثاني: رورتي والتحول من التحليلية إلى البرغماتية الجديدة..... 182
المطلب الثالث: نقد رورتي للفلسفة التحليلية..... 184
المبحث الثالث: من الأبستمولوجيا اللاتاريخية (المنغلقة) إلى الأبستمولوجيا التاريخية (المنفتحة)..... 187
المطلب الأول: كارل بوبر من نقد الابستومولوجيا الوضعية التحليلية إلى تأسيس الابستومولوجيا المفتوحة..... 188
المطلب الثاني: توماس كوهن ونقد الابستمولوجيات الوضعية اللاتاريخية وتأسيس الابستمولوجيا الثورية..... 196
المطلب الثالث: غاستون باشلر وابستمولوجيا النفي والقطعية..... 200
خاتمة.....210
قائمة المصادر والمراجع.....215
فهرس المصطلحات 225

فهرس المحتوى 228

الملخص:

تتمحور هذه الدراسة حول فلسفة التحليل عند جورج ادوارد مور، والذي ينتمي إلى مدرستين من مدارس الفكر الفلسفي المعاصر، فهو من حيث المنهج يعتبر من رواد المدرسة التحليلية، شانه في ذلك شان راسل و فينشتغاين، و هو من الناحية الفكرية والفلسفية فهو يعد مؤسسا للواقعية الجديدة.

لقد اهتم مور بالمصطلحات الفلسفية، و وجد أن بعض التشويش والغموض فيها ناجم عن سوء استخدام للغة العادية، لذلك سعى من وراء منهجه إلى تحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والعبارات، كما فعل أنصار الوضعية المنطقية logical positivism والمدرسة التحليلية في أكسفورد Oxford Analytic School فهو لا يمارس التحليل اللغوي هدفاً لذاته، لكنه وسيلة لبلوغ اليقين، كما أكد مور على ضرورة الإيمان بصدق قضايا الإدراك الفطري، ولقد دافع مور عن معتقدات الحس المشترك انطلاقا من نقده للفلسفات للمثالية التي كانت سائدة في الجامعات البريطانية بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وفي مجال الأخلاق حاول مور تطبيق منهجه التحليلي على القضايا الأخلاقية، مؤكدا على أن القضايا الأخلاقية هي قضايا بسطيه، مثل فكرة الخير، و التي حسب اعتقاده لا يمكن تعريفها، وفي سياق تحليله للقضايا الأخلاقية انتقد مور المذاهب الطبيعية و الميتافيزيقية في الأخلاق لأنها وقعت في مغالطات فادحة.

وقد تعرضت فلسفة التحليل في النصف الثاني من القرن العشرين إلى عدة انتقادات من طرف بعض الفلسفات الابستمولوجية، ذلك أن الفلسفة التحليلية حسبهم اهتمت إلا بتحليل وجه واحد للعلم وهو عباراته اللغوية، كما أن حضر وظيفة الفلسفة في التحليل اللغوي يعتبر تضيق عليها.

الكلمات المفتاحية: التحليل، الميتا أخلاق، الحس المشترك، اللغة العادية، فلسفة التحليل العلاجي، المثالية.

Summary:

This study revolves around the analytic philosophy in the works of George Edward Moore, who belongs to two contemporary philosophical schools of thought. Methodologically, he is considered one of the pioneers of the analytic school, like Russell and Wittgenstein; and from a philosophical and intellectual standpoint, he is considered a founding figure of the new realism.

Moore was interested in philosophical terminology, and found that some confusion and ambiguity in it resulted from the misuse of ordinary language. So, his approach sought to analyse concepts alone without words and phrases, as the supporters of logical positivism and the Oxford Analytic School did. He did not practice linguistic analysis as an end in itself, but as a means to achieve conviction. Moore also emphasized the need to believe in the sincerity of intellectual (intelligent) perception issues. He also defended the common-sense beliefs based on his criticism of the idealism philosophies which dominated British universities from the second half of the nineteenth century.

In the field of ethics, Moore tried to apply his analytical approach to ethical issues, emphasizing that ethical issues are simple issues, such as the form (or idea) of the good; which, according to him, cannot be defined. In the context of his analysis of ethical issues, Moore criticized natural and metaphysical doctrines in ethics for falling into grave fallacies.

In the second half of the twentieth century, the analytic philosophy was subjected to several criticisms by some epistemological philosophies, because according to them, analytical philosophy concerned only with analysing one aspect of science, which is its linguistic expressions. Moreover, the restricting of the function of philosophy in linguistic analysis is considered a narrowing of it.

Key words:

Analyse .Metaethics .Commen sense .Ordinary language. Therapeutic Analysis . Idealism