نقاط الضعف في التحليل اللغوي

د.سحبان خليفات

ترمي هذه الدراسة إلى تحليل ما أسفرت عنه كتابات أنصار المدرسة (الميتا-أخلاقية) لتبين ما وقع من أخطاء، وما ينطوي، عليه هذا النوع من الأبحاث من إرهاصات تشير إلى مستقبله.

لقد أعطى (مور) للاتجاه [الميتا-أخلاقي] ركيزتين هامتين: الاهتمام بالبنية المنطقية للغة الأحكام الخلقية ، والتحليل اللغوي. لقد كان حديثه عن الاغلوطة الطبيعية مدخلا لأبحاث كثير من الفلاسفة الذين انتهوا إلى تأكيد أهمية القواعد المنطقية، ومنزلتها في فهم بنية اللغة الخلقية.يضاف إلى هذا أن اهتمامه بالإجابة عن سؤال «ماهو الخير؟» قد حمله على بحث مشكلة التعريف في صورة تفصيلية . وفهم اللاحقون من فلسفة (مور) أن جوهر الأغلوطة الطبيعية يتمثل في تعريف مفهوم في حدود مفهوم آخر لا يكافئه .وهكذا بدت فكرة الاغلوطة كسلاح ضد جميع التعريفات الطبيعية للتصورات الخلقية. إن أغلوطة التعريف إذن هي الأغلوطة الشاملة.

لم يكن (مور) ينظر في الحقيقة إلى البحث في «معاني» الألفاظ الخلقية كعمل لغوي صرف، بل كأداة لدراسة التصورات الخلقية المعيارية. فقد يصف بعض الفلاسفة شيئًا أو فعلاً بإطلاق نعت خلقي معين عليه، كالقول: إنه خير، أو صواب، أو واجب، وفي الوقت نفسه فإن غيرهم يطلق الأوصاف ذاتها على أشياء أو أفعال أخرى، وهذا يضعنا وسط أوصاف كثيرة متضاربة . وقد عطلت هذه الفوضى قدرة الفلسفة الخلقية على التقدم. ورأى (مور) أن (تكتيك) التحليل منهج يساعد في تحديد جوهر التصورات الخلقية التي نطلقها،

فيصير في وسعنا بحث عناصر الخلاف بين التصورات المختلفة على مستوى آخر أكثر وضوحا.

أهمل الفلاسفة اللاحقون الجوانب الميتافيزيقية في أبحاث (مور)، وقصروا اهتمامهم على تلك الجوانب التي اهتم فيها ببحث البنية المنطقية للغة الخلقية، كما أهملوا أيضًا كون التحليل المنطقي للغة مجرد أداة لتوضيح المشكلات المعيارية وحلها. فجعلوا برهان السؤال المفتوح، مثلا، أداة لاختيار سوية التعريفات المقترحة للحدود الخلقية ذاتها. وانتهوا من ذلك إلى جعل (الميتا ـ أخلاق) بحثا قائما بذاته، وسرعان ما نادى كثير منهم بإحلاله محل الأخلاق المعيارية، باعتبارها بحثًا غير مشروع.

قال (مور): ـ ان الالفاظ الخلقية ترمز إلى كيفيات غير طبيعية، أي إن لغتنا الخلقية ترتد في الحقيقة إلى أوصاف نفسية واجتماعية، مما يفقد الأخلاق استقلالها. وقد جعل البرهان على صحة الحكم الخلقي نوعا من العيان المباشر، أو الرؤية العقلية.وحين أحس بشكلية هذا البرهان قال: إننا نعد شيئًا ما خيرًا، لأن له كيفيات طبيعية معينة تتصل بجودة تركيبه.غير أنه عجز، كما نعلم، عن تقديم تفسير سوّي للعلاقة المفترضة بين الكيفيات الطبيعية للشيء وخيريته، وقد حال هذا دون تدعيم الأحكام الخلقية بالبراهين العقلية.

واجهت هذه الدعاوى صعوبات جمة، وامتحانًا وعسيرًا، حين اقترح الوضعيون المناطقة في الثلاثينات تحليلاً وظيفيًا للغة الخلقية.فقد استخدم (آير) الأسس التجريبية للوضعية المنطقية في صياغة نظرية انفعالية في الأخلاق فقال: إن تشابه الصورة النحوية لكل من العبارات الخلقية المعيارية، والعبارات الواقعية، هم علة الاعتقاد بأن لهما صورة منطقية واحدة.أي علة الظن بأن العبارة الخلقية تقريرية وذات قيمة صدق . إن العبارة المعيارية في رأيه ليست غير عبارة تقريرية مصوغة على نحو يمكنها من التعبير عن مشاعر الناطق بها إزاء الواقعة أو الموقف الذي يتلفظ بها فيه. ويعني هذا أن الحكم الخلقي تعبير عن انفعال يعطي للحكم وظيفته المعيارية.

يتحدد البرهان الملائم في الأخلاق، وفقًا للتصور السابق، باستخدام نفسيّ للوقائع على

أمل أن نحمل من يختلف معنا على تغيير اتجاهه على نحو معين. لكن (آير) لم يستطع بيان الصلة بين الوقائع والاتجاهات، مما جعل بنية البرهان العقلي في الأخلاق في منتهى الغموض، وعرضه للاختلاط بمفهوم الدعاية.

يتلخص إسهام (آير) في بناء المنهج (الميتا- أخلاقي) في اقتراحه أن يستبدل بالكيفيات غير الطبيعية التي اقترحها (مور) الانفعالات كمثيرات للألفاظ الخلقية، مؤكدًا أن الخاصية الخطابية في الحكم هي أكثر سماته أساسية وأهمية.كما مهد الطريق أمام الفلاسفة اللاحقين كي يحاولوا صياغة نظرية في البرهان، مبنية على التصور السببي للعلاقة بين الوقائع والقيم.

كنا نتحدث عن الطبيعة وما وراء الطبيعة فبيّن الوضعيّون المناطقة أن «ما وراء الطبيعة» هو جملة القوانين التي تؤلف بنيتها.وكنا نتحدث أيضًا عن الأخلاق وما وراء الأخلاق، وصرنا بعد (آير) نتحدث عما وراء الأخلاق باعتباره البنية المنطقية للغة الخلقية. وقد اتجهت نظرية (آير) بالباحثين في اتجاه نفساني. ومن هنا ذهب (ستيفنسون) إلى أن «معنى» اللفظ الخلقي هو «شكل» التفاعل السببي القائم بينه وبين العمليات النفسية الجارية في ذهن المتكلم والسامع.

وقد جعل من الانفعالات، أو الاتجاهات، جزءًا جوهريًا من معنى العبارة الخلقية، فبينما نعد ـ في واقع الاستخدام ـ أن معنى العبارة هو الاعتقادات التي تعرب عنها فإن (ستيفنسون) يقول: إن معناها غير مستغرق كلية في الاعتقادات التي تعلنها.

يتألف الحكم الخلقي، وفقًا للنظرية السابقة، من شقين: وصفي ذي قيمة صدق، ويمكن البرهنة عليه عقليًا؛ وانفعالي لا قيمة صدق له، ولا يبرهن عليه عقليًا، بل باستخدام نوع آخر من المناهج غير العقلية. وقد ذهب (ستيفنسون) في هذا الصدد إلى أن البرهان الخلقي يستخدم القياس والاستقراء، إلا أنه يتجاوزهما بتأثير عنصر الانفعالي المتضمن في الحكم الخلقي. وقد اقترح نظرية «الأسباب الوجيهة» كبديل في الأخلاق للنظرية التقليدية في البرهان، معرفًا السبب بأنه: أية مسألة واقعية يعدّها المتكلم قادرة سببًا على تغيير اتجاهات السامع.

لم تنطلق نظرية المعنى الانفعالي عند (ستيفنسون) من مبادئ الوضعية المنطقية قدر انطلاقها من تحليل نفسي بارع لاستخدامنا اللغة الخلقية. ومن هنا تكتسب تميزها وأهميتها، في نفس الوقت الذي تتحدد فبه عيوبنا: إننا لا نملك دليلاً تجريبيًا حاسمًا على وجود معنى انفعالي. وقد أبان الباحثون أن ما ظنه ستيفنسون «معنى» انفعاليًا ليس سوى «التأثير» الانفعالي للالفاظ، ومن الخطأ أن نخلط بين المعنى والتأثير.وحتى لو سلمنا بفرضية (ستيفنسون) هذه فإنه من المستحيل علينا وصف الانفعالات كاستجابات بسيطة، فالفكر والتوقع والمشاعر تتداخل جميعا في الانفعال، بحيث يستحيل علينا تمييز الجانب الانفعالي عن الجانب المعرفي في الوجود أو الوظيفة. وهكذا فإن نظرية (ستيفنسون) لا تنصف الاستخدامات الكثيرة والمختلفة للغة الخلقية. إنها لا تصف وقائع الاستخدام بقدر ما تنحاز إلى استخدام بعينه، أو إلى تصور قبلي تفسر وقائع الاستخدام على الانحشار فيه. إنها لا تفسر في صورة سوية (دينامية) اللغة الخلقية. إنها تُبسّط الطبيعة الفعلية للغتنا واستخداماتها، وتعالج المعنى من خلال إطار (سيمانطيقى) ضيق.

إن قسمة المعنى إلى وصفي وانفعالي قد هبطت بالحكم الخلقي إلى مستوى الاستجابة الغريزية، وعلى أفضل الأحوال فإنها قسمة تخلط بين حكم القيمة الناضج، وحكم التفضيل المحض، جاعلة الحكم القيمي ينصب على مشاعرنا، لا على الموضوع الذي نصدر حكمنا عليه، مما يحيل الأخلاق في النهاية إلى فرع من علم النفس السلوكي.

لقد حلل (ستيفنسون) الحكم الخلقي «س خير» باعتباره «أنا أستحسن س. أفعل المثل أيضا». ويلاحظ أن التحليل الانفعالي للحكم الخلقي السابق قاصر عن إبراز المضمون الموضوعي للحكم . وقد كان أولى بفيلسوفنا- حفاظًا على الموضوعية - أن يقول: «س خير» يعني: «نحن البشر نستحسن س.راع هذا الاستحسان في فعلك». إن من شأن استبدال«أنا» بـ«نحن» زوال غموض اللفظ الأول، مما يسمح بإعطاء الحكم مفهومًا مقبولاً للصحة.فالحكم الخلقي، كقانون خلقي، لا بد أن يخلو من تلك الإشارات إلى الذات، ويتخلص من المظاهر الجزئية والخصوصية، فتكون صلة المحمول بالموضوع عامة[1] .

1 - olafson (f.A) : Meta-Ethies and Moral Life, p 168

ترتب على جعل الحكم الخلقي تعبيرًا عن استحسان نفسي ـ فردي، أن حدث تغيير خفي في البنية المنطقية للحكم. فحين يصدر قاض حكمه «س جنحة» ، فمن غير المعقول أن يكون «معنى» حكمه: «أنا أستهجن س» ، لأن المحمول القانوني «جنحة» يرتبط بموضوع الحكم «س» وهو الفعل الذي اقترفه المتهم، وليس بالعواطف الشخصية للقاضي.

وهكذا سلب(ستيفنسون) الحكم الخلقي قيمة صدقه، وأنكر أن تكون بين الأحكام الخلقية علاقات منطقية كالتضمن، أو اللزوم، أو التناقض. وأنكر أيضًا موضوعية الحكم وكليته بجعله تقديم البرهان العقلي ذي الصلة المنطقية بالحكم أمرًا مستحيلاً: لقد ربط الاتجاهات بالمتكلم، فاستحال عليه في النتيجة أن يقدم تفسيرًا سويًا للبرهان، أو السبب الوجيه في الأخلاق، أو يقترح مقياسًا لنقد البرهان الأخلاقي.فالبرهان الصحيح عنده، هو ما نميل إليه أو ما يؤثر السامع نفسيًا، لكننا حين نقول عن برهان ما: إنه صحيح، فإننا لا نقصد أننا نستحسنه، بل إنه صحيح في ذاته، أي إن له خصائص تجعله جديرًا باستحساننا جميعا.

يبقى أن(ستيفنسون) قد نجح في لفت أنظار الفلاسفة إلى ضرورة دراسة الطريقة التي نستخدم بها اللغة الخلقية في الواقع، فمهد بهذا لنظرية(تولمن). كما كشف عن وظيفة للغة الخلقية في حياتنا، وهي وظيفة قاست طويلاً من الإهمال. وأشار إلى قصور النظرية الوصفية، وحاجتنا إلى نظرية أوسع منها. إلا أنه أخفق في ربط الفكر بالسلوك الخلقي بطريقة سوية.

جهد الفلاسفة اللاحقون في تخليص البحث(الميتا- أخلاقي) من الطابع النفسي الذي أضفاه عليه (ستيفنسون).فحاول (تولمن) دعم مكانة السبب أو العقل في الأخلاق، بيان قصور الصيغة الانفعالية أولاً، ثم تقديم صيغة جديدة للبرهان دعاها بالاستدلال القيمي، وتصور جديد للمعنى. يرتكز على دراسة وقائع الاستخدام.وكان هذا خطوة إلى الأمام تحققت بفضل تغير في المنهج.

نادى(تولمن) بضرورة التخلي عن التصورات القبلية والأفكار المبيتة، والإقبال، بدلاً من ذلك، على دراسة اللغة الخلقية كما هي في واقع استخدامها. أعني من حيث هي جزء عضوي من فعاليتنا الخلقية. ولما كانت حياتنا الخلقية واحدة من بين الطرق الكثيرة

المتشابهة للحياة، أو هي «لعبة» بين «لعبات» نمارسها، فإن فهمها يقتضي مقارنتها مع الطرق والفعاليات واللعبات الأخرى، ومن هنا قام بدراسة الفعالية العلمية، فوجد أن ما يعيد فيها سببًا وجيهًا هو العبارة التي تقدم تفسيرًا موثوقًا به من الناحية التنبؤية، ويتنسق مع منظومتنا المعرفية، ويتسم باليسر والملاءمة.إن السبب الوجيه هو الذي يجعل من حكم ما حكمًا مفهومًا، أي يجعل في وسعنا التنبؤبه، بالاستدلال عليه من مقدمات واقعية معينة.

حين وصل (تولمن) إلى دراسة الفعالية الخلقية انتقد الفلاسفة الذين قالوا: إن علة كون برهان أو سبب ما «وجيهًا» ، تطابقه مع واقع ما، وقال: إن معنى هذا التسليم بأن الألفاظ والأحكام الخلقية وصفية. ولما كانت ألفاظنا الخلقية غير وصفية، فإنها تخرج بالنتيجة من دائرة اللغة ذاتِ المعنى. هذا ما نادى به الوضعيون المناطقة، كما أن (مور) و(ستيفنسون) قد عدّا لغتنا لغة وصفية تشير إلى واقع غير طبيعي في نظر الأول، ونفسي في نظر الثاني .ويرفض (تولمن) هذه الدعاوى كلها، ويقول: كما أن معيار العبارات الوصفية قد جرى تحديده بالنظر إلى الوظيفة التي تؤديها الألفاظ الوصفية في حياتنا، فإن علينا أيضًا أن نحدد معيار العبارات الخلقية بعد دراسة دقيقة للأغراض التي تستخدم فيها.

حدد (تولمن) بعد دراسة لتاريخ الأخلاق استخدامين أساسيين: الأول منطقي، ويتمثل في استخدام اللغة الخلقية للتعبير عن المبادئ السائدة، والثاني واقعي، ويتجلى في استخدامها بغرض تحقيق الانسجام بين مصالح أفراد المجتمع واهتماماتهم. وهكذا لم نعد نتحدث كما عند (ستيفنسون) عن «معاني الألفاظ الخلقية» ، بل عن «استخداماتها». إن نظرية (تولمن) تتجاوز في الحقيقة ما يعرف بالفعل الإيضاحي أو الوصفى Locutionary إلى دراسة الفعل الأدائي Illocutionary مشيرًا في الوقت نفسه إلى الاستخدامات السببية للغة. وعلى هذا النحو أصبح استخدام اللفظ بمثابة الوظيفة التي يؤديها فى حياتنا، أي ما نفعله باللفظ [2].

2 - Alston (W) Fhilosophy Of Language. PP 39.45-47

ويشار إلى هذا المرجع M(P.L.)

يتمثل فضل (تولمن)، في هذا الصدد في تركيزه الأنظار على ضرورة الدراسة الموضوعية لوقائع الاستخدام، وملاحظته السمة الاجتماعية للأخلاق، والارتباط الوثيق بين منطق «الأخلاق» و «ووظيفتها»، والتذكير بخصوبة الصيغ اللغوية، وتعدد أغراضها، وخطأ ردها إلى وظيفة أو تصور واحد. لقد دفع بهذا كثيرًا من الفلاسفة إلى دراسة وقائع استخدام اللغة الخلفية، للكشف عن الصلة القائمة بين فعالياتنا، أو لغاتنا المختلفة.

مع أن (تولمن) أعظم (الميتا ـ أخلاقيين) فى محاولته كشف المنطق الذاتي للفعالية الخلقية، إلا أن التباس اللفظ الانجليزي Use قد ضلله: فهذا اللفظ يشير إلى إجراءات وقواعد الاستخدام إشارته إلى الغاية والمنفعة، وهذا ما جعل (تولمن) يوحد ويطابق بين قواعد الاستخدام الخلفي للغة، وانسجام مصالح الأفراد واهتماماتهم، كغاية نفعية للأخلاقية. وقد أخطأ أيضًا فى تحديد غاية واحدة للأخلاقية. إن حشر الوظائف المختلفة للغة الخلقية فى وظيفة واحدة- هي انسجام المصالح- يعني أن نظرية سببيًا على الأفراد. إنها، إذن، صورة من النظرية الانفعالية.

أما برهان «الاستدلال القيمي» فيعني الاستدلال على نتيجة قيمية ابتداء من سبب واقعي. وقد تمثلت المشكلات التى واجهها هذا البرهان فى مخالفته للصيغ البرهانية المالوفة، ومن ثم حاول الكثيرون وتفسيره على ضوء القواعد المنطقية للقياس الأرسطي كوسيلة لإثبات خطئه. وحاول (تولمن) من جانبه توضيح بنية برهانه الجديد، وشرح أهدافه والغايات والبواعث التي حملته على اقتراحه، إلا أن الآخرين، فيما يبدو، لم يصغوا إليه.

الصيغة الجديدة بذرة ممتازة، وخطوة هامة فى الطريق إلى لإقامة برهان خلقي، غير أن علينا أن نسلم أولاً بأن الواقائع المحضة وهم لا وجود له، وأن «معنى» كل واقعة- مهما تكن- يتضمن واقعة وقيمة. عندئذ ستكون مقدمة الاستدلال القيمي واضحة كأساس للاستدلال. أم إذا تمسكنا- كما يفعل كثير من الفلاسفة- بتباين الوقائع والقيم، وأصررنا فى نفس الوقت على ضرورة تقديم تسويغ منطقى للحكم الخلقي، فإننا لن نصل إلى نتيجة أبدًا.

حملت نظرية «هير» فى المعنى (الميتا- أخلاق) خطوات إلى الأمام: فقد كشف عن استخدامات أدائية جديدة للحكم الخلقي غير التي أشار إليها تولمن، وهي الإطراء والإرشاد، مميزًا بين الاستخدام الأدائي للحكم الخلقي، والتأثيرات السببية (الإقناع) الناجمة عن معنى العبارة الخلقية واستخدامها.

غير انه اعتبر الإرشاد جزءًا من معنى الحكم الخلقي .وهذا شبيه بما فعله (ستيفنسون) من قبل حين عد «الإقناع» جزءًا من معنى اللفظ. إننا نلاحظ في هذا الصدد أن (الميتا- اخلاقيين) عموما يخلطون بين المعنى المحكوم وحده بالقواعد اللغوية، والتأثيرات السببية، وهي نتاج عرضي للمعنى غير محكوم بأية قواعد. ويترتب على هذا حتمية الارتداد في صورة ما إلى شكل من أشكال المذهب الطبيعي.

يتركز فضل (هير) في تعميقه للنزعة الرامية إلى دراسة الاستخدامات الادائية للغة الخلقية، وتمييزها عن الاستخدامين الوصفي والوسيلي، وتأكيد أهمية الحذر من النزعة النفسانية، وضرورة تمييز المناهج الأخلاقية في البرهان عن الدعاية، ولفت النظر إلى الصلات القائمة بين الاستخدام الإرشادي للغة وصيغة الأمر.ومع أنه قد وسع في الحقيقة آفاقنا (السيمانطيقية) فإنه لم يحسن الدراسة، إذ خلط بين المعنى والاطراء، مما حال بينه وبين إمكانية تقديم تسويغ سويّ للعلاقة المفترضة بينهما. لقد تضمن حديثه عن الدلالة والإيماءة إمكانيات ممتازة للتحليل، لولا أنه تحول إلى حديث عن نوعين من المعنى، فارتد بذلك إلى نظرية(ستيفنسون) وقسمته الثنائية.

وتكشف الصيغ البرهانية التي تقدم بها عن نزعة تلفيقية: وقد تمثلت مشكلة تحديد السبب الوجيه في فلسفته في ضرورة القيام بتحديد سابق للعلاقة بين المعنيين: الوصفي والاطرائي، لقد نفى (هير) إمكانية وجود أية علاقة منطقية بين الطرفين، لأن التسليم بهذا النوع من العلاقات سينتهي به، على حد تعبيره، إما إلى صورة متهافتة من المذهب الوصفي أو إلى الاعتراف بان الأحكام الخلقية لا تطلق بناء على أية أسباب أبدًا، أي أنها لا عقلانية.وهكذا فإن الأخطاء التي ارتكبتها في نظرية المعنى قد ظهرت نتائجها في نظرية

الأسباب. ويبدو هذا الخطأ مشتركًا بين جميع الفلاسفة (الميتا- أخلاقيين). أعني ان كل قصور في نظرياتهم في المعنى يترتب عليه بالضرورة قصور في نظرية الأسباب المدعمة للحكم الخلقي .

جعل (هير) المقدمة الكبرى في القياس العملي، المقترح كصيغة بديلة للاستدلال القيمي، بمثابة مبدأ عام للسلوك، أي كسبب وجيه يسوغ لنتيجة القيمية. غير أنه لم يضع حدًا لما يمكن اعتباره سببًا وجيهًا، أو مقدمة كبرى مقبولة.مما يعني أن «وجود» السبب الوجيه يتوقف على قرار شخصي منا.وهذا القرار غير عقلي، إنه فعل إرادة ورغبة وكل حديث عن قرارات موضوعية في هذا المجال لا معنى له أبدًا.وهنا نلمح أوجه الشبه بين هذه النظرية ونظرية (ستيفنسون)، مما يجعل كل التقدم المزعوم موضع تساؤل وريبة. فالمبادئ - وهي الأساس النهائي للبرهان- إنما ترتكز وفقًا لنظرية (هير) على التزام لا عقلي. ومن ثم فإن كل الالتزامات الجزئية المترتبة على هذا الالتزام اللاعقلي ستكون تعسفية أيضًا بالضرورة. كما أن الخلافات الخلقية ستبدو خلافات غير عقلية. وفي لغة(ستيفنسون) خلافات في الاتجاه ، لا في الاعتقاد.

2- الارهاصات الجيدة

لاحظنا فيما سبق ان تطور النظرية (الميتا- أخلاقية) ينزعن رغم كل الكبوات والعثرات والمنزلقات الخطيرة نحو توسيع مطرد لآفاقنا (السيمانطيقية). وإذا كان معظم الفلاسفة الذين عرضنا لنظرياتهم قد توقف عن ممارسة البحث (الميتا - أخلاقي)، فإن (هير) ما زال يواصل الرحلة الشاقة. وتتجه كتاباته الأخيرة إلى الحديث عن الفعل الكلامي والاستخدامات الأدائية، بدل الحديث عن المعنى في مفهومه التقليدي[3].وفي وسعنا الإلمام بهذه النظرية التي وضع أصولَها الفيلسوفُ الانجليزي (جون اوستن) حيث

(3) أنظر بحث هير: Meaning and Speech acts. : Hare (R .M)

تبدو من زوايا مختلفة واحدة من الصور العديدة التي يحتمل ان يتخذها البحث (الميتا- أخلاقي):

تؤكد هذه النظرية ضرورة تفسير «المعنى» وفقًا لمنظور واسع، وتنادي تبعًا لذلك بضرورة التخلي عن قسمة المعنى إلى أنواع متمايزة، وتطالب عوضًا عن هذا بتحديد ثلاثة مستويات:

أ- الأفعال الكلامية الإيضاحية أو الوصفية LOCUTIONARY VERBS كقولنا: أحمر، أزرق، يكتب، يزرع. وتخضع هذه الأفعال الكلامية، التي تشير إلى أشياء أو أفعال، إلى معايير تحكم تطبيقها على الأشياء Criteria of Applicn إذ ليس في وسعنا أن نطلق لفظ «يكتب» على إنسان يتناول طعامه مثلا.ولما كانت هذه الألفاظ جزءًا من بناء اللغة العامة، فإنها تخضع في الوقت نفسه لقواعد من نوع آخر، هي قواعد النحو أو التركيب، وتحدد العلاقة القائمة بين الألفاظ المستخدمة في العبارة . Criteria & rules of use ويؤلف هذان النوعان من القواعد ما يعرف بقواعد المعنى criteria of meaning الخاص بالألفاظ الإيضاحية او الوصفية.

ب - الافعال الكلامية الأدائية Illocutionary verbs كقولنا: أعد، أعلن، أقبل، اقترح، اعترف، أسأل. لقد اصطلح المجتمع على ان أفعالاً معينة تنجز بألفاظ معينة .فحين أقول «أعترف» أو «أسأل» ، فإنني باستخدام هذه الألفاظ لا أصف أي شئ، وإنما أنجز فعلاً هو الاعتراف أو السؤال. أعني ان أداء أفعال معينة لا يتطلب مني غير التلفظ بكلمات معلومة.ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن تكون القواعد التي تحدد الاستخدام اللغوي الصحيح للأفعال الإيضاحية مختلفة عن القواعد التي تحدد الاستخدام الصحيح للأفعال الأدائية. فالخاصية الأدائية للفعل تتحدد بقواعد إجرائية أو أعراف تربط اللفظ أو العبارة مع شروط نطقه، وليس مع أشياء في الواقع، كما هي الحال في الافعال الإيضاحية. ومن هنا فإن الفعل الأدائي يلزم المتكلم بأمور معينة.

يتوقف وجود الفعل الأدائي على وجود فعل إيضاحي.ذلك أنه ليس في وسعي أن أعد بشيء، أو أعترف به، أو أسأل عنه، دون أو أتلفظ بعبارة. أي دون أن تكون ألفاظ معينة قد ارتبطت من قبل بأشياء معينة. ويتمثل الاستخدام الأدائي للعبارة في استخدام الترابط

السابق بين الألفاظ والأشياء في أداء أفعال معينة، ومن هنا فإنه يمثل المستوى الثاني للمعنى.

ومن الضروري أن نلاحظ هنا، أنه قد يكون للفظين أو عبارتين مشار واحد، لكن لهما استخدامين أدائيين مختلفين. أعني أن امتلاك الألفاظ أو العبارات لمعنى من المستوى الأول(الايضاحي) ينبغي ألا يوهمنا باشتراكهما أيضًا في المعنى الأدائي أو سواه.

جـ / الأفعال الوسيلية Perlocutionary verbs كقولنا: افتح، ادرس، قاتل. فإذا قلت لك: «أغلق الباب» ، فإنني باستخدام هذه الألفاظ لا أصف أو أعبر عن أي شئ، ولا أؤدي أي فعل. إنني أتلفظ فحسب بعبارة أتوقع بعدها حدوث نتيجة أو فعل معين، على نحو أتوقعه، وهو قيامك بإغلاق الباب. وعليه فإن العبارة الوسيلة هي العبارة التي تطلب إلى السامع أداء فعل معين.إننا لا نهتم في هذا النوع من الاستخدام بالوصف أو الفعل الممكن أداؤه باللفظ، بل نهتم بقوة اللفظ وفاعليته وقدرته على حمل السامع على أداء المطلوب منه. ويفهم من ذلك أن القواعد التي تحدد معنى اللفظ أو العبارة على المستويين السابقين لا تكفي لتحديد هذا الاستخدام.

يترتب على الاستخدام الوسيلي للغة «نتائج نفسية واجتماعية، يجب التمييز بينهما وبين المعنى» المحكوم بالقواعد [4]. فان نقول مثلاً: إن الغرض من عبارتي إفزاع فرد ما، لا يكافئ القول إن الغرض منها تحذيره. فالفعل الوسيلي ممارسة لتأثير معين باللغة على الأفراد الآخرين، أما الفعل الأدائي فلا يتضمن مثل هذه الممارسة. وبينما يمكن أن يكون الفعل الأدائي خطوة تمهيدية لفعل وسيلي فإن العكس غير صحيح: قد اطلب إليك أن تعيرني كتابًا كي أقرأه، اكنني لا أقرأ الكتاب كي أطلبه منك [5] . والخلاصة أن وعي هذه المستويات والتمييز بينها أمر ضروري في تحديد معنى أية صيغة لغوية. وقد كان خلط

---

(4) kerner (G.C) the Revolution in Ethical Theory p.29
وسيشار إلى هذا المرجع هكذا (r.e.t)

(5) Alston (w) p L ص 34-37

الفلاسفة (الميتا- أخلاقيين) بين هذه المستويات، وإخفاقهم في التمييز الواضح بينها، علة ما في نظرياتهم من غموض، وما في أبحاثهم من قصور.

لا شك أن نظرية الفعل الأدائي أرحب آفاقًا من النظريات (الميتا ـ أخلاقية) التي قسمت المعنى قسمة ثنائية. لذا فإنه حري(بالميتا- أخلاقيين) أن يستكشفوا هذا المجال.

ويكفي في الدلالة على صحة هذه الواقعة وأهميتها أن نحاول تقييم انجازات النظريات (الميتا ـ أخلاقية) من زاوية النظرية الجديدة. سنرى عندئذ، وبكل وضوح، كل ما في تلك النظريات من غموض أو قصور، وستبدو الأخطاء قاتلة وطفوليّة في آن واحد.

اعتبر مور اللغة الخلقية لغة وصفية تخضع لمعايير التطبيق ويعني هذا أنه لا يسلم بغير المستوى الأول للمعنى، وهو مستوى الفعل الايضاحي أو الوصفي. غير ان (مور) في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري، أخذ يشك في كون اللغة الخلقية وصفية. وقد ذهب في هذا الصدد إلى أن المضي مع هذه الشكوك يعني إنكار خضوع اللغة الخلقية لمعايير التطبيق، فلا نعود نحكم عند إطلاق الحكم الخلقي بوجود أي شئ، فستفقد العبارة الخلقية قيمة صدقها، وفي هذا تسليم بدعاوى المضعية وهدم لموضوعية الأخلاق.الأفضل إذن، كما قال، أن يظل على اعتقاده الأول.

ولكن لَوْ مَيَّز (مور) بين المستويات الثلاثة السابقة للمعنى، لتجنَّبَ كل الحيرة التي أحسها، ولصنَّف اللغة الخلقية عندئذ باعتبارها أدائية. صحيح أن مفهوم الصحة سيتغير، أي لن يعود متمثلا في تطابق العبارة الخلقية مع مشاراتها- لكن هذا المفهوم لن يضيع أبدًا كما خيل إليه.

أما (ستيفنسون) فقد أدرك أننا لا نستخدم اللغة الخلقية في الوصف فقط، بل وفي أغراض أخرى. إلا أنه لم يوفق في صياغة هذه الاستخدامات في نظرية سوية. فقد فسر وجود أكثر من استخدام واحد للعبارة الخلقية بافتراض وجود «معنيين» وصفي وانفعالي. وهكذا غدا الحكم الخلقي محكومًا جزئيًا فحسب بمعايير التطبيق. أي أن جزءًا منه فقط ذو قيمة صدق، وأصبح الحكم الخلقي بمثابة قضيتين في ثوب قضية واحدة: إنه يتألف من قضية وصفية، وأخرى انفعالية، أو إرشادية كما قال (هير).

انعكس الفهم الخاطئ للغة الخلقية على نظرية الأسباب.فقد انهمك (مور) في محاولة تحديد العلاقة بين الكيفيات الطبيعية للشئ، وخيريته.ونقطة الخطأ هنا افتراضه أن الحكم الخلقي نعت يصف كيفيات طبيعية وغير طبيعية في في الشئ، لذا لا بد من تحديد العلاقة بين هاتين المجموعتين من الكيفيات. وقد سار (ستيفنسون) و(هير) في ذات الطريق، وقاما بذات المهمة التي لا طائل تحتها، ولا نجاح يرجى منها.

تتمثل نقطة التقدم التي حققها (ستيفنسون) في تحليل اللغة الخلقية وفقًا للاستخدام الوسيلي، بينما حاول (هير) تحليلها وفقًا للاستخدام الأدائي، بتمييزه بين الاستخدام الاطرائي والوصفي. لكن تحليل(ستيفنسون) سرعان ما ضل سواء السبيل، إذ عد التأثيرات السببية جزءًا من مفهوم المعنى، في حين أن هذه التأثيرات ليست جزءًا من ذلك المعنى المحكوم دائمًا بقواعد التطبيق والاستخدام. إنها تأثيرات جانبية ناتجة عن استخدام المعنى في تحقيق تأثيرات معينة. وقد اقترف تحليل (هير) ذات الخطأ، حين عدّ الإطراء أو الإرشاد جزءًا من معنى اللفظ الخلقي، علمًا بأنهما فعلان أدائيان مختلفان، وكان حريًا به تمييز المعنى عن الاستخدام الأدائي. نتبين مما سبق أن معظم مشكلات وأخطاء التحليل (الميتا- أخلاقي) المعاصر ناتجة في الحقيقة عن قبول تصور معين للمعنى دون غيره- الايضاحي أو الوسيلي- ثم رد جميع التصورات الأخرى إليه. علمًا أنه لا يوجد أي خطأ أو ضرر من قبول أي من هذه التصورات، شريطة أن يكون المحلل واعيا بالفروق القائمة بينها.إننا ما إن ندرك هذه الحقيقة، ونعرف أن «الانفعال» أو «الاقناع» أو «الاطراء» أو«الارشاد» أو «التقييم» لا يؤلف نوعا من المعنى، حتى نصبح ميالين إلى رفض مبدأ ثنائية المعنى.

إن الازدواجية التي تخليها (الميتا- أخلاقيون) في «معنى» اللفظ الخلقي قد جعلت الحكم الخلقي غريبا: فنحن لا نعرف حين يطلق فرد ما حكمًا خلقيًا ما إذا كان يقوم بعملية وصف أو أمر، إطراء أو إرشاد.وسرعان ما تغدو المسألة واضحة، حين نميز بين مستويات المعنى، حيث يكون للفظ أو للعبارة أكثر من استخدام أدائي أو وسيلي متميز.

إلى جانب كون التحليل (الميتا- أخلاقي) إرهاصًا بتحليل أدائي أكثر سوية للغة الخلقية، فقد كشف أيضًا عن أهمية «الانفعالات» أو «الإرادة الشخصية» و «الاختيار» و «المبادئ» ووظيفتها في حياتنا. غير ان رجاله، مجتمعين أو متفرقين، لم يحققوا فهمًا سويًا للأخلاق، إذ اعتبروها بمثابة التحليل المنطقي للغة الخلقية. وفي هذا تبسيط مبالغ فيه لموضوع الأخلاق. إن الفيلسوف الخلقي لا يهتم بمعرفة المقولات التي نستخدمها فحسب، بل وبمعرفة أنماط السلوك، والدوافع، والاتجاهات، وكيف نميز بين المبادئ والبراهين، والأسباب والأفعال الصائبة والخاطئة، الخيرة والشريرة. إنه يهتم بتحديد غايات وقيم للإنسان، ويسعى إلى دراسة القيمة النسبية أو المقارنة لهذه الغايات والقيم، وطبيعة القيمة في ذاتها،وعلاقاتنا بالآخرين من حولنا، وموقفنا من حياتنا. وجميع هذه القضايا مسائل مادية لا لغوية، لذا فإن الموضوع التقليدي للأخلاق سيظل قائمًا (6).

انطلق (الميتا- أخلاقيون) من تحليل منطقي للغة العادية، التي تستبعد لاعتبارات شتى المفاهيم الفلسفية والميتافيزيقية. وحجتهم في هذا الاختيار «أن لغة رجل الشارع هي اللغة التي تعبرعن سلوكه، وهي الشهادة المثلى على ما هو عيني»(7) .إنهم يكتفون بالكشف عن المقولات الاجتماعية للغة، دون نقد لهذه المقولات، على أساس أن مثل هذا النقد سيكون حكمًا معياريًا يتنافى ومبادئ الدراسة المصفية لمنطق اللغة الخلقية.

ومن هنا فإن نتائج التحليل اللغوي تظل غير كافية. إننا نتساءل: «هل الدقة والوضوح غايتان في حد ذاتهما، أو ينبغي الانطلاق منهما إلى غايات أخرى؟» . لا شك أن دراسة منطق اللغة يمكن أن «تفيدنا في تفسير ما نقوله وما نفكر به (8). ونفي الغاية العلمية عن (الميتا-أخلاق) يعني في الحقيقة تقليص الفكر إلى ذلك القدر الموجود في اللغة الدارجة، كما يعني منع العقل من «البحث» عن حلول تقع فيما وراء الحلول الموجودة.

(6) warnock (M.)Ethics Since 1900. p 144
Akinson (RF) An Introduction to Moral philosophy. P 264
(7) ماركوز (هربرت) : الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي ص 198
(8) Ibid 199 ص

وفي عبارة أخرى، فإن هذه الفلسفة تطأطئ الرأس بخنوع مطلق لقواعد الوقائع القائمة.صحيح أن هذه الوقائع مجرد وقائع لغوية، لكن ما يطلب إلينا الانصياع له، إنما هو العالم الذي ينطق بهذه اللغة [9]. ولما كانت اللغة الفلسفية لغة تحليل وفهم للواقع فإنها، دائمًا، مطالبة بتجاوز الاستخدام الدارج، والعلو عليه، كشرط أساسي لفهمه. إن وظيفة الفيلسوف ليست كما ادعى (الميتا- أخلاقيون) وصف العالم وترك كل شئ على حاله، بل مهمته تغيير هذا العالم، وتفجير إمكانات الوقائع المعطاة.

لقد كشف التحليل اللغوي عن الفكر الاجتماعي المبثوث في اللغة، ولكن ليس بغرض نقده أو إعادة توجيهه، بل بغرض تحديد النمط الوحيد المشروع من الفكر واللغة معًا. وقد اعتبر أن الانماط الأخرى من الفكر غير مشروعة، ومن ثم ينبغي مطاردتها إلى الخارج عالم المعنى. لقد أعفى رجال التحليل اللغوي أنفسهم من مهمة نقد الفكر الخلقي الذائع في لغتنا بالقول: إن هدفهم متواضع يقتصر على توضيح اللغة والفكر . ولكن لا يكفي أن نوضح حقيقة الفكر الموجود في الصيغ اللغوية المبهمة، بل لا بد من فضح خطأ الكثير من الاستعمالات السوية، والواضحة ظاهريًا. هذا هو الشرط الأول لارتفاع التحليل اللغوي إلى المستوى الذي يمكن فيه معاينه وفهم الصيرورات الاجتماعية النوعية[10].

في وسعنا ابتداء من الأخطاء التي اقترفها (الميتا ـ أخلاقيون)، والايجابيات التي حققوها، أن نضع جملة مبادئ أساسية تجب مراعاتها عند صياغة أية نظرية سوية في التحليل المنطقي للغة الخلقية.

أولا : أن قدرًا كبيرًا من تفكيرنا لا تخضع بدقة لقوانين المعنى وأن تمسكنا بالقواعد التقليدية سيجعلنا عاجزين عن بيان وظيفة كثير من البناءات الرمزية التي تستخدم وكأنها تعني شيئًا ما [11]. ويعني هذا ضرورة الاعتراف بان ميدان المعاني أوسع من ميدان اللغة،

(9) ص Ibid 200

(10) ص Ibid 214 - 213

(11) ص Langer (S.K) philosophy in a new key. PP 67 - 68

وهذا يترتب عليه ضرورة البحث عن العناصر المكملة للمعنى خارج البناء اللفظي، كالسياق والذات والموضوع والمجتمع.

ومع أن اللغة أداة رئيسية للتعبير عن الفكر، إلا أنها ليست بالأداة الوحيدة التي تعبر بها قوانا التصورية عن نفسها، إن الجسم في الأصل هو أداة التعبير الأولى. وقصر الفكر بالمعنى الواسع على اللغة بالمفهوم الضيق مبالغة وتضييق لا مسوغ له. إننا في حاجة إلى نظرية في المعنى ذات آفاق أكثر اتساعا من التي بين أيدينا.

ثانيًا : تعكس نظريات المعنى التي قامت على أساسها التحليلات(الميتا ـ أخلاقية) المعاصرة تحليلاً استقرائيا لغة واحدة هي الانجليزية.وقد أتيحت لنا في هذا البحث أكثر من مناسبة للتأكيد من أن الخواص المنطقية للغة الانجليزية هي المشكلة الحقيقية في التحليل (الميتا- أخلاقية):

فكلمة Good ملتبسة، إنها تشير إلى الخواص الجيدة في الشئ أو الفعل إشارتها إلى الخواص الخلقية. وإذا جاز وصف الشئ بأنه جيد فمن المتعذر وصف الفاعل الخلقي بذات اللفظ. ومن هنا انهمك الفلاسفة في البحث عن نوعين من الكيفيات، ومحاولة تحديد العلاقة القائمة بينهما. إن أبحاثهم العميقة هذه قد نجمت عن الاعتقاد بأنه ما دام لفظ good يشير إلى نوعين من الكيفيات فلا بد أن يكون في الأشياء أو الأفعال أو الذوات ذات الكيفيات. وهذا مثل على الطريقة التي يمكن بها للغة أن تضل البحث (الميتا- أخلاقي).

كذلك فإننا نتحدث في اللغة الإنجليزية عن الأسباب Reasons ولا ندري هل تشير هذه الكلمة أسباب طبيعية، أو علل عقلية، أو حتى إحصائية. لقد استغرق الفلاسفة (الميتا- أخلاقيون). في البحث عن أسباب Reasons Good فُووجهوا بكل ما في اللفظين من التباس. لذا راحوا يفتشون عن شئ لا يعرفون ما هو على نحو دقيق، أيفتشون عن أسباب أم علل؟، أسباب خيرة أم جيدة أم وجيهة واضحة؟.

إذا نظرنا إلى نظرية المعنىTheory of Meaning وجدنا المصطلح يشير خفية إلى تصور عقلي المفهوم (سيكولوجي). فكلمة Meaning ذات صلة اشتقاقية بكلمة mean وتشير إلى

القصد والنية، أي إلى بنية ذاتية- نفسية. كما أن كلمة Theory تشير إلى من حيث هو مقابل للعمل.

سرعان ما تتكشف الطبيعة اللغوية للمشكلات الفنية السابقة حين ندرسها في إطار منطق لغة أخرى، كالعربية: ففي مقابل كلمة Good نمتلك كلمات مثل : جيد، جيّد،صالح، حسن...الخ. وفي مقابل كلمة Reasons نجد ألفاظا مثل: سبب، علة،. كما تميز اللغة العربية بين السبب الوجيه، والخيّر، والصالح، والحسن، والجيد. فالسبب الوجيه هو الواضح والبين، بينما السبب الخيّر هو السبب المقبول من ناحية خلقية، ويشير مصطلح السبب الجيد إلى الخصائص الذاتية للسبب، أي المتصلة ببنائه، بينما يدل السبب الحسن على ما يُعَدُّ سببًا مقبولاً من الناحيتين: الخلقية والجمالية...الخ.

إننا لسنا أمام كثرة من الألفاظ فحسب، بل إن الدلالات المختلفة لهذه الألفاظ تمكننا، على خلاف ما في اللغة الإنجليزية، من أن نعرف بوضوح ودقة أعظم ما نتحدث فيه أو نبحث عنه. إننا لامتلاكنا مفردات أدق، نكون أقدر على تحديد السمة المميزة للسبب الذي نفتش عنه. بينما نفتش في إطار (الميتا- أخلاق) الانجليزية عن أسباب لا ندري أنجدها في تصوراتنا المتصلة بما هو خيّر، أو وجيه أو حسن...الخ أما فيما يتصل بنظرية المعنى فإننا نجد في العربية لفظًا آخر مشتركًا صوتيًا مع لفظ «المعنى» هو كلمة «معنا» ، وتشير إلى المعية أو الوجود المشترك. كما تستقي كلمة «نظرية» أصلها الاشتقاقي من كلمة تفيد معنى التأمل والاستقراء. فكأن المعنى في العربية هو استقراء ما اصطلح عليه المجتمع. ويعني هذا أن أي تحليل(ميتا ـ أخلاقي) يتخذ من العربية نقطة ابتداء له سيتقدم بالضرورة بتحليل للمعنى من منظور اجتماعي، لا (سيكولوجي)، وسيميز بين العلل والأسباب، ويقدم تمييزًا دقيقًا لا نجد نظيرًا في (الميتا ـ أخلاق) الإنجليزية للقيم الخلقية.

النتيجة التي أروم إثباتها هي أن أية نظرية (ميتا أخلاقية) لا بد أن تعكس البنية التصورية للغة التي تحللها. لذا فإن (الميتا ـ أخلاق) المعاصرة، مهما كانت سوية، فإن صدقها مقصور على اللغة الإنجليزية.وإذا ما أردنا بناء (ميتا- أخلاق) شاملة حقًا، فلا بد من دراسة

البنى المنطقية للغات عدة متباينة في منطقها.ويمكن الارتفاع في هذا الصدد من تلك الجوانب الإيجابية التي كشفت عنها «اللغوية النسبية» عند فورف، والترلبمان w.Lippmann حين قال: «إننا نبصر أولاً، ثم نسمي، وعند ئذ نرى» (12) التسمية إذن ليست مجرد نطق بصوت، بل هي تقسيم للوجود، ومحاولة لفض مضموناته وإسباغ فهم عقلي عليه. وكلما زادت معرفتنا باللغة، وزادت حصيلتنا من التسميات، صرنا أقدر على الرؤية والفهم.

ثالثا : تصور (الميتا ـ أخلاقيون)، انطلاقًا من الدلالة التصورية للمعنى، أن السؤال الأساسي الذي وجدت لغتنا الخلقية لمحاولة الإجابة عنه هو: ماذا يجب أن أعمل أنا؟. فانتهوا إلى نظريات ذاتية في معنى الحكم ومعايير الأخلاق. لقد غاب عن خاطرهم، لأسباب ربما تكون ذات صلة بمنطق لغتهم، أن «أنا» الذي يتساءل عن واجبه ليس «مونادى» بل موجودًا ذا تاريخ ومستقبل، وذاتًا لا تعيش إلا في مجتمع. إنه وحده تحتوي في ذاتها على خصائص الكل التي هي جزء منه. أعني أن الإنسان الذي يتساءل عما يتعين عليه أن يعمل ليس فردية صرفًا، بل نسيجًا لحمته المجتمع وسداه التاريخ. وبالتالي فإن استخدامه للغة ما بمثابة مشاركة في ميراث حضاري وثقافي معين(13). إن الواجب الذي يتساءل عنه ليس فعلاً ذا أبعاد اجتماعية فحسب، بل هو فعل اجتماعي في صميمه . ومن ثم فإن معنى السؤال: «ماذا يجب أن أعمل» هو: «أي شئ يتعين عليّ ككائن اجتماعي أن أشارك فيه»؟.

إن وعي الأبعاد الاجتماعية للغة الخلقية كفيل بتقديم صياغة ميتا- اخلاقية «موضوعية» للتصورات الأخلاقية، وتقديم تسويغ ثقافي أكثر قبولاً للأحكام القيمية، دون التعرض لأخطار التعسف، وما يتلوه من تدمير لعقلانية نشاطنا الخلقي. وقد أثبتت الدراسات العلمية، على اختلافها، الطابع الاجتماعى للغة:

إن «ما تعبر عنه اللغة، هو الهيئة التي يتصور المجتمع على نحوها موضوعات التجربة» (14) والمعاني التي تدل عليها ألفاظ اللغة «تصورات اجتماعية.فالكلمة تلخص تجربة اجتماعية

12 – شرح الأجرومية، أبو عبد الله محمد. Heztzler (J.) Asociology of Languagem PP 41 - 42

13 – شرح الأجرومية، أبو عبد الله محمد.

14 – د.ش بلوندل : علم النفس الاجتماعي، ترجمة د. حكمت هاشم.

تفوق تجربتنا في الزمان والمكان [15].إن كل كلمة تفصح عن مدلول وتعرب عن تقطيع اعتباطي للواقع فرضه المجتمع[16] .

رابعًا : ليست التأثيرات الوجدانية للغة جزءًا من معنى ألفاظها أو عباراتها، بل هي «أعراض» تقترن بها خلال الاستخدام. وقد تدفعنا هذه الوجدانات إلى اتخاذ مواقف غير عقلية أو لا عقلية أحيانًا، بل قد تحملنا عن الاندلاع والمغالاة. إننا إذا ابتكرنا لغة خلقية «معقمة» خلوًا من كل انفعال فإن استخدامها في مواقف بشرية سيكسبها بالضرورة نغمات انفعالية .ثم ما الذي سنكسبه من تلك اللغة المعقمة؟.

إن من أكبر مهام اللغة الخلقية حضّنا على اتخاذ مواقف معينة، وتحذيرنا من مواقف أخرى، وتلطيف انفعالاتنا، وتكييف سلوكنا. وتقتضي هذه الأمور جميعا لغة دينامية ذات تأثير انفعالي في الأفراد. لذا فإن الحاجة إلى اللغة الخلقية الراهنة ستظل قائمة.

خامسًا : لا تتألف اللغة العامة من «أنواع» أو «فئات» من اللغات الفرعية، كاللغة العلمية،واللغة الخلقية، واللغة الجمالية. أعني أن ألفاظ كل تلك اللغات التي نطلق عليها في الاستخدام الدارج اسمًا، يوحي وكأنها تؤلف لغة متميزة قائمة في ذاتها، هي ألفاظ مشتركة بين هذه «اللغات» جميعها. وفي عبارة أخرى، فإننا لا نملك جملة من اللغات العلمية والخلقية والجمالية، بل نملك لغة واحدة تستخدم ألفاظها في أداء فعالياتنا المختلفة. وكون بعض الألفاظ أكثر استخدامًا في مجال معين لا يعطينا الحق بان نفصلها عن بنية اللغة العامة ونقيم منها لغة متمايزة.

تترتب على هذه الحقيقة جملة نتائج في غاية الأهمية:إن استخدامنا «الخلقي» للفظ «الصواب» لا ينفصل عن استخدامه العلمي أو الديني أو الجمالي. أعني، وفي عبارة أكثر دقة، أن اللفظ «صواب» حين يستخدم في أكثر من واحدة من فعالياتنا فإن المضامين أو المعاني التي يكتسبها لا توجد فيه بعضها إلى جانب بعض، بل تتفاعل وتتداخل .إن ألفاظنا

15 - Ibid 76.

16 - WellamI (U) the language of Ethies. PP 299 - 303.

بمثابة «أمكنة» تلتقي فيها تصوراتنا وفعالياتنا المختلفة فيخصب بعضها بعضًا. وفي هذه الواقعة تفسير للطريقة التي «تتسرب» بها المفاهيم العلمية، مثلاً، إلى الأخلاق أو إلى الدين أو إلى علم الجمال، أو العكس.

يقودنا البحث في «وضامين» اللفظ الخلقي إذن وبالضرورة إلى فعالياتنا الأخرى. ذلك أن هذه الفعاليات لا توجد فينا منعزلاً بعضها عن بعض، إنها لا توجد كالكتب على رف المكتبة، بل إنها تتداخل فيما بينها، وتتفاعل. وكل معرفة نكتسبها لا تضاف إلى معارفنا السابقة مثلما نضيف كتابًا معينًا إلى مجموعة الكتب التي على الرف، بل إنها أشبه بإضافة قطرة إلى كوب ماء: سرعان ما تأخذ طريقها إلى القطرات الأخرى فتختلط بها وتمتزج بنياتها معًا تغير وتتغير.

إن المعرفة التامة بفعاليتنا الخلقية تقتضي دراسة الطريق الذي تسلكه هذه الفاعلية، عبر اللغة وسواها، في الاتصال والتفاعل مع الفعاليات الأخرى. عندئذ نعرف «حدود» ماهو خلقي بالمعنى الدقيق، ونعرف أيضًا كيف ولماذا تكون «واقعة» معينة سببًا «وجيهًا» مقبولاً وذا صلة بحكم خلقي معين.

يمكن استخدام هذا (التكنيك) في نفي وجود أية وقائع عارية. فنحن لا نملك تصورات حسية «موضوعية» على نحو ما تملك آلة التصوير. «إن هذا الوجود ليس في ذاته أبدًا إلا ظاهرة لها دلالتها بالنسبة إلينا» [17]. «إن العالم بالنسبة لي، وبالنسبة إلى كل إنسان آخر، ليس عالمًا معطى بصورة مشخصة إلا كعالم من الثقافة يمكن لكل إنسان أن يبلغ إلى معناها»[18]. إن الإدراك الحسي وظيفة تنهض بها فعالتنا مجتمعة. لذا فإنه يحمل بصماتنا الإنسانية دائمًا وبالضرورة.

سادسًا : تسمح الوقائع السابقة بتسويغ حكم الواجب بغير الطرق التي أشار إليها الميتا-أخلاقيون. إذ يعني الطابع الاجتماعي للحكم أنه ذو صيغة شرطية مفادها ان كذا وسيلة

(17) هوسرل (ا دموند): تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا ص ٧٤.

(18) Ibid. 287.

لتحقيق غاية معينة أو هدف معترف به. ومن هنا يمكننا الإشارة إلى الموقف الذي يتم فيه التقييم، والحاجة إلى فعل شئ، وسلطة المتكلم، وطبيعة الهدف أوالغاية، كمصادر محتملة للإلزام تسوغ الواجب الخلقي [19] . إن سوية هذا التسويغ تنبثق، كما هو واضح، من واقعة إشارة الحكم الخلقي إلى القيم الثقافية للجماعة التي يعد المتكلم والسامع أعضاء فيها.

للحكم الخلقي «هالة» من الخبرات الجزئية دائمًا، وتتصور هذه الخبرات باعتبارها «آفاق الحكم». أعني ان الحكم الخلقي يمثل الخبرات الماضية التي (تموضعت)، والخبرات المقبلة التي ستتشكل. منتقلاً بين الماضي (الحتمية) والمستقبل (الحرية): إننا نلخص الخبرات الماضية سواء الخاصة بنا أو بغيرنا من أفراد المجتمع في صيغ لغوية ندعوها «المبادئ» .وأن أصدر حكمًا بالاستناد إلى مبدأ خلقي، هو أن أصدر حكمًا شرطيًا يأخذ في اعتباره - ولا أقول يحتذي أو يتبع - تجارب الأجيال السابقة. وقد أصدر حكمي في أحوال أخرى بالاستناد إلى توقعاتي الشخصية. وكل يقين يتراكم حول هذه التوقعات أو الفروض أمر ضروري ليكون في إمكاننا تحويلها إلى مبادئ تحظى بالقبول العام.

يتأثر تحليل الحكم الخلقي إذن بعنصرين: استجاباتنا الاجتماعية من حيث نحن أعضاء في مجتمع، والحرية التي يهبها المجتمع للأفراد في مجال تحديد غاياتهم، أو الصرامة التي يمارس بها المجتمع تحديد هذه الغايات، و أثر الغايات المعترف بها والمبادئ المقبولة[20].إن عضويتنا في المجتمع، ومدى حريتنا، وطبيعة الغايات والمبادئ الخلقية، أي القيم التي تحكم سلوكنا، عناصر أساسية لا بد من مراعاتها في كل تحليل للحكم[21].

يمثل تحديد مضمون الحكم، ومعرفة الخبرات الجزئية التي تمثل أفقه وهالته نوعًا من الوصف التاريخي - الوجودي. وسوف تكون الفيلولوجيا ذات قيمة لا توصف في هذا المجال، شريطة أن ندرك أن دراستنا لتاريخ الكلمات الاشتقاقي بمثابة دراسة للتاريخ الوجودي للانسان في جهد نزاع إلى تبين معالم وجودنا الخلقي. بهذا وبمعرفة الطريق الذي

(19) Sesonske (A.) Value and obligation. PP 48- 49. 57.

(21,20) Ibid 46

تسلكه فعاليتنا الخلقية في التفاعل مع الفعاليات الأخرى يمكن الأمل بالوصول إلى جوهر التخلق.

سابعًا : كلية الحكم الخلقي كلية نسبية: إن الالحاح على الكلية المطلقة للحكم لم ينته إلى أية نتائج حتى اليوم، بل ليس في وسع أي باحث التقدم بتسويغ معقول لمثل هذا المطلب. فنحن، الذين نصدر الحكم أعضاء في عدة فئات: الأسرة، العشيرة، الشعب، الأمة، الإنسانية. ولا شك أن لدينا ميولاً قوية لمد نطاق أحكامنا الاسرية، الخلقية مثلاً، كي تشمل الفئات الأخرى. وينبثق هذا الميل عن نزوع إلى الوحدة الشاملة، وهنا تكمن أغلب مشكلات القمة.

إن الانسياق وراء هذا النزوع، وجعل كم محمول أحكامنا مفتوحًا أو مطلقًا، يعني عدم اتصافه بالصيغة الواقعية اللازمة. أي تجريد الحكم الخلقي من كافة الشروط الازمة لفهمه وقبوله[22].

ثامنًا : أول شروط البرهان وجود تأكيدات مادية أولية، أي ما نسميه البديهيات أو المسلمات التي سينطلق منها البرهان [23] . ذلك أن البرهان بمثابة تقديم دليل يربط القضية المشكوك في صحتها والمطلوب إثباتها بقضايا أولية مقبولة وثابتة. إن الافتقار إلى بديهيات البرهان، أو نقاط البدء يلغي إمكانية البرهنة ذاتها. وليس في وسعنا أن نطلب إلى فرد ما ان يخترع اختراعًا كاملاً القضية التي نود البرهان عليها، وبدون أن يستمدها من أية قضية مقررة سابقا [24]. فإذا وجب البرهان على صحة (أ) أن أستنتجها من القضية (ب)، أن أستنتج (ب) هذه من قضية أخرى (ج)، فسوف نمضي في سلسلة لا نهاية لها. أي يمتنع علينا تقديم أي برهان بهذا المعنى.

تخضع عملية البرهان لمحاكمة وقواعد منطقية يسلم بصحتها، وتكون فوق المناقشة حتى إشعار آخر . أي حتى تتوفر لنا دلائل على خطئها أو وجوب تعديلها أو استبدالها بقواعد أخرى.أما الاصرار منذ البدء على وجود برهان ناجز فأمر يتنافى والمنطق الإنساني.

(22) Ibid 58 -59

(23-24) لالاند (اندريه): العقل والمعايير، ترجمة د. عادل العوا، الصفحات 157 , 178 , 185 .

البرهان المعياري، كما أبان تولمن في صورة خاصة، نوع من الايضاح أو التفسير. أنه ينطلق من قضايا افتراضية «مسلمات» ، كما تنطلق الفيزياء، مثلا، من قضايا مماثلة. وليس على الفيلسوف الأخلاقي ان يبدأ برهانه بإثبات قضايا تتراجع نحو الخلف في سلسلة غير متناهية (25) ليس عليه، في عبارة أخرى، ان ينطلق من «البدء» الذي لا قبل له. وإلا لكان على المهندس كي يشيد بيتًا ألا يكتفي بالحفر حتى الصخر أو الغضار بل حتى يصل إلى الفراغ المطلق.

ينبثق إنكار بعض المفكرين لصحة البرهان الأخلاقي من خلط بين كلمة أساس: Ground التي تعني المبدأ الذي يسوغ قضية ما، كالقانون يسوغ الحكم القضائي، مثلما تعني أيضا القضايا الأولية التي ينطلق منها أي برهان. ومن واجبنا أن نحدد دائما المقصود بالبرهان حتى يتسنى لنا ارضاء مطلب الفاعل الخلقي(26).

سواء كانت هذه «الأسس» صالحة لبناء (ميتا أخلاق) سوية أم لا، فإن الأكثر أهمية من هذا استخدام (الميتا ـ أخلاق) في تصحيح أخطاء فلسفاتنا الخلقية المعيارية، أو بناء فلسفات جديدة على اساسها، فبهذا يتعزز الأمل بمستقبل هذا النوع من الأبحاث، وتفض الإمكانات الحقيقية لهذا المنهج.

---

(25) لالاند (اندريه): العقل والمعايير، ترجمة د. عادل العوا، الصفحات 157 , 178 , 185 .

(26) ص 196 Ibid

مصادر الدراسة

(أ) المصادر الأساسية

1 - Alston (W): Philosophy of language. Englewood cliffs, N.J. Frentice Hall, U.S.A.1964.

2 - Atkinson (R.F): An Introduction to Moral Philosophy, London, Macmillan, 1969.

3 - Hare (R.M.): Meaning and Speech acts, in philosophical Review, Vol. LXXIX. PP.3-24, 1970.

4 - Hertzler (J.G.): Asociology of Language. University of Nabraskg Press, 1950.

5 - Kerner (G.C.): The Revolution in Ethical Theory, Oxford university Press, 1966.

6 - Langer (S.K.): Philosophy in a New key, A manator Book, New york, 1965.

7 - Olasfson (F.A.): Meta-Ethics and the Moral Life, in "Philosophical Review", Vol, LXV. PP. 159-178, 1986.

8 - Sesonske (A.): Value and Obligation. Oxford 8 LXV. PP.159-178, 1956. University Press, 1964.

9 - Warnock (M.): Ethics since 1900, 2nd. ed., Oxford University Press, 1967.

10 - Wellman (C.): The Language of Ethics, Cambridje (Mass), Harvard University Press, 1961.

(ب) المراجع الثانوية

11- بلوندل (شارل): علم النفس الاجتماعي، ترجمة د. حكمت هاشم، ط2, دار المعارف، مصر، 1964.

12- لالاند (اندريه): العقل والمعايير، تعريب د، عادل العوا، دمشق، 1966.

13- ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، ط2 دار الآداب بيروت، 1971.

14- هوسرل (ادموند): تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، 1958.